a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

PÁRT [illegible] KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

KATONA PÉTER
A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában

KIS JÁNOS
Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei

RUZSA IMRE
A normák logikája

V. P. BRANSZKIJ
Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról

MÁRKUS GYÖRGY és VAJDA MIHÁLY
Haladás és reakció a filozófiában

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1967

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Katona Péter: A gondolkodás törvények két koncepciója a mai marxista filozófiában 945
Kis János: Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei 967
Ruzsa Imre: A normák logikája 1018
V. P. Branszkij: Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról 1035

VITA

Márkus György és *Vajda Mihály:* Haladás és reakció a filozófiában 1074
Vas Ida: Ismeretelméleti megközelítéssel „A nyelv létezésének kérdéséhez" 1105
Harsányi Ernő: A determinizmus kérdéséhez 1114
Földesi Tamás: Miért olyan, amilyen? 1124
Szabó András György: Miért lett olyan, amilyen? 1132
Müller Antal: Néhány gondolat a marxista determinizmus-koncepcióról 1136

FIGYELŐ

Lakó László és *Szabó Gábor:* A dialektika és a modern természettudomány 1141
Szigetvári Sándor: Varjas Sándor — a dialektikus logika kidolgozásának magyar úttörője 1146

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Zoltai Dénes: A zeneesztétika története I. Ethosz és affektus *(Újfalussy József)* 1150
Almási Miklós: Maszk és tükör (Esszé a dramaturgiáról) *(Somlai Péter)* 1155
Szövetségi politika — egy negyedszázadon át. Tanulmánykötet a Kommunista Párt szövetségi politikájáról 1936—1962. *(Farkas Sándor)* 1159
Simon Róbert: Az iszlám keletkezése *(Juhász Ernő)* 1167
A többértékű logika filozófiai értéke *(Nyíri János Kristóf)* 1169

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában

KATONA PÉTER

A jelenlegi marxista filozófiai és logikai irodalomban a gondolkodástörvények két alapvető koncepciója különböztethető meg. Az egyik szerint a gondolkodástörvény ugyanolyan értelemben képmás, mint a természettörvény gondolati képmása, a másik szerint pedig nem, hanem a gondolkodás sajátos, „objektív" törvénye.

A gondolkodástörvények koncepciói tágabb értelemben a gondolkodás formai oldalát értelmezik.

I. A gondolkodástörvények képmás-koncepciója

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának alapvető tétele: a gondolkodástörvény az objektív valóság törvényének visszatükröződése. Az objektív valóság itt a gondolkodáson kívüli valósággal azonos, a visszatükröződés pedig a gondolati képmással.

E koncepció sok esetben csak a gondolkodástörvények bizonyos csoportjával kapcsolatos (pl. a hagyományos formális logika ún. alaptörvényeivel, illetve a logika törvényeivel). Továbbá: általában nem azonosítják a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásait és a gondolkodástörvényeket, hanem megelégszenek azzal, hogy a gondolkodástörvényeket értelmezik képmásnak. Azaz: a gondolkodástörvényekről állítják, hogy gondolati képmások, de nem állítják a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásairól, hogy ezek gondolkodástörvények.

A gondolkodástörvények képmás-koncepciója igen elterjedt a jelenlegi marxista filozófiai irodalomban.

V. I. Cserkeszov pl. a következőket írja: „Arisztotelész, mint ismeretes, alapjában materialista módon értelmezte a gondolkodás törvényeit. Az ellentmondás törvénye Arisztotelész véleménye szerint csak azért gondolkodási törvény, mert magának az objektív világnak törvénye. Nyilvánvaló, hogy nem ezt az értelmezést kell Arisztotelésznél metafizikusnak nevezni. A gondolkodási törvények és az objektív világ törvényei hasonlóságának elismerése, annak elismerése, hogy az előbbiek az utóbbiaktól függenek — ez nem metafizika, hanem a gondolkodás törvényeinek helyes, materialista felfogása." „A gondolkodás formájának és tartalmának egy forrása, egy alapja van. Ezek nem mások, mint az objektív világ és az objektív világ törvényszerű összefüggéseinek visszatükröződései az ember tudatában. Éppen ezért a gondolkodás tartalma és formája közötti viszony végső fokon a materiális dolgok tartalma és formája közötti viszonynak kópiája, analógja." „Magától ér-

tetődik, hogy a logikai forma, annak törvényei és szabályai szintén igazak, amennyiben az objektív realitás visszatükröződései az ember tudatában." „A logikai formák, törvények és szabályok a tudás tartalmából erednek, a tudás tartalmát képezik, és elvileg semmiben sem különböznek más egyéb tartalomtól." (1; 37., 82., 83., 100.)[1]

Fogarasi Bélánál: „A helyes, vagyis a materialista tárgyalás álláspontja nézetünk szerint a következő: az azonosság, mint gondolkodási törvény, mint a gondolkodás elve csak *annyiban* a helyes, az igaz, a megismerő gondolkodás elve, *amennyiben* a valóságban fennálló azonosságot fejezi ki, annak visszatükröződése. Ha nem így áll a dolog, az azonossági elv, az *A est A* mint általános elv elveszti jogalapját." (2; 53.)

P. V. Kopnyin szerint: „A gondolkodástörvények és a lét törvényei tartalmuk szerint egybeesnek, az előbbiek tükröződései az utóbbiaknak." „Az objektív világ törvényei, miután megismertük őket, a gondolkodás törvényeivé válnak; a gondolkodás valamennyi törvénye ugyanakkor az objektív világ visszatükrözött törvényei; amikor magának a dolognak a fejlődéstörvényeit feltárjuk, a megismerés fejlődéstörvényeihez is eljutunk, és fordítva, a megismerés és törvényeinek tanulmányozásán keresztül feltárulnak az objektív világ törvényei." „ . . . a gondolkodás mozgástörvényei maguknak a tárgyaknak a mozgástörvényeit tükrözik." (3; 25—26., 150.)

A gondolkodástörvények képmás-koncepcióját általában a következőkkel támasztják alá:

a) *A képmás-koncepciót a marxista filozófiában eleve igazoltnak tekintik.* Az erre vonatkozó érvelések rendszerint így kezdődnek: „A marxista filozófia szerint. . ." A helyzet azonban korántsem ez, hiszen a mai marxista filozófiai és logikai irodalomban a gondolkodástörvényeknek másik koncepciója is létezik.

b) *A filozófia alapkérdésének materialista megválaszolására hivatkoznak*: a tudat, a gondolkodás másodlagos, és a valóságot tükrözi. Tulajdonképpen ebből az általános tételből dedukálják az egyes gondolkodástörvények képmás voltát. Ez az eljárás először is annak következménye, hogy nem különböztetik meg a tükrözést mint folyamatot és a tükrözést mint képmást, mint eredményt, illetve a tükrözés fogalmát csak az utóbbi értelemben használják. Pedig ez a megkülönböztetés nem új a marxista filozófiában és az utóbbi időben egyre inkább hangsúlyozzák fontosságát (4). Továbbá: Nem különböztetik meg világosan a gondolkodás tartalmi és formai oldalát. Mindez súlyos félreértésekre vezet. Mihelyt a szóban forgó differenciálást elvégezzük, kitűnik, hogy a két koncepció vitájában „a gondolkodás másodlagos, és a valóságot tükrözi" tétel nem bizonyít. E vitában egyébként sem az a probléma, hogy a valóságot tükrözi-e gondolkodásunk, hanem az, hogy a gondolkodástörvények — tágabb értelemben a gondolkodás formái — ugyanolyan értelemben képmások-e, mint a természettörvények gondolati képmásai. (L. e tanulmány II. részét.)

c) *A marxista filozófia klasszikusaira hivatkoznak.* Gyakran idézik pl. Engels szavait: „. . .a gondolkodási törvények és természeti törvények szükségképpen egyeznek egymással, mihelyt csak helyesen felismertük őket." Itt azonban nem gondolkodástörvényekről van szó, hanem természettörvények

[1] A zárójelben közölt számok a dolgozat végén levő irodalomjegyzékben megadott forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám a munka irodalomjegyzékbeli sorszáma, a pontosvessző utániak az oldalszámok.

gondolati képmásairól! Engels idézett szavai ugyanis a következő törvény felismerésével kapcsolatosak: „*A mozgás mindegyik formája éppannyira képes, mint kénytelen a mindegyik esetre meghatározott feltételek között, közvetlenül vagy közvetve, a mozgás mindegyik másik formájába átcsapni.*" Engels maga mondja: „abszolut természeti törvény ez." (5; 499.)

A marxista filozófia klasszikusaitól vett más idézetek esetében is kimutatható a fentebbi félreértés.

d) *Arra hivatkoznak, hogy a gondolkodás törvényei „specifikusan" tükrözik a (gondolkodáson kívüli) valóság törvényeit.* Ezzel az érvvel csak akkor lehetne valamit is kezdeni, ha tisztáznák e „specifikus tükröződés" értelmét. Ez az érv ugyanis azt jelenti, hogy a (gondolkodáson kívüli) valóságnak azok a törvényei válnak gondolkodástörvényekké, amelyek specifikusan tükröződnek a gondolkodásban. Melyek ezek a törvények? Cserkeszovnál kitűnik, hogy a legáltalánosabb törvények. Szerinte a törvényszerű, legáltalánosabb összefüggésekről való ismereteink válnak logikai törvényekké. (1; 100.) (Cserkeszov itt logikai törvényekről beszél, de a mondottakat azután valamenyi gondolkodástörvényre kiterjeszti.) Ez a tétele azonban még saját koncepciójának egészében sem helyezhető el ellentmondásmentesen, amennyiben nála az ún. formális logikai alaptörvények gondolkodástörvények, de korántsem a legáltalánosabbak. (1; 316., 329—330.)

e) *Közvetlen bizonyítékul előszeretettel hivatkoznak a hagyományos formális logika ún. alaptörvényeire.* Eszerint a principium (lex) identitatis, a principium contradictionis és a principium exclusii tertii egyaránt a gondolkodástól függetlenül létező dolgokra vonatkozó tételek, ítéletek, a dolgok azonosságának és ellentmondásmentességének gondolati képmásai. Ezzel kettős hibát követnek el: leszűkítik a gondolkodástörvények körét (figyelmen kívül hagyják a gondolkodástörvények más csoportjait), és a gondolkodás formai oldalának összefüggéseit a gondolkodástól függetlenül létező dolgok összefüggéseivel cserélik fel. (L. e tanulmány II. és III. részét.)

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának a legfontosabb érveit áttekintve megállapíthatjuk, hogy *e koncepciónak nincs elégséges alapja.* Ezen kívül:

1. Képviselőik — minden tiszteletre méltó szándékuk ellenére — a formális logika szerintük való értelmezése révén szembe kerülnek a materialista dialektikával. 2. A marxista filozófia több alapvető problémájának megoldásánál a képmás-koncepció abszurd következményekhez vezet. (L. e tanulmány III. részét.)

Továbbá: A gondolkodástörvények képmás-koncepciója ellentmond a vonatkozó szaktudományok gyakorlatának. A pszichológusok, hogy gondolkodástörvényeket ismerjenek meg, a gondolkodás szféráját tanulmányozzák. Ugyanezt teszik a formális logika szakemberei is. Ezzel szemben a kémikusok, a fizikusok, a biológusok a gondolkodáson kívüli valóságot kutatják. Ha a gondolkodástörvények képmás-jellegűek, akkor eredeti létezésükben a gondolkodáson kívüli valóságban találhatók, és megismerésük eredményeképpen kerülnek a gondolkodásba. A képmás-koncepciónak megfelelően a gondolkodás kutatóinak a gondolkodáson kívüli valóságot kellene tanulmányozniok. A. N. Leontyev szavai szerint azonban: „Akármilyen mélyen és sokoldalúan tanulmányozom is önmagában az anyagot, amelynek tudatosított képét és eszméjét átérzem, semmiképpen sem találom meg benne az őt tükröző tudat törvényeit." (6; 25.)

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának bírálatánál elsősorban ezeket a szempontokat kell figyelembe venni.

II. A gondolkodástörvények mint a gondolkodás sajátos, „objektív" törvényei

A gondolkodástörvények másik koncepciója szerint a gondolkodás törvényei nem a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásai, hanem a gondolkodás sajátos, „objektív" törvényei. A marxista irodalomban e felfogásnak is számos képviselője van.

Sz. L. Rubinstein szerint „*A gondolkodásnak megvan a maga minőségileg sajátos tartalma és a maga sajátos lefolyási törvényszerűségei. . .*" (7; 535.) „A gondolkodás folyamata — mindenekelőtt analízis, és az analízis által kiemeltnek a *szintetizálása;* majd az előbbiekből folyó *elvonás* és *általánosítás.* E folyamatok törvényszerűségei egymás közti kölcsönös viszonyukban *a gondolkodás alapvető belső törvényszerűségei. . .*" (8; 26.)

V. Sz. Bacsmanov a következőket mondja: „A külső világról való tudásunk tartalma megvan a külső világban, logikai forma viszont a külső világban nincs, az csak az emberi gondolkodásban létezik. . ." (9; 102.)

E. K. Vojsvillo így ír: „Mint ismeretes, a gondolkodás konkrét tartalmát a valóság meghatározott tárgyainak és jelenségeinek a gondolkodás által visszatükrözött összefüggései és viszonyai képezik. De a gondolkodásban jelen vannak magának a tükrözési folyamatnak a törvényei, a megismerés törvényei is!" „A gondolkodási folyamat dialektikája nem egyszerű reprodukálása a megismerendő tárgy dialektikájának. E reprodukálás folyamata maga is dialektikus. A megismerés folyamata akkor is dialektikus, amikor valamely tárgyat vizsgálva elvonatkoztatunk annak fejlődésétől." (10; 14., 15.)

A magyar filozófusok körében is találkozhatunk ezzel a felfogásal. *Szigeti József* pl. Parmenidész filozófiáját ismertetve megjegyzi, hogy „a későbbi logikai fejlődés, különösen a modern logikai fejlődés egyre inkább afelé halad, hogy az azonosság törvényét pusztán mint gondolatokra alkalmazható törvényt tárgyalja. . . Az objektív valóság törvénye azonban nem az azonosság törvénye, hanem az ellentmondás törvénye, amely azt mondja ki, hogy a dolgok azonosak önmagukkal meg nem is azonosak. . ." (11; 81.) Továbbá: Hegelről szóló jegyzetében megkülönbözteti a valóság dialektikáját és a gondolkodás dialektikáját abban az értelemben, hogy az utóbbit nem úgy fogja fel, mint az előbbi gondolati képmását. (12)

Ki kell emelni, hogy gondolkodástörvények értelmezésére vonatkozó e nézetek a marxista filozófia számos problémájának megoldására alkalmas koncepciónak bizonyulnak.

A gondolkodástörvény fogalma

Mint láttuk, a „gondolkodástörvény" kifejezés a marxista filozófiai irodalomban több értelemben szerepel. E többértelműség elkerülése céljából először is vegyük szemügyre a gondolkodás alapvető „összetevőit", „oldalait" különös tekintettel a gondolkodás formai „oldalára."

A gondolkodás az emberi agy legmagasabb rendű funkciója, a valóság általánosított, absztrakt formában történő közvetett tükrözése. A gondolkodás *az egyes ember* tudatának legfőbb komponense; mint ilyen nem azonos az

emberiség „gondolkodásával", amely *a társadalomnak* mint egésznek a megismerő tevékenysége, a valóság tükrözésének társadalmi-történelmi folyamata.

A gondolkodásnak két oldala van: *a gondolkodási folyamat* és eredménye (s egyben eszköze, előfeltétele), *a gondolat.* A kettő összetartozik: gondolatok segítségével gondolkodunk és ennek eredményeképpen gondolatokhoz jutunk. A gondolkodás ebben a vonatkozásban nem más, mint a gondolatok „mozgása", ezek összekapcsolása és szétválasztása. Továbbá meg kell különböztetni az így értelmezett gondolkodás tartalmát és formáit. A *tartalom* — tudati képmás az absztrahálás különböző fokain; azt fejezi ki, amiről gondolkodunk. A *gondolkodási forma* — a gondolatok, valamint „mozgásuk", kapcsolataik szerkezete. Ezek is összetartoznak: a gondolkodás reális folyamatában nem létezik tartalom nélküli gondolkodási forma és természetesen forma nélküli tartalom sem. (A gondolkodási forma tanulmányozásában sem vonatkoztathatunk el minden tartalomtól.)

Mindez még nem elégséges ahhoz, hogy kimerítően megvilágítsuk a gondolkodás formai oldalát. *A folyamatot és a képmást, valamint a tartalmat és a formát az egyes gondolkodási képződményeknél is meg kell különböztetnünk.* Nézzük meg ebből a szempontból az analízis-szintézist és a fogalmat. Az előbbi a gondolkodást elsősorban mint folyamatot demonstrálja, az utóbbi a gondolatot mint a gondolkodási folyamat eredményét és eszközét, és mindkettő a tartalom és a forma egységét.

Az *analízis-szintézis* meghatározott szakaszokra tagolható folyamat. A gondolkodás rész-folyamata ez, benne a vizsgált objektumra vonatkozó gondolatok között létesítünk kapcsolatokat és eredményképpen gondolatokat kapunk, amelyekben az objektum sajátosságai tükröződnek. E folyamat ugyanakkor a tartalom és a forma egysége. Tartalma azt fejezi ki, hogy minek az analízis-szintézise, mire irányul, mi tükröződik benne. Mint forma különbözik más gondolkodási formától pl. az azonosítás-megkülönböztetéstől.

A *fogalom* — gondolat. Eredménye is és eszköze is a gondolkodásnak. Tartalma tudati képmás, amely a megismerés adott objektumára vonatkozik; formája pedig szerkezetiség, amely különbözik az ítélet szerkezetiségétől.

A fentieknek megfelelően kell felfognunk a többi gondolkodási képződményt is. Az irodalomban rendszerint gondolkodási formáknak (néha műveleteknek vagy eljárásoknak) nevezik ezeket, és nem különböztetik meg félreérthetetlenül tartalmi és formai oldalukat. Ez a körülmény ad lehetőséget arra, hogy a gondolkodási forma fogalmába hallgatólagosan a tartalmi oldalt is becsempésszék. Elsősorban ebből ered a gondolkodási képződményekről mondott kijelentések többértelműsége. Pl.: „A fogalom a valóságot tükrözi" mondat jelentheti azt, hogy a fogalomnak csak a *tartalma* tudati képmás, de azt is, hogy *formája* is képmás, vagyis hogy a fogalomnak mint formának is ugyanúgy van „eredetije" a gondolkodáson kívüli valóságban, mint a tartalmának.

Ezek után meghatározhatjuk a gondolkodástörvény fogalmát: *A gondolkodástörvények a gondolkodás formai oldalának lényegi, szükségszerű és általános összefüggései.*

E meghatározás további magyarázatául utalunk a gondolkodástörvények példáira. *Az analízis kezdeti irradiációjának és ezt követő koncentrációjának törvénye.* („Kezdetben a problémahelyzet egész mezeje válik elemzés tárgyává. Amilyen mértékben az elemzés előrehalad, a problémának olyan részlegei. . . és aspektusai, amelyekről az elemzés során kiderül, hogy a prob-

léma megoldása szempontjából lényegtelenek, nem vonatkoznak a dolog lényegére, egymás után — egyenként és egész zónánként, komplexumonként — kirekesztődnek, és az analízis olyan egyre szűkebb szférára összpontosul, amelynek közvetlenebb vonatkozása van a problémához: a kezdetben extenzív analízis egyre intenzívebbé válik.") (8; 29.) *Principium* (lex) *identitatis.* (Bármely gondolat csak önmagával azonos, és a gondolkodás folyamatában nem szabad más gondolattal felcserélni.) *A gondolkodás kezdeti absztraháló és ezt követő konkretizáló tevékenységének törvénye.* (Megismerő tevékenységünk során kezdetben a vizsgált objektum egyes oldalait, vonatkozásait tanulmányozzuk és elvonatkoztatunk a többitől. A megismerés előrehaladásának megfelelően az így kapott absztrakciókat, az „elvont meghatározásokat" egyesítjük, összefoglaljuk. Így jelenik meg a gondolati konkrétum mint a „konkrétum újraalkotása".) (13; 166—167.)

A gondolkodástörvények a gondolkodás különféle aspektusainak megfelelően klasszifikálhatók. A gondolkodást, a gondolkodási képződmények összefüggéseit több tudomány kutatja. Közülük itt a pszichológia, a formális logika és az ismeretelmélet a legfontosabb. Ezek a tudományok különböző aspektusban tanulmányozzák a gondolkodást.

A gondolkodás tanulmányozásának pszichológia aspektusáról Sz. L. Rubinstein ezt írja: „Az egyén bármiféle megismerő (gondolkodási) tevékenysége pszichikai tevékenység, amely mint ilyen a pszichológia kutatás tárgya lehet. A pszichológiai kutatás tárgya: az egyén gondolkodása a gondolkodási folyamatnak azokkal a feltételekkel való oksági összefüggésében, amelyek között végbemegy. A pszichikus törvények a gondolkodásnak mint *folyamatnak*, mint az *egyén* gondolkodási tevékenységének törvényei; e törvények határozzák meg az egyén gondolkodásának menetét, törvényszerű (oksági) függésében azoktól a feltételektől, amelyek között a gondolkodási folyamat végbemegy." (4; 55.)

A pszichológia a gondolkodást mint folyamatot, mint aktív, céltudatos tevékenységet vizsgálja, amely a probléma-helyzettel kezdődik, és amelynek természetes befejezése a probléma megoldása.

A gondolkodáslélektani kutatások szférája a következőkben vázolható: A cselekvés szerepe a probléma-helyzet felismerésében és a probléma megfogalmazásában. A gondolkodási képződmények egymáshoz való viszonya a gondolkodási folyamatban. A probléma megoldásának fázisai. A gondolkodás és más pszichikus folyamatok kapcsolata. A gondolkodás életkori sajátosságai. A gondolkodás zavarai.

A gondolkodás formális logikai aspektusát illetően először is meg kell jegyeznünk, hogy a formális logika tárgyát a filozófia és a logika történetének folyamán különbözőképpen értelmezték. Az európai filozófia történetében az ontológia, a gnoszeológia, a logika és a pszichológia mint a filozófia később diferenciálódott komponensei egymással összefonódva, bizonyos esetekben egymással felcserélődve alakultak ki. A későbbi korokban és napjainkban is az egyes szerzők mást és mást értenek logikán, így formális logikán is.

Az utóbbi idők marxista filozófiai és logikai irodalmának álláspontját a formális logika tárgyát illetően így lehet összegezni: *a)* A formális logika tárgyát a formális következtetések képezik, a gondolatok közötti olyan kapcsolatok, összefüggések, amelyek fennállása esetén, ha igazak a premisszák, akkor a konklúzió is igaz. Az egyes gondolkodási képződmények elemzése a

formális logikában a formális következtetések vizsgálatának van alárendelve. *b)* A modern formális logika — a matematikai (szimbolikus) logika.

A formális logika nem vizsgálja a gondolkodás és más pszichikus folyamatok kapcsolatát, de még a gondolkodás folyamatát sem. Az általa tanulmányozott összefüggések, törvények nem a gondolkodási folyamat sémái, bár rejtve kifejezik a gondolkodás menetét. Erre vonatkozik Sz. L. Rubinstein magyarázata: „Nézzük a szillogizmus képletét: *A* est *B*, *B* est *C*, *A* est *C* (Szókratész — ember, az ember halandó, Szókratész halandó). Ebben a képletben benne foglaltatik, de rejtve, a gondolkodásnak mint megismerésnek valódi folyamata. Azok a kifogások, amelyeket a szillogizmussal szemben tartalmatlansága miatt tettek, azon alapultak, hogy nem értették meg jól, mi voltaképpen a szillogizmus képlete, valamint minden logikai képlet. A gondolkodási folyamat sémáját, a megismerési folyamat sémáját keresték benne, s bosszankodtak, amikor ezt nem találták meg. De ez nem a szillogizmus hibája, hanem a vele szemben támasztott alaptalan követeléseké. A szillogizmus képlete, mint a formális logika minden képlete, nem a gondolkodási folyamat menetét fejezi ki, s nem is ez a feladata — hanem azokat a feltételeket (azokat a szükséges, de nem elégséges feltételeket), amelyeknek e folyamat *eredménye* eleget tesz, amikor a gondolkodás adekvát a tárgyával. A megismerés *folyamata*, a gondolkodás *folyamata* itt törvényszerűen rejtve marad, mint amely már befejeződött." (8; 136.)

A gondolkodás ismeretelméleti aspektusát az ismeretelmélet sajátos feladatai határozzák meg. Ezek a feladatok a megismerés igazsághoz vezető útjának a tanulmányozásával kapcsolatosak.

A gondolkodás gnoszeológiai problémái így foglalhatók össze: A gondolkodás és a megismerés objektumának viszonya. A gondolkodás helye a tágabb értelemben vett megismerés folyamatában. A gondolkodási képződmények helye és szerepe a gondolkodás folyamatában, kölcsönös kapcsolataik; tudatos alkalmazásuk feltételei. A gondolkodás és az anyagi tevékenység összefüggése.

A fentiek értelmében kell megkülönböztetnünk a gondolkodás pszichikai, formális logikai és gnoszeológiai törvényeit. (A gondolkodástörvények fentebb idézett példái különféle törvények: az analízis kezdeti irradiációjának és ezt követő koncentrációjának törvénye *pszichikai*, a principium (lex) identitatis *formális logikai*, a gondolkodás kezdeti absztraháló és ezt követő konkretizáló tevékenységének törvénye pedig *gnoszeológiai törvény*.)

Ki kell emelnünk, hogy a gondolkodásnak a pszichológia, a formális logika és az ismeretelmélet által tanulmányozott aspektusai elválaszthatatlanul összetartoznak. A gondolkodás reális folyamata pszichikai is, formális logikai is és gnoszeológiai is. Ez az egyes gondolkodási képződményekre is vonatkozik. Nyilvánvaló, hogy pl. az analízis-szintézis nem „ismeretelméleti tisztaságában" vesz részt a gondolkodási folyamatban, hanem mindig függ a gondolkodó személyiség individuális sajátosságaitól: a már meglevő ismereteitől, a megismerés objektumához való viszonyától stb. Ugyanakkor a gondolatok kapcsolatait az analízis-szintézis során is a formális logika tárgyát képező törvények határozzák meg.

Összegezve: A gondolkodástörvények egy és ugyanazon gondolkodás formai oldalának különféle összefüggései, a gondolkodás különféle törvényei, és körük nem szűkíthető le pszichikai, formális logikai vagy gnoszeológiai törvényekre.

Mindezt figyelembe kell vennünk, amikor a gondolkodástörvényeknek (tágabb értelemben a gondolkodás formai oldalának) a gondolkodáson kívüli valósághoz való viszonyát vizsgáljuk.

A gondolkodástörvények mint a gondolkodás sajátos törvényei

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának hívei szerint a gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények hasonlóak, megegyeznek, ám ugyanakkor nem is azonosak: az utóbbiak sajátosságát a képmás-természetük adja. Igazi viszonyuk az eredeti-képmás viszony. (1; 60., 100., 244—277.) (3; 150.) Nem nehéz észrevenni, hogy ez a felfogás tagadja a gondolkodás sajátos, belső törvényeit.

Valójában pedig a gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények nem egyeznek és az eredeti-képmás viszony értelmében sem hasonlók. A képmás-jelleg ténylegesen nem a gondolkodástörvények sajátossága, hanem a törvények gondolati képmásáé.

Problémánk szempontjából meg kell különböztetnünk: a) *a törvényeket és gondolati képmásaikat;* b) a törvények három csoportját: *a gondolkodáson kívüli valóság törvényeit, a gondolkodástörvényeket és a valóság legáltalánosabb törvényeit;* valamint c) *a törvények e három csoportjának gondolati képmásait.*

a) *A törvények* elsődlegesek gondolati képmásaikhoz viszonyítva: tudunk róluk vagy sem — vannak, léteznek. *A törvények gondolati képmásai* másodlagosak: bennük a törvények tükröződnek.

b) *A gondolkodáson kívüli valóság törvényei* a (szűkebb értelemben vett) természet és a társadalom törvényei, de nem törvényei a gondolkodásnak. Pl.: Az arkhimédészi törvényben kifejeződő kapcsolat nem állhat fenn a folyadék (ill. a gáz) *fogalma* és a szilárd test *fogalma* között. A termelőerők és a termelési viszonyok kötelező összhangjának törvénye sem hat a gondolkodásban, mivel ez nem tartalmazza sem a termelőerőket, sem a termelési viszonyokat, legfeljebb a *fogalmaikat.* És megfordítva: *a gondolkodástörvények* nem törvényei a természetnek és a társadalomnak. Mindez a gondolkodáson kívüli valóság és a gondolkodás különbségéből fakad. (Gondoljunk arra, hogy a társadalmi törvénynek a természettörvénytől eltérő sajátosságai is a társadalom specifikumából adódnak.)

A gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények nem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a törvény a gondolati képmásához, hanem mint a törvény a törvényhez: ezek a törvények különböző csoportjai.

A valóság legáltalánosabb törvényei egyaránt érvényesülnek a valóság mindhárom nagy területén: a természetben, a társadalomban és a gondolkodásban (tágabb értelemben a megismerésben). Ebben alapvetően különböznek a gondolkodáson kívüli valóság törvényeitől és a gondolkodástörvényektől. Ugyanakkor: sajátos módon, különösként nyilvánulnak meg a valóság különböző területein. (Pl. az ellentétek egysége és harca törvényének specifikus megnyilvánulását találjuk az asszimiláció és disszimiláció dialektikájában, az osztályok harcában, valamint az analízis és szintézis dialektikus összefüggéseiben.)

A valóság legáltalánosabb törvényei különböznek a gondolkodástörvényektől. Az előbbiek nem a gondolkodás törvényei, hanem sajátosan jelentkeznek a gondolkodásban; az utóbbiak pedig nem törvényei a természetnek

és a társadalomnak. Egyben az is kitűnik, hogy nem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a törvény a gondolati képmásához.

A természet, a társadalom és a gondolkodás különbsége törvényeik különbözőségében is megmutatkozik; közös törvényeik pedig a valóság egységére utalnak.

c) *A törvények három csoportjának gondolati képmásai* úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a képmás a képmáshoz. Egyaránt a gondolkodás szférájába tartoznak, és egyaránt másodlagosak. Különbözőségük alapja az, hogy különböző fajta törvényeket tükröznek. Ebből következően a gondolkodásban és az emberi tevékenységben betöltött szerepük is más és más. (E problémakör elemzésétől itt eltekinthetünk.)

A gondolkodástörvények mint a gondolkodás objektív törvényei

A marxista filozófusok egyaránt elismerik, hogy a törvények objektívek. Ugyanakkor e tételt általában csak a természeti és a társadalmi törvényekre vonatkoztatják, a gondolkodástörvények objektív jellegét azonban — amennyiben ez a probléma a szubjektív idealizmus válfajaival folytatott polémiában felmerül — a gondolkodástörvények képmás-koncepciójának szellemében fogják fel: a gondolkodástörvényeket az objektív törvények visszatükröződéseinek tekintik. (1; 100.) (14; 327.) Ebben az értelmezésben a gondolkodás törvényei éppenséggel nem objektívek és nem is törvények, hanem a tudaton kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásai.

A gondolkodástörvények objektív jellegével kapcsolatban külön problémát okoz két körülmény. Az egyik: A mai marxista filozófiában az „objektív" jelentése nem egyértelmű. Jelenti a tudattól függetlent, az anyagot, de a tudati képmásnak azt a tulajdonságát is, hogy hűen tükrözi objektumát. Nyilvánvaló, hogy a gondolkodástörvényre egyik sem alkalmazható, mivel nem független a tudattól és nem tudati képmás. A másik: „A törvények objektívek" tételt sem egyformán interpretálják. Egyesek szerint azt jelenti, hogy a törvények függetlenek az emberek tudatától, sőt az embereken kívül léteznek. Ez a jellemzés csak a szűkebb értelemben vett természeti törvényekre vonatkozhat, de nem lehet érvényes a társadalom törvényeire sem. Általában azonban azt hangsúlyozzák, hogy a tudat nem teremti és nem határozza meg a törvényeket, hanem visszatükrözi őket, és hogy a törvények eltérően érvényesülnek a természetben és a társadalomban. Ez az értelmezés a gondolkodástörvényekre is kiterjeszthető.

A többi törvényhez hasonlóan *a gondolkodástörvények is elsődlegesek gondolati képmásaikkal szemben.* Tudunk róluk, vagy sem — vannak, léteznek, *„ösztönösen"* hatnak gondolkodásunkban, szabályozzák gondolkodásunkat. Felismerésük — az esetek többségében — *tudatos* alkalmazásuk lehetőségét teremti meg. (Gondoljunk arra a sokat hangoztatott megállapításra, mely szerint a gondolkodás ösztönösen is logikus, de a logika ismerete hozzájárulhat a logikus gondolkodás tökéletesítéséhez.)

Amikor azt hangsúlyozzuk, hogy a gondolkodástörvények elsődlegesek gondolati képmásaikkal szemben, nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy az emberek a gondolkodás új „eljárásait" dolgozzák ki, a gondolatok újabb és újabb összefüggéseit tárják fel, amelyek elsődlegesen mint gondolati képmások alkották gondolataik tartalmát és csak később kerültek alkalmazás-

ra. Ez azonban a gondolkodás formáinak és törvényeinek ismerete és egyéb ismeretek alapján történik, és semmiképpen sem önkényesen. Ezt illetően a gondolkodás (tágabb értelemben a megismerés) területén ugyanaz megy végbe, mint a gondolkodáson kívüli valóság megváltoztatásában (a kettő egyébként sem választható el egymástól): az ember a számára hasznos dolgok tulajdonságainak megfelelően a természet törvényeire támaszkodva „új" dolgokat „teremt", amelyekre e hasznos tulajdonságok fokozottabban jellemzőek. Pl. a barlanglakás helyett a társadalmi szükségletnek megfelelő lakást épít, amely egyre inkább különbözik a természetben előforduló „lakásoktól". Ezek pedig elsődlegesen az építészek fejében léteznek mint gondolataik tartalma.

Mindez azonban még nem elégséges ahhoz, hogy a gondolkodástörvényeket objektíveknek tekintsük. Az objektív idealista felfogásokkal szemben arra is rá kell mutatnunk, hogy a gondolkodástörvényeket (tágabb értelemben a gondolkodás formai oldalát) végső fokon a gondolkodáson kívüli valóság determinálja, létezésük és *eredetük* alapja a természet és a társadalom. Ez a probléma a gondolkodástörvények két koncepciójának vitájában is felmerül: a képmás-koncepció szempontjából a gondolkodástörvények képmás voltának tagadása a gondolkodáson kívüli valóságból való eredetük és objektív jellegük tagadásával azonosul.

A gondolkodástörvények eredetét illetően a következőkre hivatkozhatunk:

A gondolkodás mint a tudat legfőbb komponense a tükröző tevékenység legfelsőbb foka. (6; 199—398.) (15) (16; 35-74.)

A tükrözés az anyag általános tulajdonsága. Konkrét megnyilvánulása anyagi hordozójának fejlettségi fokától függ. Más az „élettelen" és más az „élő" anyagnál, de az élőlények fejlettségi fokának megfelelően is más és más. Kezdetben mint ingerlékenység jelentkezik, később — az idegsejt, illetve az idegrendszer megjelenésével — a pszichikum formáját ölti, legmagasabb foka az emberi pszichikum, a tudat. Kezdetben a tárgyak egyes tulajdonságai tükröződnek, majd maguk a tárgyak meghatározott szituációkban, legvégül — kizárólag az emberi gondolkodás révén — a dolgok lényegi, szükségszerű és általános összefüggései.

A tükröző tevékenység fejlődésében az egymás után következő szakaszok egymásra épülnek. Problémánk szempontjából fontos az a tény, hogy a gondolkodás csírái már a magasabb rendű majmoknál is fellelhetők, bár ez a gondolkodás még csakis az anyagi tevékenységben történik. A magasabb rendű majmoknak igen fejlett absztraháló és általánosító készségük van. A tárgyak közvetlen észlelése alapján általános képzetekre támaszkodva orientálódnak, és igen bonyolult feladatokat oldanak meg. De, mint Ladigina-Kotsz megjegyzi, „nem létesítenek új gondolati kapcsolatot a tárgyak között, nem hajtanak végre cselekedeteket képzetekkel való operálás alapján, nem alkotnak új képet". (15; 212.) Ezt csak az embernél találjuk, aki a fogalmi gondolkodás alapján a dolgok és viszonyaik tudati képmásaival is végez műveleteket.

A tükröző tevékenység különböző fejlettségű szakaszait alapvetően azonos formák, műveletek, törvények jellemzik. Az absztrahálás, az általánosítás, az analízis-szintézis, a kezdeti irradiáció és az ezt követő koncentráció törvénye stb. egyaránt jelen vannak (különböző szinten) a magasabb rendű állatok tükröző tevékenységében, az emberi érzékelésben és észlelésben, valamint az

elvont gondolkodásban. Pl.: az *absztrahálás* története az állatvilágban kezdődik, majd minden reflexes tevékenységnél megtalálható. Az állat nem reagál a környezetből jövő valamennyi ingerre, hanem csak azokra, amelyek biológiai szükségleteinek kielégítésével kapcsolatban jelző funkciót töltenek be. Az absztraháló tevékenység legprimitívebb szakaszait bizonyos „fixáltság" jellemzi: az absztrahálás „tárgya" mintegy szilárd kapcsolatban van a biológiai szükségletek kielégítésével. Ha pl. a pókhálóba rovar kerül, a pók ráveti magát, és fonalával begubózza a hálóba. Ezt a tevékenységet a rovar szárnya által keltett és a hálón közvetített vibráció váltja ki, a vibráció megszűnésével tevékenységét is megszünteti. Ugyanakkor, ha a hálót hangot adó kamertonnal hozzák érintkezésbe, akkor a pók a kamertonhoz siet, és úgy igyekszik eljárni vele, mint a hálóba került és vibrációt keltő rovarral. (6; 200.) Vagyis: A vibráció szilárd összefüggésben van a pók biológiai szükségleteinek a kielégítésével, a fajfejlődés során biológiai értelmet nyert. A vibráció képmása ennek megfelően váltja ki és szabályozza a pók tevékenységét. Az állatvilág fejlődésének magasabb fokain az absztrahálás egyre „dinamikusabb" lesz, tárgyköre kibővül, és az absztrakció létrejöttében mind nagyobb jelentőségük lesz az egyéb folyamatoknak, az analízis-szintézisnek, az általánosításnak, a generalizáló és differenciáló tevékenységnek stb. Gondoljunk a mesterséges feltételes reflexek kialakításával végzett kísérletekre: a feltételes ingernek a feltétlennel való kapcsolata az egyed „tapasztalatától" függ. Ez határozza meg, hogy mely — kezdetben indifferens — ingerek válnak feltételesekké. Az állatnak azt az ingert kell kiválasztania, amelyet feltétlen inger — táplálék, veszély stb. — kísér, és a többit figyelmen kívül kell hagynia. A feltételes inger képmása pedig absztrakció, amely bonyolult generalizáló és differenciáló tevékenység eredményeképpen jön létre. Az absztrahálás legmagasabb foka az emberi gondolkodásra jellemző, amely a lényeg, a szükségszerű és az általános megismerésével kapcsolatos. Az absztraháláshoz hasonlóan az *általánosítást* is megtaláljuk a tükröző tevékenység alacsonyabb fejlődési fokain. Primitíven nyilvánul meg pl. a varangyosbékánál a „táplálék külseje — táplálék" kapcsolat kialakulásában: ha rendszeresen gilisztákkal táplálják, majd gyufaszálat és kerek mohadarabkát helyeznek eléje, akkor a hosszúkás alakú gyufaszálra veti magát. Ha viszont hosszú időn keresztül pókokkal táplálták, akkor a pók-formájú mohadarabkát részesíti előnyben. (6; 201.) Példánkban nyilvánvaló a primitív általánosítás, és az is, hogy ezt az inger „biológiai értelme" szabja meg. Az általánosítás magasabb fokát találjuk pl. a kutyáknál: amikor, mondjuk, másodpercenként 500 rezgésnek megfelelő hangra akarunk kialakítani bennük feltételes reflexet, akkor kezdetben nemcsak erre, hanem a közelálló hangokra is reagálnak. A későbbiekben azonban a kívánt hangot a másodpercenkénti 498 rezgésnek megfelelő hangtól is meg tudják különböztetni. (17; 454.) A tükröző tevékenység állati és emberi szakaszainak közös törvényszerűségeivel kapcsolatban világos példaként *a kezdeti irradiáció és az ezt követő koncentráció* törvényére hivatkozhatunk. Ez a törvény a magasabb rendű állatoknál és az embernél egyaránt megtalálható. (17; 454—455.) (8; 29.)

Engels is rávilágított az állatot és az embert jellemző tükröző tevékenység közös vonásaira: „Minden értelmi tevékenységünk: *indukálás, dedukálás*, tehát az *elvonatkoztatás* is. . . , ismeretlen tárgyak *analizálása* (már egy dió feltörése is az analízis kezdete), *szintetizálás* (állatok ravasz csínyeinél) és, mint a kettő egyesítése, *kísérletezése* (új akadályok esetén és idegen hely-

zetekben) — közös az állattal. Fajtájukat tekintve mindezek az eljárásmódok — tehát a tudományos kutatás valamennyi eszköze, amelyet a közönséges logika elismer — teljesen egyenlők az embernél és a magasabb rendű állatoknál. Csak fokukat (a mindenkori módszer fejlődési fokát) tekintve különbözők." (5; 497.)

A gondolkodás kialakulásának legközelebbi és leglényegesebb alapja az anyagi tevékenység. (6; 199—398.) (15) (16)

Az anyagi tevékenységnek a tükröző tevékenység alacsonyabb fejlődési szakaszain is különös jelentősége van. Nem véletlen, hogy a materialista fejlődéslélektan alapvető elve az anyagi tevékenység és a tükröző tevékenység egysége. Ebben az egységben az előbbinek van elsődleges, meghatározó szerepe.

Az állat tevékenységét közvetlen biológiai szükségletei váltják ki és ezek határozzák meg végrehajtásának menetét is. A tevékenység sikere itt közvetlenül teszi lehetővé a biológiai szükséglet kielégítését.

Az ember tevékenysége gyökeresen különbözik az állatokétól. A gyakorlat munkaeszközökkel végzett célszerű és kollektív tevékenység, és az egyén tevékenysége ennek van alárendelve: eredménye a kollektív tevékenység végső eredményével van összefüggésben. Az ilyen jellegű tevékenység elengedhetetlen feltételeként tehát megjelenik a valóság összefüggéseinek közvetlen biológiai értelmüktől független feltárása és az érintkezés sajátos formája, a beszéd. A valóság tükrözésében túl kellett lépni az észlelések és az ezeken alapuló emlékképek határát. A dolgok és összefüggéseik képmásainak új formái jelentek meg: az ítélet és a fogalom. A szó lehetővé, az egyre bonyolultabb munkafolyamat pedig szükségessé tette az észleletnek mint képmásnak a felbontását és az adott vonatkozásban lényeges elemek szintetizálását. Ez egyben a tükröző tevékenység alapműveleteinek vagy formáinak a fejlődését is jelentette. Az anyagi tevékenységből kilépő analízis-szintézis, az absztrahálás, az általánosítás új, magasabb szinten jelentkeztek: egyre inkább ítéletek és fogalmak segítségével valósultak meg. Kifejlődött a szóbeli logikus emlékezés, a gondolatok megőrzése és felidézése. A beszéd lehetővé tette a gondolatok kicserélését, a tapasztalatok átadását. Ez elengedhetetlen volt a munkatevékenység szempontjából. A gyakorlat folytonosságából következően a felhalmozott ismereteket minden egyes nemzedék továbbadta a következőnek.

A tisztán elméleti tevékenység az anyagi tevékenységből nőtt ki. Az elméleti tevékenység műveletei konkrét anyagi tevékenységben keletkeztek, és abban is fejeződtek ki. Így érthető meg a gondolkodás logikájának kialakulása és fejlődése is. Ebben a tekintetben figyelemre méltó A. Szpirkin következtetése: „A gondolatok összekapcsolásának módozatai az embereknek a dolgokra és egymásra kifejtett hatásainak módozataiból sarjadtak ki. Az ilyen jellegű, fejlődő és változó, nemzedékről nemzedékre számtalanszor ismétlődő tevékenység logikája rögződött a logikus gondolkodás fogásaiban és formáiban. A konkrét gyakorlati műveletek alkották az intellektuális logikai műveletek alapját." (16; 142.)

Ugyanakkor: *A tükröző tevékenység formai oldala a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek megfelelően alakult ki.* Mivel a tevékenység a dolgokra irányul, nem mondhat ellent ezek tulajdonságainak és összefüggéseiknek. A tevékenység nem lehet önkényes. Az anyagi tevékenység és a tükröző tevékenység összefüggése alapján az utóbbira jellemző formai oldal sem lehet

ellentétben a dolgok tulajdonságaival és összefüggéseikkel. Azt mondhatjuk tehát, hogy *a tükröző tevékenység formai oldala a szervezet és a környezet egységében az anyagi tevékenység során a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek megfelelően alakult ki.* Vegyük pl. az általánosítást és a differenciálást. Ezek kialakulását és fejlődését a dolgokat jellemző azonosság-különbözőség viszony követelte meg: az általánosítást az ismétlődő és nagyjából azonos ingerek, a differenciálást pedig ezek különbözősége. Az ingerek azonossága és különbözősége esetén a tevékenység sikere az általánosítás és a differenciálás pontosságától függ. Hasonlóképpen határozza meg az analizáló és szintetizáló tevékenységet az egész-rész, illetve a rendszer-elem viszony.

Ez azonban nem jelenti a tükröző tevékenység formai oldalának képmás voltát. Pl. az általánosítás és a differenciálás mint formák, mint műveletek nem a dolgok azonosságának és különbözőségének a képmásai. Nem véletlen, hogy a dolgok azonosságát és különbözőségét tükröző fogalmaink tartalma nem azonos az általánosítást és a differenciálást tükröző fogalmaink tartalmával.

Mindez a gondolkodástörvények eredetére is vonatkozik: ezek is az anyagi tevékenység során alakultak ki a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek megfelelően. (A gondolkodás törvényei ezért biztosíthatják — egyéb feltételek megléte esetén — a valóság hű tükröződését.) Vegyük például a principium (lex) identitatis elnevezésű gondolkodástörvényt. Eredetével kapcsolatban először is világosan kell látnunk, hogy nem lehet a gondolkodáson kívüli valóság törvényének gondolati képmása, nem lehet a „valóságban fennálló azonosság kifejezése, annak visszatükrözése". Ennek igen egyszerű oka van: a dolgokat nem az azonosság jellemzi (főként nem *törvényként!*), hanem az azonosság és a nem-azonosság egysége, a változás. Állandónak *lehet tekinteni* a dolgot, el *lehet vonatkoztatni* a fejlődésétől (bizonyos esetekben szükséges is), de ez mitsem változtat magán a dolgon. Továbbá: a dolgok azonosságának, állandóságának a nekik megfelelő gondolatok azonossága, állandósága felelne meg. Az azonosság formális logikai törvénye semmit sem mond arról, hogy a gondolatok változatlanok, állandók maradjanak-e vagy pedig fejlődhetnek, megváltozhatnak; csak azt mondja, hogy valamely adott gondolkodási folyamatban azonos értelemben kell szerepelniök, nem szabad őket az adott gondolkodási folyamatban más gondolatokkal felcserélni. A vonatkozó szaktudományok eredményeit figyelembe véve állíthatjuk, hogy őseinket nem az a megfontolás késztette a principium identitatis „felfedezésére", illetve megtartására, hogy a dolgok azonosságának, állandóságának, változatlanságának megfelelően fogalmaikat is így kell használni. Az ősember, a kezdetleges ember nem is elmélkedhetett az azonosságról és a nem-azonosságról, még kevésbé a dolgok és a fogalmak viszonyáról. Számukra adottak voltak a tárgyak, a munkaeszközök és a munkafogások a maguk objektív meghatározottságukban mint a munkafolyamat láncszemei, amelynek rendjét a siker érdekében meg kellett tartani. Egy meghatározott tulajdonságú szerszámot nem cserélhettek fel más, esetleg teljesen eltérő tulajdonságúra, ugyanígy nem cserélhették fel a munkafogásokat és a munka „tárgyát" sem. *Hasonlóképpen kellett tenniök a munkafolyamat gondolati reprodukálásánál és újratervezésénél is.* Az anyagi tevékenység állandóan igazolta eljárásuk helyességét. Az ember számára a gyakorlat bizonyította be és állandóan bizonyítja, hogy igaz gondolatokból igaz gondolatokhoz — egyéb feltételek megtartása mellett — csak úgy juthat, ha gondolatai valamely adott gondolkodási folya-

matban azonos értelemben szerepelnek, ha nem cseréli fel őket más gondolatokkal.

A gondolkodástörvényeket végső fokon a gondolkodáson kívüli valóság determinálja, létezésük és eredetük alapja a természet és a társadalom. De nem képmásaik a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek, és objektív jellegük sem képmás voltukból következik.

III. A gondolkodástörvények két koncepciójának néhány következménye

A marxista filozófia több alapvető problémájának megoldása a gondolkodástörvények értelmezésétől függ. A gondolkodástörvények eltérő koncepciói e problémák eltérő megoldását sugalmazzák.

A törvények alapvető osztályozása

A marxista filozófia a természetet, a társadalmat és a megismerést (ide értve a gondolkodást) mint a valóság három nagy területét különbözteti meg. Ennek megfelelően a törvények három nagy csoportját kellene megkülönböztetni: a természet, a társadalom és a megismerés törvényeit.

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának hívei ténylegesen nem ismerhetik el a törvényeknek ezt az alapvető osztályozását. Koncepciójuk szerint ugyanis csak természeti és társadalmi törvények vannak, a megismerés, a gondolkodás törvényei pedig csak a természeti és a társadalmi törvények gondolati képmásaiként léteznek.

A *gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója szerint a megismerésnek, a gondolkodásnak sajátos, objektív törvényei vannak,* amelyek nem gondolati képmásai a természet és a társadalom törvényeinek. Ahogyan a társadalom törvényei különböznek a természet törvényeitől, úgy a megismerés, a gondolkodás törvényei is különböznek egyrészt a természeti, másrészt pedig a társadalmi törvényektől. (Itt eltekinthetünk a megismerés és a gondolkodás elhatárolásától, továbbá azoktól a törvényektől, amelyek egyaránt megnyilvánulnak a természetben, a társadalomban és a megismerésben.)

Az objektív—szubjektív viszony a gondolkodásban

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának megfelelően az objektív a gondolkodáson kívül van, a szubjektív pedig a gondolkodásban mint az objektív tükröződése. Pl. a dialektikára vonatkoztatva: a szubjektív dialektikában az objektív dialektika tükröződik. Az objektív dialektika itt az, ami a gondolkodáson kívül van, a szubjektív dialektika pedig ennek gondolati képmása.

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója alapján meg kell különböztetni az objektív dialektikát, a gondolkodás dialektikáját mint az objektív dialektikának a gondolkodásban való sajátos megnyilvánulását, valamint ezek gondolati képmásait. Ha e két utóbbit egyaránt a szubjektív dialektika körébe soroljuk, akkor különböző nemű dolgokat nevezünk el közös névvel. Ebben az esetben „a szubjektív dialektika az objektív dialektika tükröződése (a gondolati képmás értelmében)" tétel mindenképpen hamis.

A probléma itt a következő három tétel összeegyeztetésével kapcsolatban merül fel: 1) A valóságban dialektikus ellentmondások vannak, 2) a gondolkodásban a valóság tükröződik, 3) a principium contradictionis szerint kontrárius vagy kontradiktorikus ítéletek együtt nem lehetnek igazak.

A gondolkodástörvények képmás-koncepciója alapján e probléma megoldása elvileg lehetetlen, hiszen a harmadik tétel az első tagadását jelenti. Ebben a felfogásban ugyanis a principium contradictionis a gondolkodáson kívüli valóság dolgaira vonatkozó tétel, amely szerint *a dolgokban* nem lehetnek ellentmondások.

A megoldási kísérletek közül vegyük példának a Fogarasiét. Szerinte a formális logika legfőbb alapelve az ellentmondásmentesség elve (principium contradictionis), amely a létezés állandóságán alapul, és tagadja a létezésben az ellentmondást. Az idealizmustól és a metafizikától megtisztított nem-ellentmondási elv helyes megfogalmazása: „két egymásnak ellentmondó tétel nem lehet együtt, egy és ugyanazon vonatkozásban igaz". Ez az elv nem képes megmagyarázni a magasabb rendű gondolkodásban fellépő azon ellentmondásokat, amelyek megfelelnek a valóság ellentmondásainak. Erre csak a marxi dialektika képes, amely szerint „két egymásnak ellentmondó tétel együtt igaz lehet, ha a két tétel a valóság különböző (időbeli, történeti stb.) vonatkozásain alapuló ellentmondásait fejezi ki". Emellett továbbra is érvényben maradnak „az elemi gondolatformák elemi törvényszerűségei", érvényben marad a nem-ellentmondási elv. (2; 67., 69., 76—78., 83—84.)

A magasabb rendű gondolkodásban tehát Fogarasi Béla szerint a különböző vonatkozásban ellentmondó tételek tükrözik a dialektikus ellentmondásokat. Ezekre a principium contradictionis nem vonatkozik.

Látszatra úgy tűnik, hogy Fogarasi Béla megoldotta a problémát, összeegyeztette a három tételt. Amint azonban Szabó András György kimutatta, a „különböző vonatkozásban fennálló dialektikus ellentmondás" nem tekinthető dialektikusnak, de ellentmondásnak sem. (18; 38—67.) Ily módon világos, hogy a dialektikus ellentmondások a Fogarasi-féle megoldásban nem tükröződhetnek a gondolkodásban. Hozzá kell tennünk, hogy ebben a megoldásban a gondolkodástörvények képmás-koncepciója sugallja a dialektikus ellentmondás eltorzított értelmezését is: Ha a principium contradictionis szerint az azonos vonatkozásban ellentmondó tételek nem lehetnek együtt igazak, és ha ez a törvény vagy elv a dolgokra vonatkozik mint hű gondolati képmás, akkor a dolgokban sem lehetnek azonos vonatkozásban fennálló ellentmondások. Ha a dolgokban mégis vannak ellentmondások, akkor ezek különböző vonatkozásban állnak fenn, és különböző vonatkozásban ellentmondó tételek formájában tükröződnek a gondolkodásban.

A megoldáshoz a képmás-koncepcióból kiindulva is közelebb lehet jutni, ha felteszik a következő kérdést és válaszolnak rá: Honnan erednek a principium contradictionis által tiltott ellentmondások? A principium contradictionis szerint ezek az objektív valóságból nem származhatnak, nem lehetnek az azonos vonatkozású objektív ellentmondások hű gondolati képmásai. Amennyiben mégis megvannak, úgy a gondolkodás (tágabb értelemben a megismerés) hibájából kerültek oda. Ez az elv vagy törvény tehát az adott vonatkozásban a gondolkodási tevékenységgel kapcsolatos, nem pedig a gondolkodáson kívüli valóságban levő ellentmondásokkal vagy nem-ellent-

mondásokkal. Ennek elismerése viszont a principium contradictionis képmásjellegének tagadását jelenti.

Továbbá: Amennyiben a képmás-koncepció alapján ilyen vagy olyan formában mégis elismerik, hogy a gondolkodásban dialektikus ellentmondások lehetnek, ezek ott csak mint gondolati képmások létezhetnek.

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójából következően az ellentmondások alapvetően a következő három csoportba sorolhatók:

1) *A gondolati képmáson kívüli valóság ellentmondásai.* Ezek a gondolati képmáson kívüli valóság bármely területén objektíve (felismerésüktől függetlenül) létező ellentmondások. Ide tartoznak a következők is: a) *A megismerés társadalmi-történelmi folyamatával kapcsolatos ellentmondások.* (A megismerés egyéni és társadalmi jellege közötti ellentmondás, az igazság relatív és abszolút mozzanatainak ellentmondása, a gyakorlat mint az igazság abszolút és egyben relatív kritériuma stb.) b) *A szubjektum gondolkodásának „struktúrájával" kapcsolatos ellentmondások.* (Analízis és szintézis, indukció és dedukció mint a gondolkodás ellentétes és egyben egymást feltételező folyamatai, műveletei stb.)

2) *A gondolati képmásban, a gondolat tartalmában tükröződött ellentmondások.* Ezek a gondolati képmáson kívüli valóság ellentmondásainak képmásai, kópiái. Ezek esetében a gondolkodás hűen tükrözi a valóságot.

3) *A gondolati képmások közötti ellentmondások.* Ezek azzal kapcsolatosak, hogy a gondolkodás eltorzítva tükrözi a valóságot, azonos vonatkozásokban ellentmondó képmásokat produkál, amelyek közül csak egy lehet igaz. Létrejöttüknek alapvetően két forrása van. Az egyik a megismerés társadalmi-történelmi folyamata: a fejlődő tudományok eredményei felülmúlják, túlhaladják a megelőző ismereteket, teljesebben tükrözik a valóságot, és így ellentmondásba kerülnek a megelőző kevésbé teljes vagy kevésbé pontos ismeretekkel. A másik forrás a szubjektum gondolkodásának szubjektív hibája, amikor az a gondolati képmás megalkotásának valamely szakaszában ítél ellentmondó módon. Az elsőt illetően a naprendszer keletkezésének különböző hipotéziseit vehetjük példának, a másodikra vonatkozóan pedig azt az esetet, amikor valaki meggyőződéséül vallja, hogy nincs meggyőződése.

A gondolati képmások közötti ellentmondások a hagyományos formális logika terminológiájának megfelelően két csoportba sorolhatók:

a) *A kontrárius viszonyban levő ítéletek közötti ellentmondások.* Ilyenek vannak az azonos terminusok alapján képezett A és E típusú ítéletek között.

b) *A kontradiktorikus viszonyban levő ítéletek közötti ellentmondások.* Ilyenek vannak az azonos terminusok alapján képezett A és O, valamint az E és I típusú ítéletek között.

A gondolati képmást, a gondolatot tágabb értelemben kell felfognunk, mint azt általában szokás. Minden fogalom, minden ítélet számos fogalom, illetve ítélet szintézise. Ugyanakkor: a gondolatok *kifejezett* rendszerei is lehetnek kontrárius vagy kontradiktorikus viszonyban.

A formális logika ellentmondásmentességi törvénye csak az ellentmondások harmadik csoportjára érvényes, és itt mint valóság hű tükröződésének egyik előfeltétele jelenik meg. Éppen ezért e törvény érvényesülése a maga lehetőségei között hozzájárul ahhoz, hogy a gondolati képmáson kívüli valóság ellentmondásai hűen tükröződjenek a gondolatok tartalmában. A principium contradictionis az igazság negatív kritériumaként jelentkezik: azonos vonatkozásban egymásnak ellentmondó gondolatok együtt nem lehetnek igazak. Hogy

melyik igaz, vagy hogy szintetizálni kell-e őket, mert külön-külön a dolog objektív ellentmondásosságának egy-egy oldalát tükrözik — ezt a mindenkori tudományos ismeretek összessége, illetve végső fokon a mindenkori gyakorlat dönti el. Az ellentmondásmentesség logikai törvényét mindenképpen meg kell tartani. A gyakorlat bebizonyította, és állandóan bizonyítja, hogy az azonos vonatkozásban ellentmondó gondolati képmások, gondolatok közül csak egy lehet igaz, csak ez az egy tükrözheti hűen (viszonylagosan hűen) a valóságot, a többi pedig szükségszerűen eltorzítva tükrözi. (Ez egyébként a principium contradictionis eredetére is utal.)

A probléma — a három megnevezett tétel összeegyeztetése — az elmondottak alapján oldható meg. A principium contradictionis nem tiltja meg az objektív ellentmondásoknak a gondolatok tartalmában való tükröződését; ez a törvény nem a gondolati képmásban, a gondolat tartalmában tükröződött ellentmondásokra vonatkozik, csak a gondolati képmások, a gondolatok közötti ellentmondásokra. Pl.: A következő gondolatban objektív ellentmondás tükröződik: „a kapitalizmusra ellentétes osztályok harca jellemző". Nyilvánvaló, hogy erre a gondolattartalomra nem vonatkozik az ellentmondásmentesség formális logikai törvénye. De vonatkozik a következőkre: „a kapitalizmusra ellentétes osztályok harca jellemző" és „a kapitalizmusra nem jellemző az ellentétes osztályok harca". A két ítélet közül csak az egyik lehet igaz.

Az „ellentmondás" kifejezés nyilvánvalóan többértelmű. Célszerű lenne, ha az ellentmondások első csoportját *dialektikus ellentmondásoknak (ellentéteknek)*, a másodikat *a dialektikus ellentmondások (ellentétek) gondolati képmásainak*, a harmadikat pedig *formális logikai ellentmondásoknak (ellentéteknek)* neveznénk. Persze, más elnevezések is lehetségesek.

A formális logika és a dialektika

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának hívei a formális logika értelmezése révén — a materialista dialektika jogainak megerősítésére irányuló szándékuk ellenére — a materialista dialektikával kerülnek szembe. Felfogásuk szerint ugyanis a principium identitatis, a principium contradictionis és a principium exclusii tertii (ezekre épül a formális logika) a gondolkodáson kívüli valóságban létező dolgokra vonatkozó ítéletek, a dolgok azonosságának és ellentmondásmentességének *hű* gondolati képmásai. (1; 355.) (2; 51., 65., 85—86., 113—114.) A materialista dialektika tudománya szerint viszont a dolgok változnak, fejlődnek, bennük objektív ellentmondások, ellentétek vannak. Tehát: a gondolkodástörvények képmás-koncepciójából következően a formális logika alaptörvényeit kifejező tételek *formális logikai ellentmondásban* vannak a dialektika tudományának alaptételeivel. Ezt az ellentmondást — ugyancsak a képmás-koncepció alapján — kétféleképpen kísérelték megoldani.

a) *Az egyik szerint a formális logikát el kell vetni.* Ezt az álláspontot képviselte *V. Bruslinszkij* cikke a Nagy Szovjet Enciklopédia első kiadásában. Szerinte „... a formális logika a gondolkodás metafizikus (antidialektikus) módja és ennek teoretikai kifejeződése a logika tudományában." „Korunkban a formális logika semmilyen mértékben sem felel meg az emberi megismerés fejlődése jelenlegi szakaszának és a proletáriátus forradalmi osztályharca azon szakaszának, amely az önmagát túlélt kapitalista rend megdöntéséért és az osztálynélküli szocialista társadalom felépítéséért folyik. Az ellenforradalmi burzsoázia kezében a formális logika reakciós fegyverré vált annak érdekében,

hogy megvédje mindazt, ami régi és elhaló; annak megfelelően, ahogyan a materialista dialektika a forradalmi proletariátus kezében vált forradalmi fegyverré, hogy megismerje és megváltoztassa a világot. A formális logika osztályellenségeink eszmei fegyvere." (19; 172., 187.)

Ez a „megoldás" még logikai szempontból sem helyes. Bruslinszkij éppen a formális logika „legfőbb törvénye", a principium contradictionis értelmében veti el a formális logikát. Gondolatmenete ugyanis így vázolható: A materialista dialektika tudományának tételei igazak — A formális logika alaptörvényei (köztük a principium contradictionis) ezeknek ellentmondanak — Kontrárius vagy kontradiktorikus ítéletek együtt nem lehetnek igazak — Tehát a formális logikát el kell vetni.

b) *A másik „megoldás" szerint a dialektikát is és a formális logikát is el kell ismerni, az utóbbi is érvényben marad.* A gondolkodástörvények képmás-koncepciója itt a formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika eszméjéhez vezet.

A kiindulást a következő két tétel képezi: „a formális logika ún. alaptörvényei a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásai" és „a formális logika törvényei továbbra is érvényben maradnak". A gondolatmenet így vázolható: A principium identitatis, a principium contradictionis és a principium exclusii tertii egyaránt a valóságban fennálló azonosságot és ellentmondásmentességet fejezik ki. Ezeken alapul az egész hagyományos, sőt a modern formális logika is. A dolgokra ugyanakkor a konkrét azonosság (az azonosság és a nem-azonosság egysége) jellemző, a dolgokban objektív ellentmondások, dialektikus ellentétek vannak. Ezért lennie kell egy olyan logikának, amely az ellentétek egységének és harcának törvényére épül. Ez a dialektikus logika úgy viszonyul a formális logikához, mint az általános a különöshöz, illetve magába foglalja a formális logikát. A dialektikus logika érvényessége abszolút, a formális logikáé pedig korlátozott.

Ilyen dialektikus logika megalapozására irányul V. I. Cserkeszov *A materialista dialektika mint logika és ismeretelmélet* c. könyve (1) és Fogarasi Béla *Logika* c. munkája (2). E két könyvben található fejtegetések közötti eltéréseket itt figyelmen kívül lehet hagyni.

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójából kiindulva és az eddig elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy formális logika értelmében vett és azt megszüntetve-megőrző dialektikus logika létrehozása elvileg lehetetlen. Vegyük figyelembe a következőket:

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójában a formális logika ún. alaptörvényei dolgokra vonatkozó tételek, amelyek a dolgok absztrakt azonosságát, illetve ellentmondásmentességét tükrözik.

Abban a pillanatban, amikor a principium identitatis fogalmát az absztrakt azonosság fogalmával, a principium contradictionis fogalmát pedig a dolgok ellentmondásmentességének fogalmával azonosítják, egyben *el is hagyják a formális logika területét.*

Ezután a dolgokról kezdenek elmélkedni: igaz-e, hogy a dolgok absztrakt-azonosak, illetve ellentmondásmentesek? Nyilvánvalóan nem igaz! A dialektika tudománya szerint a dolgokra a konkrét azonosság (az azonosság és a nem-azonosság ellentétes egysége), illetve az ellentétek egysége és harca jellemző.

Majd újra *visszatérnek a logika területére:* kell lennie olyan logikának, amelynek alaptörvénye az ellentétek egységének és harcának törvényét tük-

rözi, e törvénynek gondolati képmása. Ez a logika ugyanolyan értelemben logika, mint a formális, csak magasabb fokon.

A két logika egymáshoz való viszonyának tisztázásához *ismét elhagyják a gondolkodás területét:* A konkrét azonosságban az azonosság benne foglaltatik. Az azonosság és nem-azonosság viszonya pedig az ellentétek egységéhez és harcához vezet. Mint Fogarasi Béla írja: „. . . a valóságban sohasem abszolút, lezárt, változatlan azonosság áll fenn, azonban végbemegy bizonyos összefüggésben a *különböző azonosulása* s mint ennek legkiélezettebb foka, az *ellentétek azonosulása.* (Lásd alább: *Az ellentmondási elv, az ellentétek egysége.*)" Ergo: „. . . a nem-ellentmondási elv és az ellentétek egységének dialektikus elve, törvénye nem összeegyeztethetetlen egymással. A dialektika törvényei *magukban foglalják* a helyesen értelmezett azonossági elvet és a nem-ellentmondási elvet". (2; 59., 76.)

És itt *újra visszatérnek a logika területére*: A dialektikus logika úgy viszonyul a formális logikához, mint az általános a különöshöz, illetve az előbbi magában foglalja az utóbbit, megszüntetve-megőrzi.

Figyeljük meg: A formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika azért szükséges, mert a formális logika alaptörvényeiben foglaltakkal szemben a dolgokra a konkrét azonosság, illetve az ellentétek egysége és harca jellemző. Azt kell mondanunk, hogy az ilyen dialektikus logika létrehozásának szükségessége az egyéb feltételek mellett logikailag csakis akkor lenne indokolt, ha a principium identitatis és a principium contradictionis a dolgok absztrakt azonosságának, illetve ellentmondásmentességének tükröződései, gondolati képmásai lennének. Másképpen kifejezve: ha az absztrakt azonosság fogalma a principium identitatis fogalmával, a dolgok ellentmondásmentességének fogalma pedig a principium contradictionis fogalmával lenne azonos. (Az előbbi gondolat éppen az utóbbit jelenti és igazságértéke az utóbbi igazságértékével ellenőrizhető. Így: ha igaz az, hogy a principium identitatis a dolgok absztrakt azonosságát tükrözi, a dolgok absztrakt azonosságának hű gondolati képmása, akkor a dolgok absztrakt azonosságának fogalma egyben a principium identitatisnak is fogalma. Sőt, ekkor maga a principium identitatis nem egyéb, mint a dolgok absztrakt azonosságának fogalma.) Továbbá: Az így felfogott dialektikus logika csakis akkor viszonyulhatna úgy a formális logikához mint az általános a különöshöz, csakis akkor foglalná magában, őrizné meg megszüntetve a formális logikát, ha a konkrét azonosság és az absztrakt azonosság *tételei*, illetve a dolgokban rejlő ellentétek egységét és harcát kifejező és a dolgok ellentmondásmentességét hírdető *tételek* általános-különös viszonyban lennének, ha a konkrét azonosság *tétele* magában foglalná az absztrakt azonosság *tételét*, illetve, ha a dolgokban rejlő ellentétek egységét és harcát kifejező *tétel* magában foglalná a dolgok ellentmondásmentességét kifejező *tételt.* De nem így van ! Az igaz, hogy a konkrét azonosságban (amely az azonosság és a nem-azonosság ellentétes egysége) „benne van" az azonosság, de a következő tételek, ítéletek kizárják egymást: „a dolgokat nem az absztrakt, hanem a konkrét azonosság jellemzi" és „a dolgokat nem a konkrét, hanem az absztrakt azonosság jellemzi".

Két nagyon fontos megjegyzést kell itt tenni:

A formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika eszméjének realizálása mindezideig nem sikerült. Nem is sikerülhet. Azok a tudományos eredmények, amelyeket hívei értek el, nem ennek a dialektikus logikának a kidolgozását jelentik.

A másik megjegyzés: Az itt elmondottakat nem úgy kell felfogni, mint a dialektikus logika tagadását. A dialektikus logika számos koncepciója ismeretes a marxista filozófiai irodalomban. A Filoszofszkaja Enciklopédija pl. a dialektikus materializmussal azonosítja (20; 209., 217—218.), más felfogás szerint a gondolkodás objektív dialektikáját tanulmányozza; a gondolkodást vizsgálja, ennek ismeretelméleti aspektusát stb. A formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika tagadását ilyen körülmények között képtelenség a dialektikus logika tagadásának minősíteni.

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója alapján nincs ellentmondás a formális logika és a materialista dialektika között. Könnyű észrevenni, hogy e két tudomány közti „ellentmondás" a gondolkodástörvények képmáskoncepciójának a függvénye, és megoldási módja a képmás-koncepció feladásában rejlik.

*

A gondolkodástörvények értelmezésével kapcsolatos problémákat a filozófia alapkérdésének dialektikus materialista megválaszolásánál is figyelembe kell vennünk.

A filozófia alapkérdése engelsi híres megfogalmazásában igen általános, minden filozófián áthúzódó kérdés: „mi az eredendő, a szellem vagy a természet?" E kérdésre kétféle következetes válasz adható: „Azok, akik azt állították, hogy a szellem az eredendő a természettel szemben . . . az idealizmus táborát alkották. A többiek, akik a természetet tekintették eredendőnek, a materializmus különböző iskoláihoz tartoznak." A materializmus itt „az anyag és a szellem viszonyának meghatározott felfogásán alapuló általános világnézet", és nem azonosítható azzal a különös formájával, amelyben bizonyos történelmi fokon kifejezésre jut. (21; 334., 337.)

„Az anyag elsődleges, a tudat pedig másodlagos." „A tudat a valóságot tükrözi." Ezek a tételek — mint minden materializmus alaptételei — kétségtelenül igazak. Mégsem szabad itt megállnunk. Engels sem állt meg ezeknél, hanem a konkrét problémák vizsgálatánál konkrétan vette az anyag-tudat viszonyt. Így járt el Marx is és Lenin is. *Ezek a tételek a materialista tükröződéselmélet általános alapjai, és sajátosan jelentkeznek a dialektikus materializmus tükröződéselméletében.*

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója azt a felfogást erősíti, amely szerint a tudat kettős összefüggésben van a valósággal: a valóság fejlődési sorának tagja, és ugyanakkor az agynak az a funkciója, amely a valóságot leképezi, tükrözi. Ebben a felfogásban a tudat nem passzív tükröző felület, hanem olyan képződmény, amelynek sajátos formái és törvényei vannak: ezek éppen a visszatükrözés formái és törvényei.

IRODALOM

1. В. И. Черкесов: Материалистическая диалектика как логика и теория познания. Изд. Московского Университета, 1962.
2. Fogarasi Béla: *Logika*. Akadémiai Kiadó, 1958.
3. П. В. Копнин: Диалектика как логика. Изд. Киевского Университета, 1961.
4. Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat*. Kossuth Kiadó, 1962.
5. Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963.
6. A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth Kiadó, 1964.
7. Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai*. Akadémiai Kiadó, 1964.

8. Sz. L. Rubinstein: *Gondolkodáslélektani vizsgálatok.* Gondolat Kiadó, 1960.
9. В. С. Бачманов: Формальная логика как учение о методе. Учёные записки Ленинградского Университета, № 263.
10. Е. К. Войшвилло: Вступительная статья. Эли де Гортари: В ведение в диалектическую логику. Изд. ИЛ, Москва, 1959.
11. Szigeti József: *A Marx előtti filozófia története. I. Az ókori filozófia története.* Tankönyvkiadó, 1965.
12. Szigeti József: *A Marx előtti filozófia története. VII. Hegel.* Tankönyvkiadó, 1961.
13. Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához.* MEM 13. köt. Bp. 1965.
14. *A marxista filozófia alapjai.* Kossuth Kiadó, 1963.
15. Н. Н. Ладыгина-Котс: Развитие психики в процессе эволюции организмов. Изд. Советская наука, Москва, 1958.
16. A. Szpirkin: *A tudat eredete.* Gondolat Kiadó, 1963.
17. I. P. Pavlov: *Válogatott művei.* Akadémiai Kiadó, 1953.
18. Szabó András György: *A törvény és az ember.* Kossuth Kiadó, 1964.
19. БСЭ. т. 58. Изд. I.
20. Философская Энциклопедия. Т. 3. Изд. Советская энциклопедия, Москва, 1964.
21. Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth Kiadó, 1963.

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ЗАКОНОВ МЫШЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Петер Катона

В современной марксистской философской литературе можно различить две концепции законов мышления. По одной закон мышления является образом в таком же смысле, как мысленный образ законов природы, согласно же другой он является специфическим объективным законом мышления.

В первой части работы анализируется образная концепция законов мышления. Указывается на то, что эта концепция не имеет достаточного основания и противоречит практике соответствующих наук.

Во второй части законы мышления исследуются как специфические объективные законы. Автор различает три группы законов: законы действительности, находящейся вне мышления, законы мышления и самые общие законы действительности. Закон мышления относится к другому закону, как закон к закону, а не так, как мысленный образ закона к закону. Законы мышления в конечном счёте детерминируются действительностью, находящейся вне мышления, основой их существования и происхождения являются природа и общество: они сформировались в единстве организма и среды в процессе материальной деятельности, в соответствии свойствам и взаимосвязям вещей.

В третьей части работы анализируется несколько следствий двух концепций законов мышления. Указывается на то, что разрешение многих основных проблем марксистской философии зависит от интерпретации законов мышления и разные концепции законов мышления подсказывают различные решения. Исследуемые проблемы: основная классификация законов, связь объективного и субъективного в мышлении, противоречия диалектической и формальной логики, формальная логика и диалектика.

THE TWO CONCEPTIONS OF THE RULES OF THINKING IN CONTEMPORARY MARXIST PHILOSOPHY

by *Péter Katona*

In contemporary Marxist philosophical literature two basic conceptions of the rules of thinking can be distinguished. The first considers the rules of thinking to be an image in the same way as e. g. the rules of physics are images of natural laws. According to the other conception these rules are not images but they are specific objective laws of thinking.

The other part of the study analyses the image-conception of the rules of thinking. It points out that this conception does not have sufficient basis and contradicts the practice of the relevant sciences.

The second part examines the rules of thinking as specific objective laws. The author distinguishes three groups of these laws: the laws of objective reality, the laws of thinking and the most general laws of reality. The laws of thinking are related to other laws in the same way as natural laws are related to each other, not as the mental image of a law is connected with the law itself. The laws of thinking are determined by the objective reality, the basis of their existence and origin is nature and society. They developed in the unity of organism and environment, in the course of material activity according to the properties and relations of things.

The third part of the study analyses some consequences of the two conceptions of rules of thinking. It is pointed out that the solution of many basical problems of Marxist philosophy depends upon the interpretation of the laws of thinking and different conceptions of these laws suggest different solutions.

The problems under examination are the following: basical classification of laws, the objective-subjective relations in thinking the contradictions in dialectical and formal logics, and finally formal and dialectical logics themselfs.

Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei

KIS JÁNOS

Ha jól meggondoljuk, rájövünk, hogy e kérdés feltevésével — micsoda is az ember? — tulajdonképpen azt kérdezzük, mivé is lehet az ember, kialakíthatja-e, megteremtheti-e a maga életét? Mondjuk tehát azt, hogy az ember folyamat, pontosabban tetteinek folyamata.

Gramsci

Az oroszországi proletárforradalom és az európai munkásmozgalom ezt követő forradalmi fellendülése új korszakot nyitott a marxista gondolkodás történetében. Ezt az elméleti fordulatot legáltalánosabban azzal a felismeréssel jellemezhetjük, hogy a marxizmus nem „források" és „hatások" szervetlen összekapcsolódása, hanem a társadalmi tevékenység egészét átfogó autonóm filozófiai koncepció, amelynek következményei kiterjednek valamennyi szellemi szférára, a kultúra egészére. Ezért hatotta át a 20-as évek marxistáit az a törekvés, hogy rekonstruálják és szembeállítsák a II. Internacionálé magukat „ortodox marxistának" tekintő teoretikusai (Kautsky, Plehanov stb.) filozófiátlan pozitivizmusával a marxi dialektikát: a praxis dialektikáját. A 20-as évek marxista filozófusai — Gramsci, Lukács, Korsch és mások — kritikailag leszámolva a történelmi materializmus naturalista felfogásával, amely a társadalom fejlődésmenetét eleve elrendelt természettörvények spontán működésének tudta be, s amelynek számára a teória feladata véget ér, ha megtörtént e törvények katalogizálása, történetfilozófiai élességgel mutattak rá a forradalmi gyakorlat fogalmának a marxizmusban játszott centrális szerepére. Nem alkottak „iskolát", és fejlődésük sem vezetett azonos irányban (Lukácsé a bolsevizmus valamennyi elméleti következményének levonása felé, Korsché a trockizmus felé). Elméleti teljesítményük önmagában sem volt problémamentes. Kisebb-nagyobb mértékben valamennyien hajlottak arra, hogy a praxis tárgyi feltételeit egészében az elidegenedés, a fetisizmus kifejeződésének tekintsék, s hogy szembeállítsák az elmélet gyakorlati, történelemformáló funkcióját megismerő, visszatükröző természetével. Mindez azonban nem változtat annak a filozófiai tettnek a jelentőségén, amellyel — a proletárforradalom fényében — helyreállították a marxizmusnak mint a forradalmi gyakorlat vezérfonalának és szerves részének eredeti értelmét.

A 20-as évek marxista filozófiája természetesen nem a semmiből jött létre. Lenin elméleti és gyakorlati tevékenysége nélkül ez a filozófiai fordulat nem valósulhatott volna meg. Kiváltképpen filozófiai írásai, az *Empiriokriticizmus* és a *Filozófiai füzetek* ebben az időben nem voltak ismeretesek, de annál nagyobb hatással volt politikai filozófiája: az a kritika, amelyet a vulgárökonomizmus s vele a mechanikus determinizmus fölött gyakorolt, a történelmi alternatívák szerepének felismerése, és a társadalmi totalitás marxi gondolatának középpontba állítása — a társadalmi osztályok és rétegek, illetve az egyes társadalmi szférák (gazdaság és politika, politika és művészet) *közötti* összefüggések megragadása. A 20-as évek marxizmusának önálló jelentőségéről csakis abban az értelemben beszélhetünk, hogy történetfilozófiai élességgel

vonta le a Lenin által a politikai praxis területén végrehajtott fordulat következményeit.

Az a felismerés, hogy a marxizmus autonóm, a társadalmi gyakorlat egészét átfogó filozófiai koncepció, nemcsak magát a filozófiát hatotta át, hanem kisugárzott a kultúra egészére. A hatalom megragadása elkerülhetetlenül napirendre tűzte egy új jogi, erkölcsi, szellemi rend megteremtését, a proletariátus saját kultúrájának pozitív kibontakoztatását.[1] Ezt a követelményt gyakran értelmezték vulgárszociológiai módon. (Ilyen tendencia fejeződött ki a proletkultban és a 20-as évek hasonló mozgalmaiban.) De — bár egyenlőtlen folyamatban — megindult a proletariátus *objektív tudatának*, a marxizmusnak a kultúra egész területére való behatolása, a társadalmi tudat valamennyi szférájára kiterjedő, pozitív koncepció megalkotása is — s ez az, ami a 20-as évek kulturális forradalmában maradandó jelentőségű. Ennek része a szovjet prózairodalom és filmművészet viharos fellendülése, vagy azok a realizmus problémái körüli elméleti viták, amelyek körvonalazták a marxista esztétika máig is hatékony alapvetéseit. S ide tartozik a marxista pszichológia megteremtése is. Lev Szemjonovics Vigotszkij volt az, aki munkatársaival és tanítványaival levonta a marxizmus következményeit a pszichológia területén és lerakta az emberi pszichikum társadalomtörténeti elméletének alapjait.[2]

Vigotszkij természetesen nem cserélte fel a pszichológiát mint szaktudományos elméletet Marx filozófiai nézeteivel. De minden rendszeres pszichológia, amely az emberi pszichikum egészét átfogó, összefüggő elmélet megalkotásának igényével lép fel, szükségképpen az emberi élet filozófiai felfogására támaszkodik, előzetes képet alkot az *egész* szubjektumnak a valósághoz fűződő viszonyáról. A pszichikum nem önálló entitás, hanem a szubjektum élettevékenységének momentuma; ezért a pszichikumra vonatkozó minden teória bizonyos feltevéseket implikál a szubjektum—objektum viszony egészéről. Egészen más kérdés, hogy a pszichológus maga tudatosítja-e ezeket a feltevéseket. Mindenesetre szimptomatikus, hogy a múlt század második felében, amikor a pszichológia mint szaktudomány egy kifejezetten filozófiaellenes, pozitivista tudományfelfogás keretei közt létrejött, éppen ebben az alakjában közvetlenül filozófiai szükségletet (a *filozófia-pótlék* iránti szükségletet) elégített ki.

Ezért a problematikussá vált régi elméletek kritikája mindig filozófiai kritika is — és az új elmélet körvonalainak felvázolását is szükségképpen filozófiai meggondolások irányítják. A marxizmus azonban nem *egy* volt a pszichológiát befolyásoló filozófiai elméletek közül — ez az egyetlen filozófia, amelynek alapján sikerült számot adni az emberi pszichikum társadalmiságáról, s ezzel megalkotni egy olyan teória kereteit, amely alkalmas az ember magasabbrendű pszichikus képességeinek magyarázatára.

[1] Vö. A. Gramsci: *Marxizmus, Kultúra, Művészet.* Kossuth, 1965. 68—69. o.

[2] L. Sz. Vigotszkij (1896—1934) irodalomtörténetet tanult 1913—17 között, a Moszkvai Egyetemen. Pszichológiai munkásságát 1924 és 34 között, alig tíz év alatt fejtette ki. A pszichológia szinte minden akkor művelt területén, az emlékezet, figyelem, érzelmek, gondolkodás, mozgás, a tudat és akarat, a pszichikus fejlődés és a defektológia, valamint az agy lokalizációs elmélete kapcsán számottevőt alkotott. Tudománytörténeti jelentőségre azonban a marxizmusnak a pszichológiára való alkalmazásával, az ember magasabbrendű viselkedésformái társadalomtörténeti elméletének alapvetésével tett szert. Életműve tragikusan befejezetlen: 38 éves korában tüdőbajban meghalt.

Negatív igazolása ennek az állításnak a francia szociálpszichológiai iskola példája — azé az irányzaté, amely a polgári pszichológiában a legmesszebb jutott az individuum társadalmi meghatározottságának felismerésében. A Durkheimhez kapcsolódó pszichológusok — Ch. Blondel, M. Halbwachs, a fiatal Piaget — komoly kísérletet tettek arra, hogy feltárják a társadalmi együttműködés pszichológiai jelentőségét, hogy az individuum pszichikus fejlődését úgy fogják fel, mint a társadalom interszubjektív normáinak és szabályrendszereinek megfelelő viselkedés kialakítását. De a társadalom az ő felfogásukban második *környezet*, nem pedig tevékenykedő emberek és az együttes tevékenységükből kikerülő tárgyiság *gyakorlati* viszonya. A „szocializációban" ezért nem látnak mást, mint habár egy új, a természettől különböző környezethez, de mégiscsak egy környezethez való *alkalmazkodást*. Mivel a természeti és a társadalmi környezet két egymástól független, idegen világ, az ember természetadta és társadalmi normák által szabályozott viselkedésformái is idegenül, ellenségesen állnak szemben egymással — a „szocializáció" tehát nem lehet más, mint hogy az utóbbiak mechanikusan kiszorítják, elnyomják az előbbieket. Ebben a sémában azonban legfeljebb a gátlások kialakulását lehet megmagyarázni, az új, magasabbrendű képességek fejlődését semmiképpen sem.

Vigotszkij műve — a marxi ember-képre épülő pszichológia programjának megalkotása — ezért nem kevesebbet jelentett, mint az *egész* régi pszichológiában uralkodó naturalizmus meghaladását. De állást foglalni a marxizmus és a pszichológia viszonyának kérdésében közvetve állásfoglalást jelent a marxizmusról magáról folytatott filozófiai polémiában is. Magától értetődik, hogy a marxizmusnak a pszichológiára való alkalmazása egyúttal a marxista filozófia meghatározott értelmezésének választását is jelenti. Ebben az értelemben Vigotszkij életműve annak a filozófiai munkának a része, amely rekonstruálta az eredeti marxi gondolatot és helyreállította a marxizmus forradalmi-gyakorlati magvát. (Ez a teljesítménye annál is értékesebb, mert a 20-as évek marxistáinak filozófiai műveit szemmel láthatóan nem ismerte.)

I.

1924-ben, amikor Vigotszkij jelentkezett a szovjet tudományos életben, a marxizmus és pszichológia viszonyának kérdése, egy marxista pszichológia megteremtésének programja már napirenden volt. A marxizmus felé tájékozódó pszichológusok feladatát mendenekelőtt az a körülmény szabta meg, hogy fellépésük egybeesett a szubjektív pszichológia világméretű válságával, annak a felfogásnak a válságával, amely a pszichikumot mint a közvetlenül átélt „lelki tények" tartományát elkülönítette az anyagi élettevékenység egészétől s kivonta az objektív megismerés hatóköréből. Magától értetődik: ahhoz, hogy az emberi pszichikum marxista felfogása számára szabaddá tegyék az utat, a fiatal szovjet pszichológusoknak először elméletileg le kellett számolniuk a tudományos köztudatban még uralkodó introspekcionizmussal, véget kellett vetniük a lélekről szóló idealista spekulációknak. A marxista pszichológia fogalma ezért az első időszakban egyet jelentett az objektív pszichológia fogalmával. Az objektív pszichológia létrehozására tett kezdeti kísérletek azonban szélsőségesen naturalista koncepciókba torkolltak. Ennek az időszaknak a szovjet pszichológusai — a behaviorizmus

és a reflexológia hatása alatt — magukévá tették a viselkedéspszichológia módszertani posztulátumát, amely szerint a tudomány *tárgyát* csak az emberek közös tapasztalatát alkotó jelenségek képezhetik. A pszichikai folyamatok mint „szubjektív élmények" — mindaz, aminek vizsgálatára az introspekcionista, empirikus pszichológia korlátozódott — nem tartoznak ezek közé a jelenségek közé: észleleteink, gondolataink, érzelmeink személyes jellegűek, ezeket senki más nem figyelheti meg „közvetlenül". Az objektív pszichológiának ezért — a behaviorista posztulátumnak megfelelően — a külsőleg megnyilvánuló viselkedésre, a fizikai ingerhatásra és a szintén tisztán fizikainak tekinthető reakcióra kell korlátozódnia. Ami a stimulus és a reakció *között* van, azzal a tudomány nem foglalkozhat. Úgy kell kezelni a szubjektumot, mint egy „fekete dobozt", amely — rejtett belső természete alapján — meghatározott, megfigyelhető hatásokra ugyancsak megfigyelhető reakciókat ad. Ismerjük a hatásokat és ismerjük a reakciót, de nem ismerjük a „dobozban" lezajló eseményeket. Nem tehetünk többet, mint hogy szabályszerű kapcsolatokat állapítunk meg a stimulus és a reakció között — függetlenül attól, mi e kapcsolatok megvalósulásának tényleges mechanizmusa, pszichikai háttere.

Ez a pozitivista metodológiai program a pszichológia hatósugarát a legelemibb összefüggések megállapítására szűkíti le. A viselkedés valójában sokkal több és bonyolultabb *külső* kapcsolatot tartalmaz, mint amennyit a behaviorizmus feltételez — de ezek csak egy *realista* elmélet keretei közt ragadhatók meg, egy olyan elméletben, amely számot vet a *belső* paraméterekkel. Ez a megállapítás a zoopszichológiára is érvényes, de különösen súlyos következményekkel jár az ember vonatkozásában. Hamlet és Laertes "ugyanazzal" az objektív szituációval, ugyanazzal a feladattal állnak szemben: boszszút kell állniuk apjuk haláláért. De míg Laertes gondolkodás nélkül cselekszik, Hamlet az utolsó pillanatig halogatja a döntést. Miképpen adhatunk számot erről a különbségről anélkül, hogy figyelembe vennénk, hogyan *értelmezik* a feladatukat, milyen *belső* indítékok késztetik Laertest azonnali cselekvésre, Hamletet pedig tétlen várakozásra? Az emberi reakciót nem a közvetlen ingerhatás váltja ki; az ember konceptualizálja, gondolatilag dolgozza fel a szituációt. Ezért különböző módon reagálhat, objektíve azonos feltételekre és azonos módon reagálhat olyan körülményekre, amelyek minden objektív vizsgálat szerint különböznek. Ezek az esetek — a sajátosan emberi viselkedés nagyobbik része — a stimulus-reakció sémájában nem vizsgálhatók. A módszertani pozitivizmus ezért tartalmilag naturalizmushoz, az emberi és állati viselkedés közös, elemi megnyilvánulásaira való korlátozódáshoz vezet.

S ezen a helyzeten az sem változtathatott, hogy a fiatal szovjet pszichológusok egy része — K. N. Kornyilov „reaktológiai" elméletének hívei — a viselkedéspszichológia és az introspekcionizmus összeegyeztetése révén megkísérelték átmenteni a tudatot az új pszichológiába. Ezek a kísérletek csak a hamis alternatíva ellentétes oldalainak eklektikus rendszerekben való egyesítését, nem pedig magának az alternatívának a megoldását (az igazi kérdésfeltevéssel való helyettesítését) jelenthették. S így nem is szüntethették meg a behaviorista metodológiából származó naturalizmust: az emberi viselkedés legelemibb, az állatokéval azonos összefüggéseire való korlátozódást.

E megoldhatatlan nehézség következtében a 20-as évek első felének szovjet pszichológusai nem tudtak kapcsolatot teremteni a marxista ember-

kép és a pszichológia között, nem tudtak szabatos pszichológiai tartalmat adni az ember társadalmi lényként való felfogásnak. Ha egyszer az objektív, materialista pszichológia egyet jelent a fizikai viselkedésre való korlátozódással, ha az emberi tevékenységet a fizikai környezet hatásaira adott fizikai reakciók együttesének kell tekinteni, akkor nem lehet számot adni a társadalomnak az emberi pszichikum kialakulásában játszott *specifikus* szerepéről, mivel a társadalom maga is csupán mint környezet, mint fizikai ingerkeltők komplexuma fogható fel. Ezért egy ilyen naturalista felfogás alapján legfeljebb arról lehet szó, hogy a szubjektum természetadta pszichikus képességeit, mint valami történelemfeletti formát, történelmileg változó heterogén tartalmak töltik ki. Az individuum igazi történetisége — hogy a természethez való viszonyát a társadalmi tárgyiság, az anyagi és szellemi objektivációk rendszere közvetíti — szükségképpen elvész; a történetiség a szociológiai meghatározottságra, osztályhovatartozásra szűkül, s ez az elvont „társadalmi tartalom" közvetlenül, átmenetek nélkül kerül összefüggésbe a történetfeletti, naturális pszichikai struktúrákkal. Így fogalmazódnak meg olyan — ma már inkább komikusnak ható — kutatási témák, mint „A tősgyökeres moszkvai proletár vizsgálata a reakció-sebesség és a reakció-erő, valamint az emlékezet befogadóképessége stb. mérésének módszere alapján", amely a moszkvai Pszichológiai Intézet 1927—28. évi munkatervének fő programpontja volt. (Nem sikerült megvalósítani.)

Minderre részben magyarázattal szolgál a korabeli pszichológiai tudomány általános helyzete. Érthető, hogy a még gyerekcipőben járó marxista pszichológia olyan áramlatok felé orientálódott, amelyek az introspekcionizmussal szemben egy objektív pszichológia megteremtésére törekedtek: vagyis az amerikai behaviorizmus és az orosz reflexológia felé. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy — a célkitűzés természetéből következően — a viselkedéspszichológiai koncepció átsajátítása a szovjet pszichológusok számára nem egyszerűen szaktudományos kérdés volt, hanem a marxizmus meghatározott interpretációjával járt együtt; a pszichikum nélküli pszichológia programját, az egész szubjektív, mentális szférának a külső megnyilvánulásokra való redukcióját úgy fogták fel, mint a marxista filozófiából következő programot. Ezért okunk van feltételezni, hogy maga a behaviorizmus és a reflexológia irányába történő tájékozódás is, legalább részben, a marxizmus értelméről alkotott általános filozófiai koncepció következménye.

E cikk bevezetése a 20-as évek marxizmusának csak az egyik — filozófiatörténetileg vitathatatlanul a legjelentősebb, de korántsem a legbefolyásosabb — áramlatáról tett említést. Ehhez a korszakhoz azonban hozzátartozott egy másik tendencia is: az „ortodoxok" (Kautsky, Plehanov) pozitivista naturalizmusának továbbélése a forradalmi munkásmozgalmon belül. Elegendő a történelmi materializmusnak ebben az időben kötelező „népszerű tankönyvére", Buharin *Theorie*jára gondolnunk. A fiatal szovjet pszichológia naturalizmusa nézetünk szerint ennek a naturalista filozófiai felfogásnak szaktudományos vetülete. Az összefüggések feltárása természetesen részletes tudománytörténeti munkát igényelne — de a koncepció párhuzamosságához nem fér kétség. Ahogy az „ortodox marxizmus" a társadalmi cselekvést feltétlenül érvényesülő természettörvényekben oldotta fel, megfosztva a történelmet szubjektumától, ugyanúgy vezette vissza ez a pszichológia a magasabbrendű tevékenységi formákat a közvetlen viselkedésre, szervezet és környezet fizikai viszonyára, ugyanúgy tisztította meg a pszichológiát a pszichikumtól.

Erre az összefüggésre azért volt szükséges rávilágítanunk, hogy megértsük: Vigotszkij nem *egy* a 20-as évek marxista (vagy inkább a marxizmusra hivatkozó) pszichológusai közül, munkássága nem a szokásos nézetek „mélyrehatóbb", „színvonalasabb" kifejtése — Vigotszkij más kérdésfeltevés, a marxizmus más koncepciója alapján áll, mint kortársai. Ezt a kérdésfeltevést kell megragadnunk, ha jelentőségét fel akarjuk mérni.

A 20-as évek kiemelkedő marxista teoretikusai, említettük, Lenin politikai filozófiáján keresztül jutottak el Marxhoz, a marxi dialektika igazi tartalmának megértéséhez. Marxistának lenni és leninistának lenni számukra ugyanazt jelentette: a forradalmi munkásmozgalom fellendülésének és a forradalmi cselekvés lenini teóriájának talaján váltak képessé arra, hogy felvegyék az eredeti marxi gondolat fonalát. Lenin és az orosz forradalom Vigotszkijnak is alapvető élménye, ez határozza meg egész tudományos munkásságának irányát. De ő nem történetfilozófus és nem politikus; ezért a leninizmus — egy általános atmoszféra megteremtésén túl — nem befolyásolhatta *közvetlenül*. Az ő útját Marx adekvát megértéséhez a kortárs pszichológiához való állásfoglalása jelölte ki. Számára Marx azért jelenthetett mást, mint a fiatal szovjet pszichológusok számára általában, mert mást jelentett a pszichológia maga is. A viselkedéspszichológiával szembeni tudományos elégedetlensége tette lehetővé, hogy olyan kérdéssel forduljon Marxhoz, amelynek alapján őt a legjobbak színvonalán tudta megérteni.

Ez az eltérés már egyik legkorábbi írásában, az 1925-ben befejezett *Művészetpszichológiá*ban világosan látható. A *Művészetpszichológia* írásakor — a könyv tanúsága szerint — Vigotszkij még nagyon felszínesen ismerte Marxot, a marxizmust Plehanov nézeteivel azonosította.[3] Ezért az uralkodó pszichológiai irányzattal szembeni, kifejtett vagy burkolt módszertani ellenvetései számunkra különösen jelentősek. A pszichológia választóvizét ő is az objektív vagy szubjektív pszichológia melletti állásfoglalásban látja: „Az objektív pszichológia kérdése a pszichológia élet-halál kérdése" — írja egyhelyütt.[4] Csakhogy Vigotszkij felfogásában az objektív módszer nem a pszichikum kiküszöbölését, nem a külső viselkedésre való korlátozódást jelenti, hanem objektív módszert *magának a pszichikumnak* vizsgálatára. Ez határozza meg a szubjektív pszichológia fölött gyakorolt bírálatának irányát.[5] Az introspekcionizmus szerint a pszichológia csak az átélő önmegfigyelésre támaszkodhat, mert a pszichikus jelenségek csak ebben az élményben vannak közvetlenül adva. De, veti ellene Vigotszkij, egyáltalán nem kötelező, hogy a tudomány tárgya közvetlenül adott legyen. Ellenkezőleg. Minél fejlettebb egy tudomány, annál több olyan jelenséget von be hatókörébe, amelyek nem is lehetnek „közvetlenül" adottak. Ezért azt sem lehet elvileg kizárni, hogy a pszichikai folyamatokat közvetett úton, objektív eszközökkel vizsgáljuk.

Ez az ellenvetés homlokegyenest ellenkezik azokkal a meggondolásokkal, amelyek alapján a behaviorizmus az introspekcionista pszichológiát elutasítja. A klasszikus behaviorizmus magáévá tette azt a posztulátumot,

[3] Plehanov közvetlen hatását mutatja, hogy a *Művészetpszichológia* a történelmet az ember állandó antropológiai formáinak heterogén tartalmakkal való megtöltésének fogja fel, s hogy az esztétikát az antropológiai (pszichológiai) formákhoz utalja, a marxista művészetfelfogást pedig azonosítja a művészetszociológiával.

[4] Л. С. Выготский: Психология искусства. Изд. «Искусство», Москва 1965. 23. o.

[5] Uo., 29. o.

amelyet Vigotszkij itt kritizál, csupán — mint láttuk — ebből az introspekcionizmussal ellentétes következtetést vonta le: mivel a tudománynak kizárólag interszubjektív, bárki által ellenőrizhető adatokra kell korlátozódnia, a pszichikum mint a személyes, mások számára kizárólag introspektív beszámolókon keresztül hozzáférhető jelenségek tartománya nem képezheti a pszichológia tárgyát; a pszichológia csak a külső, „fizikai" viselkedéssel foglalkozhat. Vigotszkij ellenvetésének éle ezért nemcsak az introspekcionizmus, hanem a behaviorizmus ellen is fordítható. Ha a tudományos megismerés nem közvetlen természetű, akkor a pszichikus élmények személyes voltából egyáltalán nem következik, hogy nem vizsgálhatók tudományos eszközökkel. Az igaz, hogy önmagukban nem tartoznak az emberek közös tapasztalatához, de vannak olyan *következményeik*, amelyek már interszubjektívek, s amelyeken keresztül ellenőrizhetők. A viselkedéspszichológia egyszerűen azonosítja a tudomány *tárgyát* a tudományos tételek érvényessége melletti tapasztalati bizonyossággal. A Művészetpszichológia ezt a következtetést magát nem fejti ki, de az objektív pszichológia feladatát — ennek megfelelően — nem a pszichikum módszertani kiküszöbölésében, hanem a *pszichikus folyamatok* objektív vizsgálatának megalapozásában jelöli meg.

Egy évvel később megjelent tanulmányában Vigotszkij levonja e módszertani különbségek ontológiai következményét is: rávilágít azokra a megoldhatatlan nehézségekre, amelyekhez a pszichikum metodológiai kiküszöbölése vezet: „A kérdés így hangzik: teljesen figyelmen kívül hagyhatja-e a reflexológia a pszichikumot mint a visszatartott reflexek rendszerét és különböző rendszerek összefonódását? Lehetséges-e az emberi viselkedés tudományos magyarázata a pszichikum nélkül? A lélek nélküli, mindenfajta metafizika nélküli pszichológiának szükségképpen reflexológiává kell válnia? Biológiailag ostobaság volna feltételezni, hogy a pszichikum teljesen felesleges a viselkedés rendszerében. Vagy ki kellene békülnünk ezzel a nyilvánvaló ostobasággal, vagy tagadnunk kellene a pszichikum létezését."[6] Ugyanebben az írásában arra is világosan rámutat, hogy — a szubjektív szándékkal ellentétben — a pszichikum eltüntetése, a viselkedés pszichikum nélküli magyarázata *nem* materializmus. Ha a pszichikumnak nincs helye a valóságos, anyagi élettevékenységben, ezzel még nem szűnt meg (mindenki számára közvetlenül evidens, hogy vannak személyes élményei), csupán áttolódik az idealista metafizika spekulációinak területére: „Behtyerev akadémikus 'energetikai' lelkesedésében egészen a pánpszichizmusig, a növények és állatok átlelkesítéséig elmegy; egy másik helyen nem hajlandó elvetni a lélekről szóló hipotézist. És a reflexológia a pszichikummal szemben ilyen primitív tudatlanságban marad mindaddig, ameddig idegenkedik a pszichikumtól és a fiziológiai anyag szűk körébe zárkózik."[7] Ezekben a megfogalmazásokban még nagyon sok az ideiglenes, az átmeneti. Meglepő pl. az a meghatározás, amely szerint a pszichikum „a visszatartott reflexek rendszere", vagy hogy Vigotszkij — egyelőre — nemcsak a növények, de az állatok esetében is kétségbe vonja a pszichikum meglétét. Mindez a reflexológia és a behaviorizmus ideiglenes hatását mutatja. De csak annál világosabban domborodik ki e fejtegetések igazi tartalma, az a döntő pont, ahol Vigotszkij a naturalista pszichológiától elválik. Ha „biológiai értelmetlenség" volna feltételezni,

[6] Сб. Проблемы современной психологии. Москва 1926, 72. o.
[7] Uo. 76.

hogy a pszichikum — és itt a fentiek miatt az emberi pszichikum magasabbrendű jelenségeire, a *tudatra* kell gondolnunk — nem része az anyagi viselkedés egészének, akkor materialista pszichológián egészen mást kell érteni, mint ahogy eddig feltételezték. A viselkedéspszichológia és az introspekcionizmus közösek abban, hogy egyik sem tekinti a tudatot az élettevékenység momentumának — a különbség ebben a vonatkozásban csak annyi, hogy a marxizmus hatása alatt álló szovjet viselkedéspszichológusok ezt materializmusnak nevezik. Valójában a pszichológiai materializmus nem azt jelenti, hogy a tudatnak nincs szerepe a viselkedésben, hanem éppen azt, hogy szerepe van. A tudat az ember anyagi össztevékenységének nélkülözhetetlen momentuma s egyúttal következménye is: a pszichikumnak ez a sajátosan emberi szintje csak az emberi gyakorlat szintjén jöhet létre. Vigotszkij szerint ezért a materialista pszichológia feladata nem az, hogy a tudatot *visszavezesse* a külső, közvetlenül anyagi-tárgyi viselkedésre, hanem az, hogy *kinövessze* belőle mint ennek specifikus mozzanatát. Nem azt kell kimutatni, hogy a magasabbrendű pszichikus képességek semmit sem tartalmaznak, ami ne volna meg már a naturális, a külső viselkedésben realizálódó képességekben is, hanem azt, hogy ezek mindenféle rejtelmes lelki szubsztancia hozzáadása nélkül, a viszonylag elemi jelenségek új típusú struktúrákba szerveződése útján jönnek létre — s az új struktúrák, az új relációk kialakulásának alapja az élettevékenység egésze: az ember esetében a praxis, a társadalmi gyakorlat. *Ez* a pszichológiai materializmus.

Magától értetődik: ha a pszichikai jelenségek magyarázata nem épülhet magukra a pszichikai jelenségekre, akkor a pszichológia *mint tudomány* sem merítheti önmagából a kezdetét. Az anyagi össztevékenység, a praxis általános jellemzése nem a pszichológia területére tartozik. De — bár vannak szaktudományos vonatkozásai — nem tartozik más szaktudományokhoz sem. A praxis általános jellemzése egészében véve világnézeti kérdés, a társadalmi léthez való gyakorlati állásfoglalás kérdése. Ezért fordult Vigotszkij egészen más kérdéssel Marxhoz, mint a kortárs pszichológusok. A marxi filozófiának az ő számára mindenekelőtt mint a praxis teóriájának van jelentősége, mint az egyetlen filozófiának, amely számot tud vetni az emberi tevékenység igazi természetével. S ez a kérdésfeltevés tette számára lehetővé, hogy a marxizmusban ne egy naturalista módon értelmezett materializmust, ne a szubjektum megszüntetését lássa, hogy a marxizmus ugrópontját ne a természetfilozófiában keresse, hanem ott, ahol valóban van: a gyakorlat, a társadalmi praxis marxi koncepciójában. Ezért érthette meg Marxot a kor legkiemelkedőbb teoretikusainak színvonalán.

Az ember pszichológiájának logikai kiindulópontja ily módon az emberi gyakorlat, a *munka* marxi analízise. Természetesen Vigotszkij tisztában volt a szellemi objektivációk (a nyelv és a magasabb szintű rendszerek: tudomány és művészet) elsőrendű pszichológiai jelentőségével, de azzal is tisztában volt, hogy ezek csak a természettel folytatott közvetlen anyagcsere talaján differenciálódhatnak, az emberi tevékenység „sejtje", alapformája csakis a munka lehet. Ezért általános, teoretikus írásaiban, mindenekelőtt *A magasabbrendű pszichikus funkciók fejlődéstörténete* c. 1930—31-ben írott, de csak 1960-ban közreadott nagy tanulmányában a munkának a *Tőké*ben adott jellemzéséből indult ki. (A *Gazdasági-filozófiai kéziratokat*, melyek csak a 30-as évek közepén hatoltak be a szovjet pszichológiai köztudatba, Vigotszkij feltehetően nem ismerte.) Röviden előre kell bocsátanunk ennek a jellemzésnek a pszichológia szem-

pontjából jelentős tanulságait, mert Vigotszkij egész munkássága erre támaszkodik. Míg az állat közvetlenül viszonyul szükségletének tárgyaihoz, egyszerűen elfogyasztja őket (és ezért a szó szoros értelmében nem is *viszonyul* hozzájuk), az emberi tevékenység nem arra irányul, hogy fizikailag megsemmisítse, bekebelezze a természeti tárgyakat, hanem arra, hogy meghagyva létüket egy új, elemberiesített tárgyiságot hozzon létre. A környezethez való alkalmazkodás mellett, amely az emberi életmód nem-specifikus oldalát alkotja, az embert mindenekelőtt a természetbe való beavatkozás, a környezet aktív átalakítása jellemzi. Ily módon egyre növekvő uralmat szerez a külső természet fölött. De ez csak azáltal lehetséges, hogy a természettel szemben maga is természeti hatalomként lép fel: „A testi mivoltához tartozó természeti erőket, karját és lábát, fejét és kezét mozgásba hozza, hogy a természeti anyagot saját élete szempontjából használható alakban elsajátítsa."[8] Természetes szervei azonban testének biológiai felépítése által korlátozottak: ezeket nem tudja alkalmanként a megmunkálandó tárgy objektív tulajdonságaihoz igazítani. A munkához ezért az kell, hogy az ember mintegy meghosszabbítsa veleszületett szerveit, magától a természettől hódítson el „mesterséges szerveket", melyeket mint eszközöket iktat önmaga és a tárgy közé. Az egész tevékenység meghatározó mozzanata az eszköz: ennek objektív sajátosságai határozzák meg, hogy az ember milyen munkafolyamatok végzésére képes, milyen célokat tűzhet maga elé. „Az a tárgy, amelyet a munkás *közvetlenül* hatalmába kerít — eltekintve kész létfenntartási eszközök, például a gyümölcs megragadásától, ahol pusztán saját testi szervei szolgálnak munkaeszközül —, nem a munkatárgy, hanem a munkaeszköz."[9] A természet meghódítása tehát az emberi tevékenység *közvetettségén* alapszik: az ember kihasználja, bevonja a tevékenységébe az eszköz és a tárgy közti objektív viszonyokat. A külvilág alávetése az emberi céloknak nem a természettörvények hatályon kívül helyezése útján megy végbe. Minél kiterjedtebb a társadalomnak a természet fölötti uralma, annál átfogóbb természeti összefüggéseket kell bekapcsolni az emberi tevékenységbe.

De a munka nemcsak ember és természet, hanem individuum és társadalom viszonyának közvetítése is: munka csak ott van, ahol a szó egészen általános értelmében vett munka*megosztás* is van. Az eszközhasználat a tevékenységek társadalmi cseréjét feltételezi: egyrészt azt, hogy az eszközt korábban már létrehozták, alkalmassá tették arra, hogy a munkafolyamat „vezető közegéül" szolgáljon, másrészt azt, hogy az adott tevékenység nem közvetlenül individuális, hanem társadalmi szükségletet elégít ki. Minden munka korábbi nemzedékek tevékenységének eltárgyiasulásain alapszik, és egyúttal alapul szolgál a termelés magasabb szinten való megújításához. Röviden: az individuum nem saját maga termeli meg munkájának tárgyi feltételeit, hanem elsajátítja a társadalom által már felhalmozott eszközöket. A tárgyiasításnak és az elsajátításnak ez az egysége az emberi *történelem* alapja: „Azzal az egyszerű ténnyel, hogy minden későbbi nemzedék az előbbi nemzedék által szerzett termelőerőket talál, amelyek neki új termelés nyersanyagául szolgálnak, létrejön az emberiség története, amely annál inkább az emberiség története, mennél inkább gyarapodtak az emberek termelőerői és ennek következtében társadalmi viszonyaik."[10]

[8] Marx: *A Tőke*. I. köt. Szikra, 1955. 170. o.
[9] Uo. 172. o.
[10] Marx—Engels: *Levelek a Tőkéről*. Szikra, 1956. 16. o.

Eddig a munka tárgyi oldaláról, objektív felépítéséről volt szó. De az emberi tevékenységnek a munkában feltáruló objektív, az állati alkalmazkodástól megkülönböztető sajátossága feltételezi e tevékenység szubjektív oldalának sajátos természetét is. A külső természet fölött az ember csak akkor szerezhet uralmat, ha uralmat tud szerezni a belső természet, saját természete fölött is. Közvetítésről, a tárgyak közti természeti viszonyok kihasználásáról csak akkor lehet beszélni, ha van célkitűző szubjektum, aki a valóságos, anyagi művelet elvégzése előtt ideális síkon, „fejben" el tudja végezni a műveletet és azután képes végrehajtására: „A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a *munkás elképzelésében*, tehát *eszmeileg* már megvolt. A munkás nemcsak *létrehozza* a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban *megvalósítja a saját célját*, amelynek *tudatában van*, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát. S ez az alárendelés nem elszigetelt művelet. A dolgozó szervek erőfeszítésén kívül a munka egész tartalma alatt szükség van a *figyelemként* megnyilvánuló *céltudatos* akaratra . . ." — írja Marx a *Tőké*ben.[11] Az állati aktivitást mindig egy közvetlenül működő szükséglet impulzusa váltja ki, s a közvetlenül, érzékileg adott környezetben való orientációra korlátozódik. Az állat egész viselkedését az aktuális pszichológiai szituáció — a szükséglet s a környezetnek e szükségletre vonatkoztatott, aktuális felépítése — határozza meg. A munka pszichológiai természete egészen más. A munka mindenekelőtt a közvetlen szükségletek felfüggesztésén alapszik, amennyiben nem egy aktuális szükséglet tárgyának megragadására, hanem *jövőbeni* szükségletek kielégítésére, e kielégítés feltételeinek előzetes megteremtésére irányul. Az emberi tevékenységet „elvont szükségletek" irányítják: az ember úgy viszonyul szükségleteihez, mint amelyek Énjéhez általában hozzátartoznak, s ezért a jövőben is felléphetnek. Viselkedését nem az adott pillanat impulzusai, hanem Énjének ezek az általános szükségletei determinálják. Másrészt a munka feltételezi a szituáció tárgyi oldalának meghaladását is, a cél és a célnak megfelelő eszközök ideális reprezentációját, az eszközök közötti válogatást, egyszóval a művelet megtervezését. Munka csak ott van, ahol a munkás nemcsak az érzékileg adott tárgyakkal, hanem ideálisan képviselt, „absztrakt tárgyakkal" is képes manipulálni. S végül az ember nemcsak kitűz feladatokat, de meg is valósítja őket: azaz értelmes módon, a célnak alárendelve irányítja, a tervnek megfelelően determinálja a tevékenységét. A munka tehát az állat impulzív, ösztönös viselkedésével szemben *tudatos és akaratlagos viselkedés*.

A marxista pszichológia feladatát Vigotszkij abban jelöli meg, hogy számot adjon e tény pszichikai hátteréről: megragadja az emberi aktivitás pszichológiai felépítését, magyarázattal szolgáljon a tudat és akarat jelenségére. Magyarázaton — láttuk — azt érti, hogy a pszichológia adottnak véve az elemi (az állati viselkedést általában jellemző) fogalmakat és törvényeket, a tudatos és akaratlagos viselkedést mint ezek sajátos struktúráját reprodukálja. Ezért mindenekelőtt le kell írnia ezt az új struktúrát, meg kell mutatnia, hogy a magasabbrendű pszichikus képességek maradéktalanul felfoghatók az egyszerűbb jelenségek új típusú komplexumaként — anélkül, hogy bármiféle rejtelmes „lelki szubsztancia" közbelépését feltételeznénk (1). S reprodukálnia kell azt a mechanizmust, amelyben ez az új struktúra — a szubjektum—objek-

[11] Marx: *A Tőke*. I. köt. Id. kiad. 171. o.

tum viszony egésze, az élettevékenység új módja alapján — létrejön; fel kell tárnia a társadalmi praxis és a magasabbrendű pszichikai képességek kialakulása közti logikai összefüggést (2).

A marxista pszichológia így a pszichikum oldaláról ugyanazt mondja ki, amit a marxista filozófia a világtörténet perspektívájából: az ember szubjektuma — pontosabban: szubjektuma lehet — tulajdon sorsának. Ebben a célkitűzésben rejlik Vigotszkij életművének pátosza.

II.

1. Az akarat problémáját Vigotszkij a következőképpen fogalmazta meg: hogyan lehet megoldani a régi pszichológia dilemmáját, amely szerint a viselkedés vagy determinált, és akkor nem lehet akaratról beszélni, vagy van akarat, de akkor ez csak egy természetfeletti, indeterminált lelki szubsztancia lehet (ez az, amit Dilthey szerint csak intuitive megérteni, átélni tudunk, de nem tudjuk kauzálisan magyarázni, vagy amit James az elhatározás aktusához szükséges felfoghatatlan eredetű lelki energiának, az isteni *fiat* pszichikus ekvivalensének nevez).

A dilemma megoldásának kulcsát Vigotszkij a munkatevékenység marxi analízisében találta meg. A munka az ő számára nemcsak a magasabbrendű pszichikus képességek *problémájának* forrása, hanem egyúttal a probléma *megoldásának* forrása is. A magyarázat vonatkozásában ez kézenfekvő: a tárgyiasító tevékenység és a történelemnek a tárgyiasításon alapuló folytonossága gyökeresen megváltoztatja egyed és nem kapcsolatát. De a munka szerkezetében Vigotszkij termékeny analógiákat talált az akarati viselkedés pszichológiai struktúrájának feltárásához is.

A pszichológiának, Vigotszkij szerint, ugyanabból a felismerésből kell kiindulnia, mint a munka filozófiájának: a természet meghódítása nem a természettörvények hatályon kívül helyezése, hanem kihasználásuk, a tevékenységbe való bevonásuk útján valósul meg. A viselkedés akaratlagos regulációja is csak a viselkedés természettörvényei alapján, a reakciók *közvetítése* révén válik lehetségessé: úgy szerezhetünk uralmat önmagunk vagy a másik ember viselkedése fölött, hogy „kezünkbe vesszük" determináló tényezőit. Ha — bizonyos sematizáló leegyszerűsítéssel — elfogadjuk, hogy a viselkedés a stimulus-reakció törvény alapján megy végbe, vagyis a szubjektum reakcióit a környezetből és saját szervezetéből érkező ingerhatások váltják ki, akkor a viselkedés akarati uralása nem alapulhat máson, mint a stimulusok aktív manipulálásán. Az ember csak úgy határozhatja meg a reakcióit, ha meg tudja határozni a reakciókat kiváltó ingerhatásokat, ha ő maga teremt szignifikáns kapcsolatokat a környezetében.

Az akarati viselkedés közvetettségéről szóló hipotézis kifejtésekor Vigotszkij legszívesebben a szándékos emlékezet felépítésére hivatkozott. Olyan banálisan egyszerű példákból indul ki, mint hogy az ember bizonyos helyzetekben tárgyi segédeszközök — pl. csomókötés — segítségével befolyásolja a memóriáját. Ezek a példák első pillantásra mesterségesnek tűnnek — hiszen a civilizált felnőtt ember viselkedésében a tárgyi közvetítések alárendelt szerepet játszanak. (Ami az emlékezetet illeti: világos, hogy többnyire „fejben" végezzük el a bevésés műveletét, nem folyamodunk a környezet tárgyaihoz.) A felnőtt pszichikus folyamatai éppolyan közvetlennek látszanak, mint a természetes

mechanizmusok. Egészen más a helyzet a társadalmi és az egyedfejlődés korábbi szakaszain (az ún. primitív társadalmakban, illetve az óvodáskor kezdetétől nagyjából az első két iskolaévig terjedő periódusban). Az etnográfia és a gyermekpszichológia adatai egyértelműen azt mutatják, hogy ezen a fokon dominál a külső segédeszköz használata: az emlékezet regulációja tárgyi emlékeztetők, a számolás az ujjak segítségével valósul meg, a gondolkodás a hangos, kommunikatív beszéd közegében megy végbe stb. Valamennyi magasabbrendű viselkedésfunkció keresztülmegy társadalmi és individuális fejlődése során a külső, tárgyi közvetettség szakaszán — ennélfogva, bár e közvetítések később eltűnnek, okunk van feltételezni, hogy eltűnésük nem visszafejlődés, hanem magasabbszintű, belső közvetítésekbe való átmenet. A külső közvetítések kiindulópontul választása ezért egyáltalán nem önkényes — viszont számos módszertani előnye van. Először is: a viselkedés struktúrája ezeknél minden további rekonstrukciós elemzés nélkül is feltárható, míg a belső közvetítéseket előbb „exteriorizálni" kell, hogy megfigyelhetőkké váljanak. Másrészt — éppen primitív voltuk miatt — a közvetettség elve rajtuk legelemibb, legáltalánosabb formában ragadható meg. S végül lehetővé teszik a magasabbrendű pszichikus funkciók genetikus gyökereinek feltárását, összefüggést teremtenek a külső, társadalmi közvetítési rendszerek és a belső, pszichikus közvetítések között.

Az emlékezet természetes mechanizmusa nagyon leegyszerűsítve úgy írható le, hogy A és B ingerkeltők közt spontán-asszociatív összefüggés, $A-B$ jön létre, amelynek alapján A egy új szituációban kiváltja B emlékképét.[12] B felidézéséhez ezért feltétlenül szükség van A (vagy egy A-nak megfelelő másik ingerkeltő) jelenlétére. Az emlékezet akaratlagos regulációja tehát nem alapulhat máson, mint hogy a szubjektum saját maga biztosítja az asszociatív mechanizmus beindulását abban a szituációban, amelyben valamire vissza kell emlékeznie, vagyis biztosítja annak az ingerkeltőnek a jelenlétét, amely a felidézendő stimulus emlékképét ki fogja váltani. A szándékos emlékezet alapja ezért az a tevékenység, amellyel az ember bevisz a szituációba egy kiegészítő stimulust (X-et). (Ilyen kiegészítő stimulus, vagy a munkafolyamatból vett analógiával, „stimulus-eszköz" szerepét tölti be a primitív társadalmakban a „hírvivők pálcája", melyre az üzenettel kapcsolatos szimbólumokat vésték — s ilyen „stimulus-eszköz" a csomó is, melyet az ember a zsebkendőjére köt.)

Mi történik akkor, amikor az ember egy stimulus-eszköz révén közvetíti az emlékezetét, például csomót köt a zsebkendőjére? Induljunk ki a következő hétköznapi esetből. Az egyetem folyosóján megígérem a barátomnak, hogy holnap elhozok neki egy könyvet. Tudom, hogy este a könyvet be kell tennem a táskámba. De nem tudom, hogy lesz-e valami, ami engem erre emlékeztessen. Adott tehát A (beszélgetés a folyosón, ígéret), B (be kell tenni a könyvet a táskába) és $A-B$, a kettő közti asszociatív kapcsolat (B nem más, mint egy feladat A-ban). De nincs adva annak a bizonyossága, hogy otthon fel fog idéződni A (hogy eszembejut a beszélgetés) és kiváltja B-t. Ez az, amit nekem magamnak kel biztosítanom. Ezért előveszem a zsebkendőmet és csomót

[12] Ezt a sematizálást két körülmény teszi lehetővé. Egyrészt: az asszociatív kapcsolatok kialakítása az emlékezet tényleges momentuma. Másrészt: ebben az összefüggésben nem az emlékezet természetes mechanizmusa *maga*, hanem az emlékezet akaratlagos regulációjának a természetes mechanizmushoz való *viszonya* érdekes.

kötök rá (X). Kihasználom azt a körülményt, hogy szokás szerint este kiürítem a zsebeimet — vagyis kihasználom X (mesterséges emlékeztető) és a jövőbeni szituáció közti összefüggést, azt, hogy X függetlenül az aktuális pszichológiai feladattól előfordul a jövőbeni szituációban. Amikor este kiürítem a zsebeimet, kezembe kerül a megcsomózott zsebkendő, visszaemlékeztet A-ra, vagyis a probléma-szituációra, amelyben a csomót megkötöttem, s ezen keresztül felidézi B-t, a feladatot (a csomóról eszembe jut az ígéret, s az ígéretről, hogy be kell tennem a könyvet a táskába). Az $A—B$ kapcsolat így nem spontán módon, nem közvetlenül, hanem saját aktivitásomon keresztül valósul meg, egy olyan ingerkeltő segítségével, amelyet én vittem be a szituációba, amelynek én adtam szignifikáns értelmet. A végeredmény most is B, de a felidézés ezúttal az $A—X—B$ közvetítésen keresztül valósul meg. Az emlékezet elemi, asszociatív (feltételes reflexes) törvényszerűségei eközben nem vesztik érvényüket, csupán alárendelődnek az akaratlagos rendszer egészének, amely megszabja működésük feltételeit: a közvetett emlékezetben az idéződik fel, amit az ember maga bevésett, s a felidéződés akkor és ott realizálódik, ahogy ő maga meghatározta. A szándékos emlékezet jelensége mögött eszerint nem egy új elemi képesség (nem az „akarat" mint lelki szubsztancia), hanem egy új, magasabb szintű *struktúra*, a pszichikus folyamatok közti új típusú kapcsolatok egységes egészként működő rendszere rejlik. Az emlékezet természetes-asszociatív mechanizmusa összekapcsolódik egy olyan művelettel, amelynek magában véve semmi köze a memóriához: a környezet tárgyaival való külső manipuláció műveletével. A külvilág aktív megváltoztatása beépül az emlékezet folyamatába, és az emlékezet *tevékenységévé* alakítja át. A szándékos emlékezet — mint minden akaratlagossá tett viselkedésfunkció — alapelve, a fenti interpretáció szerint az, hogy *az ember a környezet olyan változásaihoz igazodik, melyeket önnön tevékenységével idézett elő.* (Hogy ez a külső manipuláció milyen tárgyakon valósul meg, milyen változást idéz elő rajtuk, s hogy e változásnak milyen pszichológiai értelme lesz, az nyilvánvalóan annak a pszichológiai mechanizmusnak — emlékezet, figyelem, mozgás, gondolkodás stb. — természetétől függ, amelynek akaratlagos irányításáról éppen szó van.)[13]

A fenti elemzés (utaltunk már erre) az akaratlagos viselkedésnek átmeneti stádiumán alapszik, egy olyan struktúrán, amely kifejtett formájában a normális felnőtt embernél csak egészen alárendelt szerepet játszik. Ezért röviden ki kell térnünk arra, mi az alapvető különbség a külsőleg és a belsőleg közvetett viselkedési formák között.

Első pillantásra csak azt látjuk, hogy X mentális síkra ment át, a tárgyakkal való manipulációt a tárgyak értelmi szimbólumaival való operáció váltotta fel. De emögött jelentős szerkezeti változásoknak kell meghúzódniuk. Hiszen eltűnt az a külső támpont, amelyre az egész művelet épült: a stimulus-eszköz és a jövőbeni szituáció közti objektív összefüggés. Az emlékezet tárgyi közvetítését, láttuk, az tette lehetővé, hogy a stimulus-eszköz, függetlenül a pszichológiai feladattól, előfordul abban a jövőbeni szituációban, amelyben a felidézésnek be kell következnie. De ha nem folyamodom külső tárgyhoz,

[13] Ugyanezt a struktúrát tárták fel Vigotszkij és tanítványai a figyelem és a mozgás akaratlagos regulációjával kapcsolatban. L. köt. A. H. Леонтьев: Развитие памяти, Учпедгиз. М—Л. 1931. А. Р. Лурия: Развитие речи и формирование психологических процессов. Психологическая Наука. СССР I. köt. Москва 1959.

akkor a tárgy és a szituáció közti kapcsolat sincs számomra adva. A belső síkra való átmenet ezért azt jelenti, hogy most ezt a kapcsolatot is én teremtem meg értelmileg. Azaz nem hozok létre egy ingerkeltőt, amely már az én tudatos beavatkozásom nélkül jelen lesz a jövőbeni szituációban, hanem *elképzelek* egy ingerkeltőt, amely ebben a szituációban előfordul. Vagyis elképzelem a *jövőbeni szituációt*, elemzem a feladat (a bevésés és felidézés) szempontjából, és kiválasztom benne azt a jelenséget, amely majd visszaemlékeztet a probléma-szituációra. (Ezt a belső síkra való átmenetet később — az interiorizáció problémájával kapcsolatban — részletesebben tárgyaljuk.)

Ha Vigotszkij szándékának megfelelően, az akaratlagos viselkedés pszichológiai tartalmát úgy határozzuk meg, hogy a szubjektum megalkotja a reakcióit determináló ingerkeltőket, s ezeken keresztül saját maga determinálja a viselkedését, fel kell tennünk a kérdést: milyen esetben, milyen feltételek mellett beszélhetünk az ingerkeltők aktív manipulációjáról? E kérdés értelmét világossá teszi egy negatív példa. Ismeretes, hogy a feltételes kondicionálás klasszikus, pavlovi teóriájával szemben az újabb pszichológiában előtérbe került a kondicionálás ún. instrumentális elve. Ez bizonyos formális hasonlóságokat mutat azzal, amit Vigotszkij közvetett viselkedésnek nevezett, de nem fed akarati viselkedést.

A klasszikus kondicionálási elmélet abból indul ki, hogy a feltételes szignalizáció két ingerkeltőnek külső, az állat aktivitásától független összekapcsolásán alapszik. Az instrumentális kondicionálás mögött ezzel szemben az a feltevés rejlik, hogy a feltételes reflexek kialakulása az állat aktív orientációs tevékenységén keresztül valósul meg. Az instrumentális reflex fogalma azt jelenti, hogy az állat éppen a saját tevékenysége által kiváltott szignális kapcsolatokon keresztül tanul meg a környezet biológiailag releváns, viszonylag állandó tulajdonságaira reagálni. Az instrumentális kondicionálás „klaszszikus" esete az a kísérlet, amelyben kiéhezett patkányok megtanulják, hogy a táplálék megszerzéséhez egy billentyűt kell megnyomniuk. Ha rálépnek a billentyűre, akkor a cella sarkában rés nyílik és rajta keresztül megjelenik a táplálék. A feltételes kapcsolat (billentyű—élelem) itt nem két külső eseménynek az állati aktivitástól független párosítására épül: az állat a saját tevékenységével előidézett külső változáshoz igazodva tanulja meg, hogyan juthat élelemhez. Az instrumentális reflex ezért formálisan kielégíti az $A—X—B$ struktúra által kifejezett elvet: a patkány kivált a szituációban egy ingerhatást, s ez határozza meg további reakcióit. De vajon ebből arra következtetünk-e, hogy az állatok saját maguk determinálják a viselkedésüket, hogy akarati viselkedésre képesek? Nyilvánvaló: bár a patkányok az általuk előidézett stimulushoz igazodtak, mégsem mondjuk azt, hogy a billentyűt az élelem megszerzésének *szándékolt eszközéül* használták volna. Instrumentális reakciójuk ugyanis mindig egy közvetlenül működő fizikai szükséglet (az éhség) impulzusára indul meg és mindig csak az érzéki mezőben jelenlevő tárgyakra irányul. Az állati viselkedés az aktuális szituációhoz kötött. Szándékról, elhatározásról azonban csak mint olyasmiről beszélünk, ami a jövőre, egy még jelen nem levő szituációban való cselekvésre vonatkozik. Ezért az akarati döntés forrása nem lehet közvetlen szükséglet: ez ugyanis mindig aktuális cselekvést vált ki, az aktuális szituáció felé irányít. Ellenkezőleg: az akarat ott kezdődik, ahol a szubjektum mintegy elválasztja magát pillanatnyi szükségleti állapotától, tudatosítja magát mint konkrét pszichikus folyamatainak állandó hordozóját és mérlegeli szükségleteit a társadalom értékrendjének, valamint személyes cselekvési lehetőségeinek fényében.

Ez a negatív példa tehát azt mutatja, hogy a közvetettség pszichológiai fogalma *teleológián* alapszik: csak ott lehet stimulus-eszközről beszélni, ahol a műveletnek tudatos, az érzéki szituáción túlmenő célja van. Ezt az állítást pozitív kísérleti adatok is igazolják. A teleológia nélkülözhetetlenségét A. N. Leontyev, Vigotszkij egyik legközelebbi munkatársa mutatta ki, a szándékos emlékezetre vonatkozó hipotézis ellenőrzése közben. Leontyev kísérletei a Vigotszkij-iskola által kidolgozott módszeren, az ún. kettős stimuláció módszerén alapultak. E módszer onnan kapta a nevét, hogy a kísérletekben ingerkeltők két sora adott: azok a tárgyak, amelyek*en* a kísérleti szubjektumnak a feladatot meg kell oldania és azok, amelyek*et* felhasználhat a feladatmegoldás akarati irányításához. A szándékos emlékezetet vizsgáló kísérletek esetében az ingerkeltők első sorát bevésendő, értelmes szavak, a másodikat pedig szines, figuratív képek alkotják. A kísérleti szubjektum feladata nem egyszerűen az, hogy megtanulja a szavakat. Azt az utasítást kapja, hogy vonja be a képeket a feladat megoldásába. A képek ki vannak téve egy asztalra; amikor hallja a szavakat, kiválaszthatja azokat, amelyek összefüggésbe hozhatók a megfelelő jelentéssel. Mikor a szavakat vissza kell idéznie, e képek segítségével oldhatja meg a visszaemlékezés feladatát. Ránéz a képre, és eszébe jut az asszociált szó.[14]

Leontyev bebizonyította, hogy a képek stimulus-eszközként való használata csak úgy valósítható meg, ha a kísérleti szubjektum a jövőbeni szituációból indul ki. Míg az 1—3 éves gyerekek tevékenysége a kísérletek tanúsága szerint a feladat közvetlen megoldására (a szavakra) irányul, s képtelenek arra, hogy a képeket bekapcsolják a műveletbe, az óvodáskorúak már kezdik a képeket felhasználni a feladat megoldása közben. De mindig abból indulnak ki, ami a közvetlen szituációban adott: vagyis a megjegyzendő szavakból. „Közvetítő" tevékenységük abból áll, hogy a hallott szavakhoz asszociatíve hozzárendelik a képeket. A feladatot azonban így nem lehet megoldani. Felidézéskor nem a szavak, hanem a képek vannak jelen, nem a szavak alapján kell a képre emlékezni, hanem megfordítva. A képeket csak azok a — már iskoláskorú — gyerekek tudják stimulus-eszközül, az emlékezet szándékos irányításának eszközéül használni, akik a kép tulajdonságaiból indulnak ki, akik a kép egy kiválasztott momentumához társítják a szót. De ez nem mást jelent, mint hogy az aktuális szituáció helyett a jövőbeni szituációból, a tevékenység céljából indulnak ki — hogy a képet egy majdani feladatmegoldás eszközéül építik be a pszichológiai műveletbe.[15]

Az akarat kérdése ezért a legközvetlenebb módon összefügg azzal a kérdéssel: min alapszik a közvetlen szituációtól való értelmi függetlenedés? Az akarat és a tudat problémája így nem két külön probléma: „a pszichikus folyamatok intellektualizálása és a szubjektum uralma alá hajtása ugyanannak a folyamatnak, a magasabbrendű pszichikus funkcióra való átmenet-

[14] A kettős stimuláció módszerével végzett kísérleteknek a következő kérdésekre kellett választ adniuk: Mi a közvetítés (a stimulus-eszköz) szerepe a pszichikus folyamatok akarati szabályozásában? Milyen értelmi mechanizmusokon keresztül valósul meg a stimulus-eszköz bevitele a probléma-szituációba? Milyen fejlődési utat fut be, milyen stádiumokon megy keresztül a közvetett viselkedés? S végül: mi a kísérletvezető szerepe a kísérleti feladatok megoldásában (az akaratlagos struktúra kiépítésében) — más szóval, mi a másik ember, a társadalom szerepe a közvetett viselkedés kialakításában? Ezeknek a kérdéseknek többségére más összefüggésben visszatérünk.

[15] Ld. A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 478. o.

nek két oldala. Egy funkció abban a mértékben válik uralhatóvá, amilyen mértékben intellektualizálódik. A tevékenység akaratlagossága mindig tudatossá válásának másik oldala" — olvashatjuk a Gondolkodás és beszéd-ben.[16]

Az emberi intellektus (ideatorikus gondolkodás) és tudat problémáját Vigotszkij nyelvpszichológiai nézeteinek ismertetésekor részletesebben tárgyaljuk majd — ezért most csak a legáltalánosabb szempontok vázlatos ismertetésére korlátozódunk. Kiindulópontul Vigotszkijnak egy — 3—4 éves kisgyerekekre vonatkozó — megfigyelését választjuk, melyet W. Köhler emberszabású majmokkal végzett kísérletével állított szembe.[17]

Köhler az emberi szerszámhasználat genetikus előzményeinek vizsgálata során megállapította, hogy a majmok képesek ugyanazokat a tárgyakat különböző összefüggésekben, különböző viselkedési sémákban használni, de nem képesek arra, hogy a különböző használati módokat szintetizálják. A ketrecben levő láda egy meghatározott összefüggésben játékuk tárgya volt: rátelepedtek és lekergették róla egymást — egy másik szituációban, a kísérleti probléma-helyzetben pedig a feladat megoldására, például egy túlságosan magasan elhelyezett banán elérésére használták (odavitték a banán alá, és felálltak rá). De nem tették meg ugyanezt, ha a ládán egy másik majom feküdt. Bár a játék-szituációban le tudták kergetni a másik majmot a ládáról, s a probléma-szituációban oda tudták vinni a ládát a banán alá, a két szituáció összekapcsolására nem voltak képesek.

[16] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen.* Akademie-Verlag, Berlin 1964. 185. o. A történeti hűség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy abban a periódusban (nagyjából 1929—32 között), amikor Vigotszkij az akarat problémájával foglalkozott és megalkotta a közvetett viselkedés fogalmát (ez időben egybeesett a magasabbrendű pszichikus képességek társadalomtörténeti elméletének alapvetésével), még egyáltalában nem volt világos előtte az akarat és a tudat közti pszichológiai összefüggés. (Jellemző, hogy a közvetett viselkedés teleológikus irányultságának felismerése Leontyevnél is — aki ebben az időben Vigotszkij közvetlen irányítása mellett dolgozott — marginális jelentőségű maradt, nem vált elméleti következtetések alapjává.) Úgy látszik, hogy fejlődésének ebben a szakaszában Vigotszkij valamennyi magasabbrendű pszichikus jelenséget megmagyarázottnak tekintett a stimulus-eszköz fogalmával — e fogalmon egyszerűen olyan ingerkeltőt értve, amelyet a szubjektum maga visz be a környezetébe. Ebben a vonatkozásban az instrumentális kondicionálást Vigotszkij korai álláspontja *ellenkísérletének* tekintjük. Az itt leírt elméleti korlátozottság okát elsősorban abban az általános fogalmi sémában — a stimulus-reakció sémájában — találjuk meg, amelyen belül Vigotszkij az akarati viselkedés problémáját felvetette. Ez a séma, véleményünk szerint, egy olyan szemlélet felé irányít, amely a viselkedést a motoros regulációra szűkíti, és ezért a magasabbrendű viselkedésformák egész problémáját az ingerkeltőkkel való manipulációra vezeti vissza. De hozzájárult a közvetettség elvének egyoldalú felfogásához az is, hogy Vigotszkij — úgy tűnik — kezdetben túlértékelte a munka szerkezetéből kínálkozó analógiákat, *közvetlenül* vitte át az eszköz fogalmát a külvilág fölötti uralomról a szubjektum fölötti uralomra. Ebben az átmeneti periódusban Vigotszkijt valóban jellemezte „a viselkedés technikai elemének túlértékelése", amit Galperin 25 évvel későbbi kritikája szemére vet. Életének utolsó két évében azonban leszámolt korai nézeteinek korlátozottságával, középpontba állította a tudat és a tudat-akarat összefüggés problémáját. A kifejtésben kerülni igyekeztük az életrajzi fejlődés ismertetéséből eredő túlbonyolítást; arra törekedtünk, hogy Vigotszkij „végleges" álláspontját rekonstruáljuk. Mivel az akarat pszichológiai felépítéséről munkásságának utolsó, legérettebb periódusában (1933—34 között) nem alkotott új, összefüggő elméletet, azt vettük át korábbi írásaiból, ami késői műveivel is összhangba hozható, s ezt logikailag kapcsoltuk össze a tudatnak az akarati viselkedésben játszott szerepével kapcsolatos nézeteivel.

[17] Л. С. Выготский: Проблема развития в структурной психологии. Előszó K. Koffka *Problemen des psyhischen Entwicklung* c. könyvének orosz kiadásához: Основы психического развития. M—L 1934 XXX—XXXIII. o.

Mintha valami ilyesmi történt volna a Vigotszkij által megfigyelt gyerekekkel is. Az egyik kisfiúnak, akitől nagy távolságra édességet helyeztek el, úgy hogy csak a keze ügyébe eső bottal húzhatta volna magához, eszébe sem jutott, hogy a botot eszközül használja fel, bár egyébként kiválóan tudott vele manipulálni: a kísérlet előtt éppen „lovacskát" játszott. Egy másik esetben óvodás gyerekeknek valamilyen magasan levő tárgyat kellett volna megragadniuk. Annak ellenére, hogy a szobában ott voltak a székeik, amelyekre felállva kényelmesen megoldhatták volna a feladatot, ezt egyikük sem tette meg. A kísérletvezető javaslatára, hogy álljanak fel a székre, azt felelték, hogy az óvónő megtiltotta.

A külsődleges hasonlóság ellenére az állatokkal és a gyerekekkel kapcsolatos megfigyelésekben éppen az ellenkezőjéről van szó. A Köhler-kísérlet, Vigotszkij elemzése szerint, azt fejezi ki, hogy a majmok nem rendelkeznek a tárgy permanenciájának megfelelő viselkedési készségekkel, nem tudják azonosítani „a-ládát-amelyre-fel-lehet-állni" azzal „a-ládával-amelyen-fekszenek". A tárgy az állatok számára csak egy meghatározott viselkedési szituáció elemeként létezik, nem létezik mint *lehetséges* funkciónak egysége, nem létezik mint tárgy. Az állati orientáció sohasem nyúlik túl az aktuális viselkedési szituáción.

A gyerekek viszont éppen ezért voltak képtelenek a feladat adekvát megoldására, mert az érzéki, szituáción túlmenően orientálódtak, mert a tárgyakhoz meghatározott viselkedési funkciójukon kívül számukra még valami hozzátartozott: *társadalmi jelentésük*. Ha a bot „lovacska" a kísérlet előtt akkor nem lehet bot a kísérlet alatt sem; ha a székre normális körülmények közt tilos felállni, akkor tilos most is. Magatartásuk azt fejezi ki, hogy a környezethez nemcsak biológiai organizmusként, hanem a társadalom tagjaiként viszonyulnak, hogy a dolgokhoz való viszonyukat a dolgok objektivált jelentése, a használatukhoz fűződő társadalmi szabályok, normák és tilalmak rendszere közvetíti.

Miért teszi lehetővé a társadalmi tapasztalat elsajátítása a közvetlen szituáció értelmi meghaladását? Mert a társadalom eltárgyiasult ismeretei nem kiegészítik, nem kiszélesítik, hanem más pszichikus szférába viszik át az individuum világát: a személyes-közvetlen benyomások világából az interszubjektív tárgyiság világába. Társadalmi, objektivált ismeret csak az lehet, ami nincs az individuális élmények szubjektumhoz kötött szférájába zárva, ami a társadalom tagjainak közös, *azonosítható* tapasztalatához tartozik. Teljesen világos ez, ha a nyelvre, erre az egész életet átszövő szellemi objektivációs formára, a társadalmi tapasztalat rögzítésének legfőbb eszközére gondolunk. A nyelvben nem alkothatunk egyetlen olyan empirikus ítéletet sem, amely ne implikálna általános ismereteket. Egy verbális közlés csak azáltal érthető a nyelvi közösség valamennyi tagja számára, hogy minden individuális szituációt, minden egyes ember személyes tapasztalatát általános, valamennyiben azonos elemein keresztül jellemzi — s ezzel a közvetlen benyomásokat állandó, absztrakt tulajdonságok komplexumává, *objektív* szituációvá alakítja át. A társadalmi tapasztalat, Vigotszkij kifejezésével, *általánosított* tapasztalat.

Ezért valósul meg a társadalmi közvetítés-rendszerek elsajátításával az átmenet a közvetlen szituáción túlmenő tájékozódásra, arra, amit Kurt Goldstein találóan *absztrakt viselkedés*nek nevez. „Az absztrakt attitűd hatósugara", írja Goldstein, „többet fog át a 'reális' ingerhatásnál. Tudatos tevé-

kenységet implikál a gondolkodás és a saját tevékenységünkről való tudatos számotadás értelmében. Meghaladjuk a közvetlenül adott szituációt, a specifikus oldalt vagy érzéki benyomást: ... cselekvésünket konceptuális szemszögből irányítjuk, akár egy kategória, egy osztály vagy egy általános jelentés legyen az, aminek szemszögéből a különös tárgyat szemléljük. Elválasztjuk magunkat az adott benyomástól, az egyes dolog egy kategória tisztán véletlenszerű példájává vagy reprezentációjává válik."[18] Ez az absztrakt vagy konceptuális beállítódás teszi lehetővé, hogy a mindenkori szituáció olyan összefüggéseire reagáljunk, melyek nincsenek közvetlenül, érzékileg jelen, amelyek csak egy lehetőségszférában adottak. (Goldstein szép példája: konkrét módon viselkedem, ha egy sötét szobába belépve automatikusan felkattintom a villanyt. De absztrakt módon viselkedem, amikor *nem* gyújtom meg a villanyt, mert a szobában esetleg alszik valaki, akit felébreszt*hetek*.)

A viselkedés fölötti uralom, a tevékenység akaratlagos közvetítése tehát a társadalmi tapasztalat, a szellemi objektivációs rendszerek elsajátításán alapszik. Ha a Gestaltpszichológia kifejezésével az állat reakcióit minden esetben az „optikus mező", az érzéki szituáció határozza meg, akkor az emberről Vigotszkij szerint azt mondhatjuk, hogy saját maga határozza meg a viselkedését egy „értelmi mező"-ben, amely nem más, mint a — nyelvi formában rögzített és általánosított — társadalmi tapasztalat mezeje. Azok a dolgok vagy események, amelyek aktív manipulációjával a viselkedés közvetítése megvalósul, ezért nem közönséges természeti objektumok, hanem társadalmi tevékenységgel átalakított, társadalmi jelentéssel bíró közvetítési rendszerek. Vigotszkij szerint ilyenek — például — a mnemotechnikai segédeszközök (a legprimitívebb konvencióktól az írásig), ilyen a figyelem szándékos irányításában szerepet játszó rámutató gesztus, és ilyen mindenekelőtt a *nyelv*, a viselkedés közvetítésének univerzális közege. Az az elv, hogy az akarat a viselkedés közvetítésével azonos, egyúttal azt is kimondja, hogy az akarat az embernek nem természetes, hanem történelmi, a társadalmi objektivációk elsajátításán alapuló képessége. Ezért csak mintegy „statikusan", a magasabbrendű pszichikus funkciók *felépítésének* oldaláról mutat rá arra, ami ezek genezisében közvetlenül kifejeződik.

2. Az ember magasabbrendű, társadalmi képességei nem magyarázhatók a biológiai fejlődés törvényei segítségével. Az a mód, ahogy a faj az állati egyedben, ennek evolúciója során megvalósul, szorosan összefügg az állati életmód általános természetével, és ezért érvényét kell veszítenie ott, ahol a szubjektum aktivitása a munka alakját ölti.

Az állati egyedfejlődésben nem történik más, mint hogy az individuum realizálja, konkrét környezetéhez adaptálja öröklött faji képességeit. A legfejlettebb állatfajoknál a tanulás, új reagálási módok kiépítése ugyan az ösztönös mechanizmusokkal szemben egyre nagyobb jelentőségre tesz szert, de sohasem önállósodik, sohasem lépi túl az öröklött séma által meghatározott kereteket. Ez szabja meg, hogy mi lehet egyáltalán környezet az állat számára — hogy a valóság milyen tartományait képes bevonni anyagcseréjébe, s ennek megfelelően mit és hogyan észlel, mire és hogyan reagál. Szükségleteinek és képességeinek morfológiailag rögzített rendszere az állatot a külvilág korlátozott, az egész faj számára állandó részéhez köti. Az állati egyed számára

[18] K. Goldstein—M. Scheerer: *Abstraktes und konkretes Verhalten, Denken.* Hgb. von C. F. Graumann, Kiepenhauer-Witsch kiad., Köln 1965. 148. o.

így a faj is, a környezet is genetikusan adott, szervezetének biológiai-fiziológiai felépítése által meghatározott.

Az emberi individuumban azonban sem a *nem*, sem aktivitásának lehetséges környezete nincsenek adva, legfeljebb fel vannak adva.[19] Az emberi élettevékenység specifikus formája, a munka, potenciálisan minden környezetet az ember környezetévé tesz, korlátlanul kiszélesíti az emberi aktivitás hatósugarát — s eközben kiviszi az individuumból, tárgyi-külső formában megszilárdítja nembeli szükségleteit és képességeit. De a tárgyiasítás során az emberi szükségletek és képességek nem csupán lecsapódnak, nemcsak objektív realitásra tesznek szert — hanem egyáltalán csak ebben a tevékenységben jönnek létre. „A termelés", írja Marx, „nemcsak anyagot szolgáltat a szükségletnek, hanem szükségletet is szolgáltat az anyagnak."[20] A *nem* mint az emberi szükségletek és képességek hordozója nem azonos azokkal a faj egész fenállása során változatlan s minden egyes individuum által öröklött antropológiai tulajdonságokkal, melyek az embert a többi fajtól morfológiailag megkülönböztetik: a nem az individuumoknak a társadalmi tárgyiság (az anyagi és szellemi objektivációk) által közvetített gyakorlati viszonya. Az emberi individuum valósága a társadalom; és a társadalom nemcsak hogy nem az individuumokban adott közös faji tulajdonságok összessége, de nem is környezet. Először is azért nem, mert nincs fajilag adva, független az egyed öröklött képességeitől és szükségleteitől, mert a munka és az ezen alapuló munkamegosztás terméke. És azért sem, mert a társadalmi tárgyiságon keresztül az ember sohasem csupán dolgokhoz viszonyul. Az objektivációk csak az emberek gyakorlati együttműködésében funkcionálnak objektivációkként: társadalmi jelentéssel bíró tárgyakként. Az emberi viszonylatokon kívül közönséges természeti dolgok.

A pszichológia számára ebből két következtetés adódik. Először is az, hogy az ember mint biológiai típus az egész történelem során (attól az átmeneti periódustól eltekintve, amelyben, éppen a szerszámhasználatra való áttéréssel összefüggésben, kialakulnak ennek morfológiai feltételei, például a kéz megfelelő felépítése) változatlan marad — pontosabban: esetleges változásai elhanyagolhatók az emberi képességek fejlődése szempontjából. A fejlődés nem a szervezet, hanem a „mesterséges szervek" oldalán megy végbe: „Ugyanúgy, ahogy az ember a természet fölötti növekvő uralmát nem a kéz fejlődésének, hanem azon szerszámok fejlődésének köszönheti, amelyekkel az emberi kéz fel van fegyverezve, az intellektus is önmagában véve szemmelláthatóan alig változik az emberi történelem során. A fejlődés itt is segédeszközök révén valósul meg. Intellektusának munkáját az ember elsősorban a gondolkodás és viselkedés sajátos technikai segédeszközei révén tökéletesíti."[21] Az individuum pszichikus képességeinek szintjét ennélfogva nem öröklött faji tulajdonságai determinálják, hanem a viselkedés „technikai segédeszközeinek"-

[19] Itt A. N. Leontyevnek a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at követő terminológiáját használjuk. Vigotszkij maga a *kéziratok*at nem ismerte és más fogalmakkal dolgozott — de amit az individuum történelmi fejlődéséről elmondott, megfelel e kategóriák marxi viszonyának. Használatuk megkönnyíti a kifejtést. A *Kéziratok* emberképéről ld. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*, Kossuth, 1966.

[20] Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 159. o.

[21] Л. С. Выготский: Развитие высших психических функций. Moszkva 1960. 448. o.

az anyagi és szellemi kultúrának objektív színvonala. „Az emberi viselkedés fejlődését alapjában véve nem a biológiai evolúció törvényei, hanem a történelmi fejlődés törvényei határozzák meg."[22]

Ez a döntő különbség Vigotszkijnak a marxista történetfilozófián alapuló történelmi pszichológiai elmélete és a legkülönbözőbb rendű és rangú „szociálpszichológiák" között, amelyekkel időnként össze szokták keverni. Valamennyi szociálpszichológiai elmélet abból a rejtett feltevésből indul ki, hogy az individuum többé-kevésbé kialakult formában magában hordja pszichikus természetét, társadalmi viszonyai csupán meghatározott irányban befolyásolják képességeinek alakulását. Úgy teszik fel tehát a kérdést: hogyan *módosulnak* az egyén pszichikai működései a közösségben, hogyan megy végbe az eredetileg individuális képességek szocializációja, a társadalom normáihoz történő adaptációja. Vigotszkij nem a választ, hanem a kérdést magát fordítja meg. Nem azt kérdezi: hogyan szocializálódnak az eredetileg individuális képességek, hanem azt: hogyan válnak az eredetileg társadalmi közvetítések pszichikus közvetítésekké. A társadalom ebben a felfogásban nem a fejlődés végén, hanem a fejlődés elején van.

Individuum és nem (Gattung) megkülönböztetett, emberi viszonyának másik következménye a pszichológiai fejlődés-elmélet számára, hogy a magasabbrendű, közvetett képességek nem sajátíthatók el a másik ember, a felnőtt segítsége nélkül. A gyerek úgy kerül kapcsolatba a társadalmi objektivációkkal, hogy a felnőtt bevonja őket az együttműködésükbe. Mielőtt az individuum a saját viselkedését közvetítené, először a másik ember közvetíti kettejük viszonyát. A magasabbrendű képességek a másik emberrel való együttműködésben jönnek létre, mint az együttműködés objektív momentumai. Ebben az értelemben írta Vigotszkij, hogy „valamennyi funkció kétszer jelenik meg a színen: először szociális, azután pszichológiai síkon; először az emberek között, mint interpszichikus kategória, majd a gyermeken belül, mint intrapszichikus kategória."[23]

A magasabbrendű, társadalmi képességek fejlődésének dinamikáját ezért nem — vagy elsősorban nem — a szervezet érése határozza meg. Természetesen az ember is rendelkezik öröklött, faji tulajdonságokkal: ezek képezik a társadalmi fejlődés, a magasabbrendű viselkedésformákra való átmenet alapját. Ezek kialakulása lényegében véve nem különbözik az állati fejlődéstől: a megfelelő fiziológiai szerv kifejlődése, működésképessé válása kiváltja funkcionálásának szükségletét, s ez a szükséglet hozza mozgásba az adott életkorra jellemző tevékenységi formákat, s választja ki egyúttal a környezetnek azt a meghatározott részét, azt a tárgyiságot, amelyre a tevékenység irányul. (Amiből nem következik, hogy a környezet mibenléte egyáltalán nem befolyásolja a fejlődést. Ha például az élőlény olyan körülmények közé kerül, hogy éppen érésben levő képességének begyakorlására nincs mód, akkor ez a képesség teljesen kieshet.)

A biológiai fejlődés öröklött „menetrendje" az emberi individuumnál sem veszti érvényét, és befolyással van a társadalmi közvetítések elsajátításának dinamikájára is. Nem téveszthet meg az a körülmény, hogy a filogenezis össztársadalmi méreteiben ez nincs így. A biológiai evolúció és a társadalmi

[22] Л. С. Выготский—А. Р. Лурия: Этюды по истории поведения. ГИЗ, М—L. 1930. 54. o.

[23] Л. С. Выготский: Развитие высших психических функций. Id. kiad. 196. o.

fejlődés korszakai — egy átmeneti periódustól eltekintve — itt valóban élesen elkülönülnek egymástól: amikor a munka meghatározó jelentőségre tesz szert, a természettörténeti fejlődésnek, a természetes szervek evolúciójának el kell veszítenie a jelentőségét. Az organizmusnak a környezethez való alkalmazkodása gyakorlatilag feleslegessé válik, ha az ember korlátlanul képes a szervezet és környezet közé iktatott eszközök alakítására. De amilyen szükségszerű, hogy történelmi méretekben a két tendencia időben differenciálódjék, éppolyan szükségszerű, hogy az individuum életében keresztezzék egymást. Hiszen a történelmet felnőttek csinálják, de gyerekek sajátítják el. A társadalmi fejlődés olyan emberek műve, akik kialakult fiziológiai-biológiai felépítéssel rendelkeznek — a gyerekben azonban nincs preformálva a felnőtt, nem születik kész szervi adottságokkal. És mégis, születésétől fogva a felnőttek világában él, ehhez a világhoz kell igazodnia. Magasabbrendű, társadalmi képességei és e képességek kialakításának természetes feltételei egyszerre, egymást átfedve jönnek létre. Vigotszkij szerint ezért csak nagyon kritikusan, nagyon is feltételes értelemben beszélhetünk arról, hogy az individuális fejlődés a nem fejlődésének lerövidített megismétlése, abbreviatúrája volna.[24]

De amennyire érthetetlenné válik az individuális fejlődés, ha szem elől tévesztjük az öröklött képességek érésének és begyakorlásának természetes dinamikáját, éppolyan érthetetlenné válik akkor is, ha a magasabbrendű képességek kialakulását ugyanezen a módon próbáljuk megmagyarázni. Az individuum társadalmi fejlődésének feszítőerejét nem alkothatják az individuum*ban* működő, az érés által meghatározott funkcionálási szükségletek. Azokat a tevékenységi formákat, amelyekben a magasabbrendű, társadalmi képességek létrejönnek, az egyes egyedek testétől független, objektivált rendszerek határozzák meg. Azt a feszültséget, amelyen az individuum társadalmi fejlődésének dinamikája alapszik, ezért nem az individuum*ban*, hanem az individuum társadalmi viszonyaiban kell keresni.

A közvetítési rendszerek elsajátításának szükséglete eredetileg társadalmi szükséglet. A társadalom életének szakadatlan megújítása csak úgy lehetséges, ha szakadatlanul megújulnak e folyamat szubjektív feltételei is. Az újratermelés mechanizmusa feltételezi, hogy az új nemzedékek adekvát módon képesek igazodni az anyagi és szellemi objektivációk már kialakított rendszeréhez. A társadalom ezért bekapcsolja a „szervezetébe", felneveli a tagjait. S ezáltal az objektív szükséglet az egyén életét belülről meghatározó szükségletté válik. A gyerekek minden életfolyamatát társadalmi kapcsolatok szövik át, legelemibb szükségleteiket is a felnőttek közvetítésével elégítik ki. Ezért olyan rendszerekbe illeszkednek, melyekkel kezdetben nem tudnak adekvát módon bánni: hogy megélhessenek a társadalomban, el kell sajátítaniuk a használatukat. Fejlődésüket az a folytonos feszültség determinálja, hogy gyakorlati viszonyaik meghaladják szubjektív képességeiket. „Együttmű-

[24] Ezeknek a meggondolásoknak alapján különböztetett meg Vigotszkij az egyedfejlődésben két vonalat: a naturális és a társadalmi fejlődés vonalát. Az előbbin az öröklött funkciók érését és begyakorlását, az utóbbin, a társadalmi objektivációk elsajátítását értette. Kezdetben — valószínűleg a francia szociálpszichológia hatására — e két vonalat időben is elválasztotta egymástól, feltételezte, hogy létezik a pszichikus fejlődésnek tisztán naturális szakasza. De ezt az időbeli elválasztást már 1930—31-ben (*A magasabbrendű pszichikus funkciók fejlődéstörténetében*) elutasítja, és csak egy *logikai* megkülönböztetést tart indokoltnak. Az a kritika, amely utóbb e megkülönböztetés miatt a szovjet pszichológusok részéről érte, véleményünk szerint félreértésen alapszik.

ködnek" a felnőttel, de nem rendelkeznek az együttműködés társadalmi eszközeivel. Vigotszkij kifejezésével: a gyerek másképpen nyilvánul meg „magánvalóan", objektív társadalmi kapcsolataiban, mint „magáértvalóan" azaz a saját szemében — s ez a magánvaló és magáértvaló közötti diszkrepancia állítja őt a pszichikus fejlődés feszítőerejét képező probléma-helyzet elé.

Jól látható ez a dinamika egy olyan egészen egyszerű funkció, mint a rámutató gesztus fejlődéstörténetén. Vigotszkij szerint a gyerek eredetileg nem szánja gesztusát rámutatásnak: eredetileg nem más ez, mint a tárgyra magára irányuló sikertelen megragadó mozdulat. A csecsemő megkísérli, hogy megkaparintson egy tőle túlságosan távol fekvő tárgyat; keze fönnakad a levegőben, ujjai fogó mozgásokat végeznek. De ha önmaga számára nem is rámutatás, ezt a funkciót tölti be a felnőtt vonatkozásában, aki értelmezi a szituációt, felfedezi a gyerek és a számára elérhetetlen tárgy közti kapcsolatot. A sikertelen fogó mozdulat eredménye ezért nem a tárgy közvetlen megragadássa, hanem a felnőtt reakciója lesz. Ezzel megváltozik a cselekvés „magánvaló" tartalma: a gesztus, függetlenül attól, minek szánta a gyerek maga, objektív értelme szerint rámutatás, amely a felnőtt felé irányul. És csak ezen keresztül válik a gyerek számára is rámutatássá. A gyerek ugyanis csak akkor juthat hozzá rendszeresen a számára elérhetetlen dologhoz, ha a gesztus objektív értelmét szubjektív értelmévé teszi, ha felfedezi, hogy a szituáció meghatározó komponense nem a tárgy, hanem a tárgyhoz való viszonyát közvetítő felnőtt.

A pszichológiai fejlődésnek ezt a sajátosan emberi formáját, az emberek közti, külső közvetítések pszichikus síkra való átvitelét nevezte Vigotszkij *interiorizáció*nak.

Az interiorizáció kategóriája nem a marxista pszichológia kizárólagos sajátja. Már Vigotszkij utalt K. Bühler és F. Kretschmer idevágó koncepciójára, újabban pedig — részben az ő hatására — elsősorban a nyelvpszichológiában, általánosabb érvénnyel pedig Jean Piaget-nak az értelmi tevékenység fejlődéséről alkotott elméletében játszik szerepet.[25] Általában annak a jelenségnek leírására szolgál, hogy a mentális szféra a közvetlen viselkedési aktusok, a külső tevékenység belsővé tétele útján jön létre. (Pl. a belső beszéd a hangos, kommunikatív beszédből, a fogalom a tárgyak manuális csoportba rendezéséből stb.) Ennek az összefüggésnek a feltárása a tudatpszichológia legjelentősebb eredményei közé tartozik: rávilágít arra, hogy a tudat nem ideális *tárgy*, hanem *tevékenység*, amelynek gyökerei a külső, tárgyi manipulációban vannak.

Kérdés azonban, hogy megérthető-e az interiorizáció az emberek közti társadalmi együttműködésnek s az együttműködés objektív közvetettségének figyelembe vétele nélkül. Más szóval: magyarázatot lehet-e adni az interiorizáció jelenségére egy naturalista elméletben, vagy erre csak a történeti pszichológia keretei között nyílik lehetőség. Hogy az utóbbi feltevés helyességét igazoljuk, igyekszünk kritikailag vázolni Piaget koncepcióját. Az ő fejlődéselméletében van e fogalomnak a legátfogóbb jelentősége, s ő fogalmazta meg leghatározottabban az értelmi tevékenység tárgyi eredetének, a külső tevékenységben való gyökerezésének tételét.

[25] Ld. K. Goldstein: *Language and Language Disturbances*. Grune and Stratton, New York 1960. (3. kiad), H. Werner—B. Kaplan: Symbol Formation. Wiley et Sons New York 1963., valamint J. Piaget: Psychologie de l'Intelligence. Ed. Alcan, Paris 1947.

Munkásságának abban a korszakában (a harmincas évek elejétől kezdve), amikor az interiorizációról alkotott felfogását kidolgozta, Piaget már jelentősen módosította fiatalkori nézeteit, amelyekkel még Vigotszkij polemizált (erre a polémiára vissza fogunk térni). Ezt a fordulatot úgy jellemezhetjük, hogy Piaget feladta a francia szociálpszichológiai iskola nézeteit, és egy *kifejezetten* naturalista álláspontra lépett vissza. Mai felfogásában az intellektus fejlődése a szervezet és környezet közti kiegyensúlyozási folyamat része, amelyet az individuum társadalmi viszonyai csak külsődlegesen, csak végeredményben befolyásolnak.[26] Az intellektus funkciója a viselkedés olyan megszervezése, amelyben maximális a szervezet és környezet közti egyensúly. Egyensúlyi állapotban van a szervezet, ha a környezet hatásaira viselkedésformáinak reorganizációja nélkül megfelelően tud reagálni, ha normális határok között tudja tartani állapotváltozóit. Ennek az a feltétele, hogy minden állapotváltozást kompenzálni tudjon, rendelkezzék azzal az ellentétes művelettel, amely visszaviszi eredeti állapotába; vagyis hogy lehetséges viselkedési aktusai *megfordíthatók* legyenek. A megfordíthatóság azonban nem egyformán jellemzi az értelmi tevékenység különböző típusait: legkisebb a közvetlen viselkedési aktusokba ágyazott szenzo-motoros intelligencia esetében és legnagyobb (teljes) a logikai operációk rendszerében. A logikai operációk, szemben a tárgyi, empirikus manipulációval, összefüggő rendszert alkotnak, amelyben minden műveletnek megfelel egy ellentétes, az eredeti helyzetet helyreállító művelet, és valamennyi művelet előállítható a többi művelet kombinációjaként.

Magától értetődik, hogy a logikai operációk rendszere pszichológiailag egyenértékű a belső, mentális tevékenységgel: a teljes reverzibilitás csak a *fogalmakkal* végzett műveletek tulajdonsága lehet. A klasszifikációs rendszer például feltételezi, hogy minden két diszjunkt halmaz közös osztályban foglalható össze ($A + A' = B$) és megfordítva, minden részhalmaz megadható mint az osztály és a másik részhalmaz különbsége ($A = B - A'$) De empirikus dolgokkal való külső manipuláció útján csak az összeadás művelete végezhető el, a kivonás nem. Az osztály (B) itt nem létezik elemeitől függetlenül, nem más, mint részhalmazainak térbeli együttese; megszűnik, ha részhalmazait szétválasztják. Ezért a szenzo-motoros intelligencia (külső manipuláció útján feltárt értelmi összefüggések) szintjén sohasem lehet egy osztálynak és részhalmazának különbségét képezni.

Az intellektus fejlődése, a szenzo-motoros intelligencia átmenete logikai gondolkodásba (vagyis az értelmi tevékenység interiorizációja) Piaget szerint a következő mechanizmussal magyarázható. Ha a szervezetet radikálisan új hatások érik, melyekre viselkedésének eredeti organizációján belül nem tud megfelelően reagálni, akkor ez az organizáció felbomlik. A viselkedés struktúrájába olyan új elemek és relációk épülnek be, amelyek lehetetlenné teszik a régi rendszer fenntartását (asszimiláció); ez arra készteti a szervezetet, hogy létrehozza viselkedési módjának új, magasabb szintű rendezettségét, amely integrálja az újtípusú relációkat is, és ezért — magasabb fokon — helyreállítja a szervezet és környezet közti egyensúlyt (akkomodáció). Az asszimiláció és akkomodáció együttes, egymás között is kiegyensúlyozott tevékenységét nevezi Piaget adaptációnak. A leginkább adaptált, legstabilabb rendszer nyilván az, amelyben valamennyi lehetséges művelet megfordítható. Ennek

[26] Ld. J. Piaget: *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Ed Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris 1934. 9—28. o.

folytán az interiorizáció, a logikai operációk rendszerére való áttérés a kiegyensúlyozás mechanizmusának szükségszerű következménye, mintegy az egész folyamat „célja", az a végeredmény, amelyhez az intellektus fejlődése tart. Nem más tehát, mint az adaptáció során megvalósuló átmenet a kisebb stabilitású viselkedési rendszerekről a nagyobb stabilitású rendszerekre.[27]

Nem véletlenül használtuk a *cél* kifejezést a logikai operációknak a fejlődésben elfoglalt helyére. A szervezet és környezet közti természetes kapcsolat, a kiegyensúlyozás fogalmának bázisán az interiorizációra csak burkolt teleológia segítségével lehet magyarázatot adni, valamiképpen feltételezni kell, hogy a fejlődési sor vége már a kezdeteknél adott, és szabályozza a fejlődés irányát. A logikai gondolkodás és a szenzo-motoros intelligencia között minőségi különbség van, amelyet Piaget nem tud kauzálisan magyarázni. A logikai gondolkodás nem sorolható be minden további nélkül az adaptatív viselkedés formái közé. Az adaptáció mindig egy meghatározott, korlátolt környezet hatásainak megfelelő, ugyancsak korlátozott mechanizmusok kialakításában áll — de vajon a logikai gondolkodást nem az jellemzi-e, hogy univerzális, hogy minden lehetséges szituáció objektív felépítésének elemzése alapján, ennek a viselkedésbe való beépítésével irányítja a szubjektum reakcióit? Nem a környezet elvi meghaladása jellemzi-e a környezetbe való beilleszkedés helyett? Mihez adaptálódik az ember, amikor egy tisztán teoretikus problémát megold? Másrészt a logika a nyelvi gondolkodás viszonylag magas fokához, a fogalmak *interszubjektív* struktúrájához kötött. Kétségtelen, hogy vannak bizonyos előzményei a szenzo-motoros intelligencia szintjén: nem jöhet létre már biológiailag is adott képességek (az észlelés azonosításai és megkülönböztetései) nélkül. De nincsenek előzményei abban az értelemben, mintha genetikusan ezekben meg volna alapozva, mintha ezek természetes fejlődése útján el lehetne jutni a nyelv interszubjektív rendszeréhez.

Piaget szerint az átmenetet erre a magasabb szintre egy univerzális fejlődéstörvény, a kiegyensúlyozás törvénye magyarázza. Csakhogy ennek a törvénynek egyetemes érvényessége — legalábbis a magyarázandó jelenség, az interiorizáció vonatkozásában — már önmagában is problematikus. A kiegyensúlyozás nem más, mint az adaptáció megvalósulásának mechanizmusa — láttuk azonban, hogy a logikai gondolkodás nem tartozik az adaptatív viselkedési formák közé. Tegyük fel mégis, hogy kezünkben van az intellektus fejlődésének valamilyen univerzális természettörvénye. Az interiorizáció magyarázatához ez *önmagában* akkor sem lesz elégséges. Semmilyen empirikus jelenség nem dedukálható egyedül általános törvényekből, a magyarázathoz mindig szükség van speciális kiinduló feltételek, tehát empirikus körülmények magadására is. Erre a követelményre egy banális tény hívja fel a figyelmet, amely azonban, úgy látszik, Piaget érdeklődését teljesen elkerülte. *Az interiorizáció csak az emberi pszichikum fejlődésének jelensége.* És éppen mert az emberi fejlődést *sajátosképpen* jellemzi, nem lehet a szervezet és a környezet közti viszony *általános*, valamennyi faj fejlődésére közösen érvényes törvényszerűségeiből levezetni. Innen ered a Piaget koncepciójában lappangó teleológia: minden elmélet, amely a fejlődés speciális formáját az általános fejlődéstörvényekből dedukálja, a végeredményt a folyamat céljává teszi.

[27] Ld. J. Piaget: *La pensée psychologique.* In *Introduction a l'épistémologie génétique.* vol. III. PUF. Paris 1950. 160—165. o.

Piaget azonban határozottan visszautasítja a „teleologikus magyarázat" lehetőségét, s a teleológia minden formájának veszélyét igyekszik elkerülni.[28] Véleményünk szerint ez az oka annak, hogy az értelmi képességek fejlődésével foglalkozó monográfiái többségében gyakorlatilag lemond a magyarázatról, és szigorúan a leírásra, a logikai operációk genetikus előzményeinek fejlődési sorba állítására korlátozódik.

Mindebből természetesen nem következik egy naturalista alapokon álló, magyarázó erejű interiorizáció-elmélet *elvi* lehetetlensége. De ilyen elméletet eddig nem sikerült megalkotni, és Piaget példája azt mutatja, hogy ez összefügg a naturalista premisszákból származó nehézségekkel.

Az interiorizáció jelentése Vigotszkijnál nem esik egybe e fogalom szokásos tartalmával. Mindent tartalmaz, amit ez — vagyis a külső manipulációról az értelmi szimbólumokkal való operációra való átmenetet —, de többet is: és ez a *több* lesz az egész jelenség magyarázatának alapja. A külsőről a belsőre való átmenet Vigotszkij szerint azt a processzust fedi, amelyben a társadalmi, tárgyi közvetítések individuális, pszichikus közvetítésekbe „mennek át": vagyis az elsajátítás folyamatát. Interiorizáció ott van, ahol egy társadalmi objektiváció külső — a felnőtt közreműködésével megvalósuló — manipulációja az individuum önálló tevékenységének elemévé válik. „Egy folyamatról azt mondani, hogy *külső*, számunkra annyit jelent, mint hogyha azt mondanánk róla: *társadalmi*. Valamennyi magasabbrendű pszichikus funkció eredetileg külső volt; mert mielőtt belső, sajátosképpen pszichikus funkcióvá lett volna, társadalmi funkció, két ember társadalmi viszonya volt."[29]

Az interiorizáció szorosabb értelemben vett folyamatát (a műveletek mentális síkra való áttevődését) eszerint egy másik folyamat, a társadalmi közvetítéseknek a külső tevékenységbe való beépítése, az értelmi műveletek manipulatív előzményeinek kialakítása előzi meg. S ez a fejlődés irányának a kulcsa. A pszichikus „élmények" a szubjektum személyes, kizárólagos tapasztalatához tartoznak; a másik ember nem tudja közvetlenül megfigyelni és nem tudja közvetlenül befolyásolni őket. Társadalmi tapasztalatról, társadalmi képességekről ezért csak annyiban lehet beszélni, amennyiben ezek eltárgyiasulnak, objektív, bárki számára hozzáférhető alakot öltenek. A társadalom szellemi kultúrája csak ebben a tárgyi formában érhető el az individuum számára. A magasabbrendű pszichikus képesség először csak *az objektivációval magával* végzett külső tevékenységben jön létre. S egyszersmind a szubjektum pszichikus folyamatai is csak ebben a tárgyivá tett formában érhetők el a másik ember, az objektiváció társadalmi jelentésével már rendelkező felnőtt számára. Csak a külsőleg megnyilvánuló viselkedésbe tudja beépíteni a társadalmi közvetítés láncszemét — kidolgozva a társadalmi tárgynak megfelelő specifikus műveleteket.

Az interiorizáció tehát azzal kezdődik, hogy a felnőtt egy külső mechanizmus formájában kialakítja a gyereknél a magasabbrendű értelmi tevékenység előzményeit (az elemi matematikai műveleteket — az összeadást és kivonást — például először számolókorongokkal való térbeli manipuláció formájában tanulják meg a gyerekek). Ezt a külső, nem ritkán manuális tevékenységet az különbözteti meg a tényleges értelmi operációtól, hogy amit a felnőtt a művelet szabályának tudatos belátásával végez el, itt egyszerű asszociatív

[28] Uo. 152—158. o.

[29] Л. С. Выготский: Развитие высших психических функций. Id. Kiad. 197. o.

mechanizmusként valósul meg. A gyerekek megtanulnak egy szabálynak, pontosabban, szabályok egy rendszerének megfelelően viselkedni: minden *A* szituációra *B*-vel, mint *A'* szituációra *B'*-vel reagálnak stb. Viselkedésük kifejez, megvalósít egyfajta szabályosságot, anélkül hogy ők maguk a szabály tudatában volnának. A felnőtt ezzel szemben nemcsak arra képes, hogy elvégezze mindazokat a műveleteket (és csak azokat a műveleteket végezze el), amelyek megfelelnek a szabálynak, hanem arra is, hogy egy hibás műveletről megállapítsa, hogy hibás, és meg tudja mondani azt is, hol a hiba. El tudja dönteni, hogy milyen szituációban kell a szabályt alkalmazni, és szabadon, a körülmények tudatos mérlegelésével át tud térni egy másik szabály-rendszer által irányított viselkedésformára (például megállapítja, hogy egy matematikai feladat lényegesen egyszerűbben megoldható analitikus geometriai úton, mint algebrai egyenlet-rendszer segítségével, és ezért az előbbi utat választja). Éppen ezt értjük azon, hogy a képesség interiorizált, hogy átment a szubjektum *önálló* pszichikus tevékenységébe. Amit a gyerekek asszociatív módon csinálnak, az csak eredményben felel meg a felnőtt által végrehajtott műveleteknek, hiányzik belőle a közbeeső tudatos, kritikai tevékenység. Ezért mondja Vigotszkij, hogy a gyerekek csak a felnőtt közreműködésével képesek a magasabbrendű művelet gyakorlására: csak a felnőtt tudja megítélni, hogy mikor kell alkalmazniuk és mikor alkalmazzák helyesen az adott műveletet.

Ezért látszik úgy, mintha e külső manipulációban megvalósuló műveletek pszichológiai természete azonos színvonalon volna a naturális-asszociatív mechanizmusokkal, legfeljebb tartalmában különböznek tőlük. Valójában döntő különbség van köztük. Először is: a logikai operációknak az a rendszere, amelyet a tudatos értelmi tevékenység feltételez, ha nagyon primitív formában is, itt már megvan — éppen ez az, amit a felnőtt (asszociatív reakciók formájában) kiépít a gyereknél. (Nem utolsósorban ez az oka a felnőttek gyakori illúziójának, amely szerint a gyerekek az övékével egyenrangú értelmi kompetenciával rendelkeznek, legfeljebb tudásuk terjedelme szűkebb valamivel. A gyerekek ugyanis — bizonyos határok között — ugyanazt a külső eredményt valósítják meg, mint ők: megfelelő kontextusokban használják a nyelv kifejezéseit, helyesen végeznek el egyszerű számtani műveleteket stb.) Másodszor: ezek a műveletek csak a gyerekek számára külső-asszociatív természetűek. A magasabbrendű, társadalmi képességek kiépítésénél mindig ott van a felnőtt, aki *tudatában van* a művelet szabályának, és ennek megfelelően befolyásolja a gyerek viselkedését. Vigotszkij interiorizáció-elméletének magva éppen az az állítás, hogy a magasabbrendű pszichikus képességek, fejlődésük e külső szakaszában, nem az elszigetelt individuum képességei, hanem „két ember társadalmi viszonya".

Ezen alapszik az értelmi tevékenység belső síkra való átmenete. Ennek az átmenetnek nem a külsőleg megnyilvánuló műveletek eltűnése a döntő mozzanata. A tárgyakkal való manipuláció helyettesítése a tárgyak mentális szimbólumainak manipulációjával másodlagos jelenség, amely az interiorizáció tényleges tartalma alapján már könnyen magyarázható. Az interiorizáció lényege az asszociatív mechanizmusokról a tudatos tevékenységre, a szabálynak megfelelő viselkedésről a szabályt-követő, a szabályt tudatosan alkalmazó viselkedésre való áttérés.[30]

[30] A szabálynak megfelelő és a szabályt-követő viselkedés terminológiai megkülönböztetése W. S. Sellars „rule-conform and rule-obeying behavior"-jának fordítása.

Nem tárgyaljuk részletesen azt a magyarázatot, amelyet Vigotszkij és tanítványai az interiorizáció jelenségére adtak — nem is áll rendelkezésünkre teljes, összefüggő elmélet. Csupán egy vonatkozásban szeretnénk rámutatni az interiorizáció történeti felfogásának a naturalista felfogással szembeni fölényére. Ez az értelmi tevékenység társadalmi kontrolljának problémája.

A *környezet* egy reakció adekvát vagy inadekvát voltát csak egyfajta módon, „jutalom" és „büntetés" révén történő asszociatív megerősítés útján kontrollálja. A helyes reakció eredménye a szükséglet kielégítése, a helytelen reakció következménye pedig semleges vagy negatív ingerhatás. Ezen keresztül szelektálódik az adekvát viselkedés. (Iszaak Babel egy novellájában pontosan leírja, hogyan működik ez a jutalom-büntetés elven alapuló kontroll-mechanizmus: „Egy apró kis fésűt tett Ljubka mellére, s fiát melléje fektette az ágyba, a gyermek az anyjához húzódott, de megszúrta magát a fésűvel és sírva fakadt. Erre az öreg egy cuclit adott a szájába, de Davidka elfordult a cuclitól. — Mit bűbájoskodik itt velem, vén kujon? — dünnyögte Ljubka, már félig álomban. — Hallgasson, elvetemült anya! — válaszolt neki Cudecskisz — hallgasson és tanuljon, hogy a fene vinné el magát . . . A gyerek megint megszúrta magát a fésűvel, tétovázva kapta be a cuclit, és szopni kezdett. — Lám — mondta Cudecskisz és felnevetett —, elválasztottam a gyerekét, tőlem tanulhat, hogy a fene vinné el . . . Davidka ott feküdt a bölcsőben, szívta a cuclit, és boldogan csorgatta a nyálát.")

A kontrollnak ez a típusa, amely az egyedüli mód a tanulás természetes szabályozására, az értelmi műveletek *társadalmi* ellenőrzésében alárendelt szerepet játszik. A kontroll társadalmi formája nem merül ki az *utólagos*, szelektív korrekcióban, hanem *magának a tevékenységnek* a kritikája. A felnőtt tudatában van a művelet általános szabályának, s úgy igazítja ki a gyerek tevékenységét, hogy explicit módon összehasonlítja a normával, az operáció szabályával. Pl. ha a tanuló azt mondja, hogy $2 \times 4 = 9$, a tanár erre nem azzal reagál, hogy fejbeveri vagy elveszi az uzsonnáját, hanem azt mondja, „Tévedsz, mert $2 \times 4 = 4 + 4$ (a szorzás: ismételt összeadás) és $4 + 4 = 8$, számolj utána." (Ez a példa — mellesleg — rávilágít arra, hogy a szabályhoz való tudatos viszony a műveletek rendszerbe integrálódását — a fenti esetben az összeadás és a szorzás közti szisztematikus összefüggés elsajátítását — feltételezi. Ebben a vonatkozásban Piaget koncepciója tökéletesen helytálló.) Nem kétséges, hogy a kontrollnak ez a sajátos, társadalmi formája döntő befolyással van az értelmi képességek interiorizációjára, az asszociatív szabályszerűségről a szabály tudatos alkalmazásához való átmenetre. Mint ahogy az sem kétséges, hogy ez a tudatos kontroll csak az interiorizáció *történeti* elméletében játszhat szerepet.[31] Interiorizáció ott van, ahol a viselkedés egy *társadalmi normát* valósít meg.

Az előbbin Sellars a szabályt kifejező asszociatív viselkedést érti, az utóbbin azt a viselkedést, amelyhez hozzátartozik a képesség a norma és a teljesítmény összevetésére, a teljesítménynek a szabályra hivatkozó kritikájára. Vigotszkij és tanítványai — természetesen — nem használják ezt a terminológiát; sőt a benne rejlő megkülönböztetést sem teszik meg ilyen élesen. A külső (tárgyakon végzett, a másik ember által ellenőrzött) és a belső (mentális, önálló) műveletek szembeállítása mögül azonban ez a megkülönböztetés kielemezhető. (Vö. W. S. Sellars: Science, Perception and Reality, New York, 1963.)

[31] A felnőtt által gyakorolt kontrollnak az interiorizációban játszott szerepéhez vö. P. Ja. Galperin *Az értelmi cselekvések kialakulására irányuló kutatások fejlődése* c. tanulmányát. Magyar Filozófiai Szemle, 1966. 1. sz.

Végül utalnunk kell Vigotszkij interiorizáció-elméletének még egy fontos momentumára. Van egy meghatározott szellemi objektivációs rendszer, amely Vigotszkij szerint kitüntetett szerepet játszik az interiorizáció mechanizmusában — s ez a *nyelv*. Munkatársaival együtt kiterjedt kísérleti anyagon bizonyította, hogy a beszéd elsajátítása, az értelmi tevékenységek verbális síkra való áttevődése interiorizációjuknak minden esetben szükséges feltétele. Az interiorizáció Vigotszkij felfogásában végeredményben nem más, mint a nyelvi intelligencia létrejötte és a pszichikus képességek (emlékezet, figyelem, mozgás, gondolkodás stb.) alárendelése a nyelvi intelligenciának.

A pszichikum fejlődésének társadalomtörténeti elmélete így szükségképpen elvezette Vigotszkijt a nyelv (a legelemibb, az egész életet átszövő szellemi objektiváció) pszichológiai problémájának, nyelv és gondolkodás viszonyának vizsgálatához. A következő fejezetben részletesebben tárgyaljuk Vigotszkijnak a nyelv és az emberi intelligencia magasabbrendű formái közti összefüggésről szóló tanítását.

III.

A nyelv és a gondolkodás[32] viszonya a pszichológia történetének legproblematikusabb, leginkább homályban hagyott kérdései közé tartozik. És ez nem véletlen. Ha meggondoljuk, hogy megválaszolása implicit állásfoglalást jelent a magasabbrendű pszichikus funkciók általános természetével, pszichikum és társadalom viszonyával kapcsolatban, akkor természetesnek kell tartanunk, hogy a régi pszichológia egészén végighúzódó naturalizmus közvetlenül meghatározta a gondolkodás és nyelv közti viszony értelmezéseit.

Azt a kérdést, hogy az érintkezés társadalmi formái a kommunikáció milyen új társadalmi formáit teszik szükségessé és lehetségessé, a pszichológia még csak nem is tette fel. A beszédre valamennyi elmélet úgy tekintett, mint a természetes szignálokkal minden vonatkozásban egyenrangú, közönséges szenzoros ingerkeltők rendszerére. Az értelmes nyelvi közlés ezért szükségképpen szétesett két heterogén, egymással csak utólag, külsődlegesen összekapcsolódó részre: a beszéd gondolati oldalára s az ehhez járuló érzéki hordozóra. Az „értelmi oldal" eleve elkülönült az „érzéki oldaltól", fel sem merülhetett, hogy a gondolat kialakítása és transzformációja belsőleg, elválaszthatatlanul összefügg a nyelvvel: a pszichológusok, függetlenül attól, hogy a gondolatot magát képzetek kombinációjának vagy tiszta eszméknek tekintették, úgy fogták fel a nyelvhez való viszonyát, mint két befejezett pszichikai entitás összekapcsolását. A szenzualista, asszociációs pszichológia a nyelv problémáját két képzet — egy jelenség képzete és egy hangkomplexum képzete — közti asszociatív kapcsolat kialakítására korlátozta, ahol mindkét oldal már kialakult, „kész", amikor pszichikai társításuk megvalósul. S még radikálisabban választotta el a gondolkodást a nyelvtől a würtzburgi iskola, amely a gondolatokat

[32] Gondolkodáson általában probléma-megoldást értünk. Ebben az általános értelemben a magasabbrendű állatoknál — legalábbis az emberszabású majmoknál — már beszélhetünk gondolkodásról: a tárgyak rejtett viszonyainak az érzéki szituáción belül, manuális műveletek révén való feltárásáról. Az emberi gondolkodást ideatorikus jellege tünteti ki. Ez az, ami csak a nyelven keresztül valósulhat meg. A következőkben gondolkodásnak az ideatorikus gondolkodást nevezzük és csak ott teszünk terminológiai megkülönböztetést, ahol ez az állati gondolkodással való szembeállítás miatt fontos.

magukat tiszta eszméknek, immateriális, csak introspektive megfigyelhető jelenségeknek tekintette, s úgy fogta fel a gondolkodás folyamatát mint minden érzéki (s így nyelvi) terhüktől megszabadult ideák szabad folyását, mint valamiféle testetlen *actus purust*.

Alternatív megoldásként csak a gondolkodás és beszéd *azonosítása*, a logikai gondolkodás, az értelem sajátszerűségének a verbális szignalizációra való redukciója kínálkozott. Ha a szó semmiben sem különbözik a közönséges ingerkeltőktől, ha a szó és tárgy közti nyelvi viszony egyenértékű a szignál és a szignalizált dolog (vagyis bármilyen két dolog) pszichikai viszonyával, akkor a pszichológia vagy automatikusan elválasztja a gondolkodást a nyelvtől, vagy, az innen származó nehézségeket elkerülendő, határozottan kétségbe kell vonnia, hogy van egyáltalán valami a verbális szignálra adott motoros reakción kívül. Ezzel magától elesik az a probléma, hogy miképpen kapcsolódhat össze a konkrét beszédaktusban két teljesen különnemű jelenség: az értelem, ez az állítólag „tiszta", érzékfeletti kategória és a közlés érzéki, természetes anyaga. De elesik — pontosabban: a megfelelő külső reakcióra vagy ekvivalensére redukálódik — maga az értelem is. Ebben foglalható össze az a megoldás, amelyet a behaviorizmus és a reflexológia a nyelv pszichológiai problémájára kínált.

Amikor Vigotszkij újrafogalmazta a gondolkodás és a beszéd pszichológiai viszonyának kérdését, abból indult ki, hogy ezt a kérdést sem a szétválasztás, sem az azonosítás alapján még csak meg sem lehet fogalmazni. Az azonosság-elméletek vonatkozásában ez magától értetődik. Ha nincs két megkülönböztethető oldal, akkor a viszonyukról sincs értelme beszélni. „Ha a gondolat és a szó egybeesik, ha ugyanazt a dolgot jelentik", írja Vigotszkij, „akkor a köztük levő viszony kérdését nem tudjuk feltenni, és ezzel a megoldás eleve lehetetlenné válik. Ehelyett csak az történik, hogy megkerülik a problémát."[33] Csak látszólag jobb a helyzet, ha a szótól mint érzéki ingerkeltőtől megkülönböztetünk valami nyelven-kívüli, érzékfeletti értelmet. Igaz: most van *két* dolog, amelyek viszonyáról beszélni lehet, de ezek olyan radikálisan különböznek egymástól, funkcióik oly mértékben függetlenek, hogy viszonyuk is csak a legkülsődlegesebb, mechanikus összekapcsolás lehet. Ennyire távol álló jelenségek csak tökéletesen lényegtelen, másodrangú vonatkozásokban közelíthetők egymáshoz: Vigotszkij ironikusan hivatkozik például egy idealista gondolkodás-pszichológusra, aki a nyelv és gondolkodás kölcsönös összefüggését abban véli felfedezni, hogy a beszédprodukció motoros aktusa serkentő hatással van az intellektus működésére.

Ezek az általános ellenvetések *önmagukban* természetesen nem elegendők egyik alternatív megoldás elvetéséhez sem. De mindkét állásponttal szemben súlyos empirikus jellegű érvek is felhozhatók.

A szó és gondolat (jelentés és motoros reakció) behaviorisztikus azonosításán alapuló elméleteknek — számos más ellenérv mellett — számot kell adniuk arról a tényről, hogy egy nyelvi közlés (egy kijelentő mondat) megértése nem feltétlenül jár együtt a mondatban reprezentált eseménynek megfelelő külső reakcióval, vagy akár ennek valamilyen ekvivalensével. A következő ítélet: „A virágok illatosak", nem tartalmaz cselekvési utasítást, csupán egy tényállást, egy ismeretet közöl. S még ha a közlés történetesen valóban egy reakció kiváltására irányul („Menj el a sarokig, és ott fordulj balra!"), a reakció

[33] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen*. Id. Kiad. 36. o.

akkor sem egy közvetlen szignalizáción, hanem a mondat kognitív tartalmának értelmi analízisén és szintézisén fog alapulni. A behaviorizmus egyszerűen nem néz szembe azzal a ténnyel, hogy a nyelvi közlés nem szignális természetű. Míg a szignál semmilyen ismeretet nem hordoz, csupán egy esemény várható bekövetkeztére *utal*, és ennek megfelelő reakcióra *utasít*, a mondat rendszerint nem közvetlenül várható eseményekre hívja fel a figyelmet, hanem egy — az aktuális szituációtól akár teljesen független, esetleg nem is empirikus — összefüggést *reprezentál*, gondolati tartalmakat közöl és csak ezeken keresztül regulálja, ha egyáltalán aktuálisan regulálja, a szubjektum, reakcióit. (Azt az esetet, amikor egy verbális utasítás is közvetlenül szignális — „Vigyázz!" és ehhez hasonló felkiáltások —, határesetnek tekinthetjük, amely csupán a nyelv nem-specifikus, valamennyi más jel-rendszerrel *közös* vonásait mutatja, és ezért itt nem szükséges figyelembe vennünk.) A kijelentésen kívül a nyelvhez még egy sajátos attitűd tartozik hozzá: a kérdés. A behaviorisztikus nyelv-elméleteknek szembe kell nézniük azzal, hogy a szignál-rendszerekből hiányzik a kérdezés funkciója: kérdezni csak ott lehet, ahol van *mit* kérdezni. Míg a szignál-rendszerek csupán expresszív felszólításra alkalmasak, a nyelv minimálisan három funkciót — felszólítás, kijelentés, kérdés — tölt be, s e tényről minden, a verbális viselkedésről szóló elméletnek számot kell adnia.[34]

De nem kevésbé súlyosak azok az ellenvetések sem, amelyek a gondolkodás és nyelv radikális elválasztása ellen felhozhatók. Ezek az ellenvetések elsősorban a beszédpatológia klinikai adataira épülnek. Olyan megfigyelésekről van szó, amelyek feltárják a beszédképesség sérülése és az értelmes viselkedés felbomlása közti összefüggést, és ezzel közvetve rávilágítanak a nyelv és az emberi intellektus pozitív kapcsolatára. A pszichiátria régóta ismeri például az ún. amnézikus afázia jelenségét: a beteg „nem találja" a dolgok nevét, képtelen arra, hogy megnevezze az eléje tett tárgyakat. Ez a betegség onnan kapta a nevét, hogy korábban memória-zavarok következményének tekintették. A. Gelb és K. Goldstein[35] mutatott rá először, hogy korántsem a szónak az emlékezetből történt kiesésével van dolgunk — a beteg képes arra, hogy a szót mint közönséges hangkomplexumot, mint szignált a tárgyhoz asszociálja, csak arra képtelen, hogy mint a tárgy *nevét*, mint jelentéssel bíró nyelvi egységet használja. Az amnézikus afáziát ezért Gelb és Goldstein szerint nem a memória zavarainak, hanem a beszédképesség dezintegrálódásának, a jelentés felbomlásának kell tulajdonítanunk. A beteg nem tudja a szavakat mint osztályneveket, mint intenzióval rendelkező fogalmakat használni, és ennek megfelelően képtelen arra, hogy az egyes tárgyakat mint ugyanannak a fogalomnak az aleseteit közös osztályba foglalja. (Nem azonosítja például a különböző színárnyalatokat mint egyazon szín különböző árnyalatait.) A klasszifikációs feladatokat nem állandó, absztrakt kritérium alapján oldja meg, hanem az osztályozás alapjául a dolgok közti konkrét — és ezért esetről esetre változó — *dologi* viszonyokat használja fel. A nyelvi struktúra leépülése azonban, Gelb és Goldstein megfigyelései szerint, sohasem marad elszigetelt jelenség, hanem maga után vonja a viselkedés egészének felbomlását. Az amnézikus

[34] Vö. G. Révész: Ursprung und Vorgeschichte der Sprache. Bern 1946.

[35] A. Gelb: *Remarques générals sur l'utilisation des données pathologique pour la psychologie et philosophie du langage.* Journal de Psychologie 1933/4. sz., K. Goldstein: *L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage*, uo., valamint K. Goldstein: *Language and Language Disturbances.* Grune & Stratton, New York 1948.

afáziában szenvedő betegek csak egy konkrét szituáción *belül* képesek tájékozódni (nem tudják például kijelölni a tér absztrakt irányait, mindig a dolgokhoz — elsősorban saját testükhöz — viszonyított konkrét irányokhoz igazodnak), nem tudnak akaratlagosan elkezdeni és befejezni egy műveletet, nem tudják beidegzett készségeiket a feladat sajátos követelményeinek megfelelően önállóan kombinálni, újtípusú egésszé szervezni — egész viselkedésük spontánabbá, impulzívabbá válik. A nyelvhasználat és az értelmi képességek sérülése közti ilyen szoros kauzális összefüggés legalábbis kétségessé teszi egy olyan felfogás helyességét, amely elválasztja egymástól a gondolkodást és a beszédet, s amely a nyelvnek csupán a kész gondolat kifejezésének funkcióját tulajdonítja.

Vigotszkij gyakran utalt arra, hogy bizonyos tudományos megállapítások, mihelyt világosan megfogalmazódnak, magától értetődő banalitásoknak tűnnek — a tudomány mégis gyakran elfelejti kimondani őket. Ilyen, a beszédpszichológia által elhanyagolt igazság, hogy a nyelv elsődlegesen nem pszichológiai, hanem objektív, a társadalmi együttműködésben gyökerező funkciót, kommunikatív funkciót tölt be. Amiből egyenesen következik, hogy nyelv és gondolkodás viszonyának kérdését nem a szubjektum pszichikai működéseinek birodalmában, hanem az interszubjektív kapcsolatokban, a nyelv objektív tartományában kell feltenni. A naturalista nyelvpszichológia hamis alternatívái csak úgy haladhatók meg, ha a pszichológia, ahelyett hogy a nyelvet besorolná a szenzoros ingerkeltők közé, megvizsgálja az emberi kommunikáció társadalmi követelményeit s azt a módot, ahogy a nyelv ezeket a követelményeket teljesíti. Előlegezve a végeredményt, röviden azt mondhatjuk, hogy a gondolat a beszédben jön létre mint a közlés objektív funkciója, és ebből differenciálódik a logikai gondolkodás önálló funkciójává. A gondolat megszületése a nyelvben előzetesen úgy írható le, hogy a kommunikáció feltételezi: az individuum a személyes tapasztalatához mint közölhetőhöz, „elidegeníthetőhöz" képes viszonyulni.

Gondolkodás és nyelv kapcsolata eszerint *történeti*, az érintkezés társadalmi formáival kialakult viszony. Mielőtt e megállapítás pozitív tartalmáról szólnánk, röviden érintenünk kell negatív tartalmát: azt az állítást, hogy a gondolkodás és a nyelv biológiai előzményei egymástól függetlenül fejlődnek és funkcionálnak — az állati nyelv nem közöl kognitív tartalmakat, „megértése" nem intellektuális aktus (nem megértés), a gondolkodás pedig nem objektiválódik a nyelv rendszerében, hanem a személyes tapasztalat közvetlenségébe ágyazódik.

Az állati nyelvek legmagasabbrendű formáikban is csupán affektív állapotok ösztönös kifejezésére szolgálnak. Expresszív egységeik örökletesen rögzítettek, nem alkotnak tagolt, az objektív helyzetnek megfelelően kombinálható rendszert, csupán azoknak az állapotoknak a kifejezésére s ezen keresztül azoknak a kapcsolat-formáknak megteremtésére (azoknak a cselekvési utasításoknak közvetítésére) alkalmasak, amelyek a faj minden tagja számára genetikusan adottak. „Használatuk" automatikus, feltétlenreflexes aktus, a szervezet meghatározott állapota által kiváltott kontakt-reakció. S a másik állat reagálása ennek megfelelően szintén ösztönös, feltétlenreflexes mechanizmuson fog alapulni. Az állat *számára* a „nyelvi" szignált semmi sem különbözteti meg a többi ingerhatástól, éppenúgy adott, mint a környezetben bármi más. Az állati nyelv az állati intellektustól függetlenül funkcionál.

S az állati intellektus is független az állati nyelvtől. Legmagasabb rendű formájában, az emberszabású majmoknál sem emelkedik verbális síkra: azok a problémák, amelyek számukra egyáltalán hozzáférhetők, mindig az aktuális szükségleti állapot és a szemléleti mező által meghatározott szituáción *belül* kell hogy adva legyenek, mint ahogy az érzéki szituációban kell hogy adva legyenek a megoldás feltételei is. Ezen a szinten nemcsak a beszéd, hanem az intellektus sem rendelkezik ideatív jelleggel.

Az állati gondolkodás és nyelv kölcsönös függetlensége mögött az állati életmód általános természete rejlik: a szó emberi értelmében vett munkamegosztás — a mindenkori feladat elemeire bontása és az elemi műveleteknek a társadalom tagjai közti nem-örökletes elosztása — az állati életben nem játszik szerepet; mint ahogy nem játszik szerepet a szerszámkészítés, a munkamegosztás alapja sem. Még a legbonyolultabban szervezett állati „társadalmak" is a tevékenység ösztönös, genetikus megoszlásán alapulnak, s ezért nem teszik sem szükségessé, sem lehetségessé, hogy az élettevékenységbe egy az emberihez hasonló kommunikációs rendszer illeszkedjék be. Ezért ott, ahol feladatmegoldás, intellektuális tevékenység van, a kommunikációnak nincs szerepe: az emberszabású majmok nem oldanak meg együttesen feladatokat és nem adják át egymásnak a feladatmegoldás eredményeit. Ahol pedig kommunikáció van, ott nincs intellektus: mindaz, amit az állatok „közölnek" egymással, fajilag rögzített.

A két vonal kezdeti függetlensége az emberi ontogenezisben is megismétlődik: az első két életévet egy nyelv-előtti intelligencia és egy, az intellektustól független nyelv párhuzamos, egymást nem keresztező fejlődése jellemzi. (Természetesen azzal a döntő különbséggel, hogy a gyerek már ebben a szakaszban társadalmi viszonyok között él — csak intellektusának fejletlensége miatt a felnőttekkel való érintkezése egyelőre nem a tagolt nyelven, hanem magukkal a dolgokkal való közös manipuláción keresztül valósul meg.) Ebben a fázisban a gyermeki intelligencia eléri azt a legfelső fokot, amelyre az emberszabású majmok egyáltalán eljutnak (képesség egyszerű, optikusan belátható feladatok megoldására, térbeli permanencia megragadása, elemi oksági összefüggések *mint térbeli* összefüggések „felfedezése" stb.), de — egyelőre — ideáció, egy nyelvi séma közreműködése nélkül. S ezzel párhuzamosan kialakulnak a nyelvhasználat előzményei a szignális, affektív-felszólító beszéd formájában. Azok a kifejezések, melyeket a gyerekek második életévük végén használni képesek, természetesen nem öröklöttek, mint az állatok „szótára": *magánvalóan* ezek a közösség nyelvi rendszerének elemei. De *a gyerekek számára* nem értelemközlő nyelvi formák, hanem közvetlen cselekvésre utasító szignálok. A nyelvi utasítás ebben a korban nem a közlés értelmén keresztül váltja ki a megfelelő reakciót: ha a gyereket olyan feladat elé állítják, amely egy mondat tartalmának előzetes értelmi szintézisét, a művelet fejben való megalkotását teszi szükségessé, nem tudják azt végrehajtani.[36]

A második életév vége körül azonban „áttörés" következik be: a két, eddig külön futó fejlődési vonal egyszer csak összekapcsolódik, kezdetét veszi a nyelv intellektualizálódása és az intellektus verbalizálódása. Ez az a korszak, amelyben a gyerekek „felfedezik", hogy a szavaknak jelentésük és a dolgoknak nevük van, amikor állandóan az iránt érdeklődnek, „hogy hívják" a tárgyakat.

[36] A. R. Luria: *The Directive Function of Speech in Development and Dissolution*. *Word*, XV. 2—3. szám 341—52. és 453—64. o. (1959)

A pszichológia feladata, hogy megmagyarázza ezt a gyökeres, csak az emberi egyedfejlődésre jellemző fordulatot, talán a legnagyobb jelentőségűt, amelyen az intelligencia keresztül megy.

A probléma — a történeti pszichológia módszertani feltevéseinek megfelelően — elsődlegesen nem az onto-, hanem a filogenezis problémája. Hogy miért „vált át" az egyedfejlődés során a szignális nyelv értelemközlő nyelvbe, arra csak akkor lehet választ adni, ha fel tudjuk tárni magának e nyelvnek logikai genezisét.

Nyelv és gondolkodás összekapcsolódása, a *nyelvi gondolkodás* egységes funkciójának kialakulása Vigotszkij szerint nem e két funkció egyenes továbbfejlődését, hanem *a fejlődési típus* megváltozását fejezi ki: a biológiai evolúciót a társadalomtörténet váltja fel. Nyelv és gondolkodás akkor keresztezik egymást, amikor a nyelv biológiai, genetikusan rögzített szisztémából társadalmi közvetítés-rendszerré, a munkamegosztás funkciójává alakul át.

A munkamegosztás olyan érintkezési módokat hoz létre a társadalom tagjai között, melyek a kommunikáció biológiai formái mellett már nem valósulhatnak meg. A társadalom élete a tevékenységeknek a termelésen alapuló megosztásán alapszik. Az együttműködés ezért bonyolult tárgyi feladatok együttes megoldására irányul: s ez szükségessé teszi, hogy az ember állandóan — minden örökletes sémától függetlenül — változó objektív szituációkat tudjon leírni, a másik ember számára hozzáférhetővé tenni. A kölcsönös megértés most már nem alapulhat a kifejező hangok fajilag meghatározott közösségén. Olyan kommunikációs rendszerre van szükség, amely nem közös organikus állapotokról, hanem *egy közös világról* tesz közléseket: a nyelvnek tehát ki kell emelkednie az individuális szituációk közvetlenségéből, a tapasztalatot bárki által azonosítható elemek kombinációjaként kell reprezentálnia. „Szeretném valakivel közölni, hogy fázom. Ezt értésére hozhatom taglejtések egy sorával is; de valóságos megértésről és közlésről csak akkor lehet szó, ha képes vagyok arra, hogy élményemet általánosítsam és megnevezzem, hogy az átélt hidegérzetet az állapotok olyan osztályához rendeljem hozzá, amelyek ismertek beszélgető társam előtt is."[37] A nyelv jelentéssel bíró egységei ilyen osztályokat képviselnek. Kombinációjukkal bármilyen empirikus (és nem-empirikus) szituációt állandó absztrakt elemeinek komplexumaként lehet felépíteni. „Az érintkezés ezért", írja Vigotszkij, „szükségképpen feltételezi az általánosítást, és ezzel a szójelentés fejlődését."[38]

Természetesen a legegyszerűbb szignál is generalizált: csak úgy alakítható ki a viselkedés szabályossága, ha a szignál események, tulajdonságok stb. osztályaira, nem pedig egyszeri példányokra vonatkozik. De a szignál mindig a konkrét cselekvési szituáció része marad. Csak a nyelvben válik lehetségessé a szituáció általános összetevőinek elkülönítése és *önálló*, szabad összekapcsolása. Ezért csak a nyelv segítségével lehet *különböző* szituációk közös vonásait mint ugyanannak az általános kategóriának aleseteit azonosítani.

A nyelvi általánosítás sajátossága tehát azon alapszik, hogy a nyelv szavai önálló verbális kapcsolatba hozhatók (a mondatban). Ezért a nyelvben sohasem egyetlen szó, egyetlen általánosítás tételeződik: a nyelv legegyszerűbb alakjában is szavak valamilyen rendszere. A közvetlen észlelést meghaladó általánosítás nem valósulhat meg ezen a rendszeren kívül: a fejlődés-

[37] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen*. Id. kiad. 41. o.
[38] Uo.

lélektan tanúsága szerint a magukban álló verbális kifejezések („mama!" „baba!" stb.) nem szavak, hanem a konkrét szituációra vonatkozó, komplex viselkedési utasítást kifejező szignálok. (A „mama!" például a gyerek *aktuális szükségleti állapotától függően* „jelentheti" azt, hogy „Mama, éhes vagyok, adj enni!", de azt is, hogy „Mama, játszani akarok a csörgővel, de nagyon messze van, add ide!".) A szó csak azon keresztül általánosítja a tapasztalatot, hogy rendszerbe — Vigotszkij kifejezésével —, szavak *általánosítási struktúrájába* illeszkedik. Ez a struktúra nem más, mint a nyelv szavainak hierarchiája, amelyben minden szó helyével adottak a fölé-, mellé- és alárendelt szavak (például a „piros" fölé rendelt a „szín", mellé rendeltek a „kék", „zöld", „sárga" stb., alárendeltek a „világospiros", „meggypiros" stb.) Az általánosítási struktúra ismeretében meg tudjuk mondani, hogy egy szónak a másikról való állítása analitikusan igaz, analitikusan hamis, szintetikus, vagy értelmetlen mondathoz vezet-e. (Analitikusan igaz például minden mondat, ahol az állítmány az alany fölé rendelt szó; analitikusan hamis vagy kontradikció, ahol az állítmány és az alany egymás *mellé* rendeltek stb.) A szó jelentése Vigotszkij szerint nem más, mint az általánosítási struktúrában elfoglalt helye.[39]

A jelentés nem utólag járul a nyelvhez: ahhoz, hogy a nyelvet használni lehessen, már rendelkezni kell azokkal az ismeretekkel, amelyek a nyelv egységeinek egymáshoz való viszonyára — s ezen keresztül a valóságra magára — vonatkoznak. A nyelv és a gondolkodás kereszteződése ezért magában a kommunikatív nyelvben, az emberek *közötti* kapcsolatban valósul meg: maga a nyelv válik intellektuálissá, *ismeretek* hordozójává.

A nyelv intellektualizálódásának következményei azonban nem korlátozódhatnak a verbális közlések megformulázásának területére, hanem a viselkedés egészének átstrukturálódását feltételezik. A nyelv kognitív közléseit csak az tudja megérteni, aki tapasztalatához a nyelv sémájának megfelelően igazodik, aki képes arra, hogy az individuális dolgokat mint egy nyelvi kategória aleseteit, példányait azonosítsa. Objektív közlések megtételére alkalmas nyelv ott van, ahol a szubjektumok személyes tapasztalatukhoz nemcsak mint fizikai reakciók, hanem mint nyelvi reakciók forrásához, mint közölhetőhöz is tudnak viszonyulni. A nyelv intellektualizálódása és a tapasztalat nyelvi-interszubjektív tagolása egy és ugyanazon folyamatnak két oldala. A nyelv magasabbrendű formájával ezért létrejön az intellektus magasabbrendű formája, a *nyelvi gondolkodás* is, amelyet gyökeresen megkülönböztet az állati intelligenciától, hogy nem szorítkozik az optikus szituációban adott összefüggések külső-manipulatív elemzésére, hanem képes minden lehetséges szituáció absztrakt összetevőinek önálló kombinációjára, logikai kapcsolataik értelmi feltárására.

Az emberi nyelv tehát nem független a gondolkodástól, s az ideatív gondolkodás sem független a nyelvtől.

[39] Az így felfogott jelentés nem azonos a szó megjelölésével, azzal a tárggyal, amelyre a szó vonatkozik. Hogy megjelölésén kívül a szóhoz valami más is „hozzátartozik", azt a logika és a lingvisztika régóta tudja — annál homályosabb maradt, mit kell ezen a „más"-on értenünk. Vigotszkij rendkívüli érdeme, hogy nagyon korán, a modern szemantikát megelőzve rámutatott: a jelentés nem „ideális objektum", nem a nyelven kívüli „tiszta gondolat", hanem azonos a szónak a többi szóhoz való szisztematikus viszonyával; e viszonyon kívül a szóban (vagy a szó „mögött") nincs semmi. Ennek a koncepciónak rendkívül nagy jelentősége van egy materialista tudatpszichológia számára.

Mintha ezzel a megállapítással visszajutottunk volna a gondolkodás és a nyelv azonosításához: persze azzal a nem jelentéktelen különbséggel, hogy ez a koncepció a nyelv értelmes jellegéből indul ki. De egy azonosság-elmélet ilyen formában is súlyos következményeket von maga után: a nyelv a gondolkodás a priori keretévé alakul át, melyet ez semmiképpen nem transzcendálhat, nem szembesíthet a valósággal. Ezért sem a nyelvi rendszerben magában rögzített kognitív tartalmakat, sem a nyelven alapuló gondolati tevékenység eredményét nem tekinthetjük a valóságról magáról szóló ismereteknek, hanem legfeljebb a sikeres cselekvés praktikus segédkonstrukcióinak.[40]

Vigotszkij azonban gondolkodás és nyelv egységén nem azonosságukat érti. Nem *meghatározott* nyelvi formulák és a bennük megvalósuló gondolati aktusok egybeeséséről beszél: ellenkezőleg, úgy véli, hogy a szemantikai jelentés és a pszichológiai gondolat nemcsak hogy nem feltétlenül azonosak, hanem egységük szükségszerűen csak inkongruenciájukon keresztül valósul meg. „A gondolat és a szó viszonya nem dolog, hanem folyamat, mozgás a gondolattól a szóhoz — és megfordítva, a szótól a gondolathoz. Ez a viszony a pszichológiai elemzésben fejlődésfolyamatnak bizonyul, amely egy sor fázison és állomáson fut keresztül . . . A nyelv nem egy kész gondolat kifejezése. Amikor a gondolkodás beszéddé alakul át, átstrukturálódik és megváltozik. A gondolat a szóban nem kifejeződik, hanem létrejön."[41] A gondolkodás *manipulál* a nyelvi jelentésekkel, új és új kapcsolatokba hozza, átalakítja őket, s ezen keresztül olyan összefüggéseket tár fel, amelyek a nyelvi rendszerben eredetileg nem voltak adva. A gondolkodás és a nyelv pszichológiai egysége Vigotszkij felfogásában a nyelvi rendszer és a gondolati tevékenység *egészének* elválaszthatatlan összefonódását, a nyelvi gondolkodás funkciójában való egyesülésüket jelenti, amely minden meghatározott pszichikai aktusban e két oldal feszültségteljes kapcsolatán keresztül valósul meg. Ha ez a feszültség nem léteznék (ha gondolat és szó egybeesnék), akkor nem léteznék a nyelvi *gondolkodás* sem: lehetetlen volna az a gondolat és szó közti mozgás, amelyben a nyelvi ismeretek kognitív feldolgozása végbemegy.

A gondolkodás és a nyelv viszonyáról alkotott általános koncepció jelölte ki azokat a probléma-területeket, amelyekkel Vigotszkij a beszédpszichológiai munkássága során foglalkozott. Az egyik ilyen nagy terület a fogalom-alkotás verbális közvetettségének problémája (1). A másik a gondolkodás és a nyelvi kommunikáció genetikus viszonyának kérdése, annak kimutatása, hogy az ideatorikus gondolkodás a nyelvi kommunikációból differenciálódik (2).

1. A fogalom-alkotás mechanizmusáról elsőnek az asszociációs pszichológia adott összefüggő elméletben számot. Az asszociációs iskola a fogalmat induktív elvonatkoztatás útján kialakított képzetnek tekintette: a különböző kapcsolatokban ismétlődően előforduló tulajdonságok eszerint automatikusan megerősítést nyernek, míg az eltérő, nem-állandó vonások összemosódnak, kölcsönösen semlegesítik egymást. A szubjektum értelmi tevékenysége ezt a folyamatot nem befolyásolja, a fogalom-alkotás külsőleg meghatározott, reproduktív mechanizmus. Az asszociációs elméletnek megfelelően a fogalom

[40] Nyelv és gondolkodás azonosításának ismeretelméleti kritikáját ld. Márkus György *Kritikai megjegyzések Ludwig Wittgenstein Értekezéséhez* c. tanulmányában L.. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* Akadémiai Kiadó, 1963.

[41] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen,* Id. kiad. 263. o.

csak abban különbözik az aktuális érzéki tapasztalattól, hogy elvonatkoztat ennek konkrétságától, hogy — üres.

De ez a teória számos kérdésre nem tud kielégítő választ adni. Mindenekelőtt itt van az empirista indukció-elméletekkel szembeni általános logikai ellenvetés. A különböző szituációk között végtelenül sok analóg vonás van: „közös tulajdonságok" egyáltalán nem kényszerítenek arra, hogy az embereket egy fogalom alá soroljuk; lehetséges volna a bőrszín alapján a fehéreket a jegesmedvékkel, a barnákat a lovakkal és a sárgákat éppenséggel az oroszlánnal „társítani". Ha tehát egyáltalán van valami az indukciónak megfelelő művelet, az már előzetes értelmi beállítódást, meghatározott általános osztályozási szempontokat feltételez, s ezekhez a szempontokhoz nem juthatunk induktív elvonatkoztatás útján, hiszen az indukciót éppen általuk akarjuk megmagyarázni. S ha jobban meggondoljuk, nemcsak az indukció előzetes szempontjai, de maguk az állítólag negatív elvonatkoztatással kiemelt tulajdonságok sem lehetnek a nyelv előtti tapasztalatban adva. Az asszociációs pszichológia figyelmét elkerülte az a tény, hogy a nyelv maga és a nyelvhasználat által feltételezett, „kategoriálisan" tagolt tapasztalat egyszerre, ugyanazon aktusban jönnek létre. Ezért visszavetíti a nyelvelsajátítás előtti tapasztalatra azt, aminek kialakulását meg kellene magyaráznia: úgy kezeli ezt a tapasztalatot, mint véges számú, jól megkülönböztetett és az aktuális szituációtól elkülöníthető általános tulajdonság komplexumát. Mihelyt elvetjük ezt a fikciót, elesik a fogalomalkotás asszociációs elmélete is: ha nincsenek adva „közös tulajdonságok", akkor ezeket nem is lehet puszta elhagyással „kiemelni". A fogalom-alkotás eredménye nem kevesebb, hanem több, mint az empíria — s ez az, amit meg kell tudni magyarázni.

Az asszociációs elmélet romjain létrejött würtzburgi, ún. gondolkodáslélektani iskola, a szenzualizmus válságából levonta azt a következtetést, hogy a gondolkodást nem lehet az érzékelésre redukálni, a fogalmak nem az észleletek reproduktív kombinációi. A würtzburgi iskola képviselői (Külpe, Ach, Selz, Bühler) kimutatták, hogy a fogalom nem jön létre passzív szubjektumban: a fogalom-alkotás feltétele egy olyan probléma-szituáció, melynek megoldása maga a fogalom; következésképpen ez nem reproduktív, hanem produktív, intellektuális tevékenység, valami olyasminek a feltárása, ami korábban nem volt adva. A würtzburgi iskola azonban ebből azt a következtetést vonta le, hogy a gondolkodás nem tartozik a materiális szubjektumhoz, hanem ideális, minden anyagi meghatározottságtól szabad tevékenység, melyre ezért a pszichikus folyamatok elemi törvényszerűségei (a szenzualista pszichológia által megállapított asszociatív és perszeveratív tendencia) sem érvényesek. Az intellektuális tevékenység kizárólag a cél által, teleologikusan determinált. (Ezt nevezte el Ach determináló tendenciának.) A cél egyébként ugyanúgy determinálja az intellektus működését, mint a kauzális tendenciák az alacsonyabbrendű pszichikus aktusokat: ahol a célkitűzés már adott, ott egyedül ezáltal a megoldás is automatikusan adódik.[42]

Vigotszkij a würtzburgi iskola álláspontjával szemben egyetlen ellenvetést tesz: a fogalmak fejlődnek. A logikai-hierarchikus módon tagolt, intenzióval rendelkező fogalmak nem állnak a fejlődés elején: egy sor olyan fokozat előzi meg őket, amelyek nem mennyiségileg, nem a bennük rögzített tartalom gazdagságában, hanem minőségileg, a valóság általánosításának *módjában*

[42] N. Ach: *Willenstätigkeit und Denken.* Bamberg 1908.

különböznek a kialakult fogalmaktól. De ha a fogalmak fejlődnek, ha ugyanazt a feladatot a gyerekek és a felnőttek eltérő módon oldják meg, akkor ugyanaz a feladat számukra *nem ugyanaz a feladat*. Ez arra enged következtetni, hogy a cél az intellektuális képességek magyarázatához nem elégséges: hiszen hogy milyen célokat lehet egyáltalán kitűzni, az valami máson múlik. Ha tehát el is fogadjuk, hogy az értelmi feladatok megoldását a cél determinálja, további magyarázatra szorul, hogy mi determinálja a cél kitűzését. S ezért nyitva marad a kérdés: mi teszi lehetővé, hogy az emberi individuum fejlődése során túlemelkedjék az érzéki közvetlenségen és fogalmakban gondolkodjék? Úgy látszik, hogy a régi, „individuális" pszichológia keretei között erre a kérdésre egyáltalán nem lehet választ kapni. Az asszociacionizmus nem tud eljutni az észleléstől az ideatorikus gondolkodáshoz, az idealista pszichológia pedig egyszerűen feltételezi azt, amit meg kellene magyaráznia. Ezért indokolt, hogy erre a kérdésre is a történeti pszichológia általános feltevései alapján keressünk választ.

A fogalom-alkotás Vigotszkij szerint valóban reproduktív tevékenység — csakhogy nem az individuum érzéki tapasztalatának, hanem a felnőttek fogalmainak reprodukciója. A társadalom szellemi tevékenységével kialakított konceptuális rendszer a nyelvi jelentésekben tárgyiasult el — amikor a gyerekek fogalmakat alkotnak, nem tesznek mást, mint hogy megtanulják adekvát módon használni a nyelv szavait. Ezért a beszéd nem eredménye, utólagos megformulázása, hanem kiindulópontja magasabbrendű értelmi tevékenységüknek.

Bizonyos értelemben persze végeredmény: a fejlődés kezdetén a gyerekek nem használják a nyelvet a felnőttek színvonalán, bonyolult, sokfázisú folyamaton keresztül jutnak el idáig. Ez a legfőbb érv Piaget késői műveiben az ellen, hogy a nyelvet az ideatorikus gondolkodás kialakítását meghatározó pszichológiai tényezőnek tekintsük.[43] Ha a nyelvi kategorizáció szintjének elérése külön intellektuális tevékenységet feltételez, véli Piaget, akkor ezt a tevékenységet magát nem lehet a nyelvi kategorizációval magyarázni. A nyelv meghatározhatja az intellektus legfelső szintjén kialakított fogalmak *tartalmi* viszonyait, de nem határozhatja meg magának az intellektuális szintnek az elérését, amelyen a nyelvi fogalmak egyáltalán kialakíthatók.

Piaget azonban, véleményünk szerint, indokolatlanul azonosít két dolgot: azt, hogy a nyelv (a felnőttekkel folytatott verbális kommunikáció) az intellektus fejlődését kezdettől fogva determinálja, és azt, hogy a nyelv a gyermek számára kezdettől fogva, az elsajátításához szükséges valamennyi intellektuális képességgel együtt készen adott. Az utóbbi állítás nyilvánvalóan nem állja meg a helyét: a gyerekek által alkotott fogalmak valóban csak minőségileg különböző szakaszok sorozatán keresztül érik el a felnőttek fogalmainak szintjét. De ez nem azonos az előbbi állítással, és egymagában nem is elégséges alap annak a következtetésnek a levonására, hogy az is hamis. Nem lehet elvileg kizárni azt a lehetőséget — és Vigotszkij erre az álláspontra helyezkedik —, hogy a nyelv *éppen azáltal* meghatározó momentuma az ideatorikus gondolkodás kialakulásának, hogy a kommunikációban *feltételez* intellektuális képességeket, melyekkel a gyerekek *nem* rendelkeznek. (Nagyon világosan látható a nyelvnek az értelmi fejlődést irányító szerepe abban, hogy a gyere-

[43] J. Piaget: *La genèse des structures logique élémentaires*. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1959.

kek által kialakított „pre-fogalmak", melyek a tapasztalatot a felnőttek fogalmaitól eltérő, primitívebb módon általánosítják, ezekkel extenziójuk, az általuk megjelölt tárgyak osztálya tekintetében egybeesnek. Másképpen nem volna lehetséges megértés a gyerekek és a felnőttek között.)

A felnőtt a nyelvet a fogalmi gondolkodás színvonalán használja; a gyerekek számára ezért a verbális kommunikáció megteremti a jelentés, a fogalom problémáját. Ahhoz, hogy adekvát módon tudjanak reagálni, tudniuk kell, hogy a közlés *mit jelent*. De a nyelv egyúttal eszköze is a probléma megoldásának: a szóban a jelentés (fogalom) „benne van", amennyiben meghatározott kapcsolatokban fordul elő, meghatározott módon funkcionál a kommunikációban. A fogalom-alkotásban résztvevő pszichológiai mechanizmusok *irányított* mechanizmusok: a *szó*nak a kommunikációban elfoglalt helye irányítja őket. „Mint már mondottuk, a fogalom létrejötte intellektuális operáció; az asszociációk játéka nem vezet fogalomhoz. Kialakításában valamennyi elemi intellektuális funkció meghatározott kapcsolatban résztvesz; s az egész műveletnek centrális mozzanata a szónak eszközként való használata a figyelem szándékos irányítására, az absztrakcióra, az egyes tulajdonságok kiemelésére és szintézisére valamint egy jel segítségével történő szimbolizációjukra."[44] A szó tehát Vigotszkij szerint az a stimulus-eszköz, amely meghatározza, irányítja a „benne" objektivált jelentés elsajátítását. Nélküle nincs fogalom; nem utólag jön, hanem a probléma-helyzetben elfoglalt helyén keresztül közvetíti a fogalom kialakításának tevékenységét. A fogalom fejlődése a szó használatának fejlődése — az elsajátított intenzió színvonala attól függ, hogy a szubjektum milyen mértékben képes a szóhoz mint a feladatmegoldás közvetítő eszközéhez igazodni.

Nem kétséges: ennek a magyarázatnak tartalma és érvényessége azon múlik, mit kell értenünk a szó lehetséges kapcsolatain, a szónak a kommunikációban elfoglalt helyén. Sajnos, ez a *Gondolkodás és beszéd* leghomályosabb pontja: Vigotszkij semmit se mond róla kifejezett formában. Ezért a fogalomalkotás fejlődését vizsgáló kísérletéhez kell folyamodnunk: a kísérlet felépítése nyilván tartalmazni fogja az általa ellenőrizendő teoretikus feltevéseket.

A feladat, amely elé Vigotszkij és munkatársai 3—12 éves gyerekeket állítottak, különböző alakú, színű, és nagyságú tárgyak osztályozása. A tárgyak hátlapjára értelmetlen, „mesterséges" szavakat írtak (azért mesterségeseket, hogy a gyerekek verbális ismeretei ne befolyásolhassák az eredményt). A kísérletvezető az első lépésben megfordítja valamelyik alakzatot, felolvassa a rajta szereplő szót (például: „gazun"), és azt a feladatot adja a gyerekeknek, hogy gyűjtsék egy csoportba mindazokat a tárgyakat, amelyeknek szerintük ugyanez a neve. A gyerekeket megragadja a tárgy élénk, piros színe, és összeszedik valamennyi piros színű alakzatot. A kísérletvezető ekkor megfordítja az egyik piros tárgyat, amelynek a hátán egy másik név szerepel, és felhívja a gyerekek figyelmét arra, hogy nem lehet minden piros dolog „gazun". Ezzel arra készteti őket, hogy egy másik tulajdonságot is kiválasszanak: most már csak a *henger alakú* piros tárgyakat sorolják egy osztályba (az a tárgy, amelynek a hátlapjára más nevet írtak, nem volt henger alakú). A kísérletvezető ezután rámutat egy olyan figurára, amely nem szerepel a gyerekek által kiválasztott csoportban, pedig szintén piros és „gazun" a neve. A hengeralaknak az intenzióba sorolása eszerint téves hipotézisen alapult, valamilyen

[44] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen*. Id. kiad. 157. o.

más tulajdonság különbözteti meg a piros dolgok közt a „gazun"-okat. Ilyen korrekciókon keresztül jutnak el a gyerekek a felnőttek által előre megalkotott mesterséges fogalom elsajátításához: „gazun" az a dolog, ami piros és fából van. A kísérletnek — a kísérletvezető folyamatos beavatkozásán keresztül — azt a tényleges szituációt kell ellenőrzésre alkalmas módon modellálnia, amelyben a felnőttek szavainak gyakorlati előfordulása orientálja és kontrollálja a gyerekek fogalomalkotását.[45]

A kísérlet ilyen felépítéséből világos: amikor Vigotszkij a szó irányító szerepéről beszél, arra gondol, hogy *a szó érzéki, fonemikus alakja* szabályozza — meghatározott *dolgokkal* való kapcsolatán keresztül — az intenzió kialakítását. A mesterséges fogalom elsajátítása azon alapszik, hogy az intenzió mindazokat és csak azokat a tulajdonságokat egyesíti, amelyek valamennyi, az adott névvel jelölt tárgyon előfordulnak. Azokat a predikátumokat emeljük ki és szintetizáljuk a fogalomban, amelyek mindazokhoz a szituációkhoz hozzátartoznak, melyekkel a név párosítva van. A szó relációi itt nem a nyelv *általánosítási struktúrájában* elfoglalt helyét jelentik, hanem egy rendszeren kívüli hangkomplexumnak meghatározott dolgokkal való viszonyát. (A szó verbális kapcsolatait, az egész már elsajátított nyelvi struktúrát — mint zavaró mellékkörülményt — Vigotszkij szándékosan kiiktatja a kísérletből.)

Ezért a fogalom-alkotás vizsgálata során a *Gondolkodás és beszéd* két fontos vonatkozásban visszaesik az asszociációs pszichológia színvonalára. Először is szem elől téveszti a nyelvi *rendszernek* a fogalom-alkotásban játszott szerepét. Másodszor (éppen ezért) feltételezi, hogy a fogalom intenziójában összefoglalt „közös tulajdonságok" valamiképpen már a nyelvben (a jelentéshierarchiában) való tételezésük *előtt* adottak, csak arra van szükség, hogy a szó előfordulásaira figyelve elkülönítsük és összefoglaljuk őket. (Vigotszkij felfogása persze így sem azonos az asszociációs pszichológiáéval: a fogalom szerinte nem egy automatikus mechanizmus, hanem egy olyan aktív, hipotézis-alkotó értelmi tevékenység eredménye, amelyet a szó irányít és kontrollál.)

Véleményünk szerint ez a koncepció is védtelen azzal az ellenvetéssel szemben, amelyet Vigotszkij maga a würtzburgi iskola ellen fordított. Ha a fogalmak fejlődnek, akkor fejlődik az a képesség is, hogy a szót a fogalom-alkotás stimulus-eszközéül használjuk. Azok a gyerekek, akik nem tudnak intenzióval rendelkező fogalmakat alkotni, nyilván azért nem képesek erre, mert nem rendelkeznek azzal a képességgel, hogy a szóhoz mint az intellektuális művelet stimulus-eszközéhez igazodjanak. De mit értünk ezen a képességen? Hogy egy szó egy intenzió megalkotásának eszköze lehessen, meg kell különböztetni a közönséges érzéki ingerkeltőktől, ki kell emelni *dologi* kapcsolataiból és mint a

[45] A kísérlet további célja volt, hogy feltárja a fogalom-alkotás fejlődésének stádiumait, a fogalom genetikus előzményeit, és megállapítsa, hogyan igazodnak a gyerekek a szóhoz ezen a fogalomelőtti szinten. A legjelentősebb átmeneti szakasz, a kísérlet tanúsága szerint, az ún. *komplexumok* szakasza. A komplexum az a pre-fogalom, amely nem kiemelt, a dolgoktól megkülönböztetett, ideális intenzión alapszik, hanem valóságos, empirikus viszonyokon, a dolgok tárgyi kapcsolatain. Ezért az osztálybafoglalás szempontja nem állandó, hanem a mindenkori dologi viszonyokkal változik: a második tárgyat az elsőhöz a színe, a harmadikat a másodikhoz az alakja szerint soroljáik stb. A komplexum azonos az elemeinek halmazával, ezen a konkrét halmazon kívül nincs osztály.

A komplexumot jelölő szó nem név, nem az intenzió (jelentés) szimbóluma, hanem maga is dologi tulajdonság.

jelentés *szimbólumát* kell felfogni. Fel kell ismerni, hogy a tárgy hátára írt betűsor nem a tárgy geometriai *tulajdonsága*, hanem *neve*. S ez feltételezi, hogy a szubjektum meg tudja haladni, absztrakt-állandó elemeire képes bontani az érzéki szituációt, képes arra, hogy közvetlen tapasztalatához „konceptuális szemszögből" viszonyuljon — vagyis hogy rendelkezik az intenzió-alkotás képességével. De ezzel körforgásba kerültünk: a megmagyarázandó dolgot tettük a magyarázat alapjává. A valódi, intenzióval rendelkező fogalmak szintjét a szubjektum akkor éri el, amikor a szóhoz mint a fogalom-alkotás stimulus-eszközéhez, mint egy potenciális intenzió szimbólumához igazodik — és akkor igazodik a szóhoz mint szimbólumhoz, amikor már valódi fogalmakat alkot.[46]

A fogalom-alkotás dinamikáját vizsgáló kísérletsorozat mögött rejlő hipotézisek azonban nemcsak körben forgóak, hanem Vigotszkijnak a *jelentés*re vonatkozó általános természetű megállapításainak is ellentmondanak, visszaesnek az egyszer már elért elméleti színvonal mögé. Ha ugyanis a jelentés nem más, mint a szónak az *általánosítási struktúrában* elfoglalt helye, akkor a szó intenziója csak a többi szóhoz való szisztematikus viszonyában — s nem a szó és dolog közti viszonyban — alakulhat ki. (A „dolog": a szó által megjelölt *osztály* maga a szubjektum számára csak a jelentés-struktúrán keresztül tételeződik.)

Mi az oka ennek az ellentmondásnak? Az életrajzi, „pszichológiai" természetű okok bennünket nem érdekelhetnek. A szisztematikus kritika számára csak az elméleti korlátokból eredő okoknak van jelentőségük. A legfontosabb ilyen ok, nézetünk szerint, magában a *jelentés* interpretációjában rejlő következetlenség. Vigotszkij a jelentést mint a szónak a nyelvi struktúrában elfoglalt helyét fogja fel. Abból indul ki, hogy a nyelv nem halmaza, hanem rendszere elemeinek, s az elemek maguk a rendszer függvényei. De rendszeren szemmel láthatólag nem ért mást, mint a szavak hierarchiáját, a jelentés-relációk által alkotott konceptuális hálót. Amit ő a nyelvi struktúra egészével azonosít, az csupán a nyelv *szótára* (szótáron természetesen nem a szavak, illetve morfémák puszta katalógusát értve, hanem egy olyan felsorolást, amelyben minden szóhoz meg vannak adva szemantikai ismertető jegyei is, melyek segítségével meghatározhatók azok a szavak, amelyek állítása erről a szóról taulógia, kontradikció, szintetikus mondat, illetve értelmetlenség.) A nyelv azonban nem csupán szótár, hanem olyan szabályok rendszere is, amelyek segítségével *mondatok* generálhatók. A szótár vagy jelentés-hierarchia (általánosítási struktúra) csak annyiban bír jelentőséggel, amennyiben a szavak a mondatokban összefüggésbe hozhatók egymással: éppen azt mondja meg, hogy milyen mondatbeli szemantikai kapcsolatok lehetségesek. A nyelv — és ez a nagyfontosságú felismerés hiányzik Vigotszkij koncepciójából — nem egyszerűen rendszer, hanem *tagolt rendszer:* ez az a tulajdonsága, amelyik kitünteti az artikulálatlan szignál-rendszerekhez

[46] Ez a megállapítás csak azt jelenti, hogy a fenti kísérlet alkalmatlan a fogalomalkotás fejlődésének magyarázó reprodukciójára, de nem jelenti azt, hogy minden szempontból értéktelen. Ellenkezőleg: tesztifikálásra, a verbális intelligencia színvonalának megállapítására kiválóan alkalmas. Ezért a 30-as évek második felében Hanfmann és Kasanin amerikai pszichiáterek bizonyos módosításokkal átvitték a patológiába is, s ma ez az egyik alapvető módszer a skizofrén betegek szellemi színvonalának megállapítására. Vö.: E. Hanfmann—J. Kasanin: *Eine Methode zur Untersuchung der Begriffsbildung. Denken.* Hgb. von C. F. Graumann, 392—409. o.

képest. Vagyis egyrészt véges számú kiinduló szimbólumból (szavakból, illetve morfémákból) áll, melyek nem önállóak — abban az értelemben, hogy jelentéssel bírnak ugyan, de nem képviselnek egymagukban teljesértékű közlési egységet. Másrészt tartalmazza olyan felépítési szabályoknak (ugyancsak véges) rendszerét, amelyek segítségével a kiinduló szimbólumok elvileg végtelen számú, immár önálló, *értelmes* egységgé, mondattá kapcsolhatók össze (oly módon, hogy a kiinduló terminusok és a felépítési szabályok ismeretében bármely új mondatot minden további nélkül megértünk).

A szó nemcsak abban az értelemben nem önálló egység, hogy nem hordoz teljes értékű közlést, hanem abban az értelemben is, hogy csupán a mondat elemzésének *végeredménye:* a beszédben nem szavakat, hanem egész mondatokat (értelemközlő egységeket) interpretálunk. A megértés logikai szerkezete — vázlatosan — a következőképpen írható le (eltekintve a kommunikáció fonológiai oldalától): a hallott hangsort a szubjektum először szintaktikailag értelmezi, azaz mint grammatikai kategóriák sorát jellemzi a mondatot, megadja az e kategóriák kapcsolatai által alkotott struktúrát (vagy struktúrákat, ha a mondat szintaktikailag többértékű). Azután a grammatikai kategóriákhoz rendelt szimbólumokat szemantikailag interpretálja, vagyis behelyettesíti a megfelelő szótári jelentéseket. De ez nem úgy történik, hogy a szótári elemekből kiindulva egyszerűen összegezi a mondat értelmét. Az út inkább fordított: a mondat struktúrája, a kapcsolatba hozott terminusok egymáshoz való viszonya dönti el, hogy a szó milyen jelentéssel szerepelhet. Ez azonnal világossá válik, ha azokra a szavakra gondolunk, amelyeknek több szótári jelentésük van. Vizsgáljuk meg például a „vár" szó előfordulását a következő két mondatban: „A vár felépült" és „Péter otthon vár". Senki sem téveszti össze a szó kétféle használatát, holott a szótár nyilvánvalóan nem ad kritériumot arra, hogy hol melyik jelentésnek kell szerepelnie. Ezt csak a mondat egészének ismeretében tudjuk eldönteni. Az első esetben az igei jelentést (várakozik) a mondat szintaktikai felépítése zárja ki: a szó itt egy névelős alanyi szerkezetben szerepel, és a magyar nyelvben ilyen kontextusban ige nem fordulhat elő. A második esetben szintaktikailag lehetséges volna a főnévi jelentés alkalmazása is (pl. „Péter otthon jó fiú"). Itt ezt az esetet egy szemantikai szabály révén küszöböljük ki: a magyar nyelvben élő szubjektumról — hétköznapi kontextusban — értelmetlenség azt állítani, hogy vár (erődítmény) volna.

A szó tehát a mondat interpretálásának eredménye. S ez méginkább igaz genetikusan, a jelentés (fogalom) *elsajátításának* vonatkozásában. A gyerekek nem szavakat, hanem teljes mondatokat hallanak a felnőttektől; ezekből szűrik ki az egyes szavak jelentését. A jelentéssel bíró szó csupán a mondat artikulálódásával, ennek következményeképpen jön létre. Az a tevékenység, amelyben a szótár vagy általánosítási struktúra elsajátítása — vagy, más szóval, a fogalomalkotás — megvalósul, nem más, mint a szavak verbális kapcsolatainak, a mondatokban való előfordulásainak elemzése. A jelentésnek egy hierarchia pontjaként, az általánosítási struktúrában elfoglalt helyként való felfogásából csak akkor származhatnak termékeny következtetések a fogalom-alkotás természetére vonatkozóan, ha az elmélet a nyelvi rendszer tagolt jellegéből, a mondat primátusából indul ki. Ez az, ami Vigotszkijnál hiányzott.

A fogalom-alkotás összefüggő magyarázatának létrehozása, úgy véljük, feltételezi, hogy az egész problémát a szavak elsajátításáról a nyelvi rendszer, a szintaktikai és szemantikai szabályok elsajátítására tegyük át. Nem szava-

kat tanulunk meg, hanem szintaktikai szabályokat, amelyek alapján egy hangsorról el tudjuk dönteni, hogy mondat-e, és meg tudjuk adni grammatikai struktúráját, valamint szemantikai szabályokat, amelyek segítségével a formálisan helyes mondatokat interpretálni tudjuk, vagyis meg tudjuk konstruálni értelmüket a szótár és a szintaktikai struktúra segítségével, valamint el tudjuk dönteni, hogy az így interpretált mondatnak van-e értelme, és ha van, egyértelmű-e.[47] A fogalom-alkotás verbális közvetettségén nem — vagy nem elsősorban — a szó fonemikus alakjának irányító és kontrolláló szerepét kell értenünk, hanem azt, hogy a fogalom csak a nyelv egészében mint artikulált rendszerben jöhet létre. A fogalom a nyelvi rendszer része, a fogalomalkotást a nyelvi rendszer közvetíti.

Ezekhez a kritikai megjegyzésekhez nem mulaszthatjuk el hozzátenni, hogy a nyelv tagolt rendszer jellege nemcsak Vigotszkij, de az egész kortárs pszichológia előtt homályban maradt. A korabeli nyelvpszichológia általában a szót és a szónak a dologhoz való viszonyát tekintette a probléma kulcsának. Különösen erősen befolyásolt ebben az irányban Pavlov fiziológiai reflex-elmélete, amely a szót a szignálok szignáljának, a dolog második jelzésének tekintette, s ezzel elvágta a nyelvi rendszeren belüli viszonyok vizsgálatának útját. Ebből a történeti perspektívából nézve Vigotszkij vitathatatlan érdemének kell tartanunk, hogy egyáltalán felvetette a szavak szisztematikus viszonyainak kérdését, hogy a jelentés problémáját e kérdésfeltevés keretében igyekezett megoldani — ha nem is tudott következetes maradni ehhez a kísérletéhez.

Nem volna teljes képünk Vigotszkijnak a fogalom-alkotás pszichológiai mechanizmusáról szóló elméletéről, ha nem térnénk ki egy speciális, a fogalmak *fejlődésével* összefüggő problémára. Vigotszkij nemcsak arra világított rá, hogy a gondolkodás fejlődése nyelvileg közvetett, de (a pszichológia történetében először) arra is, hogy ez a fejlődés korántsem egynemű, kontinuus folyamat, hanem minőségileg különböző szakaszokból áll, melyeket az elsajátításra kerülő szellemi objektiváció jellege és az elsajátítás ezáltal meghatározott történelmi formái jelölnek ki. A mindennapi és tudományos fogalmak közti pszichológiai különbségről van szó. Ennek a kérdésnek a megfogalmazásával Vigotszkij nemcsak a tudományos pszichológiát, de az egész marxista filozófiai gondolkodást is megelőzte: a köznapi gondolkodás és a tudomány ismeretelméleti viszonyának problémáját csupán harminc évvel később, Lukács György Esztétikája vetette föl.[48]

A korabeli pszichológia magától értetődőnek tekintette, hogy a mindennapi és tudományos fogalmak fejlődése és funkcionálása közt nincs pszichikai különbség, hogy a tudományos fogalmaknak nincs önálló történetük. Vigotszkij ezért azzal kezdte, hogy 2—4. osztályos (8—12 éves) tanulókkal végzett kísérletekkel bebizonyította: az oktatás során és a mindennapi életben elsajá-

[47] Vö. J. J. Katz — J. A. Fodor: *The Structure of a Semantic Theory*, és J. J. Katz. *Analiticity and Contradiction in Natural Language*. In *The Structure of Language*, Katz—Fodor (Ed.), Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1965. (3. kiad.)

[48] Előre kell bocsátanunk, hogy Vigotszkij — mivel az általános iskola 1—4. osztályában elsajátított ismeretek pszichológiai problémájával foglalkozott — csak a *leíró* tudományok fogalmainak sajátosságait érintette. Ez a korlátozódás teljesen indokolt: Vigotszkij számára a tudományos és a mindennapi fogalmak viszonyának kérdése nem önmagában volt érdekes, hanem a pszichikus fejlődéshez való viszonyukban, az intellektuális tevékenység tudatosodásával kapcsolatban. S ez a processzus éppen a 7—12. életév közé esik.

tított fogalmak különböző pszichológiai tulajdonságokkal rendelkeznek, különböző típusú értelmi feladatok megoldására képesítenek. A gyerekek köznapi fogalmaikat tökéletesen használják a beszélgetési szituációban adódó spontán nyelvi összefüggésekben, pontosan meg tudják jelölni azokat a dolgokat, amelyek e nevek extenzióját alkotják, sohasem mondanak értelmetlenségeket. De mihelyt ki kell emelniük a szavakat megszokott, a folyamatos beszédben adódó relációkból, és jelentésük *tudatos belátásával* önállóan kell verbális kapcsolatokba hozniuk őket, értelmi képességeik csődöt mondanak. (Nem tudják például befejezni a kísérletező által megkezdett mondatokat, mint „Kolja moziba ment, mert . . .", „Olja még nem olvas jól, bár . . .").

Az iskolában megtanult, elemi tudományos fogalmak homlokegyenest ellenkező módon „viselkednek". A tudományos fogalmakból hiányzik az a familiaritás, amely a köznapiakat jellemzi, tartalmuk távolról sem olyan kézenfekvő, alkalmazásukban gyakori a verbalizmus. Ezzel szemben mindazokat a feladatokat, amelyeket mindennapi fogalmaikkal a gyerekek nem képesek megoldani, mindazokat, amelyek a szó konkrét nyelvi környezetéből való kiemelését, tudatos használatát teszik szükségessé, a tudományos fogalmak tartományában nehézség nélkül sikerül végrehajtaniuk.

Mi a magyarázata ennek a jelenségnek, mi rejlik a mindennapi és a tudományos fogalmak eltérő viselkedése mögött?

A kérdés megoldásához a következő, első pillantásra paradox jelenség ad kulcsot. A fejlődéslélektan adatai szerint a köznapi nyelv elsajátításával valamennyi viselkedésfunkció (emlékezet, figyelem, mozgás stb.) tudatosodik, a szubjektum akarati kontrollja alá kerül — kivéve tudatosságuk alapját, a verbális gondolkodást magát. Miközben a tárgyakkal végzett műveletek a fogalmak elsajátítása alapján akaratlagossá válnak, a fogalmakkal végzett műveletek, mint az iskolás gyerekekkel végzett kísérletek is mutatják, spontánok, közvetlenek maradnak. A gyerekek ismerik a dolgokat, rendelkeznek a dolgok fogalmával. De hogy mi e fogalom maga, az homályban marad előttük. Tudatában vannak a fogalomban reprezentált dolognak, de nincsenek tudatában a fogalomnak, saját gondolati aktusuknak. A mindennapi és tudományos fogalmak közti pszichológiai különbségre az ad magyarázatot, hogy miért válik a nyelv elsajátításával a külső viselkedés tudatossá-akaratlagossá, miközben a nyelvi gondolkodás maga spontán marad. A válasz kézenfekvő. A nyelvi fogalmak kategorizálják, absztrakt tulajdonságok komplexumává „változtatják át" a cselekvés tárgyát, s ezzel lehetővé teszik, hogy az ember a tevékenységének elemeit kiemelje közvetlenül adott komplex összefüggéseikből és szabadon kombinálja őket más elemekkel, hogy a mindenkori feladatnak megfelelően építse fel viselkedését. Ha a verbális intelligencia maga még nem vált tudatosan manipulálhatóvá, ennek az az oka, hogy *a fogalmak maguk* nincsenek kategorizálva, vagyis nem illeszkednek olyan konceptuális rendszerbe, amelyben valamennyi fogalom logikai helye egyértelműen ki van jelölve, ahol a fogalommal adottak az alá-, mellé- és fölérendelt fogalmak, s ezen keresztül azok a szabályok is, amelyek segítségével egyik fogalomról a másikra, *egyik fogalmi struktúráról a másikra* át lehet térni. A köznapi fogalmak Vigotszkij szerint szisztematizálják a tapasztalatot, de önmaguk nem szisztematikusak. (Ezt bizonyos fenntartással kell értenünk. Valamilyen rendszeresség már a köznapi fogalmak között is van: enélkül, maga Vigotszkij mutatott rá erre, a nyelv sem funkcionálhatna. Pontosabb lenne azt mondani, hogy a köznapi fogalmak nem illeszkednek homogén, logikai rendszerbe. Vannak köztük

klasszifikációs viszonyok, de ezek nem követnek állandó, összefüggő, az egész fogalmi hierarchiára kiterjedő szempontokat, hanem teljesen alkalmiak és változók; az egyik klasszifikációs sor a másik *mellett* van.) Ezért a fogalmakat spontaneitásuk mellett egy bizonyos elmosódottság is jellemzi: az explicit rendszer hiánya miatt nem lehet határozottan megadni ekvivalenseiket és a velük kontradiktórikus fogalmakat, s így a köznapi gondolkodás, Vigotszkij szerint, nem ismeri sem a tautológia, sem az ellentmondás szigorúan vett fogalmát. Arról van tehát szó, hogy mindennapi fogalmainkat a gyakorlati tevékenység során, s ezért homogén rendszeren kívül sajátítjuk el. Innen ered spontaneitásuk és familiaritásuk egyaránt.

Ha a mindennapi fogalmak spontaneitásának magyarázata az egynemű, logikai rendszer hiánya, akkor kézenfekvő feltételezni, hogy a tudományos fogalmakkal való operáció lehetősége nem máson, mint szisztematikus jellegükön alapszik. Az iskolai oktatás során elsajátított tudományos fogalmakat éppen az különbözteti meg a mindennapi fogalmaktól, hogy definitorikus úton megadott, homogén rendszert alkotnak. A tudományos fogalmakra való áttérés nem egyenesvonalú folyamat, nem a köznapi fogalmak „tovább általánosítása", hanem *az általánosítás módjának* megváltozása, az egyik általánosítási struktúrának a másikkal való felváltása. A tudományos fogalmak elsajátítása ezért nem a közvetlen tevékenységben történik (ahol a tevékenység *tárgya* a döntő és a fogalom mellékes), hanem önálló, magukra az ismeretekre irányuló tevékenységben; legpregnánsabb módja Vigotszkij szerint a definíció. Alkalmilag természetesen megvalósulhat a köznapi életben, a gyakorlati irányultság ideiglenes felfüggesztésével is, de történelmileg kialakult, adekvát formája az iskolai oktatás.

A tudományos fogalmak megkülönböztetett pszichológiai jelentősége eszerint abban rejlik, hogy általuk emelkedik maga a gondolkodás a tudat fényébe: a tudományos fogalmak elsajátítása alapozza meg azt, amit a gondolkodás tudatosságának nevezünk. A fogalmak logikai hierarchiája teszi lehetővé, hogy saját verbális gondolkodásunkhoz s ezen keresztül valamennyi, a verbális gondolkodás szintjére emelhető pszichikai aktusunkhoz képesek vagyunk mint tárgyhoz („mint egy kategória alesetéhez") viszonyulni. S ez a hierarchia nem korlátozódik a tudományos ismeretek területére: hiszen ezek feltételezik a mindennapi fogalmakat, pszichológiai értelemben *magukat a mindennapi fogalmakat szisztematizálják*. Szisztematizálni, definitorikus kapcsolatokat teremteni csak ott lehet, ahol már van *mit* definiálni: a tudományos fogalmak a mindennapiakra épülnek. De ezen keresztül azok funkcionálását is megváltoztatják. A 4. osztályos tanulókkal végzett kísérletek egyértelműen azt mutatták, hogy a tudományos és mindennapi fogalmak közti pszichológiai különbség fokozatosan eltűnik: a tudományos fogalmak tartalma konkretizálódik, a köznapi fogalmak pedig alkalmassá válnak spontán összefüggéseikből kiemelt, akarati operációkra. (Ez természetesen csak azt a *képességet* jelenti, hogy a spontán gondolkodásról bármikor áttérjünk a tudatos, reflektált gondolkodásra, de nem azt, hogy a mindennapi tudat a maga egészében logikai-szisztematizált jellegűvé válik.)

2. A gondolkodás és beszéd egységéről, a nyelvi gondolkodás egységes funkciójában való összekapcsolódásukról szóló tanítás azon áll vagy bukik: sikerül-e bebizonyítani, hogy az ideatorikus gondolkodás, a tudat és öntudat valóban a nyelv, a kommunikatív beszéd interiorizációi. Sikerül-e megmutatni, hogy a gondolkodás — ez az önmegfigyelés számára „tiszta", a nyelvi meg-

formulázást *megelőzőnek* tűnő folyamat — valójában egy sajátos beszédmechanizmusban valósul meg, s hogy ez a beszédmechanizmus az emberek közti nyelvi kapcsolatból differenciálódik. Mindenekelőtt meg kell tehát ragadni azt a pszichikai jelenséget, amelyet a gondolkodás nyelvi közegének tekinthetünk. Ez a jelenség Vigotszkij szerint a pszichológia által jól ismert, de teljesen félreismert *belső beszéd.*

Hogy a verbális tevékenység nem merül ki a hangos, kommunikatív beszédben, hanem részben megelőzi, kíséri és követi, részben pedig tőle teljesen függetlenül funkcionál egy néma, belső beszéd is, az minden normális felnőtt ember számára önmegfigyeléseiből világos — de hogy ezen az annyira nyilvánvaló pszichológiai jelenségen mit kell érteni, melyek a genetikus gyökerei és mi a jelentősége a szubjektum viselkedésében, arról a pszichológia szinte semmit sem tudott mondani. A különböző iskolákhoz tartozó pszichológusok definíciói nemcsak annyira elütnek egymástól, hogy még a közös tárgy azonosítását sem teszik lehetővé, hanem önmagukban is teljesen homályosak, elmosódottak. A belső beszédet ezek a meghatározások hol a verbális emlékezettel, hol a külső hangzásától megfosztott beszédaktussal, hol pedig a beszédprodukciót megelőző komplex belső élmény egészével azonosítják.

Vigotszkij abból a magától értetődő tényből indul ki, hogy a belső beszéd nyelvi tevékenység, de olyan nyelvi tevékenység, amelynek nincs kommunikatív funkciója. Az ember „önmagával való kommunikációjában" semmi olyasmit nem tud közölni, amit ne tudna úgyis: hiszen a közlést tevő és felvevő szubjektum egy és ugyanaz a személy. Ezért, ha nem akarjuk ezt a magasan differenciált, bonyolult pszichikai jelenséget epifenomenonnak tekinteni, meg kell keresnünk önálló funkcióját (vagy funkcióit). S Vigotszkij azt a hipotézist állítja fel, hogy a belső beszéd a külső beszéddel ellentétes pszichológiai szerepet játszik: míg ez a gondolat „materializációja", mozgás a gondolattól a mások számára is hozzáférhető szóhoz, a belső beszédben az objektivált nyelvi jelentésektől a gondolathoz vezető mozgás valósul meg. A belső beszéd az a tevékenység, amelyben a nyelv a gondolkodásnak, a viselkedés megtervezésének, irányításának és kontrolljának eszközévé válik. Nem más tehát, mint funkcióváltozáson keresztülment és interiorizált nyelv. Valamennyi, a kommunikatív beszédtől megkülönböztető strukturális sajátossága ebből a tényből nyer magyarázatot.

Maga a belső beszéd az objektív megfigyelés számára hozzáférhetetlen — ezért a hipotézis beigazolásához olyan nyelvi formát kell találni, amely a kommunikatív beszédhez hasonlóan külső megnyilvánulással rendelkezik, de minden más szempontból a belső beszédnek tulajdonított sajátosságokat mutatja. Egy olyan formát tehát, amely struktúráját tekintve külső, de funkcióját tekintve — a fenti értelemben — belső beszéd. Ennek az átmeneti verbális jelenségnek nemcsak heurisztikus értéke van, hanem hozzájárulhat a belső beszéd genetikus gyökereinek feltárásához is. Ha létezik olyan beszédforma, amely a kommunikációból differenciálódik, keresztülmegy a fent jelzett funkcióváltozáson, és a fokozatos belsővé válás felé tart, akkor a belső beszéd s vele együtt a nyelvi gondolkodás problémája megoldottnak tekinthető. Ezt az átmeneti formát Vigotszkij a Piaget által részletesen leírt és egocentrikus beszédnek elnevezett nyelvi jelenségben fedezte fel.[49]

[49] Ld. J. Piaget: *Le langage et la pensée chez l'enfant.* Delachaux et Niestlé, Neuchatel—Paris 1923.

Az egocentrikus beszéd 3—7 éves gyerekek sajátos, morfológiailag és szintaktikailag erősen redukált nyelve, amely éppen e redukáltsága miatt nem tölthet be kommunikatív szerepet, hiszen a másik ember számára csaknem teljesen érthetetlen. A kommunikatív beszédhez viszonyítva a fejlődés elején igen gyakori, aztán mind ritkábban fordul elő, és a 7. életév körül teljesen eltűnik.

A fiatal Piaget szerint az egocentrikus beszéd a gyermeki viselkedés egészének egocentrizmusát fejezi ki, sorsa az egocentrizmus sorsának függvénye.

Piaget, munkásságának ebben az első periódusában, lényegében véve elfogadta azt a bergsoni—freudi koncepciót, amely szerint az individuum ösztöntermészete „valóságellenes", a szükségleteknek a külvilág tényleges szerkezetéhez való alkalmazkodás rovására történő kielégítésére törekszik. (Ezt nevezte Freud, és Freud nyomán a fiatal Piaget, autizmusnak.) Az ösztönlény autista tendenciái azonban az egyedfejlődés során szembekerülnek a külvilág kényszerítő hatásával, mindenekelőtt az érintkezés társadalmi normáinak kényszerével, amely fokozatosan kiszorítja a szubjektum eredendő autizmusát, az objektív-interszubjektív követelményekhez való alkalmazkodásra bírja a gyereket. De ez nem valósul meg harc nélkül. A gyermeki pszichikum voltaképpen e két ellentétes tendencia, az ösztönök valóságellenessége és a kívülről behatoló szocializáció közti küzdelem csatatere; ez a küzdelem a szocializáció teljes győzelmével végződik. Az autizmusról a szocializációra való átmenet állapota az, amit Piaget egocentrizmusnak nevez.

Az egocentrikus beszéd jelensége ezen az alapon már könnyen magyarázhatónak látszik: olyan beszédformáról van szó, amelyben a gyerek az ösztöntörekvéseihez igyekszik adaptálni a nyelvet, amelynek nincs valóságos pszichológiai jelentősége (hiszen egy alapvetően valóság-ellenes tendencia kifejeződése), s amelyet kiszorít, elfojt a kommunikatív, szocializált beszéd. A gyerekek akkor fordulnak ehhez a funkció és értelem nélküli kifejezési módhoz, *ha nincsenek rákényszerítve* az interszubjektív beszédre.

Piaget *A gyermek gondolkodása és beszéde* c. könyvéről írott híres bírálatában Vigotszkij rámutat, hogy az egocentrizmus fogalma hamis elméleti feltevéseken alapszik; hogy ennek a fogalomnak a segítségével az egocentrikus beszéd jelensége nem magyarázható; s hogy a magyarázat lehetséges a külsőről a belső beszédre való átmenet hipotézise alapján.

Az egocentrizmus elmélete mindjárt kiindulópontján ellenvetésre késztet. „Véleményünk szerint", írja Vigotszkij, „már a gondolkodás két formájával kapcsolatos kérdés, melyet a pszichoanalízis és Piaget feltesznek, hamis. A szükségletek kielégítését nem lehet szembeállítani a valósághoz való alkalmazkodással."[50] Nincsenek olyan organikus szükségletek, amelyeket nem valóságos cselekvés útján lehetne kielégíteni, mint ahogy „nem létezik a valósághoz való alkalmazkodás az alkalmazkodás kedvéért, függetlenül az organizmus vagy az individuum szükségleteitől".[51] A szükséglet és kielégítési módja (az alkalmazkodás) az ösztönös viselkedés szférájában közvetlenül, elválaszthatatlanul összefügg; csak a „szocializált", a társadalmi közvetítésrendszereket már elsajátított individuum képes arra, hogy felfüggessze ezt a kapcsolatot. A „szocializáció" nem értelmezhető valamiféle eredendő autizmus

[50] L. S. *Wygotski: Denken und Sprechen.* Id. kiad. 66. o.
[51] Uo.

kiszorításaként: csupán a „szocializációval" teremtődik meg az autizmus *lehetősége.*

Súlyos érvek szólnak az elmélet másik végével szemben is. Piaget úgy fogja fel a „szocializációt" mint az ember eredendő pszichikus természetének elfojtását, mint a pszichikum tulajdonképpeni törvényeinek a pszichikumtól idegen törvényekkel való felváltását. A gyermek szellemi fejlődése Piaget felfogásában olyan folyamat, amelyben eredeti, igazi természete abban a mértékben hal el, ahogyan közeledik e fejlődés végpontjához.

Kétségtelen, hogy a *gátlások* kialakítása az individuum „szocializációjának" valóságos momentuma: nem volna lehetséges a társadalom normáit követő viselkedés, ha nem jönnének létre azok a mechanizmusok, amelyek szabályozzák és korlátozzák a természetes szükségletek működését. De a társadalmi közvetítés-rendszerek elsajátításának folyamata mint *egész* nem jellemezhető a gátló mechanizmusok kialakulásaként. Az individuum társadalmi fejlődése alapjában nem elhalási és elfojtási folyamat, hanem új, magasabbrendű képességek kiépülése. Ha ezeket nem akarjuk a „lélek" természet feletti attributumainak tekinteni, akkor a primitívebb képességek struktúráinak, újtípusú komplexumainak kell tekintenünk őket. S az új struktúrák nem jöhetnek létre másképpen, mint a — viszonylag — elemi képességekre támaszkodva, ezek maximális megfeszítésével (nem pedig megsemmisítésükkel és kiszorításukkal).

Ezért Vigotszkij szerint az „egocentrizmus" jelenségeit, így az egocentrikus beszédet is, egy új elmélet keretei között kell értelmeznünk és magyaráznunk. Ha a gyerekek gondolkodásából hiányzanak a felnőttek logikai gondolkodásának ismérvei, ha ez a gondolkodás nem képes a jelenségek közti kauzális viszonyok megragadására, ha nem tud különbséget tenni szó és dolog, verbális és tárgyi cselekvés között, ezt nem az autizmus maradványai magyarázzák. Az „egocentrizmus" a verbális gondolkodás fejletlenségét fejezi ki, azt a tényt, hogy ez a gondolkodás még nem differenciálódott az észlelésbe ágyazott külső viselkedésből, nem kategóriákban, a dolgoktól megkülönböztetett intenziókban, hanem *dologi viszonyokon* alapuló, intenzió nélküli pre-fogalmakban (komplexumokban) megy végbe. Képletesen szólva: az egocentrikus gondolkodás nem távolabb áll a valóságtól a logikai gondolkodásnál, hanem éppenséggel közelebb áll hozzá, amennyiben még nem különült el az érzéki tapasztalattól.

Ugyanígy az egocentrikus beszéd jelenségében is egyfajta differenciálatlanság, a kommunikatív beszéd és a verbális gondolkodás közti differenciálatlanság fejeződik ki. Az egocentrikus beszéd a nyelvi intelligencia fejlődésének az a stádiuma, amikor a nyelv már kezd a gondolkodás közegévé válni, de a gyerekek számára még a kommunikáció eszköze — intellektuális funkcióit is csak a kommunikációban valósíthatja meg.

Ha az egocentrizmuson nem az autizmusból a „szocializált" viselkedéshez való átmenet szakaszát, hanem a verbális gondolkodásnak egy primitívebb fokát értjük, akkor az egocentrikus beszéd jelensége valóban az egocentrizmus következménye. Ezen a színvonalon a gondolkodás azért nem önállósul a kommunikációtól, azért nyilvánul meg egy — formailag — kommunikatív beszédben, mert még valóban *nem önálló értelmi tevékenység.* Vigotszkij interiorizáció-elméletével kapcsolatban már elmondtuk, mit jelent az intellektuális műveletek önállósága: a szubjektumnak azt a képességét, hogy a művelet elvének tudatos belátásával el tudja dönteni, mikor kell és hogyan kell helyesen

alkalmazni az adott operációt: hogy a normára hivatkozva el tudja bírálni a művelet végrehajtását. Ez csak a valódi fogalmak szintjén, a nyelv teljes értékű használata által feltételezett konceptuális rendszerben lehetséges. Mindaddig, amíg az értelmi tevékenység nem éri el ezt a szintet, a másik ember kontrolljához kötött, s így nem válik el a kommunikációtól.

Ez természetesen nem jelenti, hogy a felnőtt közreműködése minden egyes gondolati aktusnál nélkülözhetetlen. Annál is kevésbé, mert az egocentrikus beszéd legsajátosabb vonása éppen az, hogy megnyilvánul ugyan, de szinte teljesen érthetetlen. Nyilvánvaló azonban, hogy a gyerekek számára a gondolkodásnak a kommunikációtól való elkülönülése csak *azután* tudatosodhat, hogy ez az elkülönülés már ténylegesen végbement. Tehát csak akkor, amikor a verbális gondolkodás interiorizációja befejeződött, amikor kialakult az intellektuális tevékenység akaratlagos kontrolljának képessége. Ezért érthető, hogy a gyerekek gondolati műveleteiket kezdetben a kommunikáció részének tekintik, és a hangos beszéd közegében valósítják meg. A „közlés" valóságos címzettje azonban nem a másik ember, hanem ők maguk: ezért feleslegessé válik a kifejezett, interszubjektív nyelvi forma. Így jön létre az a hangos, de mégis redukált, a másik ember számára hozzáférhetetlen beszédjelenség, amelynek Piaget az egocentrikus beszéd elnevezést adta.

„A nyelv eredeti funkciója", írja Vigotszkij, „a közlés, a környező emberek befolyásolása a felnőtt és a gyerek részéről egyaránt. Következésképpen a gyerek eredeti nyelve tisztán szociális nyelv; helytelen volna szocializáltnak nevezni, mert ehhez a szóhoz valami olyan, eredetileg nem-szociális jelenségnek a képzete fűződik, amely csak a fejlődése során válik szociálissá. Csak később fejlődik ki . . . egy különböző funkciókat betöltő szociális nyelv, amely egy meghatározott életkorban meglehetősen élesen elkülönül egy egocentrikus és egy kommunikatív nyelvi formára. Ez utóbbi kifejezést azért részesítjük előnyben Piaget 'szocializált' jelzőjével szemben, mert hipotézisünk szerint mindkét nyelvi forma a nyelv egyaránt szociális, de különböző irányultságú funkciója. Eszerint az egocentrikus beszéd a szociális (pontosabban: kommunikatív — *K. J.)* beszédből azáltal jön létre, hogy a gyerek a szociális viselkedésformákat, a kollektív együttműködés formáit személyes tartományába viszi át."[52] Az egocentrikus beszéd jelensége nem azt fejezi ki, hogy a verbális tevékenység még nem eléggé szocializált, hanem azt, hogy még nem eléggé „individualizált", még nem különült el eléggé a kommunikatív beszédformától. Sorsa nem az elhalás, a teljes megsemmisülés, hanem pozitív fejlődés, az önálló nyelvi gondolkodás (a belső beszéd) szintjére való emelkedés. Piaget elméletének legnagyobb hiányossága, hogy nem veszi számításba az egocentrikus és a belső beszéd közti genetikus kapcsolatot, azt a tényt, hogy az egocentrikus beszéd látszólagos involúcióját a belső beszéd evolúciója kíséri. De az egocentrikus beszéd jelenségére csak akkor lehet összefüggő, ellentmondásmentes magyarázatot adni, ha nem az autizmus következményének, hanem a belső beszéd előzményének tekintjük, ha nem az individuumtól a társadalomig, hanem a társadalomtól az individuumig vezető fejlődés átmeneti szakaszát látjuk benne.

Hogy e hipotézis helyességét igazolhassa, Vigotszkij egy sorozat kísérletet és megfigyelést végzett. Az első kísérletek annak bizonyítását célozták, hogy a kommunikáció és az egocentrikus beszéd közt — Piaget feltevésével

[52] Uo. 64. o.

ellentétben — nincs antagonizmus; hogy a gyerekek maguk egocentrikus beszédüket kommunikatívnak szánják. Ehhez Vigotszkij olyan speciális feltételeket teremtett, amelyek kizárták a kölcsönös megértés lehetőségét (kiemelte a gyerekeket a közösségből; állandó zaj teremtésével akusztikusan tette lehetetlenné a verbális érintkezést; idegen nyelvű vagy süketnéma kollektívába helyezte át a gyerekeket). Ha az egocentrikus beszéd valóban az autizmus maradványa, akkor ezekben a szituációkban gyakoribbá kellett volna válnia. Ehelyett az történt, hogy a megértés illúziójának eltűnésével az egocentrikus beszéd is szinte teljesen eltűnt.

A következő képésben Vigotszkij empirikus adatokat keresett annak bizonyítására, hogy az egocentrikus beszéd nem funkció nélküli, értelmetlen kísérő jelensége a viselkedésnek, hanem a gondolkodás verbális síkra emelésének, a feladat megtervezésének, a végrehajtás irányításának és akaratlagos kontrolljának eszköze. Kísérleti feltételek között végzett megfigyelésekkel kimutatta, hogy az egocentrikus beszéd éppen akkor lép fel, amikor a gyerekek feladatainak automatikus megoldása elé akadályok gördülnek, s hogy szervesen beilleszkedik a probléma-szituáció értelmezésébe és a megoldás folyamatába.[53] Ha az egocentrikus beszéd gyakorlati jelentőség nélküli melléktermék volna, akkor együtthatójának növekedése legalábbis nem állna egyenes arányban a probléma-szituáció keletkezésével. A megfigyelési adatok szerint mégis ez volt a helyzet.

Végül egy egész sor kísérlet anyagának statisztikus elemzésével Vigotszkij bebizonyította, hogy az egocentrikus beszéd időbeli alakulása nem elhalási folyamat. Ha Piaget hipotézisének megfelelően az egocentrikus beszéd sorsa az eredetileg autista ösztönlény szocializációját fejezné ki, akkor a 3. és 7. életév közti fokozatos eltűnésével párhuzamosan el kellene tűnnie strukturális sajátosságainak: morfológiai és szintaktikai redukáltságának is. A szocializáció mértékében a még előforduló egocentrikus mondatoknak egyre kifejlettebb, egyre interszubjektívebb alakot kellene ölteniük. Ehelyett azonban az történik, hogy az egocentrikus beszéd egyre érthetetlenebbé, egyre redukáltabbá válik.

A fejlődésnek ez a látszólagos ellentmondása valójában pozitív, kauzális összefüggést takar. Az egocentrikus beszéd fokozatos redukálódása annak következménye, hogy az érintkezés eszközéből a gyermek „önmagával való érintkezésének", a gondolkodásnak eszközévé alakul át. Ahol a nyelvi kapcsolat két szubjektuma egy és ugyanaz a személy, a megértés lényegesen egyszerűbb feltételek mellett valósul meg, mint a tényleges kommunikációban. Minél tudatosabb, minél inkább önállóan kontrollált a gondolkodás, annál szabadabban mozog a konceptuális rendszer értelmi összefüggéseiben, annál kevésbé szorul az explicit nyelvi kifejezés mankójára. Mivel a szubjektum maga nagyon jól tudja, *mi* az, amire gondol, a mondatok alanya eltűnik, a szintaxis „predikatív" szerkezetűvé alakul át. A szubjektum képessé válik a mondat-értelem „közvetlen" megragadására, figyelme a gondolat egészére irányul, a mondat értelme mintegy magába szívja a szavak jelentését.

[53] Egy 5 éves kisfiú például némán rajzolt egészen addig, amíg a sárga ceruzájának hegye kitört. Akkor először megpróbálta erősebben rányomni a papírra — de ezzel csak azt érte el, hogy a papír összekarcolódott. „Ahá", mondta erre, „nem megy." Ezután egy másik sárga ceruzát keresett, de nem talált. „Akkor piros lesz a villamos", mondta, és tovább rajzolt.

Az egocentrikus beszéd eltűnése egyenes következménye ennek a szintaktikai és szemantikai redukálódásnak. Mivel a „közlés" már nem irányul a másik emberre, a vokalizáció *feleslegessé* válik. A nyelvi struktúra összevonódása azután *lehetetlenné* is teszi. Minél redukáltabb a gondolkodás nyelvi szerkezete, annál kevésbé fejeződhet ki a szavak szimbólumain alapuló hangos beszédben. Az egocentrikus beszéd „eltűnése" a nyelvi gondolkodás interiorizációja által kiváltott átmenet a *belső beszédbe.*

A belső beszéd eszerint úgy jön létre, hogy a külső, kommunikatív beszéd először funkció-változáson megy keresztül: az érintkezés funkciójából az ideatorikus gondolkodás funkciójává alakul át, majd pedig e funkció-változás következtében olyan strukturális változásokat szenved, amelyek mindinkább lehetetlenné teszik hangos megnyilvánulását. Ezzel beigazolódott az a hipotézis, hogy a belső beszéd a nyelvi gondolkodás eszköze, s vele együtt az is, hogy a magasabbrendű, emberi intelligencia nem más, mint a nyelv interiorizációja.

*

A fenti dolgozat Vigotszkij életművének terjedelmileg kisebb részéről szól: ez az életmű még tragikus befejezetlenségében is sokkal szerteágazóbb annál, semhogy egyetlen írás határai közt ki lehetne meríteni. Csupán egy, a fenti tárgyalásból kimaradt probléma-körről, Vigotszkij pedagógiai pszichológiájáról szeretnénk befejezésül említést tenni — nem tartalmi-kritikai ismertetés céljával, hanem azért, hogy rámutassunk szimbolikus jelentőségére.

Vigotszkij teoretikus munkásságának kiindulópontja és végeredménye, hogy az ember szubjektuma a saját sorsának: szubjektuma abban a pszichológiai értelemben, hogy viselkedési aktusai nem *történnek* vele, hanem — legalább potenciálisan — tudatos, akarati elhatározásának eredményei; és szubjektuma abban a történelmi értelemben, hogy saját objektivációs tevékenységével teszi magát tetteinek pszichológiai szubjektumává. A pszichológia végső szava ezért az, hogy az ember önmaga számára *lehetőség:* s ez arra kötelezi a pszichológust, hogy ne maradjon meg a teoretikus proklamálásnál, hanem vegyen részt a lehetőség gyakorlati realizálásában. Ezt a szerepet tölti be a Vigotszkij életművének terjedelmileg is nagyobb részét alkotó pedagógiai pszichológiája. Ez az a terület, ahol Vigotszkij levonta elméleti munkásságának gyakorlati konzekvenciáit. Pedagógiai pszichológiájával Vigotszkij — elméleti állásfoglalásának logikus következményeként — gyakorlatilag bekapcsolódott abba a világtörténelmi műbe, amelynek perspektivikus célja az ember szabad és tudatos önmegalkotása.

ВЫГОТСКИЙ И НАЧАЛО МАРКСИСТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Янош Киш

Теоретические основы марксистской психологии были заложены Л. С. Выготским в конце 20-х — начале 30-х годов. Первым применив к психологии марксово представление о человеке, он очертил рамки общественно-исторического объяснения высших психических способностей (сознания и воли). Эту его деятельность — хотя нельзя указать ни на какую историческую связь — можно считать параллельной с переворотом в марксистской *философии* 20-х годов, в процессе которого Грамши, Лукач и другие, критикуя натурализм «ортодоксальных марксистов» II Интернационала, реконструировали истинный смысл марксовской диалектики как диалектики практики.

Сознательное и волевое поведение Выготский понимал как *опосредованное поведение*, в котором человек сам создает ситуацию, детерминирующую его реакции, сам создает сигнальные отношения в своей среде. Таким образом, волевой характер психических явлений не означает индетерминированность психики, а означает способность человека при помощи сознательной телеологии самому определять свое поведение. Те опосредования, которые индивидуум включает в свою деятельность создаются обществом в объективной, материальной форме и в форме духовной культуры, а их освоение происходит в процессе развития ребенка в общественном взаимодействии с помощью взрослых.

Самой простой формой духовной объективации, осуществляющей фиксацию и передачу общественного опыта, является язык, который распространяется на все сферы совместной человеческой деятельности. Поэтому Выготский считает, что сознательное волевое поведение строится на освоении языка в процессе практики. Это положение является основой его известной теории о единстве языка и идеоторного мышления. Наиболее значительной частью этой теории является гипотеза Выготского о развитии идеоторного мышления как интериоризации языка.

VIGOTSKY AND THE BEGINNINGS OF MARXIST PSYCHOLOGY

by *János Kis*

L. Sz. Vigotsky elaborated the theoretical basis of Marxist psychology at the end of the twenties and at the beginning of the thirties. He was the first person who used the Marxian image of man for psychology and created the explanation of higher psychological abilities (mind and will). His action can be considered to be parallel with the change happened in the Marxist philosophy in the twerties, without our proving any interaction. In the course of this change Gramsci, Lukács and other philosophers reconstructed the original meaning of Marxist dialectics as dialectics of practice criticizing the naturalism of "orthodox Marxists" of the II. International.

Vigotsky considered the conscious and intentional behaviour as an indirect one, in the course of which people themselves create those situations — significant relations in their environment — which determine their behaviour. In this way vill does not mean any indetermination but it means an ability of man to determine his own behaviour with the help of conscious teleology.

The mediations used by the individual in his activity are created by society in the form of objective material and mental culture, and are appropriated during the development of children in the social cooperation with adults.

Language is the simplest mental objectivative form realizing the transmission and fixing of social experience, covering the total field of cooperation of people. Therefore in the opinion of Vigotsky conscious and intentional behaviour is based on the active appropriation of language.

These hypotheses form the background of his famous theory about the unity of language and ideatoric thinking. The most influentive part of his theory are the hypotheses on the development of ideatoric thinking considered as the interiorization of language.

A normák logikája

RUZSA IMRE

A logika alkalmazását a morális-jogi normák közötti logikai összefüggések vizsgálatára újabban *deóntikus logikának* nevezik. (A görög δεω = kötök, gátlok igéből.) Alig két évtizede, hogy erre a területre is benyomult a modern szimbolikus (matematikai) logika. A deóntikus logika formális rendszerének kidolgozói közül elsősorban *G. H. von Wright, A. N. Prior* és *A. R. Anderson* nevét kell megemlítenünk.

A deóntikus logika természetesen nem lép és nem is léphet föl azzal az igénnyel, hogy helyettesítse az etikát és a jogot (ahogyan a közönséges kétértékű logika sem léphet föl azzal a igénnyel, hogy helyettesítsen valamely természettudományt). Nem normákat ad, csupán a normák közötti logikai összefüggéseket tanulmányozza; mindenekelőtt a normatív állítások, kijelentések („ítéletek") körében végzett *következtetések* elmélete. Föltehetően előbbutóbb hasznos segítséget is fog nyújtani az etikának, illetve a jogtudománynak. (Az sem lehetetlen, hogy műszaki vonatkozásban is alkalmazhatóvá válik, hiszen pl. a technikai normák logikája és az etikai normák logikája bizonyára csak az interpretáció tekintetében különbözik egymástól.)

A deóntikus logika formális rendszere valójában a kétértékű logika formális rendszerének kibővítése néhány olyan szimbólummal és posztulátummal, amelyek a normatív kijelentések *szerkezetének* föltárását és az ilyen kijelentések körében végezhető *következtetések* vizsgálatát hívatottak megkönnyíteni. Egy példával illusztrálva: az alábbi következtetés a kétértékű logika szerint nem helyes:

Aki felnőtt és egészséges, annak kötelessége dolgozni.
X felnőtt és egészséges.

X-nek joga van a munkához.

Ez a következtetés csak akkor lesz helyes, ha kipótoljuk egy elhallgatott premisszával: *„Ami kötelező, az megengedett (jogos) is"*. A deóntikus logikában e pótpremissza külön kimondására nincs szükség, *mert a rendszer egyik „logikai igazsága"*.

A deóntikus logikát általában a *modális logikák* közé számítják. A szó eredeti (Arisztotelésztől származó) értelmében vett modális logikát ma *alethikus modális logikának* (vagy röviden csak *alethikus logikának)* mondják.

A kétértékű logikában a „logikai igazság" vagy „tautológia" fogalmát egyértelműen meghatározza néhány, nagyrészt Arisztotelésztől származó alapelv (az ellentmondástalanság elve stb.). A kétértékű logikának számos *különböző* formális felépítését ismerjük, ezek azonban mind *ugyanazt a logikát* írják le.

Más a helyzet a deóntikus logikában. A deóntikus tautológia fogalmának megalapozásához a kétértékű logika alapelvei szükségesek, de nem elegendőek: bizonyos kiegészítésre szorulnak. De e kiegészítő elvek tekintetében nincs egyetértés a logikusok között. Ennek következtében *nem egy, hanem több deóntikus logika létezik, más-más tautológiafogalommal.* (Mellékesen: ez a tény, úgy hiszem, meglehetősen ellentmont Russell és számos más filozófus azon nézetének, amely szerint a logikai igazság fogalma *a priori.)* A különböző deóntikus logikákban természetesen akadnak közös igazságok is, pl. az „ami kötelező, az megengedett is" igazsága minden rendszerben elfogadott.

A deóntikus tautológia fogalmával kapcsolatos vitában való tájékozódás érdekében vegyük szemügyre a nevezetesebb deóntikus rendszereket. E célból először tekintsük át röviden „*az aktusok algebrájának*" elemeit.

Az aktusok algebrája

A legegyszerűbb deóntikus kijelentések ilyen típusúak: „Az *a* aktus kötelező", ill. „Az *a* aktus megengedett". Ezeket szimbólikusan „*Oa*"-val, ill. „*Pa*"-val rövidítjük. (*O* és *P* az angol obligatory = kötelező, ill. permitted = = megengedett szavak kezdőbetűi.) A bennük szereplő *a aktus* (cselekedet) olyan morális, jogi vagy akár műszaki aktus lehet, amelyre a „kötelező", ill. a „megengedett" jelzők (predikátumok) alkalmazása értelmes, és amelyre egy adott morál, ill. jogrendszer, ill. műszaki előírás alapján *Oa* és *Pa* igaz vagy hamis volta egyértelműen meghatározott.

Adott aktusokból bizonyos *műveletekkel* összetettebb aktusokat képezhetünk. Ezek a műveletek a következők.

Egy *a* aktus *komplementumán* azt az aktust értjük, amelyet akkor és csak akkor végzünk el, amikor az *a* aktust *nem* végezzük el. Így ha pl. *a* a „dohányzás" aktusa, akkor *a* komplementuma a „nemdohányzás", a „dohányzástól való tartózkodás" aktusa. Az *a* aktus komplementumát „$-a$"-val jelöljük.

Két aktus *szorzatán* azt a aktust értjük, amelyet akkor és csak akkor végzünk el, ha mindkét aktust elvégezzük. Az *a* és a *b* aktus szorzatát „$a \cdot b$"-vel jelöljük. Pl. ha *a* jelentése „köszönni" és *b* jelentése „bemutatkozni", akkor $a \cdot b$ jelentése „köszönni *és* bemutatkozni".

Két aktus összegén azt az aktust értjük, amelyet akkor és csak akkor végzünk el, ha a két aktus közül legalább az egyiket elvégezzük. Az *a* és a *b* aktus összegét „$a + b$"-vel jelöljük. Ha pl. *a* jelentése „fizetni", *b* jelentése „lelépni", akkor $a + b$ jelentése „fizetni *vagy* lelépni" — a „vagy" *megengedő* értelmében; tehát aki történetesen fizet *és* (mégis) lelép, az is végrehajtja a „fizetni + lelépni" aktust.

Aki ismerős a *kijelentések* logikai kalkulusában, tüstént észreveszi, hogy a $-$, $\cdot$, $+$ műveletek rendre a negáció, konjunkció, diszjunkció analogonjai. Ez az analógia egészen odáig terjed, hogy ha a kijelentéskalkulus egy olyan azonosságában, amelyben csak az említett három művelet jele ($\neg$, $\wedge$, $\vee$) szerepel, e műveleti jeleket fölcseréljük az aktusok algebrájának megfelelő műveleti jeleivel („$\neg$" helyett „$-$"-t, „$\wedge$" helyett „$\cdot$"-t, „$\vee$" helyett „$+$"-t írunk), akkor az aktusok algebrájának egy azonosságát kapjuk. Ennek megfelelően algebránkban érvényesek pl. az alábbi azonosságok:

$$- -a = a,$$

$$a \cdot b = b \cdot a, \qquad a + b = b + a,$$

Mivel a kijelentéskalkulusban a $\neg$, $\wedge$, $\vee$ műveletek segítségével bármely művelet kifejezhető, azért az előbbi észrevétel alapján a kijelentéskalkulus bármely műveletének létezik analogonja az aktusok algebrájában.

A derivált obligáció

Lássuk pl. az *implikáció* aktusalgebrai analogonját. Mint ismeretes, a kijelentéskalkulusban az „$A \rightarrow B$" implikáció a „$\neg A \vee B$" (nem-A vagy B) kifejezés „szinonimája", utóbbi aktusalgebrai analogonja pedig $-a + b$ (azaz a komplementumának és b-nek összege). Így „$A \rightarrow B$" analogonja az aktusok algebrájában „$-a + b$"; ennek rövidítésére bevezethetjük az „$a \supset b$" szimbólumot.

Mi a jelentése az „$O(a \supset b)$" formulának? Mit jelent az, hogy „$a \supset b$ kötelező"? Mivel „$a \supset b$" a „$-a + b$" szinonimája, „$O(a \supset b)$" azt jelenti, hogy a „$-a + b$" aktus kötelező. De „$-a + b$" elvégzése azt jelenti, hogy b és $-a$ közül legalább az egyiket elvégezzük. Tekintve, hogy $-a$ elvégzése annyi, mint a el nem végzése, aki elvégzi a-t, az *nem* végzi el $-a$-t. Így ha valaki elvégzi a-t, az $-a + b$-t — azaz $a \supset b$-t — már csak úgy tudja elvégezni, ha b-t is elvégzi. Ennélfogva $O(a \supset b)$ végül is ezt jelenti: „Aki elvégzi a-t, az köteles elvégezni b-t is", vagy másképp: „a elvégzése esetén b kötelező". Ezért az $O(a \supset b)$ formulát a *derivált obligáció* (derived obligation), a *feltételesen kötelező* kifejezésének tekintik. Látni fogjuk, hogy a deóntikus logika egyik komoly problémája épp a derivált obligációhoz kapcsolódik.

Az aktusalgebra — mint láttuk — nem tesz különbséget aktivítás és passzivítás (tartózkodás) között (ahogyan a kijelentéskalkulus sem tesz különbséget állítás és tagadás között) Ha a egy „aktív" aktus, pl. „utazni", akkor $-a$ egy „passzív" aktus, ti. „nem utazni"", az utazástól tartózkodni"; de az aktusalgebrában a és $-a$ egyformán *csak* aktusok.

Az aktusalgebra műveleteinek korlátlan alkalmazása két „különös" aktust eredményez. Ezek egyike az $a + -a$ aktus. A műveleti jelek értelmezése szerint ezt akkor hajtjuk végre, ha elvégezzük a-t, *vagy* ha nem végezzük el a-t; tehát bármit teszünk is, $a + -a$-t mindig elvégezzük. Ennek alapján $a + -a$-t *üres aktus*nak nevezhetjük. — A másik különös aktus $a \cdot -a$. Ezt akkor hajtjuk végre, ha elvégezzük a-t *és* ugyanakkor nem is végezzük el a-t. Világos, hogy $a \cdot -a$ elvégzése lehetetlen, ezért ezt *lehetetlen* aktusnak nevezhetjük.

Az üres és a lehetetlen aktus *nem valódi aktusok:* nem választhatunk elvégzésük és el nem végzésük között, hiszen az üres aktus mindig elvégzett, a lehetetlen aktus mindig elvégezhetetlen. E tény a deóntikus logikák egy újabb problémájának forrásává lett; még visszatérünk rá.

Az üres aktus komplementuma a lehetetlen aktus, és viszont. Az üres aktusok mind egyenlőek egymással: ha a és b tetszőleges aktusok, akkor $a + -a = b + -b$. Hasonló igaz a lehetetlen aktusokra is. Így bármely üres, ill. lehetetlen aktust ugyanazzal a szimbólummal jelölhetünk. Vezessük be az üres aktus jelölésére a nullát: „0", a lehetetlen aktus jelölésére pedig az áthúzott nullát: „$\not{0}$".

A **P** *rendszer és paradoxonjai*

Az aktusalgebra alapfogalmainak áttekintése után lássuk elsőnek a deóntikus logika *von Wright*-től származó ún. „**P**"-rendszerét. (Tudomásom szerint ez volt a deóntikus logika első formális rendszere.)[1]

A **P**-rendszer elemi kijelentései Oa és Pa alakúak („a kötelező", ill. „a megengedett" interpretációval). Az O és P közötti összefüggést a következő megállapodás rögzíti: „a kötelező" azt jelenti, hogy „$-a$ nem megengedett" (azaz hogy a komplementuma tilos); így Oa egyszerűen a $\neg P(-a)$ rövidítése. $\neg Pa$ („a nem megengedett") azt jelenti, hogy „a tilos"; ezt Fa-val rövidítjük (F az angol forbidden = tilos kezdőbetűje). Az elemi deóntikus kijelentésekből a kijelentéskalkulus műveleteivel (negáció, konjunkció, diszjunkció, implikáció, ekvivalencia) képezhetünk összetettebb kijelentéseket.

A deóntikus tautológia fogalmát *Wright* a **P**-rendszerben a kijelentéskalkulus elvein (az ellentmondástalanság és a kizárt harmadik elvén) kívül az alábbi posztulátumokra alapozza:

A disztributivitás elve. $a + b$ megengedettsége egyenértékű azzal, hogy a és b közül legalább az egyik megengedett. Azaz: $P(a + b)$ azonos $Pa \vee Pb$-vel.

A permisszió speciális elve. Egy aktus és komplementuma közül legalább az egyik megengedett: Pa és $P(-a)$ egyike biztosan igaz.

Az extenzionalitás elve. Egyenlő aktusok egyszerre megengedettek és egyszerre tilosak. Azaz: ha $a = b$ az aktusalgebra törvényei szerint, akkor Pa és Pb logikai értéke is egyenlő (vagy mindkettő igaz, vagy mindkettő hamis).

Az üres obligáltságának elve. Az üres aktus kötelező: $O0$ (vagy $O(a + -a)$ mindig igaz.

E rendszernek — mint a bírálók észrevették — néhány különös eredménye van.[2] A **P**-rendszerben ugyanis tautológiák az alábbi formulák:

$$(1) \qquad Fa \rightarrow O(a \supset b)$$

$$(2) \qquad Oa \rightarrow O(b \supset a)$$

(1) jelentése: Aki tilosat csinál, az bármi mást köteles csinálni. (Pl.: ha lopni tilos, és lopsz, akkor köteles vagy gyilkolni is). *Bármit*, így bárminek az ellenkezőjét (komplementumát) is! (2) jelentése: Ami kötelező, arra bárminek az elvégzése kötelez. E két formulát mint *a derivált obligáció paradoxonait* tartják számon. (Nem egészen világos, hogy az utóbbit miért tartják paradoxonnak: ami feltétlenül kötelező, az kötelező marad, bármit teszünk is). Fölfedezésük *Prior* nevéhez fűződik.

A rendszer egy bírálója aggályosnak találta még a következő tautológiát is:[3]

$$(3) \qquad Oa \wedge O(a \supset b) \rightarrow Ob.$$

Szavakkal: ha a kötelező, és a elvégzése esetén b is kötelező, akkor b (feltétel nélkül is) kötelező. Egy példával illusztrálva: Tegyük fel, hogy február

[1] G. H. v. Wright: *An Essay in Modal Logic*. Amsterdam 1951.

[2] Lásd: *A. N. Prior: The Paradoxes of Derived Obligation. Mind*, **63** (1954), 64—65.

[3] Lásd: R. N. McLaughlin: *Further Problems of Derived Obligation. Mind* **64** (1955), 400—402.

1-én mindenki köteles védőoltáson résztvenni, továbbá hogy mindenki, aki február 1-én megkapta a védőoltást, köteles március 1-én ellenőrző oltáson résztvenni. Következik-e ebből, hogy március elsején *mindenki* köteles az ellenőrző oltáson résztvenni? Nyilvánvaló, hogy *nem*, sőt valószínű hogy aki elmulasztotta február elsején a védőoltást, annak kifejezetten *tilos* március elsején az ellenőrző oltás felvétele. Abból, hogy a kötelező, és a elvégzése b-re kötelez, nem lehet következtetni arra, hogy b feltétlenül kötelező; *Ob* lehet igaz is, lehet hamis is.

Wright ugyan visszautasította a (3)-mal kapcsolatos aggályokat (mint a fenti példa mutatja, ez a visszautasítás megalapozatlan), de azt elismerte, hogy az $O(a \supset b)$ alakú formula nem alkalmas a feltételes kötelezés, a derivált obligáció *adekvát* leírására.[4] Ahogyan a kijelentéskalkulusban $A \rightarrow B$ igazsága nem mindig interpretálható úgy, hogy A igazsága *magában foglalja* B igazságát, ugyanúgy a **P**-rendszerben $O(a \supset b)$ igazsága nem értelmezhető mindig úgy, hogy a elvégzése *magában foglalja* b kötelező voltát. *Wright* szerint a feltételes kötelezés a **P**-rendszerben nem fejezhető ki adekvát módon.

A relatív deóntika

A derivált obligáció jobb leírására *Wright* egy ún. „relatív deóntikát" javasol. Ebben a rendszerben az elemi kijelentések ilyen alakúak: „a megengedett az f feltétel mellett"; szimbolikus leírásukra a „$P(a/f)$" alakú kifejezések szolgálnak. Itt a tetszőleges aktus, f pedig valamilyen feltétel: lehet egy aktus elvégzettsége, lehet egy kijelentés igazsága is. Ha f helyére az üres aktust vagy egy logikai igazságot (tautológiát) — tehát egy mindig teljesülő feltételt — teszünk, akkor speciális esetként kapjuk az „abszolút deóntikát". $P(a/0)$ jelentése: „a feltétlenül megengedett".

A módosított rendszer felépítését nem részletezzük (nem tér el lényegesen a P-rendszer fölépítésétől). Lényeges, hogy a derivált obligáció kifejezésére *Wright* e rendszer „$O(a/f)$" alakú formuláit javasolja; a szóban forgó formulákat ugyanis „f teljesülése esetén a kötelező" alakban értelmezhetjük. Segítségükkel az (1), (2) és (3) alatti paradoxonok így fejezhetők ki:

(1') $$F(a/0) \rightarrow O(b/a)$$

(„ha a abszolút tilos, akkor a teljesülése esetén b kötelező");

(2') $$O(a/0) \rightarrow O(a/b)$$

(„ha a abszolút kötelező, akkor b teljesülése esetén is kötelező");

(3') $$(O(a/0) \wedge O(b/a)) \rightarrow O(b/0)$$

(„ha a abszolút kötelező, és a teljesülése esetén b kötelező, akkor b abszolút kötelező"). E három formula közül az első kettő nem tautológia, a harmadik azonban tautológia. Így az elmondott értelmezés mellett az (1) és a (2) paradoxonok nem lépnek föl, de (3) problémája változatlanul megmarad. Ponto-

[4] G. H. von Wright, A Note on Deontic Logic and Derived Obligation. *Mind* **65** (1956), 507—509.

sabban: ez az értelmezés egyedül (1) problémáját oldja meg kielégítően. (2) nem paradoxon, sőt nézetem szerint logikai igazság; így az, hogy megfelelője, (2') nem tautológia, a rendszer (vagy az interpretáció) hiányossága.

A fenti elemzés azon alapszik, hogy $F(a/0)$-t, ill. $O(a/0)$-t így interpretáltuk: „a feltétlenül tilos", ill. „a feltétlenül megengedett". (Ez *Wright* hallgatólagos interpretációja.) De ez az értelmezés, úgy hiszem, téves. Emlékezve arra, hogy F a $\neg P$ rövidítése, $F(a/0)$-t, azaz $\neg P(a/0)$-t így fordíthatjuk: „Nem igaz, hogy a feltétlenül megengedett" — és ez persze egészen más, mint az, hogy „a feltétlenül tilos". Hasonlóan: mivel $O(a/0)$ a $\neg P(-a/0)$ rövidítése, azért $O(a/0)$ jelentése: „Nem igaz, hogy $-a$ feltétlenül megengedett" azaz *egyes esetekben* $-a$ tilos, azaz *egyes esetekben* a kötelező — tehát nem arról van szó, hogy a *abszolút* kötelező. A helyes értelmezés a következő:

$F(a/0)$: „a néha tilos",

$O(a/0)$: „a néha kötelező".

E fordítással (1'), és (2') és (3') rendre ezt mondják: (1'): „ha a néha tilos, akkor a teljesülésekor b kötelező"; (2'): „ha a néha kötelező, akkor b teljesülésekor is kötelező"; (3'): „ha a néha kötelező, és a teljesülésekor b kötelező, akkor néha b is kötelező". Világos, hogy az első kettő hamis, a harmadik viszont igaz, teljes összhangban azzal, hogy az első két formula nem tautológia, a harmadik viszont igen.

A relatív deóntikában „a feltétlenül tilos" és „a feltétlenül kötelező" helyes formalizálása a következő:

$$F(a/b) \wedge F(a/-b); \qquad O(a/b) \wedge O(a/-b).$$

Szavakban: „a tilos (ill. kötelező) akkor is, amikor b teljesül, és akkor is, amikor b nem teljesül"; azaz „a feltétlenül tilos (ill. kötelező)".

Wright relatív deóntikáját később *N. Rescher* kísérelte meg részletesebben kidolgozni, de bizonyos paradoxonokat neki sem sikerült elkerülnie.

Az üres és a lehetetlen aktus

Wright vetette föl az üres és a lehetetlen aktussal kapcsolatos problémát is.[5] A **P**-rendszerben eredetileg kifejtett álláspontját megváltoztatva azt javasolta, hogy az üres aktust nem kell szükségszerűen kötelezőnek, a lehetetlen aktust pedig nem kell szükségszerűen tilosnak minősíteni. Ez a két aktus — mint már rámutattunk — nem valódi aktus: nem választhatunk elvégzésük és el nem végzésük között.

Anderson példát mutatott olyan deóntikus rendszerre,[6] amelyben a lehetetlen aktus és az üres aktus se nem megengedett, se nem tilos, se nem kötelező.

Nézetem szerint az üres és a lehetetlen aktus problémája alárendelt jelentőségű a deóntikus logikában. Kétségtelen, hogy *elegáns* lenne a deóntikus logika egy olyan, *egyébként is kifogástalan* rendszere, amelyben az üres

[5] Lásd *Deontic Logic* c. cikkét. G. H. v. *Wright: Logical Studies*. London 1957.
[6] A. R. *Anderson: The Logic of Norms. Logique et Analyse*, **2** (1958), 84—91.

aktus kötelező volta és a lehetetlen aktus tilos volta nem tautológiák. Ám ilyen „egyébként is kifogástalan" rendszer ez idő szerint nincs. (Az *Anderson*-féle megoldással kapcsolatos észrevételekre még visszatérünk.) Viszont egy „egyébként kifogástalan" — mindenesetre ellentmondástalan — deóntikus rendszerben az, hogy benne $O0$ és és $F\emptyset$ tautológia, *pusztán szépséghiba*, ha nem jár paradox következményekkel. Analógiaként ide kívánkozik a kijelentéskalkulus nevezetes „*ex falso quodlibet*" tautológiája —

$$\neg p \rightarrow (p \rightarrow q)$$

— amelyet rendszerint így szoktak értelmezni: „ha p hamis, akkor p-ből következik (a tetszőleges) q", azaz: „hamisból bármi következik". Ez is paradoxnak tűnik, pedig az idézett formula teljesen „ártatlan"; ui. csak akkor lehet segítségével a tetszőleges q állítást bebizonyítani, ha p-t is és $\neg p$-t („nem-p"-t) is be tudjuk bizonyítani, vagyis *ha ellentmondásos rendszerből indulunk ki.* Hasonlóan: $O0$ és $F\emptyset$ önmagában „ártatlan" mindaddig, amíg a és $-a$ nem lehetnek egyszerre elvégzettek, ill. kötelezőek, ill. tilosak.

A szankcióra alapozott deóntika

*Anderson*nak egy érdekes fogás segítségével sikerült a deóntikus logikát visszavezetnie az alethikus logikára. A visszavezetés alapgondolata a következő: Az, hogy a kötelező, így fejezhető ki: „a el nem végzése szükségszerűen megtorlást von maga után". Jelöljük a „megtorlás" aktusát s-sel (a „szankció" kezdőbetűjével), továbbá azt, hogy „x szükségszerű", az alethikus logikában szokásos módon „Lx"-szel. Így:

$$(4)\ L(-a \supset \mathrm{s}) \text{ jelentése: } Oa.$$

Továbbá „a tilos" azt jelenti, hogy „a elvégzése szükségszerűen szankciót von maga után", ezért

$$(5)\ L(a \supset \mathrm{s}) \text{ jelentése: } Fa.$$

Az, hogy „a megengedett", nyilván Fa tagadásával, azaz $\neg L(a \supset \mathrm{s})$-sel fejezhető ki. Egy másik kifejezési módhoz jutunk, ha felhasználjuk az alethikus logika másik modális operátorát, M-et. Mx jelentése: x lehetséges. Az, hogy a megengedett, így is megfogalmazható: „a és a szankció elmaradása összeférhetőek", azaz: „lehetséges (együttesen) a és $-\mathrm{s}$". Így:

$$(6)\ M(a \cdot -\mathrm{s}) \text{ jelentése: } Pa.$$

Pa két lehetséges kifejezése, azaz

$$\neg L(a \supset \mathrm{s}) \text{ és } M(a \cdot -\mathrm{s}),$$

természetesen egyenértékűek. Ez egyrészt azon múlik, hogy az alethikus logikában $\neg L(-x)$ és Mx ekvivalensek (x akkor és csak akkor lehetséges, ha komplementuma nem szükségszerű), másrészt azon, hogy az aktusalgebra törvényei szerint $-(a \supset \mathrm{s}) = a \cdot -\mathrm{s}$.

Ha elfogadjuk *Oa*, *Fa* és *Pa* fenti definícióit, akkor az alethikus logika részeként kapunk egy deóntikus rendszert. Hogy a rendszert deóntikus következtetések vizsgálatára használni tudjuk, az alethikus logika posztulátumaihoz többnyire elegendő a következő posztulátumot hozzáfűzni:[7] „A szankció nem szükségszerű". Ez, más szóval, annyit jelent, hogy a $\neg Ls$ formulát tautológiának tekintjük.

Ha azt akarjuk, hogy az üres aktus ne legyen kötelező, és a lehetetlen aktus ne legyen tilos, akkor a kötelező, a tilos és a megengedett fogalmát a (4) — (6) alatti definícióktól eltérően kell értelmeznünk. Ehhez vezessük be a „véletlen" aktus fogalmát a következő megállapodással: véletlen az, ami lehetséges, de komplementuma is lehetséges. Jelöljük „*Ca*"-val (a „contingent" kezdőbetűjével) azt, hogy *a* véletlen. Értelmezésünk szerint:

$$Ca \text{ jelentése: } Ma \wedge M(-a).$$

O, *F* és *P* új definíciói:

$$Oa\text{: } L(-a \supset s) \wedge Ca.$$

$$Fa\text{: } L(a \supset s) \wedge Ca.$$

$$Pa\text{: } M(a \cdot -s) \wedge Ca.$$

Látjuk, az új definíciók csak annyiban térnek el az eredetiektől, hogy kikötik az *a* aktus véletlen jellegét. Mármost az alethikus logika szerint az üres aktus szükségszerű ($L0$), a lehetetlen aktus pedig lehetetlen ($\neg M\emptyset$), így egyikük sem lehet kontingens (figyelembe véve, hogy egymás komplementumai). Következésképp az új definíció értelmében egyikük sem lehet sem kötelező, sem tilos, sem megengedett.

Anderson valóban elegáns megoldásának azonban leküzdhetetlen interpretációs nehézségei vannak. Ugyanis az alethikus logikában általánosan elfogadott, hogy az „$a \rightarrow Ma$" formula tautológiát fejez ki. E formula (alethikus) interpretációja: „ha *a* igaz, akkor *a* lehetséges". Ám ez az interpretáció csak akkor értelmes, ha *a* egy *kijelentés*, és értelmetlenné válik, ha *a* egy aktus. Kínálkozó kiút: a „magában álló" *a* jelentése azt, hogy „*a* elvégzett"; így ha *a* egy aktus, akkor „$a \rightarrow Ma$" értelmes interpretációja: „ha *a* elvégzett, akkor *a* lehetséges". (Megjegyzem, hogy a „magában álló" aktus interpretációjának problémájával sem *Anderson*, sem *Prior* — aki különben nagy figyelmet szentel *Anderson* módszerének — nem foglalkozik.) Ezzel azonban újabb probléma lép föl. Az alethikus logikában megengedett az *M* és az *L* operátor iterációja, ismételt alkalmazása. Ha *O*-t, *P*-t és *F*-et *M* és *L* segítségével definiáljuk, akkor automatikusan megengedetté válik *O*, *P* és *F* iterálása is. De mi értelme van pl. a következő formulának:

$$(\neg Oa \rightarrow Fa) \rightarrow O(a \rightarrow Oa)?$$

[7] Többnyire, de nem feltétlenül. Az elegendőség attól függ, hogy milyen alethikus rendszerből indulunk ki. Az alethikus logika alapelveiben még kevésbé van egyetértés a logikusok körében, mint a deóntikus logika alapelvei tekintetében. Napjainkban legalább tucatnyi alethikus logika létezik. — Az alethikus logika deóntikus kiterjesztéséhez néha az „$Ms \wedge \neg Ls$" posztulátum elfogadása szükséges.

Ha „$a \rightarrow Oa$"-t így értelmezzük: „ha a elvégzett, akkor kötelező is", úgy „$O(a \rightarrow Oa)$"-ban egy *kijelentésre* alkalmazzuk a „kötelező"jelentésű O operátort, aminek megint csak nincs értelme: kötelező csak *aktus* lehet, *kijelentés* nem. Pedig a fenti formula az alethikus rendszerek többségében tautológiának számít! Valamennyire értelmes interpretációhoz csak úgy jutunk, ha L és M iterációját eltiltjuk.

Egyesek, így *Prior* is, az $a, b, c \ldots$ betűket, amelyek a mi értelmezésünk szerint *aktusokat* jelentenek, *kijelentéseknek* értelmezik. De akkor Pa, Oa, és Fa értelmetlenné válik, vagy legalábbis eredeti, deóntikus értelmét elveszíti. Márpedig aligha jogos egy rendszert deóntikus logikának nevezni pusztán azért, mert szerkezetében emlékeztet a deóntikus logikára (de a tényleges deóntikus kijelentések kifejezésére alkalmatlan). Talán nem túlzás azt mondani, hogy a deóntikus logikának az alethikus logika részeként való előállítására vonatkozó kísérlet eredménytelen zsákutcának bizonyult.

Egyébként a derivált obligáció paradoxonjai az alethikus logika deóntikus kiterjesztésében is változatlanul fellépnek. Sőt *Prior* egy újabb paradoxont is fedezett föl e rendszerben, s ezt „az irgalmas szamaritánus paradoxonjának" nevezte el.[8] Ez az

$$(7) \qquad (L(a \supset b) \wedge L(b \supset c)) \rightarrow L(a \supset c)$$

ún. *láncszabályhoz* kapcsolódik, amely a legtöbb alethikus rendszerben tautológia. Írjunk e formulában c helyére s-et:

$$(L(a \supset b) \wedge L(b \supset s)) \rightarrow L(a \supset s).$$

Most vegyük figyelembe, hogy (5) szerint $L(a \supset s)$ jelentése: „Fa", és ugyanígy $L(b \supset s)$ jelentése „Fb". Írjuk be ezeket a rövidítéseket legutóbbi formulánkba:

$$(L(a \supset b) \wedge Fb) \rightarrow Fa.$$

Jelentse a azt, hogy „x elrejtette y-t, akit lopás miatt üldöznek", b pedig azt, hogy „y lopott". Akkor $L(a \supset b)$ jelentése: „abból, hogy x elrejtette y-t, akit lopás miatt üldöznek, szükségszerűen következik, hogy y lopott"; ez tehát igaz. Fb jelentése világos: ha y lopott, akkor büntetést érdemel: lopni tilos; tehát Fb is igaz. De akkor legutóbbi formulánk szerint Fa is igaz: x is büntetést érdemel. Így „az irgalmas szamaritánus", aki az üldözöttnek segítséget nyújt, maga is büntetést érdemel. (Következtetésünkben szó sem volt arról, hogy x *tudja-e*, miért üldözik y-t.) Ez az irgalmas szamaritánus paradoxonja.

Az „elvégzettség" formalizálása

A derivált obligáció paradoxonjainak elkerülésére egy kísérlet: az aktusok *elvégzettségét* kifejező új operátor bevezetése a deóntikus rendszerbe. Az első idevágó kísérlet (tudomásom szerint) *M. Fisher* nevéhez fűződik.[9] Jelöljük

[8] A. *N. Prior: Escapism: the Logical Basis of Ethics. Essays in Moral Philosophy* (ed. *A. I. Melden)*, 1958, 135—146.

[9] *M. Fisher: A Three-valued Calculus for Deontic Logic. Theoria*, **27.** (1961), 107—118.

Ta-val a következő kijelentést: „az a aktus elvégzett". T-re vonatkozóan *Fisher* két posztulátumot köt ki: $T(-a)$ egyenértékű $\neg Ta$-val, és $T(a \cdot b)$ egyenértékű $Ta \wedge Tb$-vel. Szavakban: „a komplementuma elvégzett" ugyanaz, mint „a nincs elvégezve", és „a is, b is elvégzett" ugyanaz, mint „a elvégzett, és b elvégzett". E posztulátumok következménye, hogy $T(a + b)$ egyenértékű $Ta \vee Tb$-vel, azaz „a és b közül legalább az egyik elvégzett" ugyanazt jelenti, mint „elvégzett a vagy elvégzett b".

Fisher rendszere számos tekintetben eltér a „hagyományos" deóntikus logikától. Így az ő rendszerében $P(a + b)$ nem egyenértékű $Pa \vee Pb$-vel, noha az e formuláknak megfelelő kijelentések egyenértékűségét aligha lehet kétségbevonni. (Persze P más interpretációja esetén ez a fenntartás értelmes lehet.) Ennélfogva ez a rendszer sem tekinthető a deóntikus logika elfogadható szimbólikus leírásának.

A deóntikus logika **D**-rendszere — amelynek ismertetésére most rátérünk[10] — a T operátorra vonatkozóan két posztulátumot rögzít: (1) az üres aktus mindig elvégzett, azaz $T0$ mindig igaz, és (2) $T(a \cdot b)$ egyenértékű $Ta \wedge Tb$-vel. $T(-a)$ és $\neg Ta$ egyenértékűségét nem posztuláljuk. Ez lehetővé teszi, hogy Ta-t kétféle módon értelmezzük: akár úgy, hogy a egy bizonyos időpontban elvégzett, akár úgy, hogy egy időtartam alatt elvégzett. Utóbbi értelmezés esetén $\neg Ta$ azt jelenti, hogy a egy bizonyos időtartam alatt *nincs mindig* elvégezve, $T(-a)$ pedig azt, hogy az egész időtartam során *soha nincs* elvégezve. Ezzel az interpretációval $\neg Ta$ és $T(-a)$ nem azonosak. (A másik értelmezéssel viszont azonosak.) — A P és az O operátorra vonatkozóan ugyanazon föltevésekkel élünk, mint *Wright* **P**-rendszerében.

A derivált obligáció kifejezésére a **D**-rendszerben $O(a \supset b)$ helyett a „$Ta \rightarrow Ob$" formulát használhatjuk; ennek értelme pontosan és egyértelműen ez: „ha a elvégzett, akkor b kötelező", azaz „a elvégzése b-re kötelez". E formulát az „$a \Rightarrow b$" szimbólummal rövidíthetjük, amelyet tömören „a kötelez b-re" alakban olvashatunk. Ha az (1), (2), (3) „paradoxon-sémákban" $O(a \supset b)$ helyére $a \Rightarrow b$-t írunk, a következő formulákat kapjuk:

$$(1'') \qquad Fa \rightarrow (a \Rightarrow b)$$

$$(2'') \qquad Oa \rightarrow (b \Rightarrow a)$$

$$(3'') \quad (Oa \wedge (a \Rightarrow b)) \rightarrow Ob.$$

A D-rendszerben ezek közül csak (2"(tautológia, a másik kettő nem. Tehát e rendszerben nem igaz, hogy a tilos bármire kötelez, sem az, hogy amire egy kötelező aktus elvégzése kötelez, az (feltétel nélkül is) kötelező. Viszont igaz az, hogy ami (abszolút) kötelező, arra bármi kötelez — de, mint már említettem, véleményem szerint ez nem tekinthető hibának. Így a **D**-rendszerben a derivált obligáció paradoxonjai nem lépnek föl.

Bizonyos kétértelműséget említettünk Ta interpretálásában. Ha a két lehetséges értelmezést meg akarjuk különböztetni — és általában: ha az *idő-*

[10] A **D**-rendszer részletes matematikai kidolgozását lásd: *I. Ruzsa: Axiomatischer Aufbau eines Systems der deontischen Logik. Acta Scientiarum Mathematicarum* (Szeged), **26** (1965), 253—267. — A T operátor fölvételének gondolatára *Fisher* munkájától függetlenül jutottam; *Fisher*[9] alatt idézett cikkére csak 1966-ban bukkantam rá.

beli összefüggéseket is figyelembe akarjuk venni -, akkor a **D**-rendszert tovább kell bővítenünk. Ilyen megfontolások vezetnek el a deontikus logika **D***-rendszeréhez.[11]

Az idő a deóntikában

A **D***-rendszer *elemi* deóntikus kijelentései ilyen alakúak lehetnek: „az a aktus a t időpontban elvégzett", ill. „az a aktus a t időpontban megengedett". Szimbolikus leírásuk: Ta/t, ill. Pa/t. Itt tehát az aktusokat jelentő $a, b, c \ldots$ betűkön kívül időpontokat kifejező jelek is föllépnek; az időpontok jelölésére $t, u, v \ldots$ betűket használhatunk. Két időpont akkor különböző, ha egyik *megelőzi* a másikat (egyik korábbi, másik későbbi). Annak kifejezésére, hogy a t időpont megelőzi az u időpontot, a „$t < u$" szimbólumot használjuk. Jelrendszerünk ilyen bővítésével már lehetővé válik pl. az alábbi összetett deóntikus kijelentés „finomszerkezetének" feltárása: „Az a aktus elvégzése a t időpontban maga után vonja a b aktus kötelező voltát a későbbi u időpontban." E kijelentés szerkezete

$$(Ta/t \wedge t < u) \rightarrow Ob/u.$$

(Fordítása: „ha a elvégzett a t időpontban, és t megelőzi u-t, akkor b kötelező az u időpontban.)

A rendszer további finomítása céljából szükségessé válik *az időpontokra vonatkozó kvantifikáció* bevezetése. Jelöljük — a szimbolikus logikában elterjedt módon — „$\forall t$"-vel, ill. „$\exists t$"-vel a „minden t-re", ill. „legalább egy t-re" szövegeket. („$\forall$" az ún. *univerzális*, „$\exists$" az ún. *egzisztenciális kvantor*.) Segítségükkel kifejezhetjük pl. az alábbi deóntikus kijelentéseket.

„a elvégzése után b mindig kötelező." Szimbolikus leírása:

$$Ta/t \rightarrow \forall u(t < u \rightarrow Ob/u).$$

A **D***-rendszerben ezt a formulát tekinthetjük a derivált obligáció kifejezésének. Rövidítésére az „$a/t \Rightarrow b/u$" szimbólumot fogjuk használni.

„Ha néha kötelező a, akkor néha tilos b". Szimbolikusan: $\exists t\, Oa/t \rightarrow \exists u\, Fb/u$.

A kvantorok alkalmazásával képesek vagyunk a derivált obligáció különböző eseteinek megkülönböztetésére is. Így pl. a két bekezdéssel előbbi kijelentést meg tudjuk különböztetni az alábbitól:

„Ha a elvégzett egy időpontban, akkor valamely későbbi időpontban b kötelezővé válik." Leírása: $Ta/t \rightarrow \exists t(t < u \wedge Ob/u)$.

Végül, hogy a rendszer hatékonyságát tovább növeljük, megengedjük analizálatlan (esetleg nem-deóntikus) kijelentések előfordulását is. Ilyen kijelentések jelölésére a $p, q, r \ldots$ betűket használjuk. Illusztráló példának fordítsuk le a **D***-rendszer „nyelvére" az alábbi összetett kijelentést.

„Ha az alapozás elkészült, akkor mindaddig, amíg az építkezés be nem fejeződik, kedvező időjárás esetén a gépparkot az építkezésben kell felhasználni."

[11] A **D***-rendszer részletes matematikai leírását egy megjelenőben levő cikkem tartalmazza. (*Acta Mathematica Acad. Sci. Hung.*, 1968.)

Szótár a fordításhoz:
a: alapozás,
b: építkezés,
c: a géppark felhasználása az építkezésben, } (aktusok)
p: az időjárás kedvező (kijelentés).

A kész fordítás:

$$Ta/t \rightarrow \forall u\,((t < u \wedge \neg Tb) \rightarrow (p \rightarrow Oc/u)).$$

(„Ha *a* elvégzett a *t* időpontban, akkor minden olyan *u* időpontban, amely későbbi *t*-nél, és amelyben *b* nincs elvégezve, *p* esetén kötelező *c*." *a*, *b*, *c* és *p* behelyettesítésével meggyződhetünk róla, hogy ez a mondat eredeti kijelentésünk átfogalmazott alakja.)

A **D***-rendszer tautológiafogalmának megalapozásában a következő posztulátumokra támaszkodunk.

Elfogadjuk *Wright* **P**-rendszerének négy alapelvét, értelemszerű módosításokkal. Ennek megfelelően: (1) $P(a + b)/t$ azonos $Pa/t \vee Pb/t$-vel; (2) Pa/t és $P(-a)/t$ egyike biztosan igaz; (3) $a = b$ esetén Pa/t azonos Pb/t-vel, és Ta/t azonos $Tb/$t-vel; (4) $O0/t$ (azaz $O(a + -a)/t$) mindig igaz.

A $t < u$ alakú kifejezésekre a következő „magától értetődő" igazságokat rögzítjük: (5) $t < t$ mindig hamis; (6) ha $t < u$ igaz, akkor $u < t$ hamis; (7) ha $t < u$ és $u < v$ igaz, akkor $t < v$ is igaz.

A T operátorra vonatkozóan itt már *Fisher* mindkét posztulátumát elfogadjuk (hiszen az időpont rögzítése következtében a kétértelműség veszélye többé nem fenyeget): (8) $T(-a)/t$ azonos $\neg Ta/t$-vel; (9) $T(a \cdot b)/t$ azonos $Ta/t \wedge Tb/t$-vel. Ezekből már itt is következik, hogy $T(a + b)/t$ azonos $Ta/t \vee Tb/t$-vel, sőt még tovább az is, hogy a T operátor összetett aktusokra való alkalmazása teljesen kiküszöbölhető. Pl. „$T((a \cdot -b) + (-a \cdot c) + -(b \cdot -c))/t$" lépésről lépésre átalakítható ebbe az alakba: „$(Ta/t \wedge \neg Tb/t) \vee (\neg$ Ta/t $\wedge Tc/t) \vee \neg Tb/t \vee Tc/t$".

Végül egészében föltesszük a kétértékű logika tautológiafogalmának érvényességét, azaz a kétértékű kijelentéskalkulus és predikátumkalkulus érvényességét, azzal a megszorítással, hogy a $t < u$ alakú kifejezésekre a kvantorokat hatástalanoknak tekintjük. Így pl. $\forall t\ (t < u)$ ugyanazt jelenti, mint pusztán $t < u$, és $\exists u(t < u)$ is azonos $t < u$-val. Más szóval: a kvantifikáció tekintetében a $t < u$ alakú kifejezések ugyanolyanok, mint az analizálatlan kijelentéseket reprezentáló p, q, r . . . betűk (ti. a kvantorok ezekre is hatástalanok). Ezzel a különös megszorítással ahhoz az előnyhöz jutunk, hogy a kijelentéskalkulus értéktáblázatos módszerét (némi módosítással) alkalmazhatjuk annak eldöntésére, hogy egy-egy formulánk tautológia-e vagy sem.[1]

[12] A matematikai logikában tájékozottabb olvasó számára: Ha a kvantorokat a $t < u$ alakú kifejezésekre is hatásosaknak tekintenénk, úgy ezek a kifejezések *kétargumentumú* (diadikus) predikátumok lennének, míg Ta/t és Pa/t egyargumentumú (monadikus) predikátumok. Az *egyargumentumú* predikátumkalkulusra van univerzális véges eldöntési eljárás, az *általános* predikátumkalkulusra vonatkozóan pedig bebizonyított ilyen eljárás lehetetlensége. A $t < u$ alakú kifejezéseket predikátumoknak tekintve veszélyeztetnénk a rendszer eldöntési eljárását.

A **D***-*rendszer tulajdonságai*

A **D***-rendszer — mint már utaltam rá — univerzális véges eldöntési eljárással rendelkezik, azaz van olyan eljárás, amellyel — végesszámú lépésben — a rendszer bármely formulájáról eldönthető, hogy tautológia-e. (Az eljárás ismertetésétől, hosszadalmassága miatt, eltekintünk.) Az eldönthetőség következményeként adódik, hogy a rendszer *ellentmondástalan*, a következő értelemben: (1) Nem lehet egy formula is, meg a negációja is tautológia. (2) Nem lehet tautológia egy aktus elvégzettsége, ha ugyanazon aktus komplementumának elvégzettsége tautológia. (3) Semmiféle aktusra vonatkozóan nem lehet az is tautológia, hogy a szóban forgó aktus kötelező, meg az is, hogy a szóban forgó aktus tilos.

Az eldöntési eljárás következtetések helyességének vizsgálatára is alkalmas. Ha egy következtetés premisszáit és konklúzióját a rendszerben formalizálni tudjuk, úgy a következtetést akkor tekinthetjük (a **D***-rendszer szerint) helyesnek, ha tautológia az az implikáció, amelynek előtagja a premisszák konjunkciója, utótagja pedig a konklúzió. Ha a premisszákat $A_1 \ldots$, A_n-nel, a konklúziót B-vel jelöljük, úgy a mondottak szerint a következtetés akkor és csakis akkor tekinthető (a **D***-rendszerben) helyesnek, ha az

$$(A_1 \wedge \ldots \wedge A_n) \rightarrow B$$

formula tautológia.

A **D***-rendszer tautológiafogalma messzemenően kirekeszti magából a morális előítéleteket. Így a cikkünk elején idézett (3) formula megfelelője,

$$(3^*) \qquad (Oa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u)) \rightarrow (t < u \rightarrow Ob/u),$$

D*-ban nem tautológia: a kötelező következménye nem feltétlenül kötelező „önmagában" is. (3*) igazságának föltételezése „morális előítélet", amely adott esetben helytelen is lehet, amint illusztráló példánk cikkünk elején igazolja.

Ugyancsak nem tautológia a következő formula sem:

$$(8) \qquad (Pa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u)) \rightarrow \forall u(t < u \rightarrow Pb/u).$$

Szavakban: a megengedett következménye is megengedett. Ez nem feltétlenül igaz akkor, ha különféle morális vagy jogi rendszerek normái keverednek. Példa: Vannak olyan vallási szekták, amelyek tiltják a fegyverhasználatot. Egyes államokban megengedett a belépés ilyen szektákba, de a belépés következménye — ti. a fegyverfogás megtagadása — tilos. Persze, a szektába való belépés nem az állami jog, hanem a szektamorál szerint kötelez a fegyverfogás megtagadására. Itt világosan két morális rendszer keveredéséről van szó. Az, hogy **D***-ban (8) nem tautológia, a rendszer rugalmasságát mutatja: elbírja normák keveredését is mindaddig, amíg a „keveredés" nem vezet logikai ellentmondáshoz.

Az alábbi formula sem tautológia **D***-ban:

$$((a/t \Rightarrow b/u) \wedge (b/u \Rightarrow c/v)) \rightarrow ((t < u \wedge u < v) \rightarrow (a/t \Rightarrow c/v)).$$

E formula mondanivalója, gorombán fogalmazva, a következő: „Ha a b-re és b c-re kötelez, akkor a kötelez c-re." A formulát „deóntikus láncszabálynak" nevezhetjük. Ez a (7) alatti alethikus láncszabály megfelelője, amelyből pedig „az irgalmas szamaritánus paradoxonja" következett. Mivel megfelelője rendszerünkben nem logikai igazság, azért rendszerünkben az utóbbi paradoxon sem léphet föl.

A **D***-rendszer alkalmazásait illetően hasznos a következő két rövidítés bevezetése.

(1) Nevezzük az a aktust *inkonzekvensnek* b-re vonatkozóan, ha a megengedett és kötelez b-re, de b tilos. Rövidítsük ezt „a/t Incq b/u"-val. A pontos definíció:

$$a/t \text{ Incq } b/u =_{\text{def}} Pa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u) \wedge \forall u(t < u \rightarrow Fb/u).$$

(2) Nevezzük az a aktust b-vel *ütközőnek*, ha a kötelező és kötelez b-re, de b tilos. Rövidítsük ezt „a/t Confl b/u"-val. Formális definíciója:

$$a/t \text{ Confl } b/u =_{\text{def}} Oa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u) \wedge \forall u\,(t < u \rightarrow Fb/u).$$

Bizonyítható, hogy ha a ütközik b-vel, akkor inkonzekvens is rá vonatkozóan; ennek megfordítása azonban nem tautológia.

Hasznosnak mutatkozik továbbá a *deóntikus kódex* fogalmának bevezetése. A **D***-rendszerben formalizálható deóntikus kijelentések (premisszák) egy K összességét *deóntikus kódexnek* mondjuk, ha sem a premisszák, sem következményeik között nem fordul elő ellentmondó pár. A „következmény" és az „ellentmondás" fogalmát itt úgy kell értenünk, ahogyan korábban a **D***-rendszerre vonatkoztatva körvonalaztuk.

Egy kódexet *szigorúnak* mondhatunk, ha bármely a, b aktuspárra vonatkozóan tartalmazza (akár közvetlenül, akár következményként) az alábbi formulát:

$$(Oa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u)) \rightarrow \forall u\,(t < u \rightarrow Ob/u).$$

Szavakban: szigorú kódexben egy kötelező aktus minden következménye (feltétel nélkül) kötelező.

Viszont *homogénnek* mondhatunk egy kódexet, ha bármely a, b aktuspárra előírja a következőt:

$$(Pa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u)) \rightarrow \forall u(t < u \rightarrow Pb/u).$$

Fordítása: megengedett aktus minden következménye megengedett.

Egy kódex *inkonzekvensnek*, ill. *konfliktusosnak* mondhatunk, ha benne valamely aktus egy másikra vonatkozóan inkonzekvens, ill. ütköző. Az ilyen kódexek nem feltétlenül ellentmondásosak.

Szigorú kódexben mindig érvényes a deóntikus láncszabály (s így „az irgalmas szamaritánus paradoxonja" is fölléphet benne). Viszont szigorú kódex sohasem lehet konfliktusos.

Homogén kódex sem konfliktusos, sem inkonzekvens nem lehet. Konfliktusos kódex nyilvánvalóan egyben inkonzekvens is (a megfordítás persze általánosan nem igaz).

E nagy vonalakban felvázolt fogalmak bizonyos képet nyújtanak a **D***-rendszer előnyeiről. Tág kereteinél fogva bő lehetőséget nyújt a legkülön-

bözőbb speciális esetek, a speciális kódexek ábrázolására és elemzésére; beleértve technikai-műszaki összefüggésekre való alkalmazás lehetőségét is. Az időbeliséget kifejező jelek bevezetésével lehetővé teszi a deontikus kijelentések finomabb szerkezetének elemzését. Az aktusok és a kijelentések szigorú formális megkülönböztetésével formulái és tételei egyszerűen és világosan interpretálhatók.

A **D***-rendszer alkalmas kiinduló pontnak tűnik a deóntikus logikával kapcsolatos további kérdések vizsgálatához. Egy ilyen kérdéscsoport lehetne a deóntikus kódexek általános tulajdonságainak vizsgálata. Egy másik lehetséges kutatási terület: a kvantifikáció alkalmazásának további kiterjesztése. A kutatást nyilván messzemenően föllendítené, ha kombinálható lenne konkrét alkalmazási problémák megoldásával. Reméljük, hogy az elmélet és a gyakorlat kapcsolatának megteremtése e területen sem várat sokáig magára.

ЛОГИКА НОРМ

И. Ружа

В статье дается краткий критический обзор наиболее существенных формальных систем деонтической логики, в первую очередь излагаются касающиеся этой темы результаты Г. Х. Урайта (G. H. von WRIGHT), А. Р. Андерсона (A. R. ANDERSON) и А. Н. Приора (A. N. PRIOR). В ней говорится о проблемах интерпретации деонтических систем, особое внимание уделяется парадоксом, связанным с производной облигацией (derived obligation). Затем в ней можно познакомиться с созданной автором D*-системой деонтической логики. Сжатое формальное этой системы заключается в следующем.

В системе D* фигурирует три типа *переменных:* (1) *переменные высказываний* (p, q, r, ...); (2) *переменные действия* (a, b, c, ...), которые посредством операций «$-a$», «$a + b$», «$a \cdot b$» образуют алгебру Буля; (3) *пепеменные времени* (t, u, v, ...). *Первичные формулы* системы: (1) переменные высказываний; (2) выражения вида «$t < u$» (с интерпретацией «момент t *опережает* момент u»); (3) выражения $T\alpha/t$ или $P\alpha/t$, в которых α является выражением алгебры Буля, образованным из переменных действия (с интерпретацией «действие α *совершен*» или «*разрешен* в момент t».). *Формулы* системы возникают из первичных формул при помощи операций вычисления высказываний и экзистенциальной квантификации, примененной к *временным переменным.* Для сокращения выражений $\neg\exists t \neg A$ или $\neg P(-\alpha)/t$ используются выражения $\forall t\, A$ или $O\,\alpha/t$.

Аксиомами системы кроме аксиом вычисления высказываний являются нижеследующие (1)—(8) деонтические аксиомы и (9) квантификационная аксиома:

(1) $Ta/t \leftrightarrow \neg T(-a)/t$.
(2) $T(a \cdot b)/t \leftrightarrow (Ta/t \wedge Tb/t)$.
(3) $P(a + -a)/t$.
(4) $P(a + b)/t \leftrightarrow (Pa/t \vee Pb/t)$.
(5) $\neg P(a \cdot -a)/t$.
(6) $\neg t < t$.
(7) $t < u \rightarrow \neg\, u < t$.
(8) $(t < u \wedge u < v) \rightarrow t < v$.
(9) $A \rightarrow \exists t A$.

Правила преобразования: (1) замещение; (2) дополнение равных действий в соответствии с алгеброй Буля; (3) отделение; (4) правило $A \rightarrow B \vdash \exists t A \rightarrow B$, предполагая, что B такая формула, в которой переменная времени t является пассивной в следующем смысле:

Переменное времени t считается *активным* в некой формуле F если t включен в часть формулы F выраженную в виде $P\alpha/t$ или $T\alpha/t$, которая не находится в сфере действия квантора $\exists t$. Если t не является активным в F, то считается *пассивным* в F.

Система не является противоречивой и имеет универсальный прием решения.

Для выражения производной облигации в D* можно использовать формулу »$T\alpha/t \to \forall u\,(t < u \to Ob/u$, которая пишется в сокращенном виде так: «$a/t \Longrightarrow b/u$». Данный оператор лишен тех парадоксов, которые имеются в большинстве деонтических систем в связи с производной облигацией, определенной в форме $O(a \supset b)$.

Система D* дает возможность для более тонкой формализации структуры деонтических высказываний. Ее широкие рамки обеспечивают ее применимость в широком кругу.

Подробное описание системы будет опубликовано в работе автора, которая находится в печати (В *Acta Mathematica Acad. Sci. Hung., 1968)*.

THE LOGIC OF NORMS

by I. Ruzsa

The present paper gives a brief critical summary of the most important formal systems of the deontic logic, particularly by the survey of the relevant results of *G. H. von Wright, A. R. Anderson* and *A. N. Prior*. It treats the problems of interpretation of deontic systems, especially the paradoxes of the so-called derived obligation. Then it introduces the deontic system **D*** due to the autor. A concise formal outline of this system is the following one.

System **D*** uses three sorts of *variables:* (1) *sentence* variables (p, q, r ...); (2) *act variables* (a, b, c ...), assumed to form a Boolean algebra with the operations "$-a$", "$a + b$", "$a \cdot b$"; (3) *time variables* (t, u, v ...). The *basic formulae* of the system are: (1) the sentence variables; (2) the expressions of the form "$t < u$" (with the interpretation: "the time point t is *anterior* than u"); (3) the expressions of the form "$T\alpha/t$" and "$P\alpha/t$", where α is a Boolean expression of act variables (with the interpretation: "the act α is at the time t *executed* and *permitted*" respectively). The *formulae* of the system are the basic formulae and the ones obtained by the iterated applications of the operators of PC (propositional calculus) and $\exists$-quantifications *on time variables*. We write briefly $\forall tF$ and $O\alpha/t$ instead of $\neg\exists t\neg F$, $\neg P(-\alpha)/t$ respectively.

The *axioms* of the system are the ones of PC and the additional deontic axioms (1) — (8) and the axiom of quantification (9) as follows:

(1) $Ta/t \leftrightarrow \neg T(-a)/t$.
(2) $T(a \cdot b)/t \leftrightarrow (Ta/t \wedge Tb/t)$.
(3) $P(a + -a)/t$.
(4) $P(a + b)/t \leftrightarrow (Pa/t \wedge Pb/t)$.
(5) $\neg P(a \cdot -a)/t$.
(6) $\neg\, t < t$.
(7) $t < u \to \neg u < t$.
(8) $(t < u \wedge u < v) \to t < v$.
(9) $A \to \exists tA$.

Transformation rules: (1) substitution; (2) the replacement of the acts α and β if $\alpha = \beta$ according to the Bcolean algebra; (3) detachment; (4) the rule "$A \to B \vdash \exists tA \to B$", if B is a formula in which the time variable t is *passive* in the following sense:

A time variable t is said to be *active* in a formula F, if t occurs in a basic formula $P\alpha/t$ or $T\alpha/t$ being part of F and appearing not in a scope of a quantor „$\exists t$". If t is not activ in F, then t is said to be *passive* in F.

The system is consistent and decidable (by an universal decision procedure).

In **D*** the derived obligation can be expressed by the formula "$Ta/t \to \forall u(t < u \to Ob/u)$", which will be briefly denoted by "$a/t \Longrightarrow b/u$". The operator "$\Longrightarrow$" is free from the paradoxes which arise in most deontic systems in connection with the derived obligation expressed in the form "$O(a \supset b)$"

The system **D*** enables us to give a more refined formalisation of the structure of deontic propositions. The weakness of axioms makes the system general enough and enables us to apply it in a large number of cases.

The detailed description of the system is going to appear in a paper of the author in the *Acta Mathematica Acad. Sci. Hung.*, 1968.

Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról

V. P. BRANSZKIJ

1. Az okság és véletlenség kölcsönviszonyának problémája

Mint ismeretes, a metafizikus materializmus azonosította a szükségszerűséget az oksággal, a véletlenséget pedig az *ok nélküliséggel*. Mivel az okság elve szerint ok nélküli jelenségek nem létezhettek, végeredményben a véletlenség *objektív* jellegének tagadására jutottak.

A véletlenség természete ilyen felfogásának dialektikus bírálata, mint ismeretes, a következőkben foglalható össze. Mind a szükségszerű, mind a véletlen jelenségeknek van okuk; a kettő között az a különbség, hogy a szükségszerű jelenségnek lényeges, a véletlennek pedig *lényegtelen* oksági lánc szolgál feltételéül. Itt a lényegesség kritériumai a következők: a lényeges oksági lánc az objektum lényegével függ össze, a lényegtelen pedig nem kapcsolódik lényegéhez; ezért a lényeges lánc belső (az objektumhoz tartozó), a lényegtelen pedig külső (hozzá nem tartozó). Végső soron az a következtetés adódik, hogy a véletlenségnek azért van objektív jellege, mert (eltérően a szükségszerűségtől, amelyet belső ok tételez) *külső* ok tételezi.

Az ilyen (filozófiai irodalmunkban) hagyományos nézőpont nagyon valószerűnek tűnik, amíg a véletlenségről általában beszélnek, de mindjárt komoly nehézségekre vezet, ha véges és zárt (vagyis külső hatásoktól izolált) rendszerre kívánják értelmezni. Ebben az esetben a rendszerben történő minden változást magának a rendszernek a természetéből kiindulva kell megmagyarázni. Ekkor ugyanis mindezek (a fentebb adott meghatározásnak megfelelően) szükségszerűek, és a rendszerben nincsenek véletlen jelenségek. Ez azonban ellentmond a tapasztalati adatoknak, hiszen számos (szervetlen, biológiai és szociális) rendszert ismerünk, amelyekben a véletlen jelenségeknek akkor is helyük van, ha a külső ráhatásoktól izoláljuk őket. Az abszolút izoláció lehetetlenségére való hivatkozás semmit sem magyaráz meg, mivel (mint a tapasztalat mutatja) a külső ráhatások gyengülésével a véletlen effektusok mértéke általában egyáltalán nem csökken. „Ha a külső környezethez fordulunk segítségért, hibás körben mozgunk, ugyanazt a nehézséget átviszszük egyik helyről a másikra, miközben még bonyolultabb formát adunk neki."[1]

Ily módon az okság és véletlenség kölcsönviszonyának hagyományos értelmezése (véletlen az, amit lényegtelen okok tételeznek) a véletlen jelenségek objektív jellegének értelmezésénél elvi nehézségekhez vezet.

Ezek a nehézségek nagymértékben a véletlenség hagyományos meghatározásának *kétértelműségével* kapcsolatosak, ami még Arisztotelésznél vette kezdetét. Mint ismeretes, Arisztotelész úgy határozta meg a szükségszerűsé-

[1] Н. С. Крылов: Работа по обоснованию статистической физики. Изд. А. Н. СССР. Moszkva 1950. 129. o.

get és a véletlenséget, hogy „ami szükségszerű, az nem lehet egyszer így, másszor úgy és ha van valami, ami szükségképpen való, akkor az nem lesz így is, meg nem-így is",[2] ennek megfelelően véletlen az, ami „fennálhat így, de fennállhat másként is".

Az ilyen meghatározás lényegében *fenomenologikus* jellegű: a tapasztalat adatainak közvetlen általánosítása, részletesebb elemzésük nélkül. A mélyebb elemzés megmutatja, hogy ennek a meghatározásnak a „szükségszerűség" és a „véletlenség" terminusok két-két teljesen különböző értelme is megfelelhet:

1. A szükségszerűség lényegesség, a véletlenség pedig nem-lényegesség. Pl. „termés általában" és konkrét meggy, körte, alma stb. Azt mondják, hogy az objektumok adott sokaságának (termés általában) lényeges jegyei valami „szükségszerűt" reprezentálnak, míg a lényegtelen jegyek (az egyes termések individuális sajátosságai) valami „véletlent".

2. A szükségszerűség a *lehetőség valóságba fordulásának* olyan *módja*, ahol az adott objektumban az adott feltételek mellett csak *egy* lehetőség áll fenn, csak ez válhat és válik valósággá; a véletlenség a lehetőség valóságba fordulásának olyan módja, ahol az adott objektumban az adott feltételek mellett *néhány* különböző lehetőség áll fenn, közülük bármelyik valósággá válhat, de csak egy válik azzá. Pl. az üvegedénynek, amelyet egy többemeletes épület tetejéről a kövezett úttestre dobnak (egyébként egyenlő feltételek mellett) csak egyetlen lehetősége van, hogy összetörjön; ezért az, hogy az edény összetörik, szükségszerű. Másrészt a játékkockának, melyet tetszés szerinti módon az asztalra dobnak, hat különböző lehetősége van, hogy egyik vagy másik oldalára essék, amikor is mindezek (egyébként egyenlő feltételek mellett) egyformán valószínűek, s ugyanakkor a kocka csak egyik oldalára esik; ezért a kocka leesése (mondjuk, a négyes oldalára) véletlen.

A szükségszerűségnek és a véletlenségnek utóbbi meghatározása kizárólag a *lehetőség* és a *valóság* kategóriáira támaszkodik. Az okság és véletlenség kölcsönviszonya problémájának áttekintésekor e fogalmakat kiinduló fogalmaknak fogjuk tekinteni. A következő egyszerű értelmet adjuk nekik. Legyen adva egy véges számú, bármilyen természetű elemekből álló rendszer. „Valóság" alatt az elem olyan állapotát fogjuk érteni, amelynél az a rendszerhez tartozik; „nem-valóság" („недействительность") alatt olyan állapotát, amelynél nem tartozik a rendszerhez; „lehetőség" alatt olyan állapotot, mely e kettő közé esik. A lehetőség ez utóbbi meghatározása megfelel a lehetőség empirikus értelmének, hiszen a konkrét tudományokban és a gyakorlati tevékenységben a potenciális létet (lehetőséget) mindig úgy tekintik, mint valami közbensőt az aktuális lét (valóság) és a nem-lét (nem-valóság) között. A lehetőség és a valóság mélyebb meghatározását csak úgy lehet megadni, ha meghatározzuk *helyüket* a materialista dialektika valamennyi kategóriájának *rendszerében*.

Könnyű belátni, hogy a szükségszerűség és a véletlen mindkét említett meghatározása megfelel a fenomenologikus meghatározásnak. Ha a szükségszerű lényeges, akkor ez az objektum lényegének momentuma, következésképpen ez köteles ilyen és nem más lenni; ha viszont a véletlen lényegtelen, akkor nem az objektum lényegének momentuma, és ezért ez „lehet ilyen és lehet más is". Ugyanígy, ha a szükségszerűség a lehetőség valóságbafordulá-

[2] Aristoteles: *Metafizika*. Felsőoktatási Jegyzetellátó, 1959. 83. o.

sának olyan módja, amely feltételezi a lehetőség egyértelműségét, akkor világos, hogy a szükségszerű az, aminek feltétlenül így kell lennie és nem másként;[3] ugyanakkor ha a véletlen a lehetőség valóságbafordulásának olyan módja, amely feltételezi a lehetőség sokértelműségét,[4] akkor világos, hogy véletlen az, ami mind így, mind másként tud lenni.

Ily módon a „véletlenség" és a „szükségszerűség" terminusok hagyományos használata mind a konkrét tudományokban, mind a gyakorlati tevékenységben elvileg kétértelmű (e terminusok más értelmei csak e két alapvető értelem különböző árnyalatai). Mivel a materialista ontológiában (az objektív dialektikában) a különböző kategóriák az anyag különböző attribútumait tükrözik, az azonos kategóriák pedig azonos attribútumokat, így egy és ugyanazon kategóriát nem lehet két különböző értelemben használni. Ha a konkrét tudományokban és a gyakorlati tevékenységben egy és ugyanazon kategóriát különböző értelmekben használnak, akkor ez azt jelenti, hogy egyes esetekben e kategóriákat valamely más kategóriákkal keverik össze.

Mivel a lényeges ekvivalens a „lényeg" kategóriájával, a lényegtelen pedig a lényeg megjelenségének konkrét formájával, vagyis a „jelenséggel" s „szükségszerűség" és a „véletlenszerűség" kategóriáinak a „lényeges" és a „lényegtelen" értelmében való használata ekvivalens a „lényeg" és a „jelenség" kategóriák használatával. Következésképpen az adott esetben áldozatává válunk annak, amit már Locke a „szavak zsarnokságának" nevezett. Ezzel szemben, ha e kategóriákat a lehetőség valóságba fordulása *különböző* módjainak megjelölésére használjuk, akkor itt a „szükségszerűség" és a „véletlenség" terminusokat adekvát és szigorú értelemben használjuk, hiszen a lehetőség valóságba fordulása mondott módjainak leírására a filozófiai kategóriák rendszerében a „szükségszerűség" és „véletlenség" kategóriáin kívül nincsen semmi más kategória.

Hasznos lesz megjegyezni, hogy a véletlenség és a szükségszerűség az említett értelemben nemcsak kölcsönösen kizárják, hanem fel is tételezik egymást. A véletlenség elemzésekor különböző lehetőségek között valami *közöset* lehet felfedezni. Mivel ez, adott feltételek mellett nyilvánvalóan egyértelmű, átmenete a lehetséges állapotból a valóságosba szükségszerűség. Így a kocka feldobása esetén szükségszerű, hogy a kocka általában valamely oldalára essék. Ily módon a véletlenségben van szükségszerűség, és ezért lehet mondani, hogy „a véletlenség a szükségszerűség *megjelenési formája*" (Engels). Más oldalról a szükségszerűség elemzésekor kiderül, hogy (adott feltételek mellett) egyetlen lehetőségnek általában különböző *sajátosságai* lehetnek. Mivel ezek a sajátosságok adott feltételek mellett nem egyértelműek, átmenetük a lehetséges állapotból a valóságosba véletlen. Így a ledobott üvegedény általában törhet két, öt stb. darabra. Ezért az, hogy az edény éppen öt darabra törik, az adott feltételek mellett véletlen. Ily módon a szükségszerűségben van véletlenség, és ezért lehet mondani, hogy „a véletlenség a szükségszerűség *kiegészítése*" (Engels).

[3] Első pillantásra úgy tűnhet, hogy ez az egyetlen lehetőség képes realizálódni és nem realizálódni, és ezért mintha nem tartalmazná magában a „szükségszerűséget". Ilyen feltevés az alapja annak a széles körben elterjedt illúziónak, mintha a lehetőség mindig a véletlenséggel lenne kapcsolatban, nem pedig a szükségszerűséggel. De nem nehéz belátni, hogy a kiinduló feltevésben logikai ellentmondás van, hiszen ha az „egyetlen" lehetőség képes realizálódni, de képes nem realizálódni is, akkor ez nem egyetlen.

[4] A lehetőségek halmaza lehet folytonos is, de mi az egyszerűség kedvéért ezt az esetet nem tárgyaljuk.

1. sz. táblázat

	Valóság és valóság	Valóság és lehetőség	Lehetőség és lehetőség	A lehetőségből a valóságba való átmenet és valóság	A lehetőségből a valóságba való átmenet és lehetőség	Valóság és a lehetőségből a valóságba való átmenet	Lehetőség és a lehetőségből a valóságba való átmenet	A lehetőségből a valóságba való átmenet és a lehetőségből a valóságba való átmenet
Egy-egyértelmű viszony	$v \to v$	$v \to l$	$l \to l$	$(l \to v) \to v$	$(l \to v) \to l$	$v \to (l \to v)$	$l \to (l \to v)$	$(l \to v) \to (l \to v)$
Egy-sokértelmű viszony	$v \to \begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ . \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$v \to \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$l \to \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$(l \to v) \begin{matrix} v_1 \\ v^2 \\ . \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$(l \to v) \to \begin{matrix} l_1 \\ l_1 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$v \to \begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$	$l \to \begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$	$(l \to v) \to \begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$
Sok-egyértelmű viszony	$\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \to v \\ . \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ . \to l \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} l_1 \\ l_1 \\ . \to l \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ (. \quad \to v \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \quad \to l \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ . \to (l \to v) \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \to (l \to v) \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \quad \to \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \quad (l \to v) \end{matrix}$
Sok-sokértelmű viszony	$\begin{matrix} v_1 \quad v_1 \\ v_2 \quad v_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ v_n \quad v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} v_1 \quad l_1 \\ v_2 \quad l_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ v_n \quad l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} l_1 \quad l_1 \\ l^2 \quad l_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ l_n \quad l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \quad v_1 \\ (l \to v)_2 \quad v_2 \\ . \quad . \\ . \quad \to . \\ . \quad . \\ (l \to v)_n \quad v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \quad l_1 \\ (l \to v)_2 \quad l_2 \\ . \quad . \\ . \quad \to . \\ . \quad . \\ (l \to v)_n \quad l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} v_1 \quad (l \to v)_1 \\ v_2 \quad (l \to v)_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ v_n \quad (l \to v)_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} l_1 \quad (l \to v)_1 \\ l_2 \quad (l \to v)_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ l_n \quad (l \to v)_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \quad (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \quad (l \to v)_2 \\ . \quad . \\ . \quad \to . \\ . \quad . \\ (l \to v)_n \quad (l \to v)_n \end{matrix}$

2. Az okság és véletlenség kölcsönviszonyának legegyszerűbb megnyilvánulása

Az anyagi rendszer elemei között kétféle típusú viszonyok (összefüggések)[5] állhatnak fenn: tartósak (az elemek változása mellett ismétlődők) és változók (nem ismétlődők). A tartós összefüggések (a változóktól való megkülönböztetésükre) a *törvényszerűség* elnevezést kapták. Mivel a törvényszerű összefüggés egy komponensének ismerete lehetővé teszi a másik komponens egyértelmű megjóslását, és fordítva, így a törvényszerűségek különböző fajtáit a *determináció* különböző fajtáinak is nevezik. Mint a tapasztalat mutatja, a determinációnak igen sok fajtája van. A determináció e változatos fajtáit a következő megfontolásokból kiindulva lehet rendszerezni. Tisztán formális szempontból a determináció következő négy fajtája lehetséges: egy-egyértelmű, egy-sokértelmű, sok-egyértelmű és sok-sokértelmű kapcsolatok. Tartalmi vonatkozásban a determináció fajtái közötti leglényegesebb különbség (a tapasztalat tanúsága szerint) komponenseik természetének a „lehetőség" és a „valóság" kategóráinak szempontjából való különbsége.

Ha a determináció fajtáinak osztályozására szolgáló formális jegyeket egyesítjük a tartalmi jegyekkel, az I. sz. táblázatot kapjuk.

A táblázat a determináció 32 fajtáját tartalmazza. A determináció különböző fajtáinak különböző empirikus értelmük van. Pl. a 2. és az 5. oszlopban a determináció azon fajtái helyezkednek el, melyek a feltételezettségi kapcsolat különböző típusainak felelnek meg; az 1. és a 4. oszlopban a korrelációs összefüggések különböző fajtái; a 3. oszlopban a determináció azon típusai, amelyek a statisztikus törvényszerűség különböző típusainak felelnek meg s. í. t. Különösen érdekes a determináció következő két fajtája:

$$v \rightarrow v \text{ és } v \rightarrow \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$$

Mint ismeretes, a klasszikus fizikában a rendszer kezdeti és következő állapota közötti időben egyértelmű kapcsolatot *dinamikus* törvényszerűségnek nevezik, a rendszer kezdeti állapota és a rendszer különböző későbbi állapotainak valószínűsége közötti egyértelmű kapcsolatot pedig *statisztikus* törvényszerűségnek. Könnyen belátható, hogy a dinamikus törvényszerűség a $v \rightarrow v$ típusú determináció alesete, a statisztikus törvényszerűség pedig (az említett értelemben) a $v \rightarrow \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$ típusú determináció alesete.

[5] Cikkünkben e terminusokat, bár gyakran különbséget tesznek közöttük, ekvivalenseknek fogjuk tekinteni, mivel e különbség a mi megfontolásunk számára lényegtelen.

Első pillantásra feltűnhet, hogy a determinációnak tulajdonképpen kevesebb fajtája van, mint amennyi a táblázatban fel van tüntetve. Fel lehet tételezni, hogy a determináció egyes fajtái más fajtákból nyerhetők, a nyíl egyszerű megfordításával. Pl. a $\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ \cdot \\ \cdot \\ v_n \end{matrix} \rightarrow v$ megfordítással nyerhető a $v \rightarrow \begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ \cdot \\ \cdot \\ v_n \end{matrix}$ -ből.

A tapasztalat szerint azonban általános esetben ontológiai értelemben a determinációnak nem minden típusa fordítható meg.

Ez a körülmény nem teszi lehetővé, hogy minden sok-egyértelmű kapcsolatot általános esetben úgy tekintsünk, mint az egy-sokértelmű kapcsolat egyszerű megfordításának eredményét; ez a táblázatban a nyilak egyirányú voltában fejeződik ki. Ily módon a determináció fajtáinak száma (fenomenologikus tárgyalásuknál) a táblázatban nem csökkenthető. Másrészt nem is növelhető, mivel az osztályozás számára elfogadott tartalmi jegy (a „lehetőség" és a „valóság" kategóriái és kölcsönös átmeneteik) keretei között a táblázatban számításba vettünk minden lehetséges kombinációt (a valóságnak a lehetőségbe való átmenetét nem vettük figyelembe abból az okból, mert ez empirikusan ekvivalens a lehetőségnek valóságba való átmenetével). A mondottakból következik, hogy a determináció fajtái számának növelése csupán vagy a táblázatban bemutatott fajták kombinálása útján (pl. $(v \rightarrow v) \rightarrow (l \rightarrow l)$ vagy az osztályozás alapjául szolgáló tartalmi jegyek általánosítása útján lehetséges. Az első utat követve, a determináció különböző *leszármazott* típusait kapjuk, amelyek nagyon érdekesek lehetnek, de semmit sem változtathatnak a determináció *alapvető* fajtáinak számán. A második út jelenleg nem látszik lehetségesnek, mivel egyelőre nincsen empirikus adatunk azon tartalmi jegyek általánosítására, amelyek az osztályozás alapjául szolgálnak. Ily módon megalapozott a feltételezés, hogy a táblázatban *a fennálló gyakorlat keretei között* a determináció *valamennyi alapvető* fajtáját figyelembe vettük. (De lehetséges, hogy messze e gyakorlat keretein túl is.) Fordítsuk most figyelmünket a determinációknak azokra a fajtáira, amelyek a 8. hasában helyezkednek el. A determinációnak ezek a fajtái sajátos helyet foglalnak el valamennyi többi között azért, mert a determináció komponensei itt nem egyszerűen a valóság vagy a lehetőség, hanem a lehetőségnek valóságba való *átmenete.*

Másrészről ismeretes, hogy az emberek gyakorlati tevékenysége a determináció sok más fajtájával együtt feltárja az *oksági* determinációt (vagy oksági törvényszerűséget) is. Az utóbbi a következőképpen jelenik meg a gyakorlatban. Az ember mint anyagi objektum átviszi magát valamely, az adott körülmények között lehetséges állapotból valamely valóságos állapotba (pl. bekapcsolja az áramot a hálózatba). Ekkor valamely másik anyagi objektum is átmegy a lehetséges állapotból a valóságos állapotba (pl. meggyullad a lámpa). Az objektív világban, ahol hiányzik az ember tevékenysége, az oksági determináció pontosan ugyanígy valósul meg (pl. a Föld gravitációs vonzóerejének megváltozása a Hold miatt → a tengerek és óceánok szintjének megváltozása a Földön). Ezért az „ok" sohasem a „dolog", „esemény" vagy „állapot" önmagában, hanem a dolog, esemény vagy állapot *megváltozása,*

vagyis az átmenet a lehetségesből a valóságosba (hiszen a változás a maga belső természetében mindig ilyen átmenet). Még azokban az esetekben is, amikor valamely jelenség oka a nyugalom (vagy a változatlanság), akkor is, szigorúan szólva, nem maga a nyugalmi állapot az ok, hanem az ebbe az állapotba való átmenet, vagyis a lehetséges nyugalomból a valóságos nyugalomba való átmenet.

Ily módon jogunk van feltételezni, hogy a determinációnak a 8. hasában elhelyezkedő fajtái az oksági determináció különböző típusainak felelnek meg. Az oksági determináció e típusai közötti különbség, a tapasztalat szerint, az egymással kontaktusba lépő elemek számától függ. Hogyha egy elem hat valamely más elemre, az 1. négyzetben elhelyezett determinációt kapjuk; hogyha egy elem egyszerre néhány más elemre hat, akkor a 2. négyzetben elhelyezett determinációt kapjuk; ha néhány elem egyszerre hat egy elemre, akkor a 3. négyzetben elhelyezett determinációt kapjuk, és végül, ha néhány elem egyidejűleg más elemek valamely sokaságára hat, akkor a 4. négyzetben elhelyezett determinációt kapjuk. Mivel az oksági determináció természete a legvilágosabb formában e determináció legegyszerűbb fajtájának, az 1. négyzetben elhelyezettnek az elemzésével tárul fel, mi a továbbiakban az egyszerűség kedvéért okság alatt az oksági determinációnak éppen ezt a formáját fogjuk érteni.[6]

Ily módon az okság következő meghatározására jutunk:

$$\{C_l \rightarrow C_v\} \rightarrow \{E_l \rightarrow E_v\}$$

ahol C_l — valamely C elem lehetséges állapota,
C_v — a C elem valóságos állapota,
E_l — valamely E elem lehetséges állapota,
E_v — az E elem valóságos állapota.

Most azt kell megvizsgálni, hogyan viszonyul ez a meghatározás az okság hagyományos meghatározásához. Az utóbbi, mint ismeretes, így hangzik:

Ha végbemegy C akkor (és csak akkor) ez mindig kiváltja E-t.[7]

Mint a bevezetett meghatározásból látszik, az okság minden specifikumát (legalábbis a materialista világszemlélet keretei között) a szükségszerű *létrehozás* mozzanatában látják. Ugyanakkor az okságnak ezt a jegyét cáfolja az okság hume-i koncepciója, amely az oksági determinációt az egyik jelenségnek a másikra való ismétlődő időbeli egymásra következésével azonosítja.

Ha végbemegy C, akkor *mindig* végbemegy E.

Az okság hume-i értelmezésének tarthatatlanságát meggyőzően mutatta be a materialista filozófiai irodalom.[8] Magának a létrehozásnak a fogalmát azonban rendszerint nem vetik további analízis alá. Az okság fentebb bevezetett meghatározása, mely szerint az az egyik lehetőség valóságba való át-

[6] Nem kell azt gondolni, hogy az oksági determinációnak a 8. hasában elhelyezkedő valamennyi fajtája visszavezethető az oksági determinációnak erre a legegyszerűbb fajtájára. Ilyen visszavezetés csak akkor lenne lehetséges, ha a *szuperpozíció elve* (az egész viselkedése és a részek viselkedése összegének egyenlősége) teljesülne, ez azonban a különböző oksági viszonyok kölcsönhatásának következtében általános esetben nem teljesül.

[7] M. Бунге: Причинность. Moszkva 1962. 64. o.

[8] L. Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp. 1963. 503. o.: valamint M. Bunge: Id. mű 58—63. o.

menete és a másik lehetőség valóságba való átmenete közötti egy irányú, tartós kapcsolat, nem mond ellent a hagyományos meghatározásnak, ugyanakkor az okság mélyebb meghatározását adja, mivel feltárul benne a szükségszerű létrehozás fogalma.

Az okság hume-i meghatározásába belefér a determinációnak olyan nemoksági fajtája is, mint a $v \rightarrow v$ (korreláció, dinamikus törvényszerűség stb.). Az oksági determinációra jellemző a szükségszerű létrehozás, ami a lehetségesről a valóságosra való *átmenetek* közötti egy irányú, *tartós* kapcsolatot jelent. A létrehozás ebben az értelemben végső soron a tapasztalatban tárható fel. Mi több, a szükségszerű létrehozás az egyes tapasztalatban tárható fel. Ehhez azonban két feltételnek kell teljesülnie: 1. annak az elempárnak, amelynek állapotváltozásai között oksági összefüggést tárunk fel, *izoláltnak* kell lennie más elemektől; 2. ezeknek az elemeknek *menteseknek* kell lenniük a saját aktivitástól, vagyis nem lehetnek spontán változásoknak alávetve. (Az elemek saját aktivitásának fogalmáról lásd a következő fejezetet.) Az első feltétel a következő okból nélkülözhetetlen. Tegyük fel, hogy három elemünk van kapcsolatban egymással — A, B és C. Legyen A és B változása a C változásának eredménye. Emellett menjen A változása időben korábban végbe, mint B változása. Ekkor a megfigyelés könnyen megtévesztheti a kutatót, azt az illúziót keltve benne, hogy B változásának közvetlen oka nem C-nek, hanem A-nak a változása. Csak az $A \rightarrow B$, $C \rightarrow B$ és $C \rightarrow A$ párok izolált vizsgálata teszi lehetővé a dolog valóságos állásának feltárását. A második feltétel azért szükséges, mert még ha a $C-B$ elempár izolált is, de elemei spontán változásokra képesek, akkor az a tény, hogy B változása időben követi C változását, úgy tűnhet, mintha nem a C változásától való oksági függés eredménye lenne, hanem spontán változások véletlen váltakozásának eredménye. A két említett feltétel nemcsak szükséges, de elégséges is, mivel teljesülésük esetén nem marad más hátra, mint vagy elismerni, hogy C változása a B változásának az oka, vagy megengedni természetfeletti „erő" beavatkozását. Mivel az utóbbi következtetés összeegyeztethetetlen a filozófia alapkérdésének materialista megoldásával, e feltételek elégséges volta bizonyított. Ily módon a jelenségek közötti oksági kapcsolat Hume és követői véleménye ellenére nemcsak általában a megfigyelés alapján tárható fel, hanem az egyszeri megfigyelés alapján is (vagyis az ismétlődések megfigyelése nélkül). A lehetségesről a valóságosra való egyik átmenet megelőzi a másikat, mivel a két említett feltétel teljesülése *mellett* a lehetségesről a valóságosra való két átmenet egyszerű váltakozása és a szükségszerű létrehozás *egybeesnek*. Mindkét említett feltétel elérhető a *kísérlet* beállításával. Bár az elemek abszolút izolálása és saját aktivitásuk teljes kiküszöbölése gyakorlatilag sohasem érhető el, a viszonylagos izoláció és a saját aktivitás részleges kiküszöbölése a kísérlet folyamán állandóan elérhető. Ezért az egyes kísérletben közelítő elképzelést nyerhetünk az objektív okságról, és ezen az alapon (a pontosság kisebb-nagyobb fokával) megjósolhatjuk más kísérletek eredményeit reális megvalósításuk előtt.

Ahhoz, hogy az okság és véletlenség kölcsönviszonyának legegyszerűbb megnyilvánulását feltárhassuk, már csak pontosítani kell az okság fentebb bevezetett képletét. Mint az okság szóbeli megfogalmazása maga is mutatja, az E_l *kötelezően* átmegy E_v-be, *ha* C_l átmegy C_v-be. A „kötelezően" szó a szükségszerűség mozzanatára utal, a „ha" szó a véletlenség mozzanatára. Mint az előző fejezetben megmutattuk, a szükségszerűség a szó szigorú értelmé-

ben a lehetőség valóságba fordulásának olyan módját jelenti, amely a lehetőség *egyértelműségét* tételezi fel, a véletlenség pedig a lehetőség valóságba fordulásának olyan módját, amely feltételezi a lehetőség *sokértelműségét.*

Könnyen észrevehető, hogy a szükségszerűség és a véletlenség nem egyszerűen különböző, hanem ellentétes módjai a lehetőség valóságba fordulásának. E módoknak természetesen kölcsönösen ki kell zárniuk egymást. Írjuk fel azonban az okság bevezetett szóbeli megfogalmazását szimbolikus formában:

$$\{C_l^{(1)} \rightarrow C_v^{(1)}\} \rightarrow \{E_l^{(1)} \rightarrow E_v^{(1)}\}$$
$$\{C_l^{(2)} \rightarrow C_v^{(2)}\} \rightarrow \{E_l^{(2)} \rightarrow E_v^{(2)}\}$$
$$— — — — — — — — —$$
$$\{C_l^{(n)} \rightarrow C_v^{(n)}\} \rightarrow \{E_l^{(n)} \rightarrow E_v^{(n)}\}$$

Könnyen észrevehető, hogy (a fentebb adott meghatározásnak megfelelően) mindegyik képlet két *szükségszerűség* kapcsolatát ábrázolja; ugyanakkor valamennyi képlet együtt két *véletlenség* kapcsolatát ábrázolja. De a reális okság, mint már szóbeli kifejezése is mutatja, egyidejűleg e képletek mindegyike, és mindezen képletek összessége is, ami a következő módon is felírható:

$$\{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{E_l^{(i)} \rightarrow E_v^{(i)}\}, \text{ ahol } i = 1,2 \ \ldots \ n.$$

Ebben a képletben a kapcsos zárójeleket összekötő nyíl az okságban megmutatkozó szükségszerűség mozzanatára utal, az „*i*" index pedig a véletlenség mozzanatára. E képlet empirikus értelme minden esetben feltárul, amikor bármely tudomány oksági kapcsolatokat tár fel. Pl. a XIX. században sokáig és sikertelenül igyekeztek a növényi nyersanyagból nyerhető indigót mesterséges úton előállítani. Számos kudarc után azonban az egyik kísérletnél megkékült a retorta tartalma. Ugyanennek a kísérletnek a megismétlése megint kudarcra vezetett. A vegyésznek természetesen az volt a problémája, hogy megtalálja ennek az egyetlen sikeres kísérletnek az okát. A kísérlet valamennyi körülményének elemzése azt mutatta, hogy e kísérlet előtt véletlenül eltört a higany-hőmérő, és higany-nyomok kerültek a retortába. A higany katalizátornak bizonyult, mely meggyorsította az indigó képződésének folyamatát, amely a katalizátor nélkül rendkívül lassan folyt le, és nem vezetett észrevehető mennyiségű indigó létrejöttéhez. A fentebb bevezetett képlet nyelvén ezt az esetet a következő formában lehet felírni: {„a higany megjelenésének lehetősége a retortában" → „a higany megjelenése a retortában"} → {„az indigóképződés reakciója meggyorsulásának lehetősége" → „az indigóképződés reakciójának meggyorsulása"}.

Könnyen belátható, hogy az indigóképződés reakciójának meggyorsulása csak annyiban volt szükségszerű, amennyiben a higany a retortában megjelent; mivel azonban a higany képes volt megjelenni, de képes volt nem megjelenni is, az indigóképződés reakciójának meggyorsulása ugyanakkor általában szólva véletlen is volt. Ily módon az okság bevezetett végleges megfogalmazásának lényege az az állítás, hogy az okság fogalma összefügg a lehetőségek komplexumából egy lehetőségnek (általában) önkényes kiválasztásával, ami automatikusan és emellett vasszükségszerűséggel maga után vonja a lehetőségek egy másik komplexumából egy teljesen meghatározott másik-

nak a kiválasztását. Az okság következésképpen egyáltalán nem bizonyul tiszta szükségszerűségnek, mint azt a XVIII. és XIX. század metafizikus materialistái gondolták, hanem a szükségszerűség és a véletlenség sajátos *szintézisének* (egységének). A véletlenség ugyanolyan elidegeníthetetlen oldala a reális oksági kapcsolatnak, mint a szükségszerűség. Az okságnak és a véletlenségnek ez a kapcsolata első pillantásra tökéletesen triviálisnak tűnik — annyira triviálisnak, hogy nagyon sok filozófus és természetkutató emiatt a legkisebb figyelemre sem méltatta. Ugyanakkor gyámoltalanul megtorpantak a következő dilemma előtt: vagy az okság uralkodik a világban, és akkor „az akarat szabadsága" ki van zárva — vagy létezik a „szabad akarat", és akkor sérelmet szenved az okság. Holott éppen azért, mert az okság a szükségszerűség és véletlenség egysége, lehetséges az ember *beavatkozása* a természetes oksági kapcsolatba e viszony *megsértése* nélkül.

3. Az okság és a véletlenség kölcsönviszonya általában

Az okságra jellemző véletlenség mozzanata az első pillantásra könnyen kiküszöbölhetőnek tűnik, mivel az oknak megvan a maga oka s. í. t. Az elemi oksági összefüggések oksági láncba rendeződnek:

$$\ldots \rightarrow \{M_l \rightarrow M_v\} \rightarrow \{C_l \rightarrow C_v\} \rightarrow \{E_l \rightarrow E_v\} \rightarrow \{N_l \rightarrow N_v\} \ldots$$

Az a benyomás keletkezik, hogy az adott rendszerben minden „jelenséget" (ti. a lehetségesből a valóságosba való minden átmenetet) ilyen lánccal lehet összekapcsolni; ebben az esetben a rendszerben a „véletlen" hatásokat vagy a rendszernek más rendszerekkel való kölcsönhatása, vagy a rendszer (elsőrendű) elemeinek a belsejében levő másodrendű elemek kölcsönhatása váltja ki.[9] Ha a rendszer a külső hatásoktól *izolált*, az elemek belső struktúrája pedig *elvileg* nem nyilvánulhat meg az adott rendszer elemei közötti kölcsönhatásban (erről lásd alább), akkor az adott rendszerben a véletlenségnek nem marad hely. Amennyiben mind a más rendszerekkel való kölcsönhatás, mind az elemeken belüli kölcsönhatás valami „külső" (a szó szélesebb értelmében) az *adott* elemekből álló rendszerhez képest, akkor azt kapjuk, hogy az önmagában tekintett anyagi rendszernek a véletlenség nem sajátja, és ismét az okság és a szükségszerűség azonosítására jutunk. Így a következő probléma vetődik fel: létezhet-e a véletlenség mint *objektív* jelenség a külső hatásoktól *izolált* és *struktúra nélküli* elemekből álló anyagi rendszer keretei között? Ha létezhet, akkor hogyan keletkezhet véletlenség az ilyen rendszerben? Nem szabad azt gondolni, hogy megszabadulhatunk ettől a problémától, ha az anyagi világ „szélességében", „mélységében" való minőségi végtelenségére hivatkozunk. Első pillantásra valóban úgy tűnik, hogy bármilyen véges rendszert vegyünk is, az anyag minőségi végtelensége miatt mindig lesz „külső" ráhatás a rendszerre (akár kívülről, akár belülről), és e ráhatás következtében a rendszerben mindig meglesz a véletlenség mozzanata. Amint azonban végtelen rendszert veszünk, ez a momentum teljesen eltűnik, mivel a végtelen rendszer esetében semmiféle „külső" ráhatás (sem kívülről, sem belülről) nem lesz.

[9] L. pl. D. Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960. 200—201. o.

Ily módon (a keletkezésére vonatkozó ilyen nézet mellett) a véletlenség nem bizonyul az anyag alapvető sajátosságának, amely szervesen összekapcsolódik az anyagnak mint olyannak a természetével, hanem *tapasztalatunk korlátozottsága* következményének bizonyul. Könnyen belátható, hogy a véletlenség természetének ilyen értelmezése,[10] bár az anyag minőségi végtelenségének dialektikus eszméjéből indul ki, olyan következtetésekre vezet, amelyek egybeesnek a XVIII—XIX. század metafizikus materialistáinak a következtetéseivel.

Számos szerző[11] már régebben is figyelmet fordított arra, hogy a véletlenség forrását a (mind „széltében", mind „befelé") véges anyagi rendszerben nem a rendszeren kívül kell keresni, hanem ezen *belül*, sőt, bármennyire paradox is, a rendszert leginkább jellemző szükségszerűségben. Tudnillik: az oksági láncok a rendszeren belül „kereszteződhetnek", és keresztezési „pontjukban" természetesen véletlen jelenségek keletkezésének forrását lehet látni, mivel ebben a pontban a különböző szükségszerűségek kölcsönösen semleges sítik egymást. Valóban, a tapasztalat azt mutatja, hogy a véletlen jelenségek keletkezése mindig különböző oksági láncok „kereszteződésével" kapcsolatos. Az ilyen „kereszteződés" tipikus példája lehet két gépkocsi összeütközése egy utcai balesetnél. Az összeütközés mindkét sofőr egyidejű cselekvésének eredménye. Mindegyik cselekvésnek oka van, s ennek az oknak is megvan a maga oka, s. í. t. Ebben az értelemben az összeütközés két különböző oksági lánc „kereszteződésének" eredménye. Ezzel analóg módon a játékkocka dobásakor a kocka leesése egy meghatározott oldalára néhány faktor — a kéz által a kockával közölt erők, a levegő részéről ható erők, a nehézségi erők — kölcsönhatásának („kereszteződésének") eredménye.

Ugyanakkor azonban a tapasztalatból tudjuk, hogy az oksági láncok nem minden „kereszteződése" vezet véletlen jelenséghez. Így két autó összeütközését csak akkor fogjuk „szerencsétlenség"-nek osztályozni, ha a sofőrök cselekvése nem volt előre megfontolt, vagyis ha nem igyekeztek tudatosan összeütközni. Ellenkező esetben ez nem „szerencsétlenség", hanem, általában, „szükségszerű" bűncselekmény. Ezzel analóg módon: ha az ember, ismerve a kocka fizikai természetét, valamint a földi gravitációs mezőt és a levegő közegének állapotát a figyelembe vett térrészben, előre megfontolt módon (nagyságára és irányára nézve) meghatározott lökést ad a kockának, akkor a kocka meghatározott oldalára esése már nem lesz véletlen.

Könnyen belátható, hogy objektíve véletlen jelenség ott és akkor keletkezik, ahol és amikor nem egyszerűen különböző oksági láncok „kereszteződnek", hanem *egymástól független* oksági láncok. Annak megértéséhez, mit jelent az oksági láncok függetlensége, először meg kell érteni, hogy mit jelent önmagában a láncok függősége. Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy az oksági lánc nem „kereszteződhet" önmagával, mivel ez azt jelentené, hogy hatni lehet a múltra, ami ellentmond minden tapasztalati adatnak. Következésképpen csak különböző oksági láncok „kereszteződhetnek". De hogy létezhetnek egy olyan rendszerben, amelyben, úgy tűnik, minden elem szoros oksági lánccal van összefűzve, különböző láncok? Ez azzal magyarázható, hogy vannak okok, amelyek egyszerre több hatást váltanak ki (a különböző elemekben),

[10] L. pl. uo. V. fej.

[11] L. pl. M. Szmoluhovszkij: *A véletlen fogalmáról és a valószínűségi törvények érvényesüléséről a fizikában.* Uszpehi Fizicseszkih Nauk, 1927/7. sz.

aminek következtében az egységes oksági lánc különböző „ágakra" „bomlik". Ily módon az oksági láncok függősége olyan oksági lánc létezését jelenti, amely kapcsolatban áll mindkét adott lánccal. Ekkor a láncok függetlensége azt jelenti, hogy az adott rendszerben nincsen olyan oksági lánc, amely összekapcsolná a tekintetbe vett láncokat.

Amikor az autók összeütközése „szerencsétlenség" eredménye volt, akkor feltételezték, hogy a sofőrök cselekvése nem volt előre megfontolt. De cselekvésük előre meg nem fontolt volta e tettek egymástól való függetlenségét (vagyis e tettek közös okának hiányát) feltételezi. Az előre megfontolt cselekvés a tettek egymástól való függését (vagyis közös ok jelenlétét) tételezi fel. Ennek megfelelően a kocka leesése véletlen, ha a gravitáció, a levegőközeg és az ember hatása függetlenek egymástól; és szükségszerű, ha ezek a hatások függnek egymástól. Függőségük akkor áll fenn, amikor az ember egyezteti cselekvését (a kockadobást) a gravitációs mező és a levegő-közeg állapotával. Ez azt jelenti, hogy ismeri ezt az állapotot; mégpedig végső soron valamilyen mérés, vagyis az események természetes menetébe való kísérleti beavatkozás alapján ismeri. Ilyenkor az ember maga lép fel annak az anyagi tényezőnek szerepében, amely függőséget létesít az eredetileg független természeti faktorok között.

Mindenekelőtt megmutatjuk a független oksági láncok „kereszteződése" szükségességét ahhoz, hogy a szemügyre vett rendszerben véletlen jelenségek keletkezzenek. A fenti fejtegetésből világos, hogy ebben a rendszerben az egyedüli aktív tényezők az oksági láncok, amelyek a rendszer elemeiből állnak. De ezek a láncok csak függőek vagy függetlenek lehetnek. A függő oksági láncok kereszteződése nyilvánvalóan szükségszerű jelenségek létrejöttéhez vezet.

Ezért a szemügyre vett rendszer keretein belül a független oksági láncok „kereszteződése" az egyetlen tényező, amely a véletlen jelenségek megjelenését megmagyarázhatja. Most megmutatjuk az oksági lánc függetlenségének mint feltételnek elégséges voltát a véletlen jelenségek keletkezéséhez. A láncok, függetlenségük miatt, a legkülönbözőbb helyeken „kereszteződhetnek" (más szóval: „kereszteződésük" helye nincs eleve meghatározva). Más a helyzet a függő láncok esetében: ezek „kereszteződésének" helyét az őket összekapcsoló lánc eleve meghatározza. Ha a független láncok „kereszteződésének" helye eleve meg lenne határozva, akkor ez azt jelentené, hogy e láncok valójában függőek. De mit jelent az, hogy a független láncok „kereszteződésének" helye nincsen előre meghatározva? Ez azt jelenti, hogy „kereszteződésük" eredményeképpen általában a legkülönbözőbb jelenségek keletkezhetnek. Magától értetődik, hogy a „kereszteződés" minden konkrét esetében teljesen meghatározott esemény keletkezik. Elvileg azonban „kereszteződhettek" volna más helyen, és akkor más jelenség keletkezett volna. Ily módon a láncok függetlensége szükségszerűen maga után vonja a „kereszteződés" néhány különböző lehetőségének létezését, és feltételezi, hogy e lehetőségek bármelyike valóra válhat (de csak egyikük válik valóra). Következésképpen a láncok függetlensége nemcsak szükséges, hanem elégséges feltétele is a véletlen jelenségek keletkezésének.

Úgy tűnhet, hogy a véletlen jelenségek keletkezéséről fentebb kifejtett feltevés általában kísérletileg megcáfolható. Ha a véletlen jelenség független oksági láncok „kereszteződése" által tételezett, akkor az ember elvileg mesterségesen is létrehozhatja ezeket a láncokat, és kényszerítheti őket, hogy „kereszteződjenek" egy teljesen meghatározott helyen. Ezáltal lehetségesnek

tűnik az individuális véletlen jelenségek elvi megjóslása és kísérleti reprodukálása. Ez az eredmény azonban ellentmond magának a véletlenség fogalmának, ami a kiinduló feltevés hibás voltáról tanúskodik.

Könnyen belátható azonban, hogy a felhozott megfontolás nemcsak hogy nem cáfolja a véletlenség keletkezéséről kifejtett tételt, hanem ellenkezőleg, a helyességéről tanúskodik. Az ember természetesen elvben mesterségesen is reprodukálhatja a független okságí láncokat és „kereszteződésre" kényszerítheti őket egy teljesen meghatározott helyen. De végrehajtva ezt a műveletet önmaga számára is észrevétlenül *átalakítja* az objektíve független láncokat *függőkké*, és ezáltal a véletlent szükségszerűvé. Ily módon a tárgyalt gondolatt kísérlet nem az *individuális* véletlen jelenség kísérleti reprodukálásának lehetőségéről tanúskodik, hanem éppen megfordítva: az ilyen jelenség kísérleti reprodukálásának elvi lehetetlenségéről. Az ember csak a véletlen tömegjelenéseket (vagyis a statisztikus sokaságokat) tudja kísérletileg újratermelni. Természetesen a statisztikus sokaságokban „véletlenül" reprodukálható az individuális véletlen jelenség, de ez éppen hogy véletlenül, nem pedig szükségszerűen keletkezik ott.

A valóságos nehézség másban van: hogyan létezhetnek a rendszerben független okságí láncok, ha a rendszer valamennyi eleme okságilag összefügg egymással? Ha a rendszerben nincs ok nélküli jelenség, akkor minden jelenség okságí lánccal van összekapcsolva. Ez a lánc hol itt, hol ott ágazik szét, de az így képződő különböző okságí láncok hol itt, hol ott újra egységes láncba folynak össze.

Világos, hogy az elemek közötti okságí kapcsolatok ilyen struktúrája kizárja független okságí láncok kialakulását.

A XVIII—XIX. századbeli metafizikus materializmus egyfelől univerzális jelentőséget tulajdonított az okságí kapcsolatok ilyen struktúrájának a világon, másrészt pedig határozottan fellépett a babonák misztikája ellen. Ugyanakkor könnyen megmutatható, hogy ha a fentebb megrajzolt kép univerzális jelentőségű, akkor a misztika és a babona (bármilyen paradoxul is hangzik) ontológiai alapot nyer. A felvázolt kép univerzalitásából ugyanis az következik, hogy a világon *bármely* két önkényesen kiválasztott jelenség (közvetlenül vagy közvetve) okságí kapcsolatban van. Ebben az esetben okságí kapcsolatnak kell fennállnia pl. aközött, hogy egy üstökös megjelenik az égen és egy herceg meghal a Földön, a feláldozott állat májának elváltozása és az emberek közötti küzdelem kimenetele között stb. A legvadabb babonák „tudományos" megalapozást nyernek. Ez várható is volt, hiszen ott, ahol lehetetlen a véletlenség (és, következésképpen, lehetetlenek a véletlen egybeesések), ott a realitás racionális és misztikus értelmezése között minden határ elesik.

Ily módon a különböző babonák leleplezése a tudományos haladás folyamán (vagyis az okságí kapcsolat *hiányának* bebizonyítása ott, ahol ennek létezését megalapozatlanul feltételezték) már önmagában arról tanúskodik, hogy az anyagi rendszerben független okságí láncoknak kell keletkezniük.

Az anyag attribútumai közötti ellentmondásosság viszonylagosságának dialektikus elvéből azonban következik, hogy az ellentmondásosság az ok és a következmény között *viszonylagos*, így az egyik a másikká válhat. A tapasztalat szerint a következménynek okká válása a B (amelyre az A elem hatott) elem *visszahatásának* (reakciójának) keletkezését jelenti az A elemre. Vagyis az általunk vizsgált rendszerben az aktív okságí láncokkal együtt

reaktív oksági láncoknak is kell keletkezniük. Minden reakció megszüli a saját magára irányuló reakciót, s. í. t. Az oksági lánc fogalmának ebből a momentumából nő ki a *kölcsönhatás* fogalma. Az egyetemes kölcsönhatás keretei között az oksági láncok „kereszteződésének" három alapvető típusa lehetséges: 1. aktív láncoknak aktív láncokkal való kereszteződése; 2. aktív láncokna k reaktív láncokkal való kereszteződése; 3. reaktív láncoknak reaktív láncokkal való kereszteződése.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a reaktív láncok keletkezésüktől fogva függetlenek. De egy ilyen következtetés hibás volna. Elegendő emlékeztetni Newton mechanikájának 3. törvényére, amely szerint az „ellenhatás" a „hatással" ellentétes irányú, és egyenlő nagyságú. A Lenz-szabály az elektrodinamikában és a Le Chatelier-elv a termodinamikában szintén arra mutat, hogy a „hatás" *egyértelműen* determinálja az „ellenhatást", következésképpen arra is, hogy az „ellenhatás" (reaktív lánc) függ a „hatástól" (az aktív lánctól). Ebből következik, hogy ha az aktív láncok, amelyekkel a reaktív láncok keletkezése kapcsolatos, függőek voltak, akkor ez a függés a reaktív láncok között is megőrződik.

A tapasztalat arról tanúskodik, hogy az „ellenhatásnak" a „hatás" általi egyértelmű determináltsága lényegesen összefügg a kölcsönható elemek *passzivitásával*. Ez a passzivitás abban tükröződik, hogy az elemek semmiféle spontán változásra (olyan változásra, amely nem kapcsolatos az elemet ért külső ráhatással) nem képesek. Megmutatjuk, hogy az elemek *saját aktivitásának* követelménye szükséges és elégséges feltétele annak, hogy a rendszerben független láncok keletkezzenek. Meg kell jegyezni (a továbbiakban lehetséges félreértések elkerülése végett), hogy az elemek saját aktivitása alatt nem egyszerűen az elemnek spontán változásra való képességét értjük, hanem $v \to v$ típusú törvényszerű spontán változásra való képességüket. Ily módon a saját aktivitás fogalma (abban az értelemben, ahogy a továbbiakban használjuk) közvetlenül a véletlenségnek semmiféle elemét nem tartalmazza.

Először megmutatjuk a rendszer elemei saját aktivitásának elégséges voltát ahhoz, hogy a rendszerben független láncok keletkezzenek. A saját aktivitás fogalma valójában feltételezi az elemek spontán változásainak mind a külső hatásoktól, mind pedig az egymástól való függetlenségét. Miután az A_1 elem spontán változása független az A_2 elem részéről érkező külső hatástól, az A_2 részéről az A_1-et ért hatás következményeképpen olyan eredmény adódik, amely (sem az A_1 részéről, sem az A_2 részéről) nincsen egyértelműen determinálva. Ez azt jelenti, hogy az A_1-be „belépő" lánc és az A_1-ből „kilépő" lánc között eltűnik az egyértelmű kapcsolat. Ugyanígy elvész az egyértelmű kapcsolat a valamely A_3 elembe (az A_4 elem részéről) belépő lánc és az A_3-ból kilépő lánc között. Most feltesszük, hogy az A_2-től az A_1-hez haladó lánc és az A_4-től az A_3-hoz haladó lánc függő (vagyis egyetlen lánc elágazásai). Ekkor annak következtében, hogy az elemek spontán változásai függetlenek a más elemek részéről érkező külső hatásoktól, eltűnik az új (aktív vagy reaktív) láncok függősége a kiinduló láncoktól, s annak következtében, hogy az elemek spontán változásai függetlenek egymástól, a függőségnek ez az eltűnése a különböző láncok esetében függetlenül valósul meg, s ezért semmiféle, a régit felváltó új függés nem keletkezik.

Ily módon a függő láncok függetlenekké alakulnak át. Most megmutatjuk az elemek saját aktivitásának szükségességét a független láncok kelet-

kezéséhez. A fenti megfontolásokból ez már teljesen triviálisan adódik. Valóban, a rendszer elemei vagy passzívak vagy aktívak lehetnek. Passzív elemekből álló rendszerben független láncok nem keletkezhetnek (ez már közvetlenül a tapasztalatból következik). Ugyanakkor éppen most mutattuk meg, hogy az elemek saját aktivitása elégséges független láncok keletkezésére. Már csak a következtetést kell levonni, hogy ez az aktivitás szükséges is.

Azt a problémát azonban, amelyet e fejezet elején fogalmaztunk meg, nem tekinthetjük teljesen megoldottnak, mivel az a benyomás keletkezik, hogy az elemek saját aktivitásának fogalma ellentmond az okság elvének. Úgy tűnik, hogy valamely változás spontán voltának állítása, és az állítás, hogy minden változásnak oka van, összeegyeztethetetlenek. Megmutatandó, hogy ez csupán látszólagos ellentmondás, mélyebben elemezni kell a saját aktivitás fogalmát.

Mint az előző paragrafusban megmutattuk, az okság meghatározása formálisan a következő alakba foglalható:

$$(1)\ \{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{E_l^{(i)} \rightarrow E_v^{(i)}\},\ \text{ahol } i = 1,2...n.$$

Könnyen belátható, hogy az okság lényege a lehetségesről a valóságosra való egyik átmenet, és a lehetségesről a valóságosra való másik átmenet közötti törvényszerű kapcsolat fennállásában van. Csak az a lényeges, hogy különböző lehetőségekről és különböző valóságokról legyen szó. Azt a kérdést azonban, hogy a lehetségesről a valóságosra való ilyen átmenetek *hol* valósulnak meg — egy elemben vagy különbözőkben — a képlet, szigorúan véve, nyitva hagyja. Bár a két különböző — C és E — elem jelenléte is az okság külső jellegére mutat, ez a körülmény nem lényeges, és elvileg helyettesíthetjük az E elemet a C elemmel:

$$(2)\ \{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{C_l^{(k)} \rightarrow C_v^{(k)}\},\ \text{ahol } \left.\begin{matrix} i = 1,2 \ldots . n \\ k = 1,2 \ldots . n \end{matrix}\right\} i \neq k.$$

Tisztán formai szempontból az így nyert két kifejezés ténylegesen ekvivalens, ami különösen nyilvánvaló, ha az első kifejezést a következő formában írjuk fel:

$$\{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{E_l^{(k)} \rightarrow E_v^{(k)}\},\ \text{ahol } \left.\begin{matrix} i = 1,2 \ldots . n \\ k = 1,2 \ldots . n \end{matrix}\right\} i = k.$$

Amikor az E-t a C-vel helyettesítjük, fel kell tételeznünk, hogy $i \neq k$; és fordítva, a C-ről az E-re visszatérve fel kell tételezni, hogy $i = k$. Az első esetben a lehetségesről a valóságosra való átmenetek különbsége formálisan az $i \neq k$ egyenlőtlenségben rögzítődik; a második esetben pedig az $E \neq C$ egyenlőtlenségben. Ily módon, formális szempontból csak a lehetségesről a valóságosra való átmenetek közötti *különbség* különböző rögzítési módjairól van szó.

Tartalmi szempontból azonban egészen más a helyzet. A két képlet az okság két lényegesen különböző típusát fejezi ki. Az okságnak az (1) képletben kifejezett típusát feltételesen *külső* okságnak nevezzük, a (2) képletben kifejezett típusát pedig *belső* okságnak. A külső okság az egyik elemnek a

másik elemre való hatásában jelenik meg, míg a belső okság az elemnek mint egésznek *önmagára* való hatásával kapcsolatos. A külső okság fogalma a filozófiatörténetben általános formában először Arisztotelésznél nyert megfogalmazást, a belső okság fogalma pedig — úgy tűnik — Giordano Brunónál. Ahhoz, hogy a belső okság világos és pontos fogalmát kialakítsuk, meg kell magyarázni viszonyát a „dinamikus törvényszerűség", a „belső kölcsönhatás" és a „szabad akarat" fogalmakhoz.

Lássuk először a belső okság viszonyát a dinamikus törvényszerűséghez („állapotok egyértelmű kapcsolatához"). Egyes szerzők feltételezik, hogy a következő két állítás — „a spontán változásoknak nincs okuk" és „a spontán változásokat belső okok tételezik" — ekvivalens. Szerintük ezek csak különböző kifejezései ugyanannak a gondolatnak, a belső okság fogalma pedig nem más, mint „szóbeli cselfogás".[12] Meg kell mondani, hogy az ilyen fajta megjegyzéseknek komoly alapjuk van az okság hagyományos fogalma szempontjából, amikor is okság alatt hallgatólag két valóság közötti egyértelmű kapcsolatot értenek, vagyis $v \to v$ típusú viszonyt. Mivel a törvényszerű spontán változás, amelyről itt szó van, szintén $v \to v$ típusú, így azt állítva, hogy ez a változás belső ok által tételezett, valójában semmi új gondolatot nem mondtunk ki. Amennyiben az okság a valóságban $(l \to v) \to \to (l \to v)$ típusú, akkor világos, hogy nem azonos a dinamikus törvényszerűséggel (a $v \to v$ típusú viszonnyal),[13] és következésképpen nem azonos az itt tárgyalt spontán változással. Ezért az az állítás, hogy a spontán változás belső ok által tételezett, és az az állítás, hogy ennek a változásnak semmiféle oka nincs, egyáltalán nem ekvivalensek.

Ugyanígy megalapozatlan a belső okság fogalmával szemben az az ellenvetés, mely szerint ennek a létezéséről szóló állítás (a külső okság létezéséről szóló állítástól eltérően) nem „verifikálható" (vagyis nem ellenőrizhető) a tapasztalatban. Az eddigiekből világos, hogy a belső okság létezésének empirikus bizonyítéka a *spontán* változások létezése, hasonlóan ahhoz, ahogy a külső okság létezésének bizonyítéka a *kikényszerített* változások létezése. Következésképpen a belső okság verifikálása elvi vonatkozásban semmivel sem könnyebb és semmivel sem nehezebb a külső okság verifikálásánál.

Tekintsük most a belső okság összefüggését a belső kölcsönhatással. Mivel nehéz szemléletesen elképzelni a belső okság hatásának „mechanizmusát", természetes törekvés jelenik meg arra, hogy szemléletessé tegyék ezt a „mechanizmust" azáltal, hogy a belső okságot azonosítják az elemben fellépő belső kölcsönhatással.[14] E kölcsönhatás alatt ennek az elemnek az elemei közötti (vagyis ún. másodrendű elemek közötti) kölcsönhatást értenek. Valóban, ebben az esetben az elemnek mint egésznek önmagára való (a mindennapi fogalmak szempontjából) „rejtélyes" hatása természetesen úgy interpretáltatik, mint az elem egyik *részének* hatása a másik *részére*. Ha az ember mint valamely szociális rendszer eleme a homlokára csap, ez senkinek sem tűnik rejtélyesnek azért, mert ezt úgy fogják fel, mint az ember egyik részének ráhatását a másik részére. Ezzel analóg módon azt, hogy egy molekula spontánul atomjaira esik szét, rendszerint úgy interpretálják, mint a mole-

[12] L. pl. Bunge: id. mű 234. o.

[13] Ezzel kapcsolatban l. pl. Г. А. Свечников: Категория причинности в физике. Соцекгиз, 1961. IV. és V. fej.

[14] L. pl. uo. 69—80. o.

kula belső kölcsönhatásának, vagyis az atomjai közötti kölcsönhatásnak[15] eredményét. Meg kell jegyezni, hogy ennek a szempontnak is komoly alapja van a belső okság és a belső kölcsönhatás közti különbség *objektíve relatív voltában*. Ez a relativitás a következőben áll. Mint ismeretes, egy adott rendszer azon végső egyszerű alkotórészét nevezik elemnek, amely nem bontható még egyszerűbb alkotó részekre. Következésképp maga az elem általában nem rendelkezik alkotórészekkel, nincs belső struktúrája, és maga kizárólagosan folytonos. Éppen ebben az értelemben használjuk ezt a terminust ebben a munkában. Mindezek a sajátosságok azonban az elemnek nevezett anyagi képződményre nem általában jellemzők, hanem csak meghatározott anyagi rendszerhez való *viszonyában*. Ez azt jelenti, hogy az adott anyagi képződmény elem a kölcsönhatások *azon osztályának keretei között*, amelyek ebben a rendszerben érvényesülnek (más szóval: nem bontható egyszerűbb alkotórészekre ennek az osztálynak a kölcsönhatásai segítségével). Más rendszerhez való viszonyában, amely rendszerben a kölcsönhatások más osztálya érvényesül, ez a képződmény egyáltalán nem elem. E körülmény következtében a belső okság átmegy belső kölcsönhatásba, hogyha az elemet azon rendszerhez való viszonya szerint tekintjük, amelyben ez az elem diszkrét („diszkrét vonatkoztatási rendszer"); és ellenkezőleg, a belső kölcsönhatás *átmegy belső okságba*, hogyha az elemet azon rendszerhez való viszonya szerint tekintjük, amelyben ez az elem folytonos („folytonos vonatkoztatási rendszer"). Míg az első átmenet rögtön szembeötlik, a második sokkal kevésbé nyilvánvaló, s ezért rendszerint szem elől tévesztik. A nehézségnek az az alapja, hogy a belső kölcsönhatás az elemben a „folytonos vonatkoztatási rendszerre" való áttérésnél általában nem tűnik el nyomtalanul, hanem sajátos „nyomot" hagy a belső okság formájában, ami a következő ontológiai részletben mutatkozik meg. Az egész tartósságának állapota lényeges összefüggésben áll a részei között fennálló belső változások és belső kölcsönhatások létezésével. Ezért az átmenet a részről az egészre általában nincs kötelezően összefüggésben azzal, hogy az egésznél megőrződjék valamiféle aktivitás. A részekre jellemző aktivitás általában eltűnhet az egészre való átmenetnél. De az aktivitásnak ez az eltűnése az egésznél lényeges módon összefügg a belső kölcsönhatás *stacionárius* jellegével. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az egymás ellen ható oksági láncok átlagban kompenzálják egymást, aminek következtében az elem mint egész az egyensúly állapotában van (ami a „folytonos vonatkoztatási rendszer" szempontjából a tartósság állapotában jelenik meg). De ebből az következik, hogy amikor az elemben a belső kölcsönhatás *nem-stacionárius* jellegű, akkor a „folytonos vonatkoztatási rendszerre" való áttérésnél a részekre jellemző aktivitás nem tűnik el nyomtalanul, hanem az elemnek mint egésznek önmagára való hatása jellegét veszi fel, ami külsőleg az elemnek mint egésznek spontán változásai formájában jelenik meg.

A belső okság és a belső kölcsönhatás közötti különbség viszonylagossága azonban egyáltalán nem bizonyítja azt, hogy ezek azonosak (vagyis hogy ez a különbség általában nem létezik). Éppen ellenkezőleg, a fentebb mondottakból következik, hogy ezek az objektív világ lényegesen különböző momentumai.

[15] L. még Lorentz elképzelését az erőről, amellyel az elektron a klasszikus elektronelméletben önmagára hat. L. Беккер: Электронная. теория. ОНТИ 1936. Az önmagára ható hatás illusztrációjául szolgálhatnak még az olyan jelenségek, mint az önindukció, autokatalízis, önbeporzás, hermafroditizmus stb.

Először: a „folytonos vonatkoztatási rendszerhez" viszonyítva az elemnek objektíve nincsen belső struktúrája, így tehát nincsen benne semmiféle belső kölcsönhatás; ugyanakkor a belső okság jellemző rá. Ennek megfelelően a „diszkrét vonatkoztatási rendszerhez" való viszonya szerint a belső kölcsönhatásnak a belső okság hiánya esetén van objektíve helye az elemben.

Másodszor: a „belső kölcsönhatás" és a „belső okság" fogalmak egybe nem esése abban is megmutatkozik, hogy a kölcsönhatás kezdeti stádiuma a következő stádiumot (általános esetben) csak részben determinálja egyértelműen); ugyanakkor a belső ok a maga következményét (mint a külső ok is) teljesen egyértelműen determinálja. Ez a körülmény nem mond ellent annak a lehetőségnek, hogy a belső okság és a belső kölcsönhatás kölcsönösen átmenjenek egymásba, mivel a determináció nem-egyértelműsége a belső kölcsönhatásoknál a részekre vonatkozik, ugyanakkor a determináció egyértelműsége a belső okságnál az *egészre* vonatkozik. Mivel az egész nem vezethető vissza részeinek egyszerű summájára, így egyértelműen lehet determinálva még akkor is, ha egyetlen része sincs egyértelműen determinálva.

Vizsgáljuk most meg a belső okság viszonyát az „akaratszabadsághoz". „Akaratszabadság" alatt rendszerint az objektum képességét értik arra, hogy *spontánul válasszon* egyet a néhány lehetséges cselekvés közül. Belső okság alatt, mint már megmutattuk, általában az objektumnak mint egésznek azt a képességét értik, hogy *egyértelműen* hat *önmagára*. E fogalmak ilyen meghatározása mellett világos, hogy ezek korántsem azonosak. Az „akaratszabadság" (az említett értelemben) a tapasztalat szerint csak az objektumok *korlátozott osztályára* jellemző (éspedig azokra az objektumokra, amelyek pszichikummal rendelkeznek, valamint néhány élettelen kibernetikai rendszerre); a belső okság pedig kisebb vagy nagyobb mértékben *minden* objektumra jellemző. Ahhoz, hogy az objektum választani tudjon néhány lehetséges cselekvés közül egyet, nélkülözhetetlen, hogy *információja* legyen e lehetséges cselekvésekről. Néhány lehetőség közül az egyiknek a kiválasztását az objektum csak oly módon tudja megvalósítani, ha előzőleg az információs adatok (közlések) sokaságából teljesen meghatározott adatokat (közléseket) választ ki. Már ebből is világos, hogy az „akarat szabadsága" csak olyan rendszerek sajátja lehet, amelyek képesek az információ transzformálására. Az „akarat szabadsága" első pillantásra összeegyezhetetlennek tűnik az okság elvével; ha a választás oka a rendszert ért külső ráhatás, akkor a választás nem spontán, következésképp az „akarat szabadsága" nem létezik; ha a választás spontán, következésképp az „akarat szabadsága" létezik, akkor a választás nem lehet semmiféle külső ráhatás által tételezett, tehát (az okságról szóló köznapi feltevések szempontjából) nincsen oka.

Ha azonban számításba vesszük a fentebb mondottakat, nyilvánvalóvá válik, hogy a spontán választás oka az objektumnak *önmagára* való ráhatása. Ily módon nem az „akarat szabadsága" képezi a belső okság alapját (ahogy a kérdés felületes megközelítésénél tűnhet), hanem ellenkezőleg, a belső okság az „akaratszabadság" alapja. Az „akaratszabadság" nyilvánvalóan nem más, mint a *belső okság* megjelenése bizonyos rendszereknél, amelyek képesek az információ transzformálására.[16] A belső okság az az objektív alap, amelyen,

[16] A belső okság és az „akaratszabadság" kölcsönviszonyának problémája speciális kutatásokat igényel. Eddig a filozófiai irodalomban szinte egyáltalán nem tárgyalták ezt a problémát.

meghatározott körülmények között, az „akaratszabadság" kifejlődhet. A belső okság teljes jellemzéséhez érinteni kell még az okság e típusa és a véletlenség viszonyainak jellegzetességeit. A külső okság esetén valamely C elemben *néhány* különböző lehetőség áll fenn:

$$\{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{\ldots\ldots\}; \quad i=1,2\ldots.n.$$

Belső okság esetén valamely C elemben csak *egyetlen* lehetőség áll fenn:

$$\{C_l^{(1)} \rightarrow C_v^{1)}\} \rightarrow \{\ldots\ldots\}; \quad i=1.$$

A lehetőségek sokértékűsége az első esetben a C elemet érő *külső hatás* nem egyértelműségével van kapcsolatban. Mivel a belső okság esetében (amennyiben „tiszta" formában vizsgáljuk) a külső hatások hiányoznak (tanulmányozásuk értelmetlen, mivel a változások spontán jellegűek, belső okság által tételezettek), itt egyértelmű lehetőséggel van dolgunk (mivel a C elem kezdeti állapota egyértelműen determinálja későbbi állapotait). Ez azt a benyomást keltheti, mintha a belső okság (a külsőtől eltérően) már nem lenne kapcsolatban a véletlenséggel. Ez a felfogás azonban hibás. A belső okság végső soron szintén kapcsolatban áll a lehetőség sokértelműségével; csak e sokértelműség oka most más: nem a külső hatás sokértelműsége, hanem az elem *kezdeti állapotának* sokértelműsége által tételezett (bár a C elem minden valóságos állapotának egy lehetőség felel meg, de magának a valóságos állapotnak a kiválasztása nem egyértelmű). Ezért a belső okság végleges formális felírásának ugyanazt a formát kell öltenie, mint a külső okságnak:

$$\{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{\ldots\ldots\}; \quad i=1,2\ldots.n.$$

Az elemek kezdeti állapotának nem-egyértelműsége feltételezi, hogy az elemek kezdeti állapotának megadása *egymástól független.*

Ha ez a függetlenség nem állna fenn, akkor egy elem kezdeti állapotának egyértelmű megadása maga után vonná valamennyi többi elem kezdeti állapotának egyértelmű megadását. Egy izolálatlan rendszer számára az oksági egyértelműség hiánya csak a külső ráhatások egyértelműségének hiányaként mutatkozhat. Tehát az izolált rendszer számára az egyértelműség hiánya csak olyan feltételek mellett állhat fenn, ha az elemek kezdeti állapotának megadása független egymástól. Ily módon az izolált rendszer elemei kezdeti állapotai függetlenségének fogalma lényegesen összefügg a belső okság fogalmával.

Úgy tűnhet, hogy az elemek kezdeti állapota nem lehet független egymástól, mivel az adott rendszer elemeinek eredete *közös.* Ha azonban abban a rendszerben, amelyből az adott rendszer létrejött, voltak saját aktivitással rendelkező elemek, akkor a közös eredet nem zárja ki a *független* forrásokból való eredetet. Ily módon az adott rendszer elemei kezdeti állapotai megadásának függetlenségét azon rendszer elemei kezdeti állapotai megadásának függetlenségével magyarázhatjuk, amelyből az adott rendszer létrejött. Annak a kérdésnek, hogy honnan adódik az elemek kezdeti állapota megadásának függetlensége *az anyagban általában,* nincs több értelme, mint annak a kérdésnek, honnan adódik az elemek közötti kölcsönviszony az anyagban álta-

lában. Az elemek saját aktivitásának attributív jellegét a filozófiatörténetben először Leibniz ismerte fel, aki a világról mint passzív atomok sokaságáról szóló antik felfogás ellensúlyozására kidolgozta a saját felfogását, mely szerint a világ aktív monászok sokasága.

Megemlítünk még egy fontos következményt, amelyre a belső okság fogalma vezet. Az elem hatása önmagára nyilvánvalóan közvetlenül csak *magának az elemnek a természetétől* függ. Ugyanakkor a különböző elemek természetük szerint általános esetben *különböznek* egymástól. Innen közvetlenül folyik az elemek önmagukra való ráhatásának *egymástól való függetlensége*. Bár a külső oksági láncok következtében egy rendszer elemei kapcsolatban állnak egymással, ez a körülmény nem küszöböli ki az említett függetlenséget. Hogy megértsük, miért van ez így, figyelembe kell vennünk azt, hogy a belső okság (mint a külső is) a szükségszerűség és a véletlenség egysége. Ez azt jelenti, hogy az elem általában a *különböző* belső oksági láncok hatása alatt tud változni. A külső hatás „átvezetheti" az elemet az egyik belső láncról a másikra. Ez az „átvezetés" nemcsak hogy nem mond ellent a belső okság természetének, hanem ellenkezőleg, általa feltételezett. Vagyis a külső hatás képes *hatni* az elemek saját aktivitására (többek közt erősítheti vagy gyengítheti), ami egyáltalán nem zárja ki ennek az aktivitásnak a *létezését*.

Az elemek önmagukra való hatásának egymástól való függetlensége (az elemek kezdeti állapotai megadásának függetlenségével együtt) a spontán változások függetlenségének alapja. Ez a függetlenség, mint már megmutattuk, az egyetlen kulcs a független külső oksági láncok keletkezésének megértéséhez.

A mondottakból következik, hogy az elemek *saját aktivitása* egyáltalán nem vezethető vissza csupán önmagukra való hatásukra, hanem feltételezi az elemek *kezdeti* állapota megadásának *függetlenségét* és önmagukra való *hatásuk* egymástól való *függetlenségét*.

A belső okság elemzését befejezendő, még tisztázni kell, hogy az okság kutatóinak többsége miért nem fordít erre a fogalomra olyan figyelmet, amilyent megérdemelne. Ez annál is különösebbnek tűnik, mert az ember a maga gyakorlati tevékenységében semmivel sem találkozik ritkábban a belső oksággal, mint a külsővel. Hiszen az ember a gyakorlat során nemcsak más objektumokra és más emberekre hat állandóan, hanem közvetlenül *önmagára* is.

Könnyen észrevehető azonban, hogy a külső okság esetében az ok és a következmény különböző elemekkel kapcsolatos, és ezért nemcsak időben, hanem térben is elválnak, ami az oksági összefüggést köznapi értelemben „szemléletessé" teszi. Ugyanakkor a belső okság esetében az ok és a következmény *egy* elemmel kapcsolatos, és ezért időben válnak el, térben nem, ami az ilyen oksági összefüggést köznapi értelemben „*nem-szemléletessé*" teszi. Ezért, amikor az ember a gyakorlatban találkozik a belső oksággal, leírásánál mindig hajlamos nem a „folytonos", hanem a „diszkrét" vonatkoztatási rendszert használni, amelyhez képest a belső okság úgy lép fel, mint *különböző* elemek közötti kölcsönhatás (vagyis végső soron visszavezetni a külső okságra). Ennek eredményeképpen olyan szituáció keletkezik, amelynél a belső okság mintha nem is léteznék, s létezésének felfedezésére hosszas, rendkívül absztrakt analízisre van szükség.

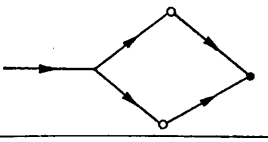
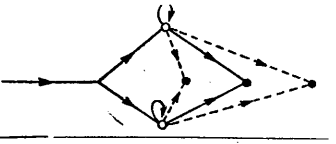
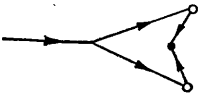
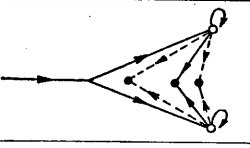
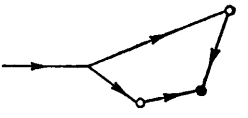
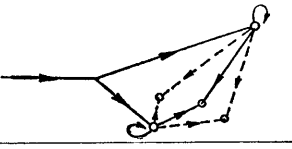
A belső okság elemzése azt mutatja, hogy a spontán változások és az okság elve közötti ellentmondás látszólagos jellegű: a világon előforduló spontán változások nem ok nélküliek, hanem az okság sajátos típusa által tétele-

zettek. Most lehetővé vált a fejezet elején feltett kérdés végleges megválaszolása.

A külső hatásoktól izolált és struktúra nélküli elemekből álló rendszerben objektíve véletlen jelenségek csak egymáshoz viszonyítva objektíve *független* okságí láncok *„kereszteződésének"* eredményeképpen keletkezhetnek. Ilyen rendszerben független okságí láncok csak akkor létezhetnek, ha a rendszer elemei *független spontán* változásokra képesek. Ez a képesség a maga részéről csak akkor fordul elő, ha létezik az okság egy sajátos fajtája — *a belső okság*.

A véletlen jelenségek keletkezésének különböző eseteit az ilyen rendrendszerben a következőképpen lehet sematikusan illusztrálni:

2. sz. táblázat

	A passzív elemek kölcsönhatásának metszete	Az aktív elemek kölcsönhatásának metszete
Aktív láncok „kereszteződése"		
Reaktív láncok „kereszteződése"		
Aktív és reaktív láncok „kereszteződése"		
Megjegyzés: a körök elemeket jelentenek, a folytonos vonalak reális láncokat, a szaggatott vonalak lehetséges láncokat.	Szükségszerű jelenségek képződése (függő láncok „kereszteződése")	Véletlen jelenségek képződése (független láncok „kereszteződése")

Következésképpen a szükségszerűség és a véletlenség dialektikus egysége, amelyről annak idején Hegel és Marx beszélt, racionálisan mint *saját aktivitással* rendelkező elemek *kölcsönhatása* érthető meg. Ez különösen szemléletesen jelenik meg abban, hogy a kölcsönhatás kezdeti stádiuma következő stádiumot (mint már megjegyeztük) csak részben determinálja egyértelműen (egyes elemek viszonylatában), részben pedig sokértelműen (más elemek viszonylatában).

A kifejtettekből az is világos, hogy a kölcsönhatás (általános esetben) a külső (aktív és reaktív) és a belső (elemek saját aktivitása) láncok térbeli és időbeli összefonódása („csomója").

Ily módon a szükségszerű és a véletlen jelenségek közötti különbség nem abban van, hogy az előbbieknek van okuk, az utóbbiaknak pedig nincs; de nem is abban, hogy az előbbieket lényeges okok váltják ki, az utóbbiakat pedig lényegtelenek; valójában az a különbség, hogy a szükségszerű jelenségeket általános esetben *függő* okságí láncok (speciális esetben különálló okságí láncok) „kereszteződése" tételezi, a véletleneket pedig független láncok „kereszteződése".

Amikor az előző fejezetben arról a véletlenségről beszéltünk, amelyet a külső okság tartalmaz, úgy tűnhetett, hogy ez a véletlenség a lehetségesből a valóságosba való átmenetek sokaságából egy ilyen átmenet szubjektív kiválasztásának eredménye. Az a benyomás keletkezett, hogy a véletlenség azáltal jelenik meg az okságban, hogy mi önkényesen „elszakítottuk" az okságí láncot az egyik tagjánál. A kölcsönhatásnak e paragrafusban leírt képe megmutatja, hogy az okságí láncok magában az objektív realitásban vannak „elszakítva" (amit egymással való kölcsönhatásuk tételez). Ennek következtében az elemi okságí összefüggésről a kölcsönhatásra való átmenet nemcsak hogy nem szünteti meg a véletlenség elemi momentumát, amely embrionális formában az okságban rejlik, hanem éppen ellenkezőleg, továbbfejleszti és objektív alappal látja el.

Most világossá válik, hogy nem az elemi okságí összefüggésben rejlő véletlenség a szubjektív önkény terméke, hanem ellenkezőleg, ennek az önkénynek maga a lehetősége azáltal az *objektív nem-egyértelműség* által tételezett, amelyet bármely reális okságí lánc tartalmaz, s amelyet a rendszerek elemeinek egymás közti kölcsönhatása vált ki.

4. Az okság és véletlenség kölcsönviszonyának egyes speciális esetei

A kölcsönhatásnak az előbbi paragrafusban kifejtett általános képéből tisztán deduktív úton megkaphatók a kölcsönhatás azon legfontosabb speciális esetei, amelyek a konkrét tudományok számára gyakorlatilag érdekesek. Ehhez figyelembe kell venni, hogy a kölcsönhatásnak a minőségi mellett *mennyiségi* oldala is van: a kölcsönhatás különböző fajtái nemcsak az okságí láncok minőségi jellege szerint különbözhetnek egymástól, hanem e láncok száma és intenzitása szerint is. Ennek megfelelően a kölcsönhatásokat három[17] legfontosabb típusra lehet osztani: 1. kölcsönhatás a *dinamikus* rendszerben, 2. kölcsönhatás a *statisztikus* rendszerben; 3. kölcsönhatás a *fejlődő* rendszerben.

I. Dinamikus rendszer

Vizsgáljuk meg a kölcsönhatásnak azt az alesetét, amikor a rendszer elemei saját aktivitásának *intenzitása* annyira *kicsiny*, hogy gyakorlatilag elhanyagolható. Ez azt jelenti, hogy a rendszerben belső okságí láncok gyakorlatilag vagy egyáltalán nincsenek, vagy nem függetlenek. (Függnek egymástól, ha az elemek kezdeti állapotai között függőség áll fenn.) Ebben az esetben olyan rendszerrel van dolgunk, amelyben nem keletkezhetnek független, külső okságí láncok. Vagyis az ilyen rendszerben nem keletkezhetnek objektíve véletlen jelenségek.

[17] Az „információs" kölcsönhatásoktól eltekintünk.

Az ilyen rendszer jellemző vonása az, hogy kezdeti állapota egyértelműen meghatározza bármely későbbi vagy előbbi állapotát. A kölcsönhatásnak ezt az alesetét[18] először a klasszikus mechanika tanulmányozta. Az ilyen kölcsönhatásokkal bíró rendszert a legáltalánosabb és legszigorúbb formában Lagrange írta le analitikus dinamikájában (mint anyagi pontok n „szabadsági fokkal" bíró rendszerét). Ezért is kapta a *dinamikus* rendszer elnevezést, noha elvileg ilyen rendszert nemcsak a mechanikai jelenségek leírásánál találhatunk. Az ilyen rendszer legérdekesebb alesete a naprendszer, mechanikai megközelítésben tekintve. (Vagyis tisztán mechanikus szempontból, elvonatkoztatva a nem-mechanikus természetű jelenségektől.) Mint ismeretes Laplace az égi mechanikai kutatásai alapján arra a következtetésre jutott, hogy a dinamikus kölcsönhatás a kölcsönhatás legáltalánosabb típusa, úgyhogy a világon minden kölcsönhatás erre vezethető vissza. Ebből természetesen következik az az eszme, hogy *bármely* anyagi rendszer kezdeti állapotának ismerete alapján elvileg egyértelműen meg lehet jósolni a rendszer bármely későbbi vagy megelőző állapotát („Laplace démona").

Ha a dinamikus rendszernek mint egésznek tárgyalásáról áttérünk a rendszer egyes elemének tárgyalására, azt látjuk, hogy ennek időbeli viselkedése $v \rightarrow v$ típusú determinációnak van alávetve, amely determináció ezért is kapta a dinamikus törvényszerűség[19] elnevezést. Ebből látszik, hogy a dinamikus rendszer keretei között a *dinamikus* kölcsönhatás a „jelenségek felszínén" *dinamikus törvényszerűség* megjelenéséhez[20] vezet, másrészt a dinamikus törvényszerűség feltételezi, hogy a „jelenségek mélyében" dinamikus kölcsönhatások léteznek.

II. Statisztikus rendszer

Tekintsük most a rendszer olyan alesetét, amelynél az elemek saját aktivitása *elég nagy*, úgyhogy elhanyagolni már nem lehet; azt is tegyük fel, hogy a külső oksági láncok *intenzitása* közelítőleg *egyenlő* (vagyis a külső láncok intenzitásában annyira kicsi a különbség, hogy elhanyagolható), az elemek száma pedig, s ennek következtében a külső láncok száma is *rendkívül* nagy a rendszerben. Itt meg kell magyarázni, mi az értelme az oksági lánc intenzitása fogalmának. A helyzet az, hogy a tapasztalat szerint, a különböző oksági láncok „fajsúlya" a kölcsönhatásban távolról sem egyforma, egyes elemek sokkal nagyobb hatást gyakorolnak a rendszer változására, mint mások. Fizikailag ez nagyobb és kisebb erőhatások létezésében nyilvánul meg. Ezért lehet általános esetben a rendszer „erős" és „gyenge" láncairól beszélni.

Az általunk tekintetbe vett alesetnél ezt az objektív különbséget a láncok között el lehet hanyagolni.

Könnyű észrevenni, hogy az elemek saját aktivitásának következtében a rendszerben független láncok, továbbá ezek „kereszteződései" és, következésképpen, objektíve véletlen jelenségek is fognak keletkezni; az elemek

[18] A kölcsönhatás általános „modelljének" ezt a *határ*esetét (amelyet az előző fejezetben tárgyaltunk), gyakran feltételesen „a tiszta szükségszerűség világának" nevezik. Figyelemre méltó azonban, hogy a gyakorlatban még az ún. „tiszta szükségszerűséget" is mint a szükségszerűség és a véletlenség *egységének* speciális esetét nyerik.

[19] Ugyanilyen törvényszerűségnek van alávetve a rendszer egészének változása.

[20] Még egyszer aláhúzzuk, hogy a „dinamikus" terminus itt egyáltalán nem ekvivalens a „mechanikus" terminussal.

nagy számának következtében e független láncok és „kereszteződéseik" száma, s, következésképpen, a véletlen jelenségek száma is nagyon nagy lesz; a láncok *egyforma* intenzitása következtében e véletlen jelenségekben nem lehet jelentős elhajlást megfigyelni a véletlenségtől (erről l. alább). Nyilvánvaló, hogy minél több elem lesz egy ilyen rendszerben, annál több véletlen jelenség lesz benne és annál kevesebb szükségszerű. Az elemek igen nagy száma mellett olyan kevés szükségszerű jelenség marad, hogy gyakorlatilag elhanyagolhatók.

A kölcsönhatás általános „modelljének" ilyen *határ*esetét néha feltételesen (a dinamikus rendszerrel ellentétben) „a tiszta véletlenség világának" nevezik. (Figyelemre méltó azonban, hogy a gyakorlatban még az ún. „tiszta véletlenség" is mint a szükségszerűség és véletlenség *egységének* alesete nyerhető.)

A „tiszta véletlenségnek" ez a világa egyáltalán nem zárja ki a törvényszerűségek létezését. A statisztikus rendszer minden elemének változása $v \to \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ \vdots \\ ln \end{matrix}$ típusú determinációnak, vagyis a legegyszerűbb statisztikus törvényszerűségnek, míg a rendszer egészének mint elemek összességének változása $\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ \vdots \\ v_n \end{matrix} \to \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ \vdots \\ l_n \end{matrix}$ típusú determinációnak, vagyis bonyolultabb statisztikus törvényszerűségnek van alávetve. A statisztikus fizikában rendszerint azt mondják, hogy a statisztikus rendszer egyes elemének viselkedése dinamikus törvényszerűségnek van alávetve, az elemek összességének viselkedése pedig statisztikus törvényszerűségnek. Ezzel egyszerűen azt akarják mondani, hogy ha *elvonatkoztatunk* a statisztikus rendszerben fellépő kölcsönhatás *azon sajátosságaitól*, amelyekről fentebb beszéltünk, akkor az elem viselkedése dinamikus törvényeknek lesz alávetve. Az ilyen kifejezési módban még egy másik körülményt is figyelembe vesznek: a statisztikus kölcsönhatás ellentmondásosságát abban az értelemben, hogy ez egyrészről felteszi az elemek függését egymástól, másrészről a függetlenségüket is. Ez az ellentmondás a fizikai nyelvben a kvázi függetlenség fogalmában fejeződik ki.[21] Az említett kifejezési módban a dinamikus törvényszerűségek létezése az elemek függőségével kapcsolatos (s ennek megfelelően a statisztikus törvényszerűségek létezése az elemek függetlenségével). Világos azonban, hogy ha nem vonatkoztatunk el a statisztikus kölcsönhatás sajátosságaitól, és nem azonosítjuk a statisztikus rendszert valamely nagyon bonyolult dinamikus rendszerrel, akkor már nem mondhatjuk, hogy a statisztikus rendszer egyes elemének viselkedése dinamikus törvényszerűségnek van alávetve. Annak következtében, hogy nemcsak az egyes elemek, hanem a statisztikus rendszer mint ilyen elemek összessége[22]

[21] L. pl. В. Г. Левич: Введение в статистическую физику. Moskzv195a4. 98—90. o.

[22] Mivel az egész nem egyenlő a részek összegével, a statisztikus rendszernek mint *egésznek* viselkedése különbözik a statisztikus rendszernek mint összességnek a viselkedésétől. Ez abban fejeződik ki, hogy ennek a rendszernek mint *egésznek* a viselkedése *dinamikus* törvényszerűségnek van alávetve (pl. a fenomenológikus termodinamika törvényszerűségeinek). Mint ismeretes, a rendszer annál pontosabban van dinamikus törvényszerűségeknek alávetve, minél több elem van benne. Ezért az elemek számának csökkenésével a di-

is statisztikus törvényszerűségeknek van alávetve, a rendszer kezdeti állapota ismeretének alapján lehetetlen a következő (és megelőző) állapotainak egyértelmű megjóslása. Ez a statisztikus kölcsönhatásokkal bíró és dinamikus kölcsönhatásokkal bíró rendszerek közötti elvi különbség legfontosabb gyakorlati következménye. Első pillanatra úgy tűnhet, hogy mivel a statisztikus rendszer elemei között kölcsönhatás van, a kölcsönhatás pedig általában oksági (következésképpen egyértelmű) függőség létezését tételezi fel, így a rendszer következő állapota egyértelmű megjóslásának lehetetlensége csak technikai, nem pedig elvi nehézségekkel kapcsolatos. Úgy tűnik, hogy az egyértelmű jóslás csak azért lehetetlen, mert az oksági viszonyok száma nagyon nagy, és nehéz követni a köztük levő valamennyi kölcsönös összefüggést. Fizikai nyelven ez a következőkben fejeződik ki: a rendszer következő állapotának egyértelmű megjóslása azért lehetetlen, mert ehhez differenciálegyenletek olyan rendszerét kellene megoldani, amelyben az egyenletek száma 10^{23}(!) nagyságrendű. Ilyen rendszert matematikai tudásunk mai állása mellett nem lehet megoldani. Ha azonban lenne nagyon tökéletes számítógépünk, meg tudnánk oldani ezt a feladatot, és akkor egyértelműen meg tudnánk jósolni a rendszer következő állapotát.

Mint azonban már tudjuk, a statisztikus rendszerben az elemeknek saját aktivitásuk van, aminek következtében az ilyen rendszerben független oksági láncok léteznek. A láncok *függetlensége* következtében a rendszer kezdeti állapotának ismerete nem teszi lehetővé következő állapotának egyértelmű megjóslását, mivel nem tudjuk, hol „kereszteződnek" ezek a láncok, és ezért nem tudjuk, *éppen milyen változásnak* lesz alávetve a jövőben az adott elem. Ha mesterségesen megadjuk az elemek kezdeti állapotát azáltal, hogy a statisztikus rendszerben kísérletileg beavatkozunk az események természetes menetébe (pl. a kezdeti állapotot jellemző mennyiségek egyidejű megmérésével), akkor tevékenységünkkel megsemmisítjük a statisztikus rendszer elemei kezdeti állapotának természetes függetlenségét, következésképpen a belső oksági láncok függetlenségét is, vagyis az elemek saját aktivitását is. Akkor persze egyértelműen meg tudjuk jósolni a rendszer jövő állapotát. Azonban ez a siker „pürrhoszi győzelem" lesz, hiszen az események természetes menetébe való beavatkozásunkkal észrevétlenül magunk alakítottuk át a statisztikus rendszert *dinamikussá* (amennyiben a statisztikus kölcsönhatás az ilyen rendszerben elveszti specifikus sajátosságait és dinamikus kölcsönhatássá válik).

Ezért, ha megoldanánk az említett, 10^{23} differenciálegyenletből álló rendszert, akkor semmiféle, a *statisztikus* rendszer jövőbeli állapotára vonatkozó egyértelmű jóslatot nem nyernénk, mert a statisztikus rendszer egyáltalán nem azonos azzal a bonyolult dinamikus rendszerrel, amelynek viselkedését a 10^{23} egyenlet leírja. A statisztikai és a dinamikus rendszer elvi minőségi különbsége különösen határozottan nyilvánul meg abban, hogy a statisztikus fizikát nem lehet egyedül a mechanika törvényeivel megalapozni. Már Boltzman rámutatott arra, hogy a statisztikus fizika törvényeit csak abban az esetben lehet megérteni, ha a mechanika törvényeit valószínűségi feltevésekkel („a molekuláris káosz hipotézise") egészítjük ki.[23] Gibbs később a molekuláris

namikus törvényszerűségtől való elhajlás mind jelentősebb lesz. Amikor az elemek száma viszonylag kicsinnyé válik (az elemek saját aktivitása pedig megmarad), a rendszer mint *egész statisztikus* törvényeknek vetődhet alá.

[23] L. Л. Больцман: Лекции по теории глазов.

káosz hipotézisét a statisztikus rendszer adott makroállapotának megfelelő mikroállapotok egyenlő valószínűségének elvében általánosította.[24] Ez az elv egyúttal az az alapvető feltevés is, amellyel a mechanika törvényeit a statisztikus fizika megalapozására ki kell egészíteni. De minden kísérlet, hogy magát ezt az elvet a mechanika törvényei segítségével alapozzák meg, eredménytelen maradt.[25] Az említett elvnek a dinamikus rendszer törvényeiből való fentebb kifejtett levezethetetlensége fényében egészen természetes: a statisztikus rendszer alapvető különbsége a dinamikustól, mint láttuk, e rendszer elemei *saját aktivitásában* van (ez biztosítja az objektív véletlenséget az ilyen rendszerben; ami a statisztikai rendszer két másik sajátosságát illeti, ezek biztosítják e véletlenség „tisztaságát"). A saját aktivitás feltételezi az elemek viselkedésének egymástól való függetlenségét, és ez a függetlenség a maga részéről, mint következményét, feltételezi a lehetségesből a valóságosba való különböző átmenetek egyenlő valószínűségét a különböző elemek számára (ami fizikai nyelven az adott makroállapotnak megfelelő mikroállapotok egyenlő valószínűségét jelenti). Ily módon a mikroállapotok egyenlő valószínűségének elve végső soron természetes következménye a statisztikus rendszer elemei saját aktivitásának. Ugyanakkor a dinamikus rendszer jellemző sajátossága az, hogy elemei *passzívak*. Világos, hogy emiatt elvileg lehetetlen a dinamikus rendszer törvényeiből levezetni a mikroállapotok egyenlő valószínűségének elvét, s ezáltal a statisztikus fizikát kizárólag a mechanikával megalapozni. Amikor Boltzman és Gibbs valószínűségi feltevésekkel egészítették ki a mechanikát, akkor végül is burkolt formában megengedték a rendszer elemei saját aktivitásának létezését.

A mondottakból világos, hogy a statisztikai módszerek alkalmazása *a klasszikus* statisztikus fizikában nem a nagyon bonyolult dinamikai rendszer viselkedése leírásának technikai nehézségeivel kapcsolatos, ahogy azt a megfelelő kézikönyvekben gyakran állítják, hanem a dinamikus rendszernél minőségileg más típusú rendszer leírásával.

A statisztikus rendszer gondos elemzése lehetővé teszi, hogy feltárjuk annak a metafizikus nézetnek objektív alapját, mely a véletlenséget ok nélkülinek tartja. Már láttuk, hogy a véletlen jelenségek legalábbis *két* független oksági lánc „kereszteződésének" termékei. E láncok mindegyike, ha másik lánccal „kereszteződött" volna, általában egészen más jelenség létrejöttéhez vezetett volna, mint amely a „kereszteződés" eredményeképpen keletkezett. Figyelemre méltó azonban, hogy a „kereszteződés" eredményeképpen olyan jelenség is keletkezhet, amely a kölcsönhatás más jellege („más feltételek") mellett *egy* oksági lánc által váltódik ki, amely utóbbi ráadásul lényegesen különbözik a „kereszteződő" láncoktól. Pl. a szfinksz kőszobra megjelenhet független geológiai és meteorológiai faktorok kölcsönhatása eredményeképpen, amelyeknek egyike sem vezetett volna önmagában szfinksz kialakulására. Másrészt ez a szobor létrehozható teljesen meghatározott *ok* — az ember tevékenysége — által. Sőt még több is állítható: a statisztikai fizika megfontolásaiból következik, hogy elvileg az emberi tevékenység bármely terméke létrejöhet a természet spontán erői, „vak" játéka által (tájképek jáspison, hieroglifák kígyóbőrön stb.). Ugyanígy fel lehet tételezni, hogy a természeti

[24] L. Д. В. Гиббс: Основные принсипы статистической механики. Гостехиздат, 1946.

[25] L. N. Sz. Krilov: Id. mű.

jelenségeknek legalábbis nagyon széles osztálya lehet mind teljesen meghatározott oknak, mind spontán erők „vak" játékának eredménye. Ilyenfajta meglepő effektusok ismertek. Így Japán partjainál él egy rákfajta, amelynek páncélján egy arckép látható, a vízbefultakra jellemző szétfolyó vonásokkal; Afrikában él egy lepkefaj, melynek bábja Tarquinius római király szobcrportréját formázza.[26] Bár az ilyenfajta tények régen ismeretesek, a filozófusok nem fordítottak rájuk nagyobb figyelmet. Ugyanakkor az ilyen tények a fentebb mondottak fényében váratlan és rendkívül érdekes filozófiai következményekre vezetnek.

Ha valamely A jelenséget a statisztikus rendszerben meghatározott körülmények között egyes oksági lánc vált ki, és más körülmények között ugyanaz az A jelenség két független oksági lánc „kereszteződésének" eredménye lehet (amelyek az előbbi lánctól még minőségi szempontból is lényegesen különböznek), akkor valamely B jelenség elvileg keletkezhet 3, 4, ... n, független lánc „kereszteződéséből". Annak következtében, hogy a statisztikus rendszerben láncok intenzitása *egyenlő*, amikor n *nagyon nagy* lesz, mindenegyes oksági láncnak a hatása a B keletkezésére elenyészően *kicsi* lesz. Másrészt minél nagyobb azoknak az oksági láncoknak a száma, amelyek kölcsönhatásukkal a B keletkezését tételezik, annál kisebb a valószínűsége annak, hogy a statisztikus rendszerben található olyan különálló oksági lánc, amely létrehozhatná B-t. (Ez a valószínűség nyilvánvalóan annál nagyobb, minél nagyobb a rendszerben a szabad láncok, vagyis azon láncok száma, amelyek nem vesznek részt B „kereszteződés" révén való létrehozásában. De ez utóbbi szám az n növekedésével csökken.) Ily módon, ha n nagyon nagy lesz, nemcsak minden összefüggő láncnak a B keletkezésére gyakorolt hatása lesz *elenyészően kicsiny*, hanem *elenyészően kicsiny* lesz annak valószínűsége is, hogy a szabad láncok között található olyan, amellyel más körülmények között a B jelenség keletkezése magyarázható lenne. Ez azt jelenti, hogy B jelenség gyakorlatilag „ok nélküli" lesz. Figyelemre méltó, hogy ilyen értelemben „ok nélküli" jelenségek létezése nemcsak hogy nem mond ellent az okság elvének, hanem ellenkezőleg, ezen elv árnyalt és kevésbé szembetűnő következményeinek egyike.

Az, hogy (a mondott értelemben) „ok nélküli" jelenségek létezése nem mond ellent az okság elvének, különösen szemléletesen látszik abból, hogy e jelenségek „ok nélkülisége" *viszonylagos*, vagyis csak az adott rendszer viszonylatában áll fenn; más rendszer viszonylatában az analóg jelenségnek teljesen meghatározott oka lehet. Figyeljük meg azt is, hogy az „ok nélküli" jelenségek nagyon ritkák.

A statisztikus rendszerről adott elemzésünk befejezéséül megjegyezzük, hogy, mint fentebb megmutattuk, e rendszer keretei között a $v \rightarrow \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ \vdots \\ ln \end{matrix}$ típusú determináció (amelynek a rendszer mindenegyes eleme alá van vetve) statisztikus kölcsönhatás által tételezett, és megfordítva: az utóbbi feltételezi, hogy „a jelenségek felszínén" a mondott fajtájú statisztikus törvényszerűségek léteznek.

[26] L. Шмидт: Занимательная зоология.

III. Fejlődő rendszerek

Vegyük szemügyre most a kölcsönhatásnak azt az esetét, amikor a rendszer elemeinek számottevő saját aktivitásuk van, a külső oksági láncok pedig nem egyforma intenzitással bírnak. A saját aktivitás következtében a rendszerben reaktív láncok fognak keletkezni, amelyek mind egymástól, mind az aktív láncoktól (amelyek hatásának reakciójaként léteznek) függetlenek. A láncok eltérő intenzítása következtében e reaktív láncok között (mint az aktívak között is) általában kis számú „erős" lánc fog létezni, amelyek a „gyengék" sokaságának hátterén hatnak. Ezek az „erős" reaktív láncok a maguk részéről tőlük (minőségi tartalom szempontjából) független reakciókat váltanak ki új, „erős" láncok formájában, amelyek megint „gyengék" sokaságának hátterén hatnak, s.í.t. Ennek eredményeképpen a rendszer nem marad minőségileg változatlan állapotban, hanem meghatározott irányban spontán minőségi változásnak lesz alávetve.

A dinamikus rendszerben, a rendszer elemeinek passzivitása következtében, nem keletkezhetnek független reaktív láncok. Mivel itt az aktív lánc egyértelműen meghatározta a reaktív láncot, így a reaktív láncra adott reakció egybeesett az elsődleges aktív lánccal. E folyamat eredményeképpen az elemek kölcsönhatása nem vezeti ki a rendszert a minőségileg változatlan állapotból. Másrészt, bár a statisztikus rendszerben keletkeztek független, reaktív láncok is, a láncok *egyforma* intenzitása, valamint az elemek igen nagy száma miatt ezek átlagban megsemmisítik egymást, úgyhogy az ilyen rendszer végső soron ismét változatlan minőségi állapotban marad.

Meg kell jegyezni, hogy a tekintetbe vett rendszerben éppen a reaktív láncoknak az aktívaktól való függetlensége vezet valami minőségileg újnak a keletkezéséhez. Bár a reaktív lánc az aktív lánc hatásának reakciójaként keletkezik, e reakció tartalma a tekintetbe vett rendszerben mégsem függ (legalábbis részben nem) az aktív lánctól. „Mikor az arabok megtanulták az alkohol lepárlását, álmukban sem jutott eszükbe, hogy ezzel megteremtették az egyik legfőbb szerszámot az akkor még fel sem fedezett Amerika őslakóinak a világból való kiirtására. És amikor aztán Kolumbusz felfedezte ezt az Amerikát, nem tudta, hogy ezzel az Európában már régen túlhaladott rabszolgaságot új életre ébresztette és megvetette a négerkereskedelem alapzatát."[27] Ily módon, míg az aktív lánctól függő reaktív lánc visszaviszi a rendszert a kiinduló állapotba, addig az aktív lánctól nem függő reaktív lánc eltéríti a rendszert ettől az állapottól.

A leírt rendszert először Marx tanulmányozta munkáinak egész sorában (különösen a *Tőké*ben). E rendszer fontos sajátosságait Engels említette meg a történelmi materializmusról szóló leveleiben „Az új *önálló* hatalomnak (az államról van szó — *V. B.*) nagyjában-egészében követnie kell ugyan a termelés mozgását, de a benne rejlő, vagyis egykor reáruházott és fokozatosan továbbfejlesztett viszonylagos önállóság folytán maga is visszahat a termelés feltételeire és menetére. Ez kölcsönhatása két egyenlőtlen erőnek . . ."[28] (Kiemelés — *V. B.*)

[27] Engels: *A természet dialektikája.* Id. kiad. 458. o.

[28] Engels 1890. okt. 27-i levele K. Schmidtnek. Marx-Engels: Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 481. o.

Nem tudjuk itt részletesen elemezni az ilyen rendszer valamennyi sajátosságát. Csak egy fontos körülményt jegyzünk meg. Ehhez vegyük szemügyre az ilyen rendszer valamely különálló elemének viselkedését. Általános esetben az ilyen elem változását egyenlőtlen intenzitású, egymástól független láncok „kereszteződése" tételezi. Tegyük fel az egyszerűség kedvéért, hogy a változást egy „erős" és egy „gyenge" lánc „kereszteződése" tételezi. Ebben az esetben az elem változásának determinációjában a láncok mindegyikének szerepe *különböző:* a változást, részleteinek többségében, az „erős" lánc hatása tételezi, és csak néhány részletében a „gyenge" lánc. (L. a 2. ábrát.)

A szemléletesség kedvéért vegyük a következő példát. Függjön a növény gyümölcsének képződése két októl: a virág beporzásától és a kezdetben kapott sugárzás meghatározott intenzitásától (az egyszerűség kedvéért a többi tényezőktől eltekintünk). Világos, hogy e két ok hatása a gyümölcs kialakulására nem egyforma: a gyümölcs formája, belső felépítése, kémiai összetétele és más, biológiailag lényeges jegyei a beporzás által tételezettek; a sugárzás intenzitása főként olyan, biológiailag lényegtelen jegyekre hat, mint, mondjuk, a gyümölcs konkrét nagysága. Annak következtében, hogy a lánc „erős" része független a „gyengétől", az „erős" lánc „kereszteződhet" az adott „gyenge" lánccal, de általában „kereszteződhet" más „gyenge" lánccal is. Az említett példában ez azt jelenti, hogy a virág beporzása a besugárzás mind ilyen, mind olyan intenzitása mellett végbemehet. Általában mindkét esetben ugyanaz a gyümölcs képződik, csak a gyümölcs nagysága lesz a különböző esetekben különböző.

Következésképp, ha összehasonlítjuk a különböző „kereszteződések" eredményeit, észrevesszük, hogy az elem változásainak legtöbb részlete minden esetben azonos lesz (ezek az „erős" lánc által tételezettek), és csak egyes részletek fognak változni, ha az egyik „kereszteződésről" áttérünk a másikra. Emiatt ebben a szituációban az a benyomás keletkezik, hogy a „jelenség" (vagyis az elem változása) „lényeges" vonásaiban egyértelműen meghatározott, tehát „szükségszerű", „lényegtelen" vonásaiban nem egyértelműen meghatározott, tehát „véletlen". Mivel a „gyenge" lánc hatását sok esetben gyakorlatilag el lehet hanyagolni, ezáltal el lehet hanyagolni a független láncok „kereszteződését" is, és a jelenséget egyetlen lánc által tételezettnek lehet tekinteni. De akkor a jelenség e lánc forrásai viszonylatában egészében szükségszerű; a véletlenség úgy tekinthető, mint a „lényegtelen", vagyis a lánc alapvető folyamata viszonylatában *külső* hatásnak az eredménye.

A különböző intenzitású, független láncok leírt „kereszteződésében" található a véletlenségre vonatkozó azon széles körben elterjedt nézetnek az alapja, mely szerint a véletlenség az, amit külső („lényegtelen") ok tételez, amennyiben „megalapozása nem önmagában van, hanem valami másban" (Hegel). Ebből a nézőpontból azt kapjuk, hogy nem létezhet semmiféle *belső* véletlenség, ez pedig éles ellentmondásban van a tapasztalattal. Ugyanakkor az elem viszonylatában nemcsak a „gyenge", hanem az „erős" lánc is külső; a rendszer viszonylatában pedig nemcsak az „erős", hanem a „gyenge" lánc is belső (és ugyanolyan szorosan kapcsolódik a rendszer természetéhez, mint az „erős" lánc). Az említett nézet hibás volta különösen a következő körülményből nyilvánvaló: a különböző intenzitású láncok függetlensége nemcsak az „erős" láncnak a „gyengétől" való függetlenségét tételezi fel, hanem a „gyengének" az „erőstől" való függetlenségét is; ez azt jelenti, hogy a „gyenge" lánc is kereszteződhet az adott „erős" lánccal, de „kereszteződhet" más „erős"

lánccal is; ekkor a jelenség részleteinek *többsége* (a „keresztezés" különböző eseteihez viszonyítva) *nem egyértelműen* lesz determinálva.

Az említett példában ez azt jelenti, hogy ugyanazon megvilágítás mellett az egyik rovar meg tudja termékenyíteni a virágot, a másik pedig (virágpor helyett) a saját tojásait helyezi a virágba. Az első esetben gyümölcs képződik, a másodikban gubacs. Ezek biológiailag különböző képződmények, bár a nagyságuk egyforma lehet.

Mivel gyakorlatilag csak a „gyenge", nem pedig az „erős" láncot lehet elhanyagolni, az adott szituációban (az említett nézetnél maradva) azt a következtetést kell levonni, hogy a véletlenség van „lényeges" ok által tételezve, a szükségszerűség pedig „lényegtelen" ok által, ami azonban ellentmond a véletlenség természetéről való kiinduló feltételezésnek. Ily módon az izolált rendszer esetében a *lényeges* és a *lényegtelen* oksági lánc közti különbség nem abban van, hogy az előbbi belső, a második pedig külső, hanem abban, hogy az első „erős", a második pedig „gyenge".

Nézzük meg, hogy a vizsgált rendszer kezdeti állapota milyen módon determinálja a következő állapotát. Dinamikus rendszer esetén bármely elem változását vagy egyes oksági lánc, vagy függő láncok „kereszteződése" váltotta ki. Ezért a rendszer következő állapota abszolúte egyértelműen volt determinálva. Statisztikus rendszer esetén bármely elem változását kizárólag egyenlő intenzitású, független láncok „kereszteződése" váltotta ki. Ezért jövendő állapota abszolúte nem egyértelműen volt determinálva. A vizsgált rendszer esetében elemeinek változását tételezheti: 1. különálló oksági lánc, 2. függő láncok „kereszteződése", 3. egyenlő intenzitású, független láncok „kereszteződése", 4. különböző intenzitású, független láncok „kereszteződése". Ebből következik, hogy a vizsgált rendszer jövőbeli állapota részben *egyértelműen*, *részben* pedig nem *egyértelműen* van determinálva.

Ily módon a vizsgált rendszer, eltérően a dinamikustól („a tiszta szükségszerűség világától") és a statisztikustól („a tiszta véletlenség világától") *dialektikus* (e szó betű szerinti értelmében), azaz a szükségszerűség és véletlenség egysége. Erre a rendszerre egyidejűleg mind dinamikus, mind statisztikus törvényszerűségek jellemzők, s e törvényszerűségek egyesülése benne az elemei közötti kölcsönhatások *specifikus sajátosságainak* eredménye.

Csak a kölcsönhatás általános „modelljének" legfontosabb aleseteit vizsgáltuk. De már ebből az áttekintésből is világos, hogy a determináció különböző fajtái a *kölcsönhatás* különböző *fajtáinak* termékei. Ezt elvben a determináció valamennyi fajtájára vonatkozóan meg lehet mutatni, amelyeket az I. táblázatban soroltunk fel. Ezt még egyszer megmagyarázzuk a *feltétel* és a *feltételezett* közti összefüggés példáján. Ismeretes, hogy ezt az összefüggést gyakran összekeverik az oksággal (kondicionalizmus). Mint a táblázatból látható (és mint a tapasztalat mutatja), a feltételezettség és az okság közötti fő különbség a következőben foglalható össze: míg az okság kiváltja a lehetségesből a valóságosba való *átmenetet* $[(l \rightarrow v) \rightarrow (l \rightarrow v)]$, addig a feltétel csak az ilyen átmenet lehetőségét teremti meg $[(v \rightarrow l); (l \rightarrow v) \rightarrow l$; s.í.t.]. Könnyen belátható, hogy ezt a lehetőséget oksági láncok meghatározott *láncolata* teremti meg, amelynek eredményeképpen valamely meghatározott lánc (amely nem vesz részt ebben a láncolatban) akadálytalanul hathat a rendszerben, mivel nem találkozik ellenhatással más láncok részéről.

Képletesen kifejezve tehát azt állíthatjuk, hogy a determináció különböző fajtái csak a kölcsönhatás sajátos *tartós* „nyomai" a „jelenségek felületén".

Ezzel kapcsolatban nem lehet egyetérteni azzal a koncepcióval,[29] amely szerint a determináció különböző fajtái *függetlenek* a kölcsönhatástól, amely egyszerűen a determináció egyik egyenrangú, a többiekkel egy sorban létező fajtája. Ez a koncepció a kölcsönhatás azon túlságosan leegyszerűsített felfogásán alapul, amely a „kölcsönhatást általában" egy nagyon is egyedi esetével azonosítja, éspedig *két passzív*, és emellett *egyforma* (vagy majdnem egyforma) tulajdonságú elem kölcsönhatásával. Ebben az esetben a kölcsönhatás az elemi oksági összefüggés, $A \rightarrow B$, és a vele ellentétes oksági összefüggés, $B \rightarrow A$, egysége: $A \rightleftarrows B$. Ebben az esetben a kölcsönhatás (az okságtól eltérően) teljesen *szimmetrikus* (Bunge kifejezésével élve: nem tartalmazza „a megfordíthatatlan létrehozás mozzanatát"), és, Hegel megjegyzése szerint, *tautológikus* (nem teszi lehetővé a minőségileg új keletkezésének értelmezését.)[30] Az ilyen kölcsönhatásból magától értetődően, nem lehet levezetni a determináció különböző fajtáit, amelyek az 1. táblázatban helyezkednek el. De a reális kölcsönhatás szinte sohasem vezethető vissza az ilyen egyszerű „modellre". Mint már láttuk, az *aktív* és (mind minőségi, mind mennyiségi viszonylatban) *nem egyforma* elemek rendszerében a kölcsönhatás a (belső és külső, aktív és reaktív, „erős" és „gyenge", függő és független) oksági láncok sokaságának „összefonódása" révén nagyon bonyolulttá válik. Ezért az ilyen kölcsönhatás általában nem szimmetrikus és nem tautológikus.

A XIX. században divatos volt a determináció minden fajtáját *mechanikus* kölcsönhatással magyarázni. Amikor a XX. sz. elején nyilvánvalóvá vált e koncepció hibás volta, az a feltevés alakult ki, hogy a determináció valamely fajtáját „megmagyarázni" annyit jelent, mint (matematikailag vagy logikailag) levezetni a determináció valamely másik fajtájából. Speciális esetben ez lehet a mechanikus kölcsönhatás, de általános esetben — rendszerint — *nem* kölcsönhatás. Az anyag minőségi végtelenségéből azonban következik, hogy a világon a kölcsönhatás *minőségileg különböző* fajtáinak hatalmas sokasága létezik, amelyek *elvileg különböznek* a mechanikustól. Ezért amikor a determináció olyan fajtáját fedezik fel, amelyet nemcsak a mechanikusra nem lehet visszavezetni, hanem *bármilyen* ismert fajtájú kölcsönhatásra sem, akkor ez azt jelenti, hogy létezik valamely új (a kialakult feltevések szempontjából paradox) kölcsönhatás típus, amely a determináció új fajtája kimerítő magyarázatának kulcsa. Ez olyan érv, amely a kölcsönhatás *elégségességét* bizonyítja a determináció új fajtájának megmagyarázásához.

A kölcsönhatás *szükségességét* az ilyen magyarázat számára a következő meggondolásból lehet megállapítani. Ha létezik a determinációnak olyan fajtája, amely nem a kölcsönhatás által tételezett, akkor a determináció ilyen típusáról való állítást elvileg lehetetlen a tapasztalatban ellenőrizni. A tapasztalat ugyanis a szubjektum és objektum kölcsönhatása. Ezért a tapasztalatban való ellenőrzés felteszi annak a lehetőségét, hogy a rendszert, amelyről szóló állítást ellenőrizzük, bekapcsoljuk a szubjektum és a külső világ kölcsönhatásába. Ez viszont azt jelenti, hogy a determinációnak az a fajtája, amelyről szóló állítást ellenőrizzük, olyan rendszerrel kapcsolatos, amely a kölcsönhatások láncába be van kapcsolva. Vagyis ő maga is vagy függ az ilyen rendszerben lévő kölcsönhatásoktól, vagy nem függ tőlük. Ha nem függ az ilyen rendszerben lévő kölcsönhatástól, ez azt jelenti, hogy a rendszerben

[29] L. pl. M. Bunge: Id. mű 31—32. o.
[30] L. Гегель: Сочинения. т. I., Moszkva—Leningrád 1929. 259—260. o.

lévő kölcsönhatások *bármely* változása esetén (ami kísérleti feltételek változásával van kapcsolatban, vagyis a szubjektumnak a rendszerre való ráhatása változásával) a determináció fajtája nem változik. Ez pedig egyenértékű azzal, hogy a róla szóló állítást tapasztalati úton sem alátámasztani, sem megcáfolni nem lehet. A determináció ilyen fajtája abszolút megismerhetetlen „magábanvaló dolog", amely (mint a megfelelő irodalom kimutatja,[31] másik elnevezés a nemlétező számára.

E fejezet befejezéséül megjegyezzük, hogy az objektív világban az okságnak *privilegizált helye* van a determináció más fajtái között (ami tükröződik az 1. táblázatban), mivel ez a *kölcsönhatás* alapvető eleme. Meg kell jegyezni, hogy maga a kölcsönhatás nem tartozik az 1. táblázatba. Ez nem meglepő, mivel a táblázat a kölcsönhatás alapvető (a tapasztalatban megfigyelhető) *fragmentumainak* fenomonológiai osztályozása.

5. Az okság és véletlenség kölcsönviszonya elemzésének jelentősége az okság problémájának megoldásában a modern fizika számára

Az okság problémája a fizikában, mint ismeretes, századunk húszas éveiben a kvantummechanika felfedezésével és a komplementaritás szempontjából történő interpretációjával kapcsolatos. Az N. Bohr által adott megfogalmazásban ez az elv így hangzik: a mikrovilágban a mikroobjektum viselkedésének *tér-időbeli* leírása és a viselkedés oksági leírása kölcsönösen kizárják egymást.[32] Könnyen belátható, hogy ebből fontos következtetés adódik az okság filozófiai kategóriája mikrovilágban való alkalmazhatóságának korlátozottságára. Ezzel együtt tagadni kell (vagy legalábbis kétségbe kell vonni) a kölcsönhatás azon „modelljének" a mikrovilágban való alkalmazhatóságát, amelyet a 3. fejezetben írtunk le. Ugyanakkor azt láttuk, hogy a „modell" felépítésénél csak rendkívül általános filozófiai fogalmakat használtunk fel, és semmiféle konkrét, természettudományos (s ezen belül fizikai) fogalmakat. Ezért e „modell" elutasítása szükségszerűen vezet a materialista világnézet alapját képező egy sor más alapvető filozófiai fogalom mikrofizikai alkalmazhatóságának elutasítására. Végső soron elkerülhetetlenül az anyag filozófiai fogalma alkalmazhatóságának elutasítására jutunk. Tudatosan állítjuk fel ilyen élesen a kérdést, hogy az olvasó számára világos legyen az okság modern fizikabeli problémájának jelentősége. Mint a mondottakból világos, ez a probléma a következőben áll: alkalmazható-e a mikrovilágra az okság filozófiai fogalma? Jelenleg mind a fizika filozófiai problémáinak szentelt szovjet, mind a megfelelő külföldi irodalomban e probléma megoldásának kétféle megközelítése szokásos. Az egyik megközelítés elutasítja az okság fogalmát a mikrovilágra való alkalmazásban. Ez a szempont a következő érvekre támaszkodik:

1. A külső okság fogalma legfőképpen azért nem alkalmazható a mikrovilágra, mert az a lehetségesről a valóságosra való átmenettel kapcsolatos. Ugyanakkor a mikroobjektumok sajátossága (a makroobjektumokétól eltérően)

[31] L. pl. Некоторые вопросы методологии научного исследования c. gyűjteményt. Изд. ЛГУ, 1965. 78—79. o.

[32] A komplementaritás elvének olyan megfogalmazására, amely nem vezet az okság elvének tagadására, l. a Философские вопросы современного учения о движении в приводе c. gyűjteményt, Изд. ЛГУ, 1965. 78—79. o.

az, hogy mintha tiszta lehetőségből lennének felépítve: „Az atomi folyamatokkal végzett kísérletekben olyan dolgokkal és tényekkel van dolgunk, amelyek ugyanannyira reálisak, mint amennyire a mindennapi élet bármely jelensége reális. De az atomok vagy az elemi részek nem ilyen fokban reálisak. Ezek inkább a *tendenciák vagy lehetőségek* (kiemelés — *V. B.*) világát alkotják, mint a dolgok és tények világát."[33] Ez a tárgyalt koncepció szempontjából azzal magyarázható, hogy a lehetségesről a valóságosra való átmenet a mikrovilág kutatásában csak a mikroobjektumnak a makroműszerrel való kölcsönhatásában valósul meg. Ebből azt a következtetést vonják le, hogy a lehetségesről a valóságosra való átmenetről a mikroobjektum és a makroműszer kölcsönhatásai közötti közbeeső időben beszélni értelmetlen.[34] Más szóval ez azt jelenti, hogy csak a mikrolehetőségről a makrovalóságra való átmenetről van értelme beszélni, de értelmetlen a mikrolehetőségnek a mikrovalóságba való átmenetéről beszélni. Mivel ez utóbbi átmenetnek nincsen értelme, magának a mikrovalóság fogalmának sincsen értelme. Ebből pedig természetesen az következik, hogy a mikroobjektumok tiszta lehetőségből vannak „kiszabva". Amennyiben a mikrolehetőségről a mikrovalóságra való áttérésnek nincsen értelme, akkor az ilyen átmenetek közötti mindenféle viszony is értelmét veszti.;

2. A külső okság fogalma azért sem alkalmazható a mikrovilágra, mert nem alkalmazható a mikrovilágnak a makrovilággal való kölcsönhatására. Ez a tárgyalt koncepció szempontjából abban nyilvánul meg, hogy a makroműszer és a mikroobjektum közti kölcsönhatás elvileg ellenőrizhetetlen (vagyis a makroműszernek a mikroobjektumra gyakorolt hatása mindig nem-egyértelmű).

3. A belső okság fogalma azért nem alkalmazható a mikroobjektumokra, mert (mint pl. az atommagok radioaktív bomlásának jelensége mutatja) az elemek spontán változása a mikrovilágban nem $v \rightarrow v$ típusú dinamikus tör-

$$l_1$$

vényszerűségeknek van alávetve (mint a makrovilágban), hanem $v \rightarrow l_2$

$$\vdots$$

típusú *statisztikus* törvényszerűségeknek.[35] l_n

Kövessük végig az ellenérveket, amelyeket az említett érvekkel szembe lehet szegezni:

1. A tiszta lehetőségekből álló objektummal való kölcsönhatás *gyakorlatilag* ekvivalens a *hiányzó* objektummal való kölcsönhatással. De a hiányzó objektummal kölcsönhatni éppúgy lehetetlen, mint elképzelt kenyérrel táplálkozni. Ezért az a feltevés, hogy a makroműszer kölcsönhat a mikroobjektummal, már feltételezi *a mikrovalóság* létezését. Ezenkívül ennek létezése tisztán fizikai megfontolásokból is fakad, mégpedig abból a tényből, hogy a mikroobjektumnak vannak olyan (a kvantummechanika alkalmazhatóságának határain belül) tartós jellemzői, mint a tömeg, a töltés, a spin stb. A mikrovalóság létezése arról tanúskodik, hogy a makroműszernek a mikroobjektummal való kölcsönhatása folyamatában nem közvetlen átmenet való-

[33] L. B. Гейзенберг: Физика и философия. ил Moszkva 1963. 47—48. és 158. o.
[34] Uo. 34. o.
[35] L. pl. Э. Шредингер: Что такое жизнь с точки зрения физики. Moszkva 1947. 115. o.

sul meg a mikrolehetőségről a makrovalóságra, hanem létezik a mikrolehetőségnek a mikrovalóságra való átmenete, ami kiváltja az átmenetet a makrolehetőségről a makrovalóságra. Csak ez az utóbbi átmenet figyelhető meg közvetlenül a tapasztalatban. De ha létezik a mikrolehetőségről a mikrovalóságra való átmenet a mikroobjektum és a makroobjektum kölcsönhatása esetén (tehát a megfigyelés folyamatában), akkor semmi alapunk sincs feltételezni, hogy a mikrolehetőségről a mikrovalóságra való átmenet lehetetlen a mikroobjektumnak másik *mikroobjektummal* való kölcsönhatása mellett, vagyis, általában, megfigyelés hiányában. Az a körülmény, hogy ez a folyamat a makroműszerrel való kölcsönhatás nélkül „*elvileg megfigyelhetetlen*", nem ad több alapot arra a következtetésre, hogy e folyamat nem létezik, mint amennyit adna egy város „elvi megfigyelhetetlensége" (e város lakosai számára az ébrenlét állapotai közötti időközökben) arra a következtetésre, hogy a város nem létezik. Nyilvánvaló, hogy — mint ezt a vonatkozó filozófiai irodalomban is kimutatják[36] — az a valóság, amelyet *semmiféle körülmények* között nem lehet megfigyelni, sem egyenesen (közvetlenül), sem kerülő úton (közvetve), valóságosan nem létezik. Az ilyen „realitás" gyakorlatilag semmiben sem különbözik a különböző misztikus tanok „transzcendens lényeg"-étől. De a mikroobjektumoknak a megfigyelések közötti időintervallumokban való realitása nem tartozik az ilyenfajta „realitás" körébe, ha feltesszük, hogy csak közvetlenül „elvileg megfigyelhetetlenek", de elvileg megfigyelhetőek közvetve, vagyis azon „nyomok" közvetítésével, amelyeket a megfigyelések időközeiben végbemenő folyamatok hagynak a megfigyelés idején végbemenő folyamatokon. A rossz nyomkövető nem tudja felismerni a nyomokat. Ezért számára a realitás, amely ezeket hagyta, nem létezik. De abból, hogy a realitás nem létezik a *rossz* nyomkövető számára, egyáltalán nem következik, hogy általában nem létezik.

Ily módon az objektív realitás mind a makro-, mind a mikrovilágban a lehetőség és a valóság egysége (amit Giordano Bruno már a XVI. században állított).

A valóságtól elszakítva vizsgált lehetőség csak *absztrakció*. Ezért a „tiszta lehetőségek világa" nem reális, hanem az absztrakt „ideák világa". Ezzel kapcsolatban észre kell venni Heisenberg „filozófiai" lelkiismeretességét, aki következtetéseiben nem áll meg félúton (mint azt egyes szerzők teszik), hanem végigviszi őket, s a platóni „ideák világától" közelíti meg a mikrovilágot.[37]

Igaz, úgy tűnhet, hogy a lehetségesről a valóságosra való átmenet léte a mikrovilágban még nem bizonyítja a külső okság fogalma kiterjesztésének jogosságát a mikrojelenségekre, hiszen kiderülhet, hogy a mikrovilágban nem létezik egyértelmű viszony a lehetségesről a valóságosra való átmenetek között. De könnyű kimutatni, hogy ha feltesszük, hogy a mikroobjektumokban van valami általános (és e feltevés jogossága nyilvánvaló), akkor a lehetségesről a valóságosra való átmenetek között egyértelmű viszonyok léteznek. Feleljen meg az $l_1 \to v_1$ átmenetnek (egyébként egyenlő feltételek mellett) az egyik esetben az $l_2 \to v_2$ átmenet, a másik esetben az $l_3 \to v_3$ átmenet. Mivel a ki-

[36] L. pl. a Некоторые вопросы методологии научного исследования c. kötetet. Изд. ЛГУ, 1965. 78—79. o.

[37] L. pl. В. Гейзенберг: Теория Планка и некоторые философские вопросы учения об атомах. Вопросы философии.

induló feltevésnek megfelelően l_2 és l_3 között van valami közös K_l, s a v_2 és v_3 között is van közös K_v, így mind az első, mind a második esetben az $(l_1 \rightarrow v_1) \rightarrow (K_l \rightarrow K_v)$ viszony áll fenn.

2. Az elvileg ellenőrizhetetlen kölcsönhatás fogalma *logikailag ellentmondásos*. Az ellenőrizhetetlenség feltételezi annak lehetetlenségét, hogy reprodukáljuk a kölcsönhatás bármely eredményét.[38] A kölcsönhatás azonban, mint a megelőző fejezetekben megmutattuk, abban különbözik a spontán kölcsönfüggéstől, hogy aktív kezdetet, vagyis a *létrehozás* mozzanatát tartalmazza. A létrehozás pedig feltételezi a kölcsönhatás legalábbis néhány eredményének reprodukálhatóságát. Ezért, ha ellenőrizhetetlenség áll fenn, szigorúan szólva csak arról lehet beszélni, hogy létezik valamilyen kölcsönös függés a makroműszer és a mikroobjektum állapotai megváltozása között, nem pedig az egyik és a másik közti kölcsönhatásról. Ha pedig kölcsönhatásról van szó, annak eredeti értelmében, vagyis a kölcsönös függésnek arról a típusáról, amely tartalmazza a létrehozás mozzanatát, akkor — ha korrektül járunk el — szó sem lehet elvi ellenőrizhetetlenségről.

Az „elvileg ellenőrizhetetlen kölcsönhatás" fogalmának legsebezhetőbb pontja azonban az a körülmény, hogy ez nem a makroműszernek a mikroobjektummal való valóságos kölcsönviszonyára vonatkozik, hanem a makroműszernek a mikroobjektummal való, a *makrofeltevések és makrofogalmak nyelvén leírt* kölcsönviszonyára.

Az elvileg ellenőrizhetetlen kölcsönhatás fogalma csak akkor vezethető be, ha a mikroobjektumot azonosítják a makrorészecskével.

3. Az, hogy az atommagok radioaktív bomlása és más hasonló mikrorendszerek statisztikus törvényszerűségnek vannak alárendelve, nem ad több alapot a belső okság mikroobjektumokra való alkalmazhatóságának tagadására, mint amennyit az ad, hogy a makrovilágban léteznek makrorendszerek, amelyek mint egészek nem dinamikus, hanem statisztikus törvényeknek vannak alávetve. Mint már a 4. fejezetben láttuk, a statisztikus rendszer mint egész képződmény csak abban az esetben van dinamikus törvényszerűségeknek alávetve, ha elemeinek száma igen *nagy*. Ha ez a szám nem nagy, akkor a rendszer statisztikus törvényszerűségnek lehet alávetve. De azok a mikrorendszerek, amelyekről szó van, éppen viszonylag kis számú elemekből állnak. Ezért statisztikus törvényszerűségnek való alárendeltségüknek helye lehet akkor is, ha a belső okság fogalma alkalmazható a mikroobjektumokra.

Ily módon az a koncepció, mely szerint el kell utasítanunk az okság fogalmának a mikrovilágra való alkalmazhatóságát, valamint a kölcsönhatásnak a 3. fejezetben kidolgozott „modelljét", nem állja ki a kritikát. Az okság problémájának másik megközelítése abban az állításban van, hogy az okság megváltozik a mikrovilágban. Felteszik, hogy az okság formája a mikrovilágban lényegesen különbözik az okság makrovilágbeli formájától, de ugyanakkor (a korrespondencia elvének megfelelően) van bennük valami közös is. Az okság problémájának megoldását visszavezetik e kérdés megválaszolására: konkréten milyen vonatkozásban különbözik a mikrokokság a makrokokságtól?

Jelenleg két válasz van erre a kérdésre:

1. A mikrokokságot a makrokokságtól a hatás nem-egyértelműsége különbözteti meg.

[38] „A kölcsönhatás eredménye" alatt a lehetségesről a valóságosra való teljesen meghatározott átmenet értendő a rendszer egyik elemében.

2. A mikrookság abban különbözik a makrookságtól, hogy (eltérően a makrookságtól, amely a valóságosra vonatkozik) nem a valóságosra, hanem a *„lehetségesre"* (vagy a „potenciálisan lehetségesre", mint néha mondják, ami többek közt tautológikus) vonatkozik. E második szempont szerint a makrookság valóságos események közötti egyértelmű kapcsolat; ettől eltérően a mikrookság lehetséges események közötti egyértelmű kapcsolat.[39] Ilyen állapotban van jelenleg (1966) az okság problémája. Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról az előző fejezetekben adott elemzés jelentősége az okság modern fizikabeli problémájának megoldása abban van, hogy lehetővé teszi az okság mikrovilágbeli megváltozását illető mindkét említett megközelítés korrekt értékelését. Álljunk meg mindenekelőtt az adott ok következménye nem-egyértelműségének eszméjénél. Ténylegesen az $(l \rightarrow v) \rightarrow (l \rightarrow v)_2$ $(l \rightarrow v)_1$ $(l \rightarrow v)n$ fajtájú oksági determinációról van szó. A determináció ilyen fajtájával gyakran van dolgunk a makrovilágban is. A makrovilágban a determinációnak ez a fajtája azonban azzal kapcsolatos, hogy egy elem egyszerre néhány más elemre hat. Vagyis a makrovilágban a determinációnak ez a fajtája nem *két* elemből álló rendszerre vonatkozik. Elvileg más helyzet alakul ki, ha a determinációnak ezt a fajtáját két elemből álló rendszerre vonatkoztatjuk. Csak ebben az esetben beszélhetünk (sajátos értelemben) nem egyértelmű következményről, az adott szigorúan meghatározott ok esetében.

A 3. és a 4. fejezetben kifejtettekből világos, hogy a következmény egyértelműségének elutasítása adott, teljesen meghatározott ok viszonylatában egyenértékű az okságban tartalmazott *szükségszerűség* mozzanatának elutasításával. A szükségszerűség elutasítása az okságnak a $v \rightarrow l_2$ l_1 ln típusú statisztikus törvényszerűséggel való azonosításához vezet. Könnyen belátható, hogyha egy anyagi rendszerben egyidejűleg a determináció két típusa teljesül — a statisztikus és az oksági —, és más rendszerre való áttérésnél csak a statisztikus determináció marad meg, akkor az oksági determináció eltűnéséről és statisztikai determinációba fordulásáról szóló állítás csak ugyanazon gondolat két különböző *kifejezési módja*, és a két állítás gyakorlatilag ekvivalens. Csak akkor nem lennének ekvivalensek, ha az első rendszerben hiányoznék a statisztikus determináció. Ily módon a vizsgált szempont végső soron *az okságnak* a véletlenségre való *visszavezetését* jelenti.

Vegyük szemügyre most azt a koncepciót, amely szerint az oksági viszony a mikrovilágban csak a lehetséges eseményekre vonatkozik. Könnyen belátható, hogy ez a koncepció azonosítja az oksági viszonyt a $l \rightarrow l$ típusú statisztikus törvényszerűséggel (az ilyen típusú statisztikus törvényszerűségnek

[39] L. pl. V.A. Fok: A kvantummechanika interpretációjáról. *A modern természettudományok filozófiai problémái* c. kötetben, Akadémiai Kiadó, 1962.

alfaja a hullámfüggvények közötti egyértelmű kapcsolat, amely a Schrödinger-egyenletből adódik, ti. $\Psi_1 \rightarrow \Psi_2$).

Mivel az ilyen típusú statisztikus törvényszerűség (pl. az a statisztikus törvényszerűség, amelynek az ún. Markov-folyamatok vannak alávetve) általában a makrovilágban is előfordul, így ez a koncepció végső soron ugyanazokhoz a filozófiai nehézségekhez vezet, mint az előző.

Ugyanakkor a koncepció valóságos értelme („racionális magva") a determinizmus mikrovilágbeli problémájának megoldásában van. Ez a probléma a következő: alá van-e vetve a mikroobjektumok viselkedése valamiféle törvényszerűségnek? Ha igen, miben különbözik ez a törvényszerűség a makroobjektumok viselkedésének törvényszerűségétől? A vizsgált koncepció teljesen kielégítő választ ad erre a kérdésre: a laplace-i determinizmus, vagyis a $v \rightarrow v$ típusú dinamikus törvényszerűség helyettesítésére a mikrovilágba bevezeti a schrödingeri determinizmust, azaz a $l \rightarrow l$ típusú statisztikus törvényszerűséget. A 2. fejezet tartalmából azonban világos, hogy a determinizmus elve egyáltalán nem azonos az okság elvével. A determinizmus elvének megfelelően a világon bármely jelenség valamely *törvényszerűségnek* (vagy törvényszerűségek rendszerének) van alávetve, ebből következik a nem-törvényszerű jelenségek létezésének elvi lehetetlensége; az okság elvének megfelelően a világon bármely jelenség *kölcsönhatásnak* (különböző fajta oksági láncok „összefonódásának") terméke, amiből következik (a szó betű szerinti értelmében) ok nélküli jelenségek létezésének lehetetlensége.[40]

Könnyen belátható, hogy az okság elve a lehetséges jelenségek sokaságára sokkal erősebb korlátozást ró, mint a determinizmus elve. A determinizmus elve azt követeli a jelenségtől, hogy valamely *törvényszerűségnek általában* alá legyen vetve. Az okság elve pedig azt követeli, hogy a jelenség ezenkívül még a törvényszerűség *speciális* fajtájának — az *okságinak* — legyen alávetve. Bár formális szempontból az okság elvét a determinizmus elve alesetének lehet tekinteni, a valóságban (mint ez a 4. fejezet eredményeiből következik) azonban a dolog éppen fordítva áll. A determinizmus elvéből az okság elve (mint ezt M. Bunge helyesen megjegyezte) egyáltalán nem folyik szükségszerűen; ugyanakkor az okság elvéből a determinizmus elve szükségszerűen folyik. Ez közvetlenül látszik abból a körülményből, hogy a determináció különböző fajtái csak a kölcsönhatás különböző fajtáinak tartós „nyomai". Ezért az ún. „általános determinizmus" (vagy félkauzalizmus)[41] koncepciója, abban a részében, amelyben tagadja az okság elvének elsődlegességét a determinizmus elvéhez képest, nem állja ki a kritikát.

A mondottakból világos, hogy annak a koncepciónak, amely a mikrokokság sajátszerűségét az $l \rightarrow l$ típusú determinációban látja, az a hibája, hogy összekeveri az okság problémáját a determinizmus problémájával, amelyek valójában lényegesen különböznek egymástól. Emellett, mivel egyes filozófiai fogalmak értelme homályos, ezt az összekeverést lehetővé teszi az a feltevés is, hogy a mikrokokság minden sajátszerűségét az a szerep magyarázza, amelyet a mikrovilágban a „potenciális lehetőségek" játszanak. E szempont szerint a makrovilágban (klasszikus fizika) a „potenciális lehetőségek" a rend-

[40] Figyelembe kell venni az okság elve hagyományos megfogalmazásának pontatlanságát: „nincs ok nélküli jelenség". Mint a 3. és a 4. fejezetben megmutattuk, ez csak bizonyos esetekben, nem pedig az általános esetben igaz, mivel a jelenségnek lehet nemcsak egy, hanem több oka is, amelyek nem feltétlenül függnek egymástól.

[41] L. M. Bunge: Id. mű.

szerről való *ismereteink nem teljes voltával* kapcsolatosak; ez abban fejeződik ki, hogy a statisztikus módszerek alkalmazása a klasszikus fizikában e nézetnek megfelelően nem a statisztikus rendszer minőségileg új természete által tételezett, hanem csak teljes leírása technikai nehézségei által. A mikrovilágban (kvantumfizika) a „potenciális lehetőségek" nem ismereteink hiányos voltával kapcsolatosak, hanem a rendszer minőségileg új természetével. Ezért a statisztikus módszerek alkalmazása a kvantumfizikában már nem technikai nehézségek következménye, hanem *elvi* jellegű. „A klasszikus fizikában a valószínűségek a feladat megfogalmazásának nem teljes voltát jelentették, olyan nem-teljességet, amely, meglehet, gyakorlatilag elkerülhetetlen, de elvileg kiküszöbölhető. Egészen más jellege van a valószínűségeknek a kvantumfizikában. Ott ezek lényegileg szükségesek, és bevezetésük nem a feltételek nem teljes voltát tükrözi, hanem az adott feltételek mellett objektíve létező potenciális lehetőségeket."[42] Nem kétséges, hogy a „potenciális lehetőségek" a mikrovilágban általában más szerepet játszanak, mint a makrovilágban. De, mint a 4. fejezetben megmutattuk, a statisztikus rendszer egyáltalán nem azonos a dinamikussal, és ezért a statisztikus módszerek alkalmazása a klasszikus fizikában is a rendszer minőségileg új természetével kapcsolatos, és egyáltalán nem a technikai nehézségekkel. Így tehát a „potenciális lehetőségek" új szerepe a mikrovilágban nem objektív jellegükben nyilvánul meg (miután ilyen jellegük van a makrovilágban is).

Így el kell ismerni, hogy e két koncepció, mely abból a helyes feltevésből indul ki, hogy az okság megváltozik (nem pedig eltűnik) a mikrovilágban, nem ad kielégítő választ a főkérdésre („miben különbözik a mikrookság a makrookságtól?"), amennyiben (előzőleg azonosítva a mikrookságot a statisztikus törvényszerűséggel) végső soron visszavezetik a véletlenségre. A feltett kérdésre kielégítő választ csak a makrookság régi fogalmának *új* fogalommal való felváltása útján lehet adni, nem pedig más, *régi* fogalmakkal (a „statisztikus törvényszerűség", a „véletlenség" stb. fogalmával) való felváltása útján.

Ily módon az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról az előző fejezetekben adott elemzés heurisztikus jelentősége abban van, hogy az okság fogalmának mint $(l \to v) \to (l \to v)$ típusú determinációnak meg kell tartania jelentőségét a mikrovilágban is. Ennek elutasítása lehetetlen, mert ez elkerülhetetlenül *az okságnak véletlenséggel való felváltására* vezet, ami gyakorlatilag egyenértékű az okság elutasításával általában. Az okság problémájának megoldását a mikrovilágban nem a lehetségesről a valóságosra való *átmenetek* közötti *egyértelmű* viszony tagadása útján kell keresni, hanem ennek az egyértelmű viszonynak azoktól a *makrokorlátozásoktól* (makroakziómáktól) való megszabadításának útján, amelyeket a makroszkópikus tapasztalat hatása alatt állandóan rárakunk. Az azonban, hogy ez a makrokorlátozottság miben áll, még homályos marad. E probléma megoldása kétségtelenül a *mikrovalóság* természetének magyarázatával kapcsolatos. Az utóbbi probléma fizikailag az elemi részek természetének magyarázatát jelenti. Ily módon a mikrookság sajátosságának kérdése túlmegy a kvantummechanika keretein. A kvantummechanika általánosan elfogadott interpretációja erre a kérdésre nem adhat választ.

[42] L. V. A. Fok: Квантовая физика и строение материи. Изд. ЛГУ, 1965. 12—13. o.

О ВЗАИМОСВЯЗИ ПРИЧИННОСТИ И СЛУЧАЙНОСТИ

В. П. Бранский

В начале статьи делается краткий обзор истории взглядов о взаимосвязи причинности и случайности. Показывается, что большинство авторов пользуются аристотелевским определением необходимости и случайности, несмотря на то, что дефиниции Аристотеля включают в себя двусмысленностиь, поскольку, с одной стороны, они основываются на категориях «существенного» с «несущественного», а с другой-они связаны с категориями «возможности» и «действительности».

По мнению автора, категории «существенный» и «несущественный подходят для того, чтобы раскрыть их внутреннее содержание, и поэтому категории «необходимости» и «случайности» можно использовать для описания различных типов перехода от возможности к действительности, этот переход, собстенно говоря, означает причинную связь.

С целью отграничения типов перехода от возможности к действительности автор различает *зависимы* и *независимые* друг от друга причинные цепи, вводит понятие «скрещения» причинных цепей. Любая система кроме активных (действующих) причинных цепей содержит и реактивные (обратно действующие) причинные цепи. Эти последние являются зависимыми, если элементы системы пассивны, т. е. неспособны на самостоятельные изменения, и являются независимыми, если элементы системы имеют *собственную активность*. Случайность возникает только при скрещивании независимых друг от друга причинных цепей, необходимым и достаточным условием её появления является собственная активность элементов системы.

По типу перехода от возможности к действительности в системе автор различает различные системы; среди них самыми важными являются динамическая, статистическая и развивающаяся системы.

В конце работы анализируется важность проблемы взаимосвязи причинности и необходимости с точки зрения понятия причинности в современной физике.

ON THE RELATION OF CAUSALITY AND CONTINGENCY

by V. P. Bransky

In introduction the study examines the history of views concerning the interrelation of causality and contingency. It is pointed out that the definition of contingency and determinacy is borrowed from Aristotle by most authors although the definitions of Aristotle contain ambiguities as they are based on one hand on the category of essential and unessential and on the other hand they are connected with the category of possibility and reality.

According to the author the essential and unessential are suitable categories to express their content therefore the categories of determinacy and contingency must be maintained to designate the different types of transition from possibility to reality, and this transition means the causual relation itself.

The author distinguishing the dependent and independent causual chains introduces the concept of crossing of causual chains to separate the types of transition from possibility to reality. All the systems contain reactive causual chains beside the active causual chains. The reactive chains are dependent if the elements of the system are passive and they are independent if the elements of the system have their own activity. The contingency comes into being in the case of crossing of causual chains being independent from each other, the necessary and sufficiant condition of its rise is the own activity of the system's elements.

The author distinguishes different systems according to the types of transition from possibility to reality presented in the system. The more important are the dinamic, the static and the developing systems.

Finally the study analyses the importance of the problem of causality and contingency from the point of view of the notion of causality of up-to-date physics.

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 tanulmányai[1] 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 fellépése 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, nézeteink 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 egyrészről a sztálini idők filozófiatörténet-írásának gyakorlatával polemizálnak. Egyes kritikai megjegyzéseiben Sándor főképp arra a nagyfokú szubjektivizmusra 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 képviselőjéül 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 szubjektivizmus — 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 materializmus*ban 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 *ellentéte*, *hanem fonákja* e dogmatikus felfogásnak. Ez az álláspont nem más, mint a *szociologizáló 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 *Filozófiatörténet*ére 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 alapjaiul szolgálnak, 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 irracionalitásba 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 egyazon 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 filozófiatörténet 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 „*attitüdének*". Így válik a hegeli „pánlogista dialektikus fejlődésfilozófia" „a feltörekvő német polgárság fejlődés-haladás okozta optimizmusának" tükrévé,[5] míg Schelling azon kispolgári értelmiségiek 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, megeresztik képzeletüket, és különféle attitüde-öket felvéve, változatos formákban, de ismét csak egyértelműen a miszticzizmusba-irracionalizmusba *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 osztályattitüdöt, 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 „*tükre*" korának, sajátos ideológiai „*megtestesítője*" egy történelmi osztályálláspontnak. Ha a sztálini felfogásban, ill. ennek gyakorlatában az egyszerű pozitivista leíráson túlmenő filozófiatörténet jó és rossz pontok összeadásán alapuló „értékeléssé" vált, úgy a szociologizáló felfogás ezzel — az egyformán *létező* attitüdökre való visszavezetésen keresztül — a minden objektív értékeléstől megfosztott „*megértést*" állítja szembe. Így, e felfogás számára egyrészről fel sem merül az a feladat, amelyet Marx a 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] Másrészről azáltal, hogy egy-egy kor ideológiai harcai egyszerűen *eltérő* „életérzések" egymásmellettiségévé szelídülnek, 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, esetlegesnek 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 bírálatává (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 „reakciósnak" való jellemzés jogosultsága mellett.)

Hogy ez nem karikatúra, arról az olvasó meggyőződhet Sándor Pál Schelling-cikkéből. A „reakció" fogalma Sándornál ott nyer alkalmazást, ahol megszűnik a filozófia és a bértollnokság kezdődik. A modern irracionalizmus csak azon formái tekinthetők szerinte reakciósoknak, „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, fajelmélet, 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 készteti a szerzőt, hogy e filozófiákat „haladó konzervatívnak" jellemezze. E megkülönböztetés értelmében védelmezi aztán Sándor Schelling késői filozófiáját a reakciósság vádja alól, mondván, hogy ez „a valóság elől magányba, irracionalitásba, 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 filozófia 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 e 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 szükségszerűen 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-attitude" 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 sztereotip magyarázat a szerző szerint kulcsot ad legalább még egy tucat, a schellingitől igen lényegesen különböző filozófia megértéséhez. „A valóság elől magányba, irracionalitásba, misztikába menekülés" kispolgári attitüdjének süllyesztőjébe 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 közelettől 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 — minderre nem is érdemes itt szót vesztegetni.

A további tárgyalás során nem fogunk részletesebben kitérni — eltekintve azoktól az esetektől, amikor az argumentáció vizsgálata enélkül lehetetlen — Sándor Pál cikkeinek ezekre az összkoncepció szempontjából esetleges vonásaira: a gyakori logikai ellentmondásokra, megalapozatlan történelmi értékelésekre, filozófiai szövegek önkényességükben néhol egyenest meghökkentő interpretációira. Figyelmünket elsősorban arra fogjuk fordítani, mennyiben alkalmas vagy nem alkalmas a szociologizáló 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-elemi ponttól kell kezdenünk: annak problémájától, mi is értendő „klasszikus német filozófián". Ebben a kérdésben ezidáig nem igen volt vita marxista filozófusok között. Sándor azonban egy, e cikkeivel egyidőben írt előszavában[11] a megszokott s egyszerű „felsorolásként" valóban nem sokat mondó névsort (Kant, Fichte, Schelling, Hegel és „alkonyként" Feuerbach) ezek „követői és népszerűsítőiként" olyan nevekkel egészíti ki, mint Humboldt és Schleiermacher. 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 érthetetlenné 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 bókká 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 *Valóság*ban 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 józerével megkülönbözhetetlen 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 egyrészről 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 *„elkésettséget"*, 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.

Másrészről a német polgárság gyengeségében rejlik a magyarázat arra — mint erre Marx és Engels ismételten 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 jelentőségében értékelendő. Mert ahogy kétségtelenül a német burzsoázia gyengeségét fejezi ki az a tény, hogy eszméi és követelései nem a röplapok és pamfletek lapjairól szólalnak 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 rárakodó *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-egyéniségek, mint pl. Kant esetében már jóval korábban) nincs egyetlen olyan jelentősebb filozófus sem Németországban, aki — a fentebbi megszorításokkal — valamiféle formában ne kényszerülne és ne törekednék szembenézni az Angliában és Franciaországban uralomra jutott — s a német nyárspolgári „nyomorúságban" bornírt-karikaturisztikus formákat öltő — polgári társadalom „prózájának" embertelenségével és ellentmondásaival, elsősorban az atomizáció, a konkurrenciaharc teremtette „anarchia" és az értékfelbomlás 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 többékevésbé külsődlegesen tudnak képviselőik az új szituációhoz és problémákhoz alkalmazni

[12] Valóság. 5. o.

(elsősorban a korábban hivatalos ideológiaként uralkodott lapos teológiai racionalizmustól, másrészről 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 árutermelés 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, elitarisztikus szubjektivizmus, amely a szélsőséges esetekben (pl. F. Schlegel *Lucindé*jában) minden társadalmilag objektivált érték és norma tagadásába csap át. De már e szubjektivizmus mögött lényegében jelen vannak azok az eszmék, amelyek a későbbi, közvetlen politikai értelemben is egyértelműen reakcióssá váló német romantika gondolatkörének 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* henyélésről 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-irracionális 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 teremtett lehetőségek (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 teremtett, a romantika átfogó igényű filozófia irányzatként kristályosodik ki, a felvilágosodás utilitarizmusának s az egoisztikus hasznossági elven alapuló polgári társadalomnak (gyakran éleselméjű s egyes esetekben a gazdasági reáliákig hatoló) bírálata explicite átmegy e 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 *Schleiermachernál*, 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 menete 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 népnek mint egy hosszú, egyedi-ismételhetetlen történelmi tradícióba gyökeredző 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 harmónia felbomlásához, anarchiához vezet. A kora-romantika felfokozott, korláttalan szubjektivizmusa így csap át a fennálló államiság megdöbbentő kultuszává — öt évvel a Heinrich von Öfterdingen megírása után, a *Glauben und Liebé*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 szembetalálkozva — a kapitalista viszonyok korlátozása, a feudális viszonyokba — *alávetettként* — 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, ugyanezen 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* ideologiai áramlatait helyezi egy síkra s zavarja megengedhetetlenül össze.

A német klasszikus filozófiáról adott fentebbi jellemzés kétségtelenül már Kantra is alkalmazható. Az individuumot feltétel-nélküli öncélul 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 Menschengeshichté*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 ősévé 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, tettnek 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 konkrétabban, de rendszerébe nehezen beilleszthetően) zseniális történetfilozófiai tanulmányaiban, keresztülhúzza minden, a dialektikus felfogás átfogó kibontakoztatására irányuló törekvését.

A kanti dualizmus bizonyos értelembe 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 alkalmat ad, 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 tételéért felelős.

Ez a felfogás nemcsak arra ad lehetőséget, hogy Kantnál sokkal konkrétabban fogalmazza meg mind társadalom-kritikáját, mind (radikális-demokratikus) társadalomideálját, 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 e történelmi haladás kanti gondolatát — egy átfogó történelemfilozófiában — konkrétabb 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 történelemkoncepció — szisztematikus megalkotásának fichtei kísérlete lényegében véve fiaskóval végződik, Fichte nem képes arra, hogy egyes mély dialektikus meglátásait értelmes, logikus egésszé 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 *szubjektivizmusának*. 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 objektivációk kapcsolatát, s így a történelem dialektikáját. Vagy másképp megfogalmazva: Fichte állandóan vergődik abban az ellentmondásban, hogy míg egyrészről a történelmi-erkölcsi fejlődés *alapját* az individuális erkölcsi elhatározás tiszta öndeterminációjában, a semmi által nem korlátozott egyéni akaratszabadságban tételezi, addig másrészről igazolni és biztosítani kívánja a haladás történelmi *szükségszerűségét*. Egész filozófiai fejlődése ennek az ellentmondásnak mozgásában ábrázolható. Fiatalkori írásainak alaptendenciáját egy moralizáló utópizmus szabja meg: a haladás realizációját az individuális erkölcsi tökéletesedéstől és neveléstől várja, a társadalmi intézmények és objektivációk (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 hegelit 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 — „irracionális hiátus" jön létre, amelyet nem tud betölteni. Élete végén tett kísérlete, hogy az Abszolutum fogalmán keresztül, objektív idealista alapról küzdje le rendszerének ezt az ellentmondását, nemcsak befejezetlen, hanem szemmel láthatólag tartalmilag is sikertelen marad.

A fichtei filozófia szubjektivizmusa ugyanis szorosan összefügg Fichte egész társadalmi-politikai álláspontjával. Lukács[14] teljes joggal utal arra a paradox tényre, hogy Fichte szubjektivizmusa 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 demokratizmusa szükségszerűen egy olyan absztrakt utópizmusba torkollik, olyan éles szakadást eredményez szabadságideál és valóság között, amelynek ideológiai megalapozását csakis az etikai szubjektivizmus (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, múló történelmi pillanatnak a szülötte, 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 történeti-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 reáliákig 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 meglehetős 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 kereskedelemben 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 megfeledkezni arról a megállapításról, 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 egyén és társadalom viszonyának s a történelmi fejlődésnek egy olyan dialektikus koncepciójához, amely filozófiáját az egész polgári bölcseleti 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 ökonómiai problémák nála nem válnak el filozófiai rendszerének egészétől — sem mint önálló „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 erkölcstana 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 negatívat nem. A munka az *ember magáért-levése* a *külsővé-idegenné válás*on 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-ideológiai lényegét; 3. végül, ha mindezekre pozitív választ kaptunk, figyelembe kell vennünk mennyiben és hogyan sikerült Hegelnek — sajátos *filozófiai* megközelítésmódja következetében — *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 ökonómia 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 ökonómia 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. Voltaképpeni 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 *Grunzüge*-nak a saját koráról, az „észösztöntől 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 történelemfilozófiájának szerves-logikai kifejtésébe.

[19] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Marx—Engels Vál. Műv. 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 cinizmussal" — részben tudatosan, részben önellentmondások formájában kimondja a kapitalizmus ellentmondásait és embertelen következményeit, mindenekelőtt azt a tényt, hogy a gazdaság növekedésével és felhalmozódásával szükségszerűen 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 gazdagság 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" álláspontról 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 megfeledkezni arról, hogy Hegel a tőkés termelés ugyan legabsztraktabb, de megértésének valóban kiindulópontját képező viszonyának elemzésével foglalkozik, amely viszony — *lehetőség* formájában — már magában rejti a kifejlett tőkés gazdaság ellentmondásait. A hegeli analízis épp ezáltal kerül a klasszikus politikai gazdaságtannal *ideológiai* tartalmában egy szintre, hogy ezeknek az ellentmondásoknak *szükségszerűségét*, legalábbis részben, felismeri s az utóbbihoz hasonló cinizmussal 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 szükségszerűségnek 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 szükségszerűség 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 csalás vagy a lényeges dolog* c. fejezetét.

rűséget — 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 „kölcsönös függés rendszerének" a francia felvilágosodásban oly gyakran fellépő eszméjén. Sándor Pál, mint már láttuk, egy a *Jogfilozófiá*ból 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 véletlenen keresztül utat 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.

Különben 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 — legrészletesebben a *Fenomenológiá*ban. 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 társadalomelméletet — 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 korlátozottnak 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 formaalakulatában még csak ezen egymástól *elválasztott* momentumok egymással való cseréjének és egymásba való átcsapásának állandó „perpetuum mobiléjében" adott. De Hegel kritikája korántsem csak logikai — a hasznosság-elmélet bírálatának lényegét a *Fenomenológiá*ban elsősorban az alkotja, hogy az „abszolút szabadságot", amelyben „megszűnik valamennyi társadalmi rend, a szellemi lényegek, amelyekre az egész tagozódik", amely „a rombolás fúriája",[28] azaz a *jakobinus terrort* 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 ésszerű 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 *Fenomenológiá*ban 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 das 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 átterjednek, 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 kifejlett árucsere előfeltételének tekint. Egyrészről 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 szükségletkielégítést nem redukálja — Sándor már idézet állításával szemben — egyszerűen „természeti összefüggésre".) Úgyszintén csak a kifejlett 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 — fiatalkori 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 absztraktttá 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 dolgozniok.[34]

Ily módon az árutermelés és munkamegosztás előrehaladása egyrészről a szükségleti tárgyak egyre nagyobb tömegének, a luxusnak, másrészről 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 csőcselék kialakulását szabályozza."[36]

Mindebből az olvasó megítélheti, mennyire helyes Sándor Pál azon állítása, hogy Hegel a polgári társadalmat „az egyformán adott magántulajdonon alapuló homogén 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 jelentéktelen 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] А. А. Пионтковский: Учение Гегеля праве и государзтве. Moszkva 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 *Jogfilozófiá*ban a következő, kifejezetten az angol tapasztalatra hivatkozó szavakkal zárul: „A legegyenesebb módszernek (különösen Skóciában) a nyomor ellen. . . az bizonyult, hogy a szegényeket sorsukra hagyják és rábízzák őket a nyilvános koldulásra."[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 *államiságnak* 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 felvilágosító utilitarizmus, mind a Kant—Fichte által képviselt etikai szubjektivizmus — bírálata Hegelnél épp annak kimutatásában kulminál, hogy ezek az elméletek túl szűken-absztraktan 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 éppen a *racionális* szabadságot. Össztársadalmi viszonylatban ez úgy jelentkezik, hogy az individuális cselekvések önkényén alapuló — vagy ezt csak formálisan-absztrakt módon korlátozó — társadalom szükségszerűen jut el saját dezintegrációjához, amelyből nem keletkezhet 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 teheti és teszi. Így az individuális szabadság kérdése Hegelnél átalakul a racionális szabadságot megtestesítő és *objektíve* biztosító s ezáltal a társadalmi egységet fenntartó társadalmi kapcsolatok, intézmények és normák kérdésévé. Mégpedig Hegel a társadalmi egészet intézmények, az emberek közti objektivált 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 Druchschriften*. Leipzig 1928. 64—67. o.

a társadalmi integráció egyes típusai úgy jelennek meg nála, mint sajátos *közvetítések* individuum és össztársadalmi egész, individuális érdek és meggyőződés s az általános „erkölcsi törvény" között. „Az ésszerű az, ami a középen 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 társadalomideál a lényegében liberális elveken épülő polgári ökonómiai szféra (és nem *csak* az ökonómiai szféra) ellentmondásait egy antiliberális, a partikuláris érdekeket követő individuumok akaratától „függetlenített" *autoritatív 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 félfeudális 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 totalitásukban 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 bourgeoise-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 össztársadalmi 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 össztársadalmi 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 gazdaságiak 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 pozitivizmusba" 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 fejlődésfolyamat* 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 tárgyiság egy — a szabadságeszme adott fejlődési fokától függő és ennek megfelelő — formáját. Szabadságuknak ezek az általuk teremtett 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 szabadságeszme adott fokának *belső* korlátai, elégtelensége jut kifejezésre. Épp szabadságuk maguk által teremtett tárgyi-társadalmi feltételeinek e „külsővé-idegenné válása" által válnak képesekké az egyének, hogy e korlátokat maguk *fölismerjék*, a szabadságeszme 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 tárgyiság dialektikáját ábrázolja. „A nagyság a hegeli „*Phänomenologie*"-ban és végeredményében — a negativitás dialektikájában mint a mozgató 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 álláspont", 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 l. 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 történelemfilozófiájának 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 *látszat*mozgássá 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 egyrészről, 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 kettősségként (Zweie) lépnek fel, amelyben mindegyik egymással szembeni teljes *tehetetlenségben* és *elérhetetlenségben*, 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-fejlettebb kifejezést nyer, a közvetítések egyre gazdagabb-tartalmasabb láncolatán át kapcsolódik egymáshoz, megy át egyik a másikába: az ember „természeti"-anyagi mivoltában is társadalmivá válik, s a szellemi-ideális tevékenység is a kifejlett, önállóvá 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 *eltárgyiasulás* Hegel szerint nem más, mint maga az *elidegenedés*. Épp ezért az elidegenedés teljes megszüntetése a tárgyiság 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 kiindulópontról 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 legalapvetőbb formája, mint az a tevékenységtípus, amelynek folyamatában először jön létre objektum és szubjektum, individualitás és társadalmiság egysége. A munka egyrészről 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. Másrészről a munka, elsősorban a munkamegosztás kifejlődésével, az ember partikuláris szükségleteinek kielégítésére irányuló anyagi tevékenységet magát mindinkább egy társadalmi össztevékenység elemévé teszi, objektív társadalmi normáknak veti alá, s ezáltal létrehozza azt, amit Hegel gyakorlati kultúrának (praktische Bildung) nevez, s amit egyben — mint ezt korábban már ismertettük — a teoretikus kultúra alapjának is tekint. Ebben az értelemben az emberi munka a magasabb szellemi objektivációs formák előfeltétele is. Ezért hangsúlyozza Hegel a *Fenomeno-*

[49] *Mozes Hess und die Probleme der idealistische Dialektik*. Grünbergs Archiv für der Geschichte des Sozializmus 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 *Jogfilozófiá*ban 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.

*lógiá*ban, 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 fokon 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. Másrészről, mint már láttuk, Hegel azonosítja az eltárgyiasulást 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.

Minthogy Sándor Pál teljesen félreérti 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 *Fenomenológiá*ban a hegeli vizsgálat „pszichológiai, helyesebben prepszichológiai (??) jellegű", a *Logiká*ban a munka „ismeretelméleti-logikai funkcióját emeli ki", végül a *Jogfilozófiá*ban 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 szóltunk, hogy Hegel számos esetben nem tudja megkülönböztetni a gazdasági kategóriákat a jogi visszfényüktől, de épp a munka-problematika *speciális* tartalmának tárgyalásában — a hegeli társadalomteleológia általános, az egész rendszerre kiható következményeitől eltekintve — ez a vonás igen kevéssé 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 *Jogfilozófiá*n 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] minderre sajnos a cikk nem derít fényt.

De nem válik érthetőbbé Sándor álláspontja akkor sem, ha azt vesszük szemügyre, hogyan jellemzi a hegeli és a marxi 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] Számunkra 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 *árutermelés specifikus-történelmi* kategóriája. Sándornak az az állítása, hogy a marxi felfogásban „az absztrakt munka társadalmi, a konkrét munka egyéni", nem jelent semtöbbet, 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* prófétájává 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 szolgaságról* 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 „úron" a „nemességet 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 legklaszszikusabb 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 „robinzonádja",

[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 objektivált, 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.

Különben ahhoz, hogy valaki erről meggyőződjék, még csak a *Fenomenológia* ily felszínes analízisére 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 *rabszolgaságként* (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, amely megkívánna egy ilyen polémiát. A kérdés részletesebb tárgyalását különben annál könnyebb lelkiismerettel merjük mellőzni, minthogy azzal 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 „haladószellemű 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 szileziai 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 „rendszervázlatra" 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 belül *semmiféle 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 állítólag „reakciós" mozzanatokat, 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 lépnünk, s meg kell vizsgálnunk az ifjúkori és a késői Schelling filozófiájának néhány alapvető mozzanatát. Mielőtt azonban ehhez hozzákezdenénk, 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 trónfosztásá*ban a késői Schellinget mint a modern német irracionalizmus megalapozóját 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 Kant 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 fejezete be az új rendszert."[70]

c) Csernyisevszkij: „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 helyeslésssel 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 empiriokriticizmus. 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 irásaira... 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 utján, 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 irásaira 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 *Levelek*ben a „késői irracionális-misztikus pozitív filozófiára emlékeztető" — mozzanatok találhatók. Hogyan ítélhette volna el, tarthatta volna reakciósnak Marx azokat a mozzanatokat 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 irásaival. S tegyük hozzá azt is, hogy Marxnak az a Feuerbachhoz intézett levele, melyben „üres szószátyárnak" nevezi a késői Schellinget, két évvel későbbről datálódik!

Mindezideig 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 irásokra hivatkozik, melyeknek tartalma a dolgok lényegét tekintve megegyezik a negyvenes évekből származó munkákéval. 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 irásokra 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?

Mindezekután 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 kiformálódott alapjában véve *panteista ontológia* helyére egy *teozófiai rendszert* állított, amelynek kifejezetten 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 tarthatatlanokká váltak-lelepleződtek 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 ifjúhegeliánusok 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 kimondja, hogy magán a dolgon 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 abszolut 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 teremtés, a bűnbeesés és a krisztusi megváltás keresztény doktrinái.

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

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 szükségszerűvé 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. Cottascher 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 kideríteniünk. 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 bízzuk, 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 köttessék. 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 abszolut ész, a szubjektív és objektív totális indifferenciája",[83] az abszolut 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 megismétlése Spinozáénak. Az egyetlen szubsztanciának, az abszolutumnak Schellingnél nincsenek attributumai, a szubjektív és az objektív, az ideális és a reális ezen az abszolutumon belül teljesen indentikusak, az abszolutum magánvalóságában (és egyedül az abszolutum magánvaló) lét és megismerés is azonosak egymással. „Az abszolut identitás eredeti megismerése egyben léte annak formája szerint, és megfordítva, minden lét a forma szerint az abszolut 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 természeten kívül lássák, és míg a természetet a szent szükségszerűség 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 létet határozták meg, úgy vélték, megszerezték a jogot arra, hogy Istent, akit a természet fölé emeltek, mint tiszta tevékenységet, puszta aktuozitást 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 természeten 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 abszolut identitás Isten, amely maga a természet, tulajdonképpen egy „végtelenül tökeletesített" 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 abszolutum tökéletes identitását. „Nem fogod tehát azt hinni többé, hogy az egyedi dolgok, az élőlények legkülönfélébb 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 sämmtliche Werke* I. 4. 114. o.

[84] Uo. 129. o.

[85] Schelling: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.* Schellings sämmtliche 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 *számodra* 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* tételezett."[91]

Az itt röviden vázolt ontológiai alapkoncepció több vonatkozásban is *előrelépés* a klasszikus német filozófia Hegelben kicsúcsosódó 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* alapgondolatához: „az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel."[92] (Mint ismeretes Hegel a *Fenomenológiában* e tételét 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. Jelenségként való magáértvaló létezése azonban feltételez valamiféle olyan megismerő szubjektumot, melynek diszkurzív gondolkodásában a differenciák tételeződnek, feltételezi a „levezetett tudatot". Ennek tényleges levezetése azonban még formálisan sem sikerül Schellingnek az identitásfilozófián 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 Eschenmayer[95] lökést Schellingnek ontológiai koncepciója „továbbfejlesztésé"-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 *Brunót* 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 vitairat Friedrich Schlegellel szemben, aki *Über die Sprache und Weisheit der Inder* c. munkájában jogosultan azt állítja, hogy a schellingi panteizmus összeegyezhetetlen 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 sämmtliche 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 *sämmtliche Werke*, I. 6. 13. o.

[97] MFSZ 622. o.

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

Egyelőre azonban térjünk még vissza a *Bruno*hoz, megkeresvén azt a mozzanatot, amelyben még egyaránt bennerejlett Hegel is és a késői Schelling is. Ehhez azonban egészen röviden tisztáznunk kell a schellingi indentitásfilozófia ismeretelméleti vonatkozásait. Az abszolutumnak mint a tökéletes differenciának a megismerése, mint láttuk, a diszkurzív gondolkodás számára elérhetetlen. Az abszolutum 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 irracionalitása az ontológiai megalapozásnak szükségszerű következménye.[99] Ez az irracionális jellegű intellektuális szemlélet tulajdonképpen az abszolutum, 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 abszolutum önmegismerése *közvetlenségének* feladása. Ha az abszolutum 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 abszolutum magánvaló abszolút identitása, az abszolutum 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 abszolutumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában."[102]

Ezt a lépést, az abszolutum 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 szociologizálás 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 reakciósnak minősítsük.

[98] A filozófia és költészet azonosságáról l. *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 abszolutum 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 abszolutumot 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 is rendelkezik, nem is beszélve Krisztusról, az Isten-emberről, aki hús-vér alakban járkált Judea földjén. Hegel abszolutuma, a szellem, amely „csak a végén az, ami igazságában", nagyon kevéssé hasonlít a mindenhatóra. Miféle mindenható az, amelyiknek előbb meg kellett teremtenie a világot, majd hagynia kellett az embert, legalábbis évezredeken át, saját tevékenysége révén emberré válnia, hogy végül is 1806-ban nagy nehezen felismerje magát mindenhatóként? S ráadásul mindezt 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 abszolutum annál inkább hasonlít Istenre. Nem, nem is hasonlít, maga a keresztény Isten, annak valamennyi kellékével, s ha itt-ott talán némi középkori eretnekség bélyegeit hordozza is magán, ennek a XIX. században már édeskevés jelentősége van.

Hogy az ontológiájában beállott fordulat lényegét megmutassuk, elegendő egyetlen passzust idézni a *Philosophie und Religion*ból: „Ő (mármint az abszolutum — 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: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra." Az abszolutum, 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 történelemre ahhoz, hogy Istenné legyen. A megbékélés, az identitás, amely Hegelnél 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 Isten*ben* 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 megemlítjük 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 igyekezvén késői rendszerét a koraival — megy át 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 abszolutummal és a teremtésmítosszal 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 bűnbeesés 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 sämmtliche Werke. I. 7. 360—61. o.
[106] Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Id. Kiad. 115. o.
[107] 117. o.
[108] L. pl. Schellings *sämmtliche 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-képmás volta (ami feltételezi az ember szabadságát) az isteni gondviseléssel. Az *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*ben — ahol, mint mondottuk, 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 principium identitása éppoly feloldhatatlan 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 különböző tett 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 ezekután 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 vázlattal megnyugatatóan elintézettnek 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 megnyugtatóan 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 végcél, „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 funkciót töltött be az adott gondolkodó saját korában, az a kérdés, ha egyáltalában felmerült, 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 *értelmezhetetlenné válik a haladás és a reakció problémája:* ha valamely filozófia puszta regisztrálása, tükörképe egy korszak meghatározott osztálya, rétege élethelyzetének, életattitüdjének, 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 attitüdjét, mint az őt képviselő ideológiákon? Ami ezen álláspont alapján reakciósnak 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 korkérdéseket és megoldásaikat, 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 haladóak vagy reakciósak — az olyan korjelenségektől, amelyek — legyenek bármilyen divatosak is a maguk korában — nem tekinthetőek történelmi jelentőségű filozófiai rendszernek. 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 mondottunk 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 attitüdjét, 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 nyernek 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 csűrcsavaros 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 játéktere nem a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternetivák valamelyikét realizálja gondolatilag. Ez a reális alternatíva lehet a kiúttalanság 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 kérdésfeltevései 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 maradniok. Egyes tételek, egyes megoldások a rendszerből, a konkrét történelmi szituációhoz kötött filozófiai egészből 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 „irracionalitás,... a miszticizmus nem egyértelműen és nem minden körülmények között retrográd.[114] S helyes az a kísérlete, hogy a skatulyákkal dolgozó sztálini filozófiatörténeti módszer képviselőivel szemben hangsúlyozza: az adott korszakbeli funkció tisztázása nélkül semmit sem mondottunk valamely filozófiáról azzal, hogy irracionalistának minősítjük. Csakhogy ezenközben kötelessége lett volna rámutatni arra is, hogy azok közül, akikkel a Schelling-kérdésben vitázik — egyrészről a Rozental—Jugyin féle *Filozófiai kislexikon* szerzői, másrészről 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 emberisé g-megújulás 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 fellelkesülten a szabadságfát körültáncoló 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, eretnekség, 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-álmodozásairól, 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 *eretnekség* klasszikus periódusát *Marx—Engels* képviselhetik, hogy azután a harmadik szakasz, a *‚fegyveres 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 megfeledkezik 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 belefférnek.

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 végrehatjsuk. 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 marxi álláspontot. Ezért Sándor Pál meggyőzésének érdekében vizsgáljuk meg azt pl., hogy miféle konkrét funkciót 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 1. 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 kívánatos 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 iniciativát, 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 objektivista 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 puszta ismeretelméleti viszonynak fogjuk fel, akkor megengedhetetlenül leszűkítjük..." „Az objektivista 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 objektivista 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 ismeretet 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 objektivista nyelvszemlélet ismeretelméleti alapját, de saját ismeretelmeleti 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 tevékenységet, 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 fordulatnak az ismeretelmélet történetében, hiszen alapvetően más, mint az ún. szemlélődő embert szubsztanciális alapul felfogó ismeretelmélet (az embertől függetlenített megimerés-szemléletről nem is beszélve). Eszerint 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, körülveszi az embert, tehát a társadalmat 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 értve, hogy a tudós is volt gyermek, hanem úgy, hogy a tudós is, mielőtt tudományosan 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, megszüntető tendencia is, ennek feltárását is szükségesnek látja. Ez az emberi tevékenységre is áll: az ember is nemcsak megőrzi a múltat, hanem „megszüntetve" őrzi 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 túlértékelésével 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 pozitivizmus 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 alapproblémánkhoz, 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 másikban 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 gazdagszik, 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 értéktöbblet 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 létrehoztak és megalkottak, és az egyes ember a társadalmi funkcióját 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 elődök 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 differenciáltan csakis a harmadik felfogás 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 (célirányos) 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 félnek, amelyet abszolút idealista jellegűnek érzenek. Pedig nem szabad elfelejteni, hogy a marxizmus nem abszolút objektivista szemlélet. Az abszolút objektivizmus bármely területen való jelentkezésére érvényesnek tartjuk Marxnak az objektivista történetírásra vonatkozó 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 *természetnek 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 örökségének 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 meglevőhöz, 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 újnak, 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 vízválasztó a marxizmus és nem-marxizmus között, akkor Marx nem írhatta volna le a 11. 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 értékének túlhajtása, és a régi nem kellő figyelembevétele. 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 teletömték 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 végletből 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 újnak.[2] Helyesen látja Ernst Fischer, hogy minden igazi művész és műalkotás azáltal válik naggyá, hogy valami olyat láttat meg, amit eddig nem láttunk, valami újjal gyarapít, tehát olyasmi birtokosává tesz, amivel eddig nem rendelkeztünk. 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 láttotat, kimondhatóvá a kimondhatatlant — nélkülözhetetlen az emberi fejlődés számára." *(Korszellem és irodalom.* Gondolat, 1966. 8. o.)

[2] „Mi különbözteti meg a dialektikus átmenetet a nem-dialaketikustól? 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 tevékenységszférában 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 konkréten 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 régit feldolgozó, és az újat adó tevékenység-fázist, valamint az egyes és általános visszacsatolásos kapcsolatát.

*

Alkalmazzuk eddigi megállapításainkat a nyelvszemléletre.

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 nyelemlékünkkel, 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 átvesz 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 egyéni*eskedő* 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 előidézhetnek nyelvi változásokat.

Továbbá mivel a nyelv fontos meghatározottságának tartom a *tevékenység*-jelleg kiemelését — amely, ha jól tudom, W. Humboldtnál 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 társadalmit 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.

Ahogyan 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 utján keletkezett új alak eltér a hagyományoktól és nem pusztul el, mint egyéni nyelvbotlás, 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 kifejteni, 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 Verschiedenheien 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 laugaze-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 nyelvészeten 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 szóviccek 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 rendelkezik 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 szóviccben „átlátszik", egyik a másikára mintegy „áttetsző" formában utal, míg más esetekben ez az „átlátszás" (reflexió) nem oly tiszta.

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 aktívitás-skála csúcsa. Alkotóan alkalmazni mindig azt jelenti, hogy valami olyat létrehozni és megvalósítani, ami nem volt. S véleményünk szerint ez a fajta aktivitás nyelvfilozófiailag 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 találkozunk Csüri Bálintnál, a neves magyar nyelvésznél, aki bár azt vallja, hogy „*minden változás, mely a nyelvben mint szociális produktumban történik, az egyénből indul ki*" (Id. 25. o.); ugyanakkor másutt az utánzást látja az egyén lényeges tevékenységének az egyén nyelvi funkcióján belül, s ebben a vonatkozásban az egyes megkülönböztető specifikumát abban látja, hogy: „az utánzás. . . 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 utánzásban 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 elemezve, Antal ugyanis az egyénit 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 szubjektívvel 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 *tudat*tól 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 következtetetése, hogy „a társadalom nyelvének az egyéntől független létezését hangsúlyozni értelmetlen". (845. o.) Ezáltal átcsúszik 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 nyelvszelméletnek.

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 szubjektívval, a másodlagossal, a nyelvet pedig az általánossal, az objektívvel azonosítja, legjobb 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 alaptevékenység 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. Indulásul tehát először itt kell tiszta 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 kivétel elegendő lenne ahhoz, hogy egyetemességétől megfossza. (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 gnoszelológiai 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 értelmében 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 folyamatának extrapolációja által lehet következtetni. Azt azonban a tapasztalat is alátámasztja, hogy minél több az ismétlődő jelenségek feltételrendszerében az „azonos" feltétel, annál 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 közösek, azaz rendelkeznek azzal a közös tulajdonsággal, hogy belőlük a jelenséghalmaz 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 jelenséghalmaz elemei. Jelöljük a vizsgált jelenséghalmazt H_a-val (a halmazba tartozó A_1, A_2,... 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 homogénnak? Akkor, ha a jelenségeinek reprodukció-pontossága belül van az adott kor társadalmi gyakorlata által megkövetelt hibahatáron. (A homonegenitás is történeti kategória!) Abszolút homogenítás nincs; bizonyos vonatkozásban homogén halmazok *más* vonatkozásban heterogénekké válnak, azaz a *heterogénitás 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,... 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 homogenítása. 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 növeléséve a jelenség meghatározottságának „pontossága" növekszik. Ez utóbbi folyamat a szaktudományokban annyira közismert, hogy nem érthető, miért „nincs semmiféle tudományos

[4] Sz.T. Meljuhin: *A szervezetlen 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" kimeríthetetlensége, végtelenül sok oldala, tulajdonságinak 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 „önkényesen 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 $\overline{F}_a \cup \overline{\overline{F}}_a$ (a továbbiakban F_A) rendszer időbeliségét, változását. Miért nem reprodukálható tulajdonképpen az F_a?

Az F_a feltételrendszer egy sor $f_1, f_2, \ldots$ feltételből áll, amelyek végső soron maguk is jelenségek. Az F_a pontos ismétlődéséhez az lenne szükséges, hogy az $f_1, f_2, \ldots$ 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 homogénnak kellene lenneie, 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 legelemibb 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 $f_1, f_2, \ldots$ feltételek (jelenségek) időbeli változásából azonban nemcsak az következik, hogy az F_a pontos reprodukciója lehetetlen, hanem az is, hogy F_a szerinti együttlétük 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 egybeessék. 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 együttlétének lehetőségét —, ez semmiesetre sem állhat fenn a teljes F_A rendszerre. Ez ugyanis mindkét értelemben végtelen halmaz, amely a legkülönfélébb 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} feltételrendeszerben az F_A (és így az A jelenség is) csak potenciálisan létezik. Az pedig már egyálátalában 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 megszünt, 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 $\bar{F}_a$ 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 kevéssé befolyásolják a jelenség létrejöttét, tehát hatásuk mellékes.)

Amennyiben az F_a rendszerhez tartozó feltételek elég stabilak ahhoz, hogy a vizsgált t idő alatti változásuk jelentéktelen, akkor az időintervallum 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 predetreminizmus a mechanikus szemlélethez kötődött. A mechanika tudománya elsősorban olyan jelenségek vizsgálatából fejlődött ki, mint a bolygók mozgása a Naprendszerben, a földi gravitáció hatásai 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 napfogyatkozások „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_{at} 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 filmre a kockadobás folyamatát, pl. másodpercenként 1000 képet készítő felvevőgéppel. A filmet tanulmányozva azt találjuk, hogy a jelenség levését (a kocka ráfekszik 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 mgeváltoztathatja 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 $\bar{F}_a$-ba csoportosulnak át. Azok a tényezők, amelyek kicsiny időközt 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" azonos 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_{At}-ben reálisan 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 meghatározottságnak* nevezünk.

Véleményem szerint a determináció körül folyó vita jelentős részben e kétféle meghatározottság összezavarásán alapul, Földesi az előbbit, 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 tőle 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 előzményeikből 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 ($\overline{F}_a$) 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 tejesnek.

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 őt 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 lényegeseknek tűnnek (egyáltában nem biztos, hogy ezek objektíve is a legalapvetőbb feltételek). A figyelembe vehető determinánsok száma mindenképpen véges, általában tehát $'F_{at} < F_{at}$. Azaz ismeretink általában egy adott pontossági színvonalon is nagyobb bizonytalanságot tartalmaznak a jövőre vonatkozóan, mint amekkora az objektíve létező F_{at}-ből következnék. 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 fetételezett, 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 és 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 kimenetelek 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 szemléltetve: 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_{at}) 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 kizárólagost jelöl, csak ismeretelméleti vonatkozásban, idealizált rendszerekben beszélhetünk (de itt sem azonos vonatkozásban!).[7]

Az elmondottakhoz még egy kiegészítés kívánkozik. A teljes determináció a megvalósulás pillanatában valamennyi determinánshoz (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 kimenetelét. („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 tisztáznunk 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-sokértelműség 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 egyedüli, 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 különválik 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 viharnak 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 azonoságot 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 célkitüzéseinkhez — az idő szerepét akartam kiemelni.

kizártsága azonban *gyakorlatilag* explicite ugyanúgy bizonyíthatatlan, mint a lételméleti állítások általában. A szükségszerűség és törvényszerűség egybeesése vagy elkülönülése — következésképpen — 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", „oki") 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 következésének álláspontja végső soron predeterminizmushoz vezet, mert az „előzmények" — mint jelenségek — ugyanígy következtek saját előzményeikből, és így tovább. A teljes indukciót végigvíve 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 hárítani, 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 átcsap 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 megszakítottságot.) 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 keletkezhetett 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 jelent levezetni, hanem fordítva; a jelenből sem lehet törvényszerűen visszakövetkeztetni a régmúltra.* 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 válaszolt[1] 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 hangnemét, 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 precizirozására..

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 sarjadzott 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 vádja 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, túllő a célon. A valóságban véleményünk szerint a determinista felfogás tartalma a következő két kijelentésre redukálódik:

a) *Szükségszerű, 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 útat 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 megyegyeznek, 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 premisszákban 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, korlátolt számú determinánst elismerő koncepcióval vitatkozik. Egy ilyen felfogással szemben — amely csak meghatározott számú tényezőt (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"[1] 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 behatóbban „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 hattyúja, amelyről senki sem tudja, hogy honnan jött és miért éppen akkor, hanem maga is egy determinálódási folyamat terméke, létrejötte 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 tényezőknek, 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, amilyenné lesznek, a másikba tartozóknak meg az, hogy hatásukra a jelenségek mégis másmilyenné 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 totalitásában 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 ontológiailag egy-sokértelművé, 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-Ács *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 *Filoszofszkaja Enciklopedija* 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 (legalább is 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 lehetőségről", 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 létrejötében 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 jelentkezhet, 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 létezhet 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 ontológiailag saját ellentétével. Egy olyan tétel, amely egyszerre állítja azt, hogy e jelenségek csak úgy jöhetnek létre, ahogyan létrejönnek, valamint, hogy ugyanakkor másként is létrejöhettek volna, értelmetlen![5] Ezért jogtalan azoknál a kategóriáknál, illetve állításoknál az „ellenkategória", illetve „ellenállítás" számonkérése, amelyek jellegűknél fogva nem tűrik el az ellentétpárral 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 ellentétpárra és állításra vonatkozó tételek még nem érvényesek.

A determinizmus legáltalánosabb megfogalmazása természetszerűen nem meríti ki a determinizmus egész gazdagságát, csak kiindulópont. Amikor az egyértelmű meghatározottság zárójeleit „felbontjuk", s különbséget teszünk lényeges és lényegtelen determinánsok 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 létrejöhetősége" „természettudományos tény", amely egybeesik a tapasztalattal, gyakorlatilag gyümölcsöző elmélet.

Egy ilyen szembeállítással több szempontból nem érthetek egyet. Egyrészt hibásnak tartom azt 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 érthetek egyet, hogy az egyik koncepció steril, míg a másik gyümölcsöző.

[4] Természetesen nem kívánom azt állítani, hogy Szabó András a „páros kategóriák' egyetemességének híve, ezt explicite sehol sem állítja. Ugyanakkor az egyértelmű meg-' határozottság 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 „hármas" kategóriák is, ilyen pl. Ujemov szerint a dolog–tulajdonság–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 anyaginak és szelleminek, 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 meghatározatlanként, 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 (előrekiszámíthatósággal), 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 deterministа 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 determinánsainak 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 hipotézisnak 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 feltételen 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 válaszolhat 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 bizonyítás 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 alátámasztja 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 okait megismerni. Amikor tehát a dialektikus materializmus az okság egyetemességének tételezésénél 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 indeterminálta knak.

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 többértelműségnél 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 ilyenné 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 — másmilyenek! 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 filozófálni. Következésképpen a fizikai idealizmus ellen nem úgy kell harcolnunk, hogy tagadjuk az egyértelmű meghatározottság elvét, s ezzel, önellentmondóvá téve koncepcionkat, újólagos támadási felületet adunk az idealizmusnak, hanem úgy, hogy kidolgozzuk azt a dialektikus determinista koncepciót, amely nem ad lehetőséget arra, hogy az inkompatibilitás 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 bekövetkezhetett 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 „összeegyeztethetetlenség" sem áll fenn. A kocka 6-os oldalra esése ugyanis ezeknél a determinánsoknál egyáltalán nem csak egyfajta determinánscsoport 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 természetszerűen 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 ‚távoleső' elhanyagolható kapcsolatban van, amelynek szükségszerűsége 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 szenvedi 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 létrejöhettek 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 színen szükségszerű, amiből jogosan lehet arra következtetni, hogy más szinten — a sokértelműség birodalmában — helye van a véletlennek. (Ami viszont szintén nem véletlen: meglehetős nehézségeket okozna itt Szabó azon tételének alkalmazása, hogy a jelenségek egy és ugyanbban a vonatkozásban egyaránt szükségszerűek 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 indeterminálságot 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 feladatomnak, hogy hozzájáruljak az egyértelmű meghatározottság koncepciója körüli félreértések tisztázásához.

Földesi Tamás

Miért lett olyan, amilyen?

(Még egyszer az egy-sokértelmű meghatározottságról)

Földesi Tamás válaszcikke igazat ad azoknak, akik kifogásolták vitánk hangnemét. 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 átlalam javasolt megoldás ugyanebből a felismerésből indul ki, de — Földesi felfogásával ellentétben — a dialektika alapjáról korrigálja a „közfelfogást".

A vita bizonyos fokig félresiklott 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 lényeget 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 fognám fel. (Vö. 174. o.) A valóságban én éppen a hagyományos álláspontot bírálom azért, mert — a jelenségek egy részéről azt tartva, hogy így is létrejöhetnek, de másként 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 ily módon a *tiszta* szükségszerűség és *tiszta* véletlen egységéről 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 meggondolásokból 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 egysokértelműséggel 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 összettek — 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 másikán mutatkozó 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 konkrétebb szinten létezik és nem abszolút értelmű, hiszen az eltörés konkrétsága 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 konkrétsága objektíve kimeríthetetlen, meghatározottságának egyértelműsége mindig relatív értelmű,

[4] Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Marx—Engels *Vál. Műv.* 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 szóban forgó tárgy egy papírlap, és ‚véletlenül' erős szél fúj, akkor felfelé is szállhat. Amint látjuk, a természeti törvényt csak akkor kell szükségszerűnek tekintenünk, ha elvonatkoztatunk (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 újkeletű 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 napfoltkeletkezés folyamatait szabályozó törvények kutatásába is bele kell bocsátkoznunk. Mindeddig semmi bizonyítékunk sincs arra, hogy az oksági összefüggések nyomonkövetését nem folytathatnánk. Más szóval: minden oksági összefüggésnél, amely szükségképpen véges összefüggési határok között érvényesül, azt találjuk, hogy alá van vetve a szóban 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 tételezem) 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 „másként bekövetkezhetőségével". A két felfogás *gyökerében* tér el egymástól. Az utóbbinál a „másként bekövetkezhetőség" 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 Laplacetól) 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 tehén 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 összefüggés-láncolat 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" kérdésére 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 vegyük, 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 *kimeríthetetlensége* 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 jelenséghalmaz — 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 megkérdeznie: „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-koncepciók 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 miléntje 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. Lévén ez utóbbiak lényege éppen az esetlegesség, az ilyen determinizmus csakis *posztdeterminációi* formájában érvényesülhet következetesen. Ez azt jelenti, hogy *miután* valamely esemény *megtörtént* — elvben — módunkban van determináltságát verifikálni, hiszen utólag nemcsak a szükségszerű, de a véletlen jellegű determinánsait is számba vehetjük. (A későbbiekben a posztdeterminációi 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 koncepciót kialakítani. Ezért röviden vázolom, hogy én milyen értelemben használom 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 rabbonóereje — meghatározza, mégpedig olyan értelemben, hogy a lövedék mindig egy adott területre, az úgynevezett szórási ellipszisre esik. Sokan feltételezik, hogy ha nemcsak ezt a három tényezőt, hanem — az esemény lefolyásában közrejátszó — más tényezőket is figyelembe vennénk, szűkíthetnénk a szórási ellipszis területét, sőt valamennyi (esetleg a végtelen sok) determináns figyelembe vételével az ellipszis egyetlen becsapódási *pontá* lenne szűkíthető. Ez a felfogás tipikus példája a véletlen ismeretelméleti kategóriaként való értelmezésének.

Ez azonban nem lehetséges. Tételezzük fel ugyanis, hogy sok próblaövés 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 névlegestől eltérő átmérőjű lövedékkel lőve 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 újta 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 szélerősséget 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 szükségszerű kapcsolatot feltételezni például az Amerikában gyártott

gránátok méretszórása — 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 okságí 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 okságí láncolatok találkozása éppen a véletlen, ami ilyen formán ontológiai, nem pedig gnoszeológiai kategória.

Igaz, hogy a véletlen kölcsönhatások — vagy pontosabban azok az okságí láncok, amelyek a vizsgált eseménnyel találkozva 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 ellipszisre való esése — egyáltalán létrejöjjön, de az adott esemény vonatkozásában véletlen az, hogy éppen melyik értékegyüttes 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. Hasonlóképpen: az atomban kötött elektronok energianívóját az atommagtól való távolságaik és töltésviszonyaik — 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 posztdeterminációi 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 érvényrejutásának miként je. 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 érvényrejutásukat sem, hiszen az objektív törvényszerűségek nem egyes állapotokban, hanem az állapotok *változás*ában 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 őt *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 determináltnak ítélni. Egy konkrét esetben természetesen megtehetjük ezt, de helytelen a posztdeterminált ságot a determinizmus általános fogalmával azonosítani. Ha ugyanis feltételezzük, hogy a determináltság lényege az, hogy A esemény (egy állapot bekövetkezte) az őt közvetlenül megelőző B determinánsegyüttesből egyértelmű szükségszerűséggel következik, úgy logikus az a feltételezés is, hogy a B determináns együttes minden egyes $B_1, B_2, \ldots B_n$ eleme egyértelműen következik az őket közvetlenül megelőző $C_1, C_2, \ldots C_n$ 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 posztdeterminált ság verifikálása során feltárt B determinánsegyüttes 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 predeterminációi (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 tövényszerűségek körülhatárolt érvényűek, 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 erőterek 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 posztdeterminált ság kérdésében láttuk, itt is jóval árnyaltabb a probléma. A már említett példát alapul véve: a lövés 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 (predeterminatíve) eleve látható az esemény kimenetelével (vagyis a lövedéknek a szórási ellipszisre 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 (posztdeterminatíve) ugyancsak 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 posztdeterminatíve elemezhetjük, hiszen felléphetnek előre nem látható, esetleges hatások is, s így az okok teljes komplexuma eleve nem adott. A predeterminált ság, 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 előzőkben feltételeztük, az események bekövetkezését folyamatnak, nem pedig aktusnak tekintjük — a véletlenek együttese által reprezentált okok és a bekövetkezendő események között predeterminatíve 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 predeterminatíve 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 ellipszisre 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 szóban forgó pontjára esett, nem pedig máshová. Ez a probléma arra hívja fel a figyelmünket, hogy a jelenségek determináltsága predeterminatíve 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, erőtörvény és kezdőfeltételek) egyértelműen adódik a jövőbeli esemény bekövetkezésének ténye és miként je. 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 determinánsegyütteshez 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 szólottunk, 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 előzőkben 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 predeterminative 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 determinizmuskoncepciók 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 predeterminált ság 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 determinizmuskoncepcióra való törekvés — a természettudományok mai eredményeinek ismeretében — mindenképpen a szaktudományoktól való eltávolodást jelent.

Müller Antal

FIGYELŐ

A dialektika és a modern természettudomány

A modern természettudományok filozófiai problémáit tárgyaló 1958-as moszkvai össz-szövetségi tanácskozás óta felmerült kérdések megvitatására a Szovjetunió Tudományos Akadémiája mellett működő s e témával foglalkozó Tudományos Tanács 1966 őszén mintegy 200 szovjet és 25, szocialista országokból meghívott természettudós és filozófus részvételével nemzetközi szimpóziumot hívott össze. A tanácskozás 116 előadása és hozzászólása a következő három kérdéscsoporttal foglalkozott: 1. a modern természettudományok dialektikája és logikája, 2. a modern fizika filozófiai problémái, 3. a kibernetika filozófiai problémái.

P. N. Fedoszejev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának alelnöke, megnyitó előadásában a filozófusok és természettudósok szövetsége s a marxista filozófia és a természettudományok fejlődése szempontjából különösen a struktúra, az információelmélet és a visszatükrözés, az objektum és szubjektum viszonya, a dialektikus materialista természetfilozófia, valamint a természettudományok metodológiája kutatásának fontosságát emelte ki.

I. A modern természettudományok dialektikája és logikája

E kérdéscsoport vizsgálata az utóbbi években előtérbe került, s a szimpózium résztvevői is ezzel foglalkoztak a legrészletesebben.

A modern tudomány logikai alapjai problémakör keretében először a logikai viták központi kérdése, a formális és a dialektikus logika viszonya, a marxista—leninista dialektikus logika feladata, mibenléte és hatásköre került napirendre.[1] A két koncepciót a prominens képviselői — *P. V. Kopnyin* és *P. V. Tavanyec*, ill. *B. M. Kedrov* — képviselték.

Kopnyin szerint — szemben a logika tradicionális meghatározásával — a logika tárgya nem a helyes gondolkodás törvényei és formái, hanem a logikai *struktúrák, a bizonyításmódok, a tudományos elméletek keletkezése és fejlődése*. Ennek megfelelően a logikai nem valami egyszer s mindenkorra adott, hanem a tudományos ismeretekkel folytonosan *változik*. A tudományos ismeretek vizsgálatára a logika a történeti fejlődése során kétféle logikai alapot, két elemzési módszert dolgozott ki: a mai formális és a dialektikus logikát. Egyaránt helytelen tehát mind a neopozitivista álláspont, amely csupán a formális logikát ismeri el mint a modern tudomány logikáját, mind „a dialektika és csak a dialektika" koncepció. Az utóbbival ugyan sok momentumban egyet lehet érteni, de határozottan hibás a modern formális logika módszerének lenézése, semmibe vevése.

„A dialektikának mint az elméleti gondolkodás módszerének ereje — hangsúlyozta *Kopnyin*, és ezzel csak a legteljesebben egyetérthetünk — nem a deklarált kizárólagosságában rejlik, hanem abban a képességében, hogy megérti és az elméleti ismeretek elemzésének általános rendszerébe bevonja az összes többi — jóval speciálisabb — módszert, így az olyan általános tudományos módszert is, mely a formális logika alapján jön létre."

Tavanyec a modern formális logika elemzésére támaszkodva azt fejtegette, hogy a modern formális logika — a régit lényegesen felülmúlva — nagyobb mértékben képes kielégíteni a tudományok logikai-metodológiai igényeit, s alkalmazásának szféráját a

[1] A két felfogásról részletesebben lásd Vajda Mihály: *Dialektika és logika*. Magyar Filozófiai Szemle 1964/3. sz.

tudományos megismerés logikájának és metodológiájának fejlődése és tökéletesedése egyre jobban kiszélesíti.

Kedrov is megállapította, hogy a formális és a dialektikus logika viszonyát az egyes történelmi korszakokban különbözőképpen fogták fel. Több megoldási kísérlet példáján kimutatta, hogy e kísérletek azért maradtak szükségképpen sikertelenek, mert a megoldást nem összeolvasztásukban vagy valamelyikük megszüntetésében, illetve elszigetelésében, hanem kölcsönhatásuk, a dialektikus egységük feltárásában kell keresni.

Kedrov kifejtette álláspontját a dialektika, logika és ismeretelmélet egysége lenini tételének régóta vitatott értelmezésével kapcsolatban is. Szerinte ezt az egységet nem absztrakt, hanem konkrét azonosságnak kell felfogni, amely nem kizárja, hanem éppen hogy feltételezi a dialektikus egységben meglevő különbségeket.

A természettudományok metodológiai problémáival B. M. Kedrov, A. Polikarov, A. Szubbotin, T. Pavlov és mások foglalkoztak.[2]

A tudományok meggyorsult fejlődésével s e fejlődés belső törvényszerűségeinek kutatásával kapcsolatosan igen aktuális problémák kidolgozásának programját *B. M. Kedrov A moder tudomány elméleti szintéziséről* c. referátuma vázolta fel. Részletesen ismertette a *tudományok szintetizálódásának* a világ anyagi egységén alapuló és ennek feltárásához vezető tendenciáját, mely a modern tudományok általános vonása. Hangsúlyozta, hogy a tudományok integrációja és differenciálódása belső egységet alkot, a differenciálódást követi mind az analitikusan széttagolódott tudományágak, mind a fundamentális tudományágak lényeges, belső kapcsolatának kiépítése. A modern tudományok szintézise a tudományok osztályozása szempontjából is nagy jelentőségű, és e szintézis során — a koordinációval szemben — a szubordináció kerül előtérbe. A tudományok matematizálódása, a kibernetika oldaláról történő kutatások szintén a szintézis irányába visznek, mivel lehetővé teszik, hogy sok különböző jelenséget, folyamatot egységes szempontból tanulmányozzunk. A materialista dialektika, amely általános tudományként lép fel valamennyi szaktudomány számára, behatolva az egyes szaktudományokba ugyancsak a tudományok szintézisét szolgálja. E folyamatban az egyes (a szaktudományok) és az általános (a dialektikus materialista filozófia) dialektikája játszik fontos szerepet. A szintézist mozdítja elő az is, hogy egy-egy tudományág több objektum tanulmányozását segíti elő, más szaktudományoknak is metodikai segítséget nyújtva, illetve hogy egy-egy objektum tanulmányozásában mindinkább több tudományág vesz részt.

T. Pavlov azzal összefüggésben, hogy a formális és a dialektikus logika kölcsönhatása egyre fokozódó mértékben érvényesül a tudományok általános szintézisében, melynek mozzanatai a strukturális és genetikai megközelítése, az ontogenezis és filogenezis egysége a tudományos megismerésben, az ún. *meta-tudományok* általa meghatározott különböző típusait elemezte. Koncepcióját azonban a hozzászólók többsége nem tartotta megalapozottnak.

A. Polikarov a tudományos problémák megoldásának metodológiája kapcsán főként a problémák felállításával, típusaik klasszifikációjával, a divergencia és konvergencia dialektikus egységével s ezzel összefüggésben az optimális variánsok kikeresésével foglalkozott.

A témához felszólaló *Narszkij, Szadovszkij, Jugyin, Mojzev* professzorok és mások egybehangzóan a tudományok fejlődésének folyamatában felmerülő logikai- módszertani kérdések kimunkálásának fontosságát hangsúlyozták.

Több referátum és felszólalás foglalkozott a *természet dialektikájának* évek óta viták középpontjában álló kérdéseivel.[3]

M. Markovics (Jugoszlávia) élesen bírálta előadásában mind a dialektika hibás abszolutizálását, mind az indokolatlan szűk értelmezését.

Az első koncepciót egyrészt azért hibáztatta, mert a dialektika törvényeit abszolút igazságnak tekinti, pontosan meghatározottnak véli még a számukat is, s ezzel a változást, amelyet a dialektika hangsúlyoz, változatlanságnak fogja fel. Ez a nézet elfeledkezik arról, hogy a megismerésben ott van a szubjektivitás eleme is, nem gondol arra,

[2] E kérdésről az elmúlt években számos könyv és tanulmány jelent meg. Közülük: Д. П. Горский "Проблемы общей методологии наук и диалектической логики" (Изд. "Мыслъ", Moszkva 1966) c. kötetét és B. M. Kedrov: *A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata* címmel magyarul is megjelent munkáját (Kossuth, 1965) emelhetjük ki.

[3] A vita lényegéről lásd Hársné Varró Rózsi: *A természettudományok filozófiai problémáinak rendszere mint a marxista filozófia viszonylagosan önálló része.* Magyar Filozófiai Szemle 1965/3. sz.

hogy a törvények zártságának hirdetése tudományellenes, s a teológikus felfogás irányába visz. Másrészt hibás ez a koncepció azért, mert a dialektikát csak a történeti folyamatok igazolásának eszközévé teszi, a dialektika azonban nemcsak a már megismert, hanem a még ismeretlen dolgokra is vonatkozik, továbbá nemcsak a pozitív, hanem a negatív folyamatok dialektikája is.

A dialektika szűk értelmezését bírálva röviden elemezte J.-P. Sartre és Lukács György idevágó nézeteit. Sartre hangsúlyozza ugyan a dialektika humanista és aktív, jellegét, a szubjektum és objektum kölcsönhatását, de a természetre való kiterjesztését értelmetlennek tartja, s Lukács is csak a társadalom tanulmányozása módszerének tekinti a dialektikát. *Markovics* Marxra támaszkodva kimutatta, hogy hibás az ember számára adott s nem adott természet éles különválasztása alapján merev határvonalat húzni a természet és a társadalom közé. Nem vagyunk kívül a természeten, hangsúlyozta, az ember a természet része, az ember valóságos természete az emberi történelemben megvalósuló természet, a történelem a természettörténet valóságos része. A természet és az emberi történelem, ha különböznek is, összefüggnek egymással, átmenet van közöttük. A valóság összes szintjein jelen van egy általános struktúra, amelyben a dialektika érvényesül — mégpedig a szó széles értelmében, ami a tárgyalt téma vonatkozásában elsősorban a metodológiai elvek egységes struktúráját jelenti. Az emberi gondolkodás és gyakorlat dialektikája az anyagi lét (természet, társadalom, élet, testünk) izomorf struktúráját bizonyítja. A természet dialektikájának kimunkálása során — hangsúlyozta *Markovics* — mindezt figyelembe kell venni, s a dialektikát nem lehet pusztán a sokféle módszer egyikének felfogni.

A matematikának és vizsgálati módszereinek, elveinek a többi tudomány területére történő behatolásáról B. V. Gnegyenko tartott referátumot. Ez a folyamat — mint arra *Kedrov* is rámutatott — igen progresszív, csak a dogmatikusok lépnek fel ellene. (A matematizálódás folyamatának okait és ezzel kapcsolatos más kérdéseket a Voproszi Filoszofii 1966/4. számában megjelent cikkükben részletesen elemzik *I. A. Akcsurin, M. F. Vegyenov* és *Ju. V. Szacskov.)* A XX. század tudományos-technikai forradalmát elemezve *Gnegyenko* kimutatta, hogy a természettudomány és a technika fejlődése, ill. a matematika fejlődése között kölcsönhatás van. A tudományok fejlődése során egyre élesebben vetődik fel az a kérdés, hogy felosztható-e a matematika „elméleti", „tiszta", ill. „alkalmazott" matematikára, ezzel kapcsolatosan különböző álláspontok ismeretesek. Mi csak Rényi Alfrédnak a *Dialógusok a matematikáról* c. művében kifejtett álláspontjára hívjuk fel az olvasó figyelmét, mert ez lényegében azonos *Gnegyenko* véleményével, mely szerint az egész matematika, a legabsztraktabb részei is alkalmasak az alkalmazásra, s így *„a matematikai diszciplináknak elméletiekre és alkalmazottakra való felosztása elvesztette mindenféle megalapozottságát".*

Mivel napjainkban — elsősorban az elektronikus számológépek programozásával kapcsolatosan — a matematikai szimbolika, a matematikai nyelv fejlődésének a kérdései előtérbe kerültek, jogos *Gnegyenkónak* az a követelése, hogy gyökeresen felül kell vizsgálni, mégpedig tartalmilag is, az iskolai matematikai oktatást, különös tekintettel arra, hogy a mérnökök, az agronómusok, az orvosok, a közgazdászok és a biológusok matematikai képzése még igen tradicionális, márpedig a jelenségek logikai elemzése, a matematikai modellezés és a modern számítástechnika nem lehetnek a specialisták milliói előtt ismeretlen területek.

G. Kröber — ismertetve a matematikai módszerek közvetett és közvetlen alkalmazását — kiemelte, hogy „a matematikai módszereknek a filozófiában történő alkalmazása elősegíti egy sor filozófiai fogalom, kategória és a köztük meglevő viszonyok sokkal pontosabb meghatározását.", Kröber gondolatai igen értékesek és figyelemreméltóak éppen ezért csak sajnálhatjuk, hogy a konkrét alkalmazásra vonatkozó elképzeléseit részletesebben nem fejtette ki.

II. A modern fizika filozófiai problémái

A természettudományok fejlődése elsősorban a fizika fejlődésével kapcsolatosan vet fel világnézeti, filozófiai kérdéseket. Ez nem véletlen, a fizika ugyanis az anyagi világ általánosabb, fundamentálisabb jelenségeivel foglalkozik, mint pl. a biológia, olyan mozgásformát tanulmányoz, amely az élettelen és az élővilágban egyaránt jelen van. Továbbá korábban teljesen ismeretlen területek felé is fordul, ahol számos világnézeti, filozófiai probléma új formában merül fel, ahol a már kialakult fogalmakkal kevéssé lehet operálni, s új fogalmak, kategóriák, törvények és elméletek kidolgozása válik szükségessé. A problémakör fontossága és aktualitása megmutatkozott a szimpóziumon is: olyan neves fizikusok és filozófusok foglalkoztak egyes kérdéseivel, mint

D. I. Blohincev, V. A. Fok, H. Hörz, M. Strauss és *H. Treder* professzorok az NDK-ból, *Jánossy* akadémikus hazánkból. Sajnos, ehelyütt nincs lehetőségünk arra, hogy az előadások és felszólalások gazdag problematikáját részletesen visszaadjuk, csak jelezhetjük őket.

A fizika általános módszertani, filozófiai problémáiról Omeljanovszkij akadémikus tartott referátumot. Vezérgondolata az volt, hogy a modern fizikának csak a dialektikus materializmus lehet a metodológiai alapja. A modern fizikában olyan bonyolult, absztrakt fogalmi szinteken keresztül történik a megismerés, hogy ehhez a régi, ösztönös materializmus természetesen kevés, e *folyamat logikája csak a dialektika lehet.* A régi ismeretektől az újhoz vezető út is dialektikus, ezt tükrözi a folytonos és a megszakított, az intuitív és a logikai, az elképzelés és a gondolkodás, a szemléletesség és az absztrakció, a kísérlet és a matematikai értelmezés kölcsönös viszonya, dialektikus ellentéte és egysége.

Jelenleg a klasszikus, a makrofizika szemléletes fogalmaival fejezzük ki a mikrovilágnak a makrovilágéitól minőségileg különböző jelenségeit is. A klasszikus fogalmak azonban nem változatlanul kerülnek át a kvantumelméletbe. A fizika jelenleg a vezető emléletek — a relativitáselmélet, a kvantummechanika és az elemi részecskék fizikája — nagy szintézise előtt áll, s ebben igen nagy szerep jut a filozófiának, ezen belül a dialektikus logikának.

Omeljanovszkij a továbbiakban hangsúlyozta, hogy a klaszikus fizika törvényeit nem szabad abszolút, egyetemes törvényeknek felfogni. Ezzel kapcsolatban a fogalmak hat zárt, de egymással kölcsönösen kapcsolatban álló rendszerét különböztette meg: 1. az akusztikát, a hidro- és aerodinamikát, az égi mechanikát stb., magában foglaló, tehát a klasszikus mechanikához kapcsolódó rendszert, amelyben a mechanikai folyamatok mennek végbe, 2. a termodinamikait, 3. az elektromos és mágneses jelenségek tartományát, 4. a kvantummechanikait, 5. az elemi részecskékét, 6. az általános relativitáselméletet területét. A fogalmak e rendszerei megfelelnek az anyag mozgása egymástól minőségileg különböző, de egymással kapcsolatban álló formáinak. Ezzel összefüggésben *Omeljanovszkij* részletesen elemezte az „egzakt fizikai fogalom" fogalmát. Az egyes ilyen fogalmak — az objektív valóságot tükrözve — meghatározott keretek között „egzaktak", ez az ún. absztrakt és a szemléletes fizikai fogalmakra egyaránt vonatkozik. Helytelen tehát őket szembeállítani egymással. Minden fizikai fogalom mind az érzéki megismerés, mind az elképzelés elemeit tartalmazza, a fizikai fogalmakban tehát jelen van az érzéki megismerés és az absztrakt gondolkodás dialektikus egysége. Ez a klasszikus és a modern fizikai elméletekben egyaránt így van. Míg azonban az előbbieknél a tapasztalat tényeinek közvetlen általánosításával jutunk el a fogalmakhoz, a kvantumelméletben ez nem lehetséges. Itt a tapasztalati adatok általánosítása ugyan a klasszikus fogalmak alkalmazásával történik, de közvetett módon, az ún. absztrakt fogalmak a következtetések bonyolultabb logikai láncolatán keresztül jönnek létre, s ennek során a klasszikus fogalmak absztraktabb, nem-klasszikus fogalmakba mennek át. Mindebből azonban természetesen nem következik, hogy a klasszikus fogalmak aprioriszti̇kusak lennének a kvantumelméletben. A kvantumelméletnek megvannak a klasszikus fogalmaktól minőségileg különböző sajátos alapvető fogalmai, elvei, ezek azonban pontosságuk, meghatározottságuk tekintetében semmiben sem térnek el a klasszikus fogalmaktól. A fejlődés során a régi fogalmakat újak váltják fel, a kevésbé pontosak (viszonylag) pontosakká válnak — a fizika fejlődése ezt az utat jelzi.

Omeljanovszkij professzor problémafelvetésekben gazdag előadása a továbbiakban még számos, a filozófia szempontjából időszerű kérdéssel foglalkozott, így pl. az abszolút és a viszonylagos dialektikájával stb.

V. A. Fok akadémikus felszólalásából különös érdeklődésre tarthat számot a klasszikus és a kvantumfizika következő szembeállítása: 1. az abszolút és a viszonylagos vonalán: a klasszikus fizikában a tárgy nem függ a megfigyelési eszköztől, a kvantumfizikában viszont igen, itt a részecske helyét és sebességét egyszerre nem lehet mérni, a tárgy tehát viszonylagos az eszközhöz képest, 2. a klasszikus fizikában lehetséges a részekre bontás, a kvantumfizikában viszont a komplementaritás elve érvényesül, 3. a klasszikus fizikában egyértelmű determinizmus uralkodik, a kvantumfizikában pedig a valószínűség.

E problémakörben hangzott el *M. Strauss* professzor előadása is, amely a fizika filozófiai problémáinak megoldásában a logikai-történeti elemzés egységének fontosságát hangsúlyozta.

Az elemi részek fizikájának filozófiai problémái közül leginkább az elemi részek struktúrájával kapcsolatos különböző elképzelések szerepeltek a szimpózium napirendjén. Az előadók — *D. I. Blohincev* és *H. Hörz* — hangsúlyozták az egységes elmélet felállításának fontosságát. Itt az egyik lehetséges elképzelés a quarkokhoz kapcsolódik, s ezt

kell — egyebek mellett — sokoldalúan végiggondolni, elemezni. *Hörz* aláhúzta, hogy az elemi részecskékre vonatkozóan sem egységes fizikai elmélet, sem elfogadott filozófiai interpretáció nincs. A filozófia azonban nem várhat, közre kell működnie a részecskék és a sajátosságaik közötti kölcsönhatások feltárásában, részletesen elemeznie kell az elmélet, a hipotézis és a kísérlet közötti összefüggéseket, ki kell dolgozni az olyan fogalmak tartalmát, mint hely, impulzus, koordináta stb., elemeznie kell a szimmetria és asszimmetria törvényeit, az oszthatóság és kimeríthetetlenség tartalmát stb. E munka során maga a filozófia is továbbfejlődhet. A fizika oldaláról pedig vizsgálni kell pl. az erős kölcsönhatásokat, amelyekben a részecskék úgy foghatók fel, mint kisebb részekből álló rendszerek, amelyeknek az individuális jellege eltűnik.

A tér és idő problémái kapcsán *Jánossy Lajos* akadémikusnak *A Lorentz-elvről* tartott előadása váltotta ki a legnagyobb érdeklődést. Előadásának az volt a központi gondolata, hogy Einstein éterre tett kritikai megjegyzéseit egyesek oly irányban torzították el, mintha Einstein abszolút módon tagadta volna az étert. *Jánossy* Einsteint idézve igazolta, hogy Einstein a közelhatás-elméletben maga is elfogadta a fizikai sajátosságokkal rendelkező éter koncepcióját, nem zárta ki dogmatikusan mint a fizikai hatások anyagi hordozóját.

Jánossy hangsúlyozta: változatlanul indokolt a kérdés, hogy mihez viszonyítva mozog a fény c sebességgel? Az az állítás, hogy a fényforráshoz képest, ellentmond a Maxwell-elméletnek. Az abszolút nyugalomhoz való viszonyítás idealizmushoz és metafizikához vezet. Inkább Lorentz felfogását kell alapul vennünk, aki szerint az éter (a lényeg egyébként nem abban van, hogy éternek nevezzük-e vagy másnak) anyagi objektum, s továbbítja az elektromágneses hatásokat.

Több felszólaló — köztük pl. *V. A. Fok* — nem tartotta elfogadhatónak *Jánossy* professzor álláspontját, mások, pl. a német *Tröder* professzor véleménye viszont közel állt hozzá. A vita folytatására szovjet szakemberek részvételével a közeljövőben egy szűkebb körű együttes keretében kerül majd sor.

III. A kibernetika filozófiai problémái

V. M. Gluskov akadémikus *A gondolkodás és a kibernetika* című referátumában az információ és az absztrakt nyelvek viszonyát vizsgálva kifejtette álláspontját az információ lényegéről, az információs modellezés lehetőségeiről, az ember és a kibernetikai berendezések viszonyáról stb. Mint az korábbi állásfoglalásaiból is ismeretes volt, ő az információ egyetemes jellegét vallja, szemben pl. *B. Sz. Ukraincevvel*, aki szerint „az információ csak az anyag szervezettségének meghatározott szintjén keletkezik", az élettelen természetben nincs információ. Gluskov szerint viszont „információt tartalmaznak nemcsak a könyvek betűkkel betöltött lapjai vagy az emberi beszéd, hanem a napfény, a hegyvonulatok, a vízesés zaja, a lombok susogása is és így tovább". Az információ „az anyag és az energia térben és időben való egyenlőtlen eloszlásának, a világban lezajló összes folyamatokat követő változásoknak a mértéke".

A gondolkodási folyamatok modellezésének lehetőségét elemezve rámutatott arra, hogy a reális, élő emberi nyelv formalizálása kolosszális gyakorlati akadályokba ütközik, és bármely konkrét időszakban csak többé-kevésbé sikeres lenyomat lehet. Arra a kérdésre, hogy az emberi gondolkodás mely részét lehet az ilyen formális nyelvek segítségével modellezni, Gluskov azt felelte, hogy „egyetlen rögzített formális nyelvi rendszer keretein belül sem lehet teljesen formalizálni nemcsak a gondolkodást a maga egészében, hanem még azt a részét sem, melyet általában logikai gondolkodásnak neveznek". A gondolkodás modellezését viszont lehetségesnek tartja, sőt úgy véli, hogy mivel az emberi agy funkcionálásának információs szempontból legfontosabb oldalait, bár igen nagy számú, de végesen sok szabály határozza meg, „elvileg az emberi gondolkodás minden formája (információs szempontból) modellezhető a mesterségesen létrehozott kibernetikai rendszerekben". Más szavakkal kifejezve *Gluskov* álláspontját: bármely vezérelt rendszert (köztük az embert is) — attól függően, hogy mennyire ismerjük működésének törvényeit — (információs szempontból) modellezhetjük a ma már létező univerzális számológépeken is.

Gluskov megvizsgálta azt a kérdést is, hogy lehet-e „okosabb" a gép, mint létrehozója. Szerinte a gép legalább egy vonatkozásban felülmúlja az embert, mégpedig abban, hogy rövid idő alatt végrehajtja azt a programot is, melyet az őt „tanító" programozó egész élete során sem teljesíthetne. A kibernetikai gépek tehát nemcsak modellezik az ember intellektuális tevékenységének folyamatát, hanem az információfeldolgozás vonatkozásában jelentős mértékben felül is múlják. Ez azonban nem jelenti azt, hogy

ezek a gépek nem az ember eszközei — szociális és történeti szempontból semmiféle gép vagy gépcsoport nem lehet „okosabb" az emberiségnél mint egésznél.

A gép és a gondolkodás kérdéseit vizsgálta *V. Krajevszkij* is. Leszögezte, hogy a következő két kérdést kell megkülönböztetni: 1. van-e a gépnek tudata, 2. létrehozhat-e az ember mesterséges úton tudatos lényt? A gondolkodást mint a feladatok megoldásának folyamatát definiálva igen helyesen tiltakozik A. Turing ismert felfogása ellen, és joggal tartja helytelennek azt az állítást, hogy az ember viselkedését utánzó gépek tudattal rendelkeznek. Nem lehet figyelmen kívül hagyni, fejtegette, hogy az emberek nemcsak viselkedésükben hasonlítanak egymásra, hanem alkotóelemeikben és struktúrájukban, ill. keletkezésükben és fejlődésükben is. Ez persze még nem jelenti azt, hogy minden értelmes lénynek azonos felépítéssel kell rendelkeznie. Teljesen lehetséges, hogy valahol élnek értelmes lények, akik egyáltalán nem hasonlítanak az emberre.

V. A. Venyikov a *modellezés néhány filozófiai problémájának* szentelte referátumát. Lényegében a Voproszi Filoszofii 1964/11. számában megjelent cikkének elsősorban a modellek és a modellezés osztályozásához kapcsolódó gondolatait fejtve ki arra hívta fel a figyelmet, hogy mind a modellek, mind pedig a modellezés módszerei „annyira különbözők, és a tudomány és technika oly sok területén alkalmazzák őket, hogy valósággal kimeríthetetleneknek kell őket tartanunk."

K. Wüstneck (NDK) a modell-módszer dialektikájával foglalkozott. Véleménye szerint e módszer dialektikus jellegű: egyrészt van konkrét dialektikus ellentmondása, ez az adott módszer szubjektuma és objektuma (az eredeti) között áll fenn, és a szubjektum és a modell között csak reprodukálódik; másrészt a *modell* a korábban már adott *eredeti tagadása.*

A szimpózium résztvevőinek nagy száma, továbbá az, hogy a hozzászólások együttes ülésen, nem pedig szekciókként hangzottak el és hogy az írásban kiküldött előadásokat, ha rövidebben is, de fel is olvasták, akadályozta a viták tartalmas elmélyülését, így az egész szimpózium inkább csak felvetette a problémákat, a megoldásra váró feladatokat. Itt jelezzük, hogy a tanácskozás teljes jegyzőkönyve Moszkvában hamarosan kiadásra kerül, s így az érdeklődők részleteiben is megismerkedhetnek az értekezleten elhangzottakkal.

Lakó László—Szabó Gábor

Varjas Sándor — a dialektikus logika kidolgozásának magyar úttörője

Hazánkban a dialektikus logika kidolgozása széleskörűen csak a felszabadulás után indulhatott meg. Különös kötelességünk tehát számon tartani az úttörőket, közöttük Varjas Sándort, aki négy évtizeddel ezelőtt fejtette ki munkásságát a Szovjetunióban.[1]

Varjas Sándor (1886—1940) Kant, Bolzano, Husserl és Freud nézeteiből kiindulva kezdett logikai, ismeretelméleti, pszichológiai és társadalmi problémákkal foglalkozni. 1905-ben belépett az SZDP-be, 1919-ben a KMP felveszi tagjai sorába; ekkor érdeklődése a történelem és a közgazdaságtan felé irányul. A marxizmussal, a marxista filozófiával a Szovjetunióban ismerkedik meg 1922-től. Itt jelentős tudományos, pedagógiai tevékenységet fejtett ki, 1928-ban jelent meg a *Logikai és dialektika* c. monográfiája.

1. *Varjas a dialektikus logika tárgyáról*

Varjas *Logika és dialektikájának* egyik legnagyobb érdeme, hogy erőteljesen hangsúlyozza a marxista, a dialektikus logika kidolgozásának szükségességét. Már kiinduló pontja is figyelemreméltó: álláspontját nem a burzsoá és a proletár logika kettősségét a proletkult logikai vetületeként megjelenő nézetekből vezeti le, hanem a történetileg kialakult logikai irányzatoknak a marxista filozófia fényében feltáruló egyoldalúságaiból. Rámutat arra, hogy Arisztotelész a gondolkodás formáit nem annyira kialakulásuk folyamatában, mint inkább már megmerevedett állapotukban vizsgálta; Hegel viszont, idealizmusából következően, túl tágan értelmezte a logika tárgyát. Varjas megállapítja,

[1] Nálunk alig ismert munkásságára *Varjas Sándor — egy elfelejtett magyar filozófus* c. tanulmányában Selmeczi József hívta fel először a figyelmet. (MM Tájékoztató 1966/2. sz.)

hogy a filozófiatörténet különböző logikai irányzatai egyoldalúak voltak: koruk egy-egy adott szaktudományának specifikus problémáira keresve a választ az egyes szaktudományokra érvényes logikai megoldásokat általánosították, s így nem voltak képesek az összes szaktudományok logikai szükségleteit kielégíteni. Így pl. Arisztotelész a korabeli biológia felvetette kérdésekre igyekezett válaszolni, a pszichologista logika a pszichológia problematikájához igazodott, a logikai kalkulus a matematikát — nem is sejtve ennek dialektikus struktúráját — kívánta a logikai elvekből levezetni. Varjas Marx kutatásai alapján bizonyítja, hogy a matematika dialektikus szerkezetű: óva int mind a logikának a matematikában való feloldásától, mind pedig a dialektika matematizálásától, s ezzel összefüggésben részletesen bírálja a matematikai intuicionizmust.

A dialektikus logika Varjas szerint — a tudomány történetében először — nem egy-egy szaktudomány, hanem minden tudomány az adott korban kielégíthető valamennyi logikai szükségletének hivatott elegettenni. (Ma már ezt a felfogást a modern logikai irányzatok kialakulása módosította.) Előre mutató gondolata, hogy a dialektikus logikát nemcsak a gondolati formákat kutató, hanem a megismerés előrehaladásának magyarázatára is képes tudománynak kell tekinteni. Hegel logikai nézeteiből indult ki, de Marx és Engels nyomán meghaladta egyfelől saját kezdeti idealista nézeteit, másrészt az akkori közfelfogást, amely a formális logikát a burzsoá és a proletár osztály antagonizmusára hivatkozva teljesen elvetette. Elismerte a formális logika létjogosultságát, pozitívumait, s a dialektikus logikát ennek figyelembe vételével mint a formális logika meghaladását akarta kidolgozni.

A továbbiakban — megjegyezve, hogy a dialektikus és a formális logika területén végzett szisztematizáló tevékenysége külön feltárást kíván és érdemel — Varjasnak csak a dialektikus logika mai problémáihoz közelítő kérdésfeltevéseit vizsgáljuk.

2. *A dialektikus és a formális logika törvénye*

A gondolkodás formális logikai alaptörvényei meghatározzák a formális logika egészének arculatát, ezért egy logikusnak a róluk alkotott értékelése igen alkalmas arra, hogy általános felfogását jellemezzék. Varjas kétségbe vonta a formális logika alaptörvényeinek abszolút jellegét, ugyanakkor azonban nem becsülte le őket: határozottan vallotta, hogy a *dialektika nem szünteti meg a formális logikát*, hanem csupán megfosztja tételeit a metafizikusok szerinti abszolút jelentőségüktől. Varjas bizonyítja, hogy az azonosság, az ellentmondás és a kizárt harmadik törvényének abszolutizálói lehetetlent követelnek: az ellentmondásos valóság ellentmondás mentes magyarázatát; a valóságos folyamatokat — például a mozgást — azonban csak velük lehetetlen észbelileg reprodukálni, ehhez más gondolkodási törvényeket is fel kell használni. A formális logikai alaptörvények — írja — a formális helyesség kritériumaiként játszanak a gondolkodásban szerényebb, de így is fontos szerepet. Így pl. — Hegel logikájához fordulva — igen fontosnak tartja a konkrét azonosság törvényét, valamint a belőle származó követelményeket, de hangsúlyozza, hogy az értékelésükkor figyelembe kell venni az engelsi gondolatokat is.

Varjas a természet, a társadalom és a gondolkodás közös dialektikus összefüggéseit megkülönbözteti a tudati tükröződésüktől. Ezzel összefüggésben hangsúlyozza, hogy a valóság visszatükrözött dialektikájával való szembeállításuk a valóságnak megfelelő mértékűre korlátozza a formális logika abszolút érvényűnek tartott alaptörvényeit. Nála azonban a konkréttól az absztrakthoz történő haladás nem csap át az absztrakttól a konkréthoz való felemelkedésbe: nem vizsgálja a dialektika törvényeit mint gondolkodástörvényeket, a tudati visszatükröződést nem különbözteti meg a gondolkodás dialektikájától, sőt a gondolkodás formális logikai alaptörvényeinek az anyagi valóságra való vonatkozását hangsúlyozva figyelmen kívül hagyja a gondolkodástörvényeknek a gondolkodásból adódó specifikumaikat is.

Tévedése abból ered, hogy a formális logika alaptörvényeit abszolutizáló nézeteket cáfolva figyelmen kívül hagyja a gondolkodási törvények specifikus vonásait, s kissé egyoldalúan arra koncentrálja a figyelmét, hogy milyen a viszony az anyagi valóság dialektikája és a formális logika törvényeit meghatározó ontológiai alapok között. A logikai vizsgálódásnak azonban a gondolkodás törvényeiben nemcsak az objektív valóság visszatükrözését kell felismernie, hanem e visszatükrözés *szubjektív formáját*, a gondolkodás viszonylagos önállóságát is. Pl. az azonosság törvényében sem elég csupán a dolgok azonosságának a visszatükrözését felismerni, elemezni kell azt is, hogy a valóság összefüggései *hogyan* tükröződnek a gondolatainkban.

Varjas egyoldalúsága az úttörők fogyatékossága, de nézetei így is jó érveket szolgáltatnak a logika ontológiamentességét hirdető felfogásokkal szemben.

3. *Varjas a gondolkodás formáiról*

A gondolati formáról és tartalomról alkotott felfogás szintén alkalmas arra, hogy egy logikai felfogást értékelni lehessen. Varjas itt szintén jó úton haladt, sőt itt messze túl is lépett a gondolkodás törvényeivel kapcsolatos egyoldalúságain. Több figyelmet fordít a visszatükrözés szubjektív formájára, határozottan megkülönbözteti az objektív anyagi valóság tárgyainak s a róluk alkotott gondolatainknak a formáját. Megállapítja, hogy fogalmaink *a valóság visszatükrözései, de nem képmásai,* mondván, hogy ez, szigorúan véve, feltételezné a fogalmak tudatunktól független létezését, ami idealizmus lenne. Varjas e gondolatára azért is helyes a figyelmet felhívni, mert egyesek még mindig úgy vélik, hogy a dialektikus logika művelői a gondolkodás formáit konzervatív értelemben tartják képmás jellegűeknek.

Varjas utal rá, hogy a gondolati forma és tartalom kapcsolatát a filozófia történetében általában metafizikusan fogták fel. Arisztotelész a kettőt egymástól független kategóriának tekintette, az előbbit a gondolkodás tiszta formájának, az utóbbit pedig a formátlan anyagának. Kant sem jutott tovább, a formát ugyanis, elszakítva a megismerés „magánvaló" anyagától, a tudat a priori állományába helyzte. Varjas Hegelből kiindulva, aki a gondolkodás formáját nem a tartalmával szembenállónak, hanem a tartalomból absztrahált konkrét formának tekintette, eljutott a kettő szétszakíthatatlan dialektikus egységéig. Odáig azonban még nem tudott eljutni, hogy szétválaszthatatlanságuk a benső kölcsönös áthatásukból származik.

A dialektikus logika részterületei vizsgálatának eredményei ma már meghaladják a gondolati forma és a gondolati tartalom „logikai komplementaritási" elvét, amely végső soron minden jó szándéka ellenére a gondolkodás tartalmi és formai oldala merev szétválasztásához vezet, s ezzel, *kizárva a gondolati tartalom mint forma vizsgálatának a lehetőségét,* gátolja a dialektikus és a formális logika hasonló és eltérő vonásai feltárását s így a *tulajdonképpeni dialektikus logika kidolgozását és megértését* is. Mindez azonban nem kisebbíti az érdemeit, különösen ha figyelembe vesszük, hogy a nem marxista formális logikusok egy része még eddig sem jutott el, és sok marxista logikus máig sem haladta meg Varjas 1928-ban publikált álláspontját.

Varjas a formális és a dialektikus logika közötti határt sem látja meg világosan. Úgy véli, hogy mindkettő a gondolati tartalomtól azonos szinten elvonatkoztatott gondolati formákat vizsgálja, az előbbi kész, kialakult állapotukban, az utóbbi pedig fejlődésükben, kialakulásukban. Hasonlata szerint a formális logika és a dialektika között olyan viszony áll fenn, mint a statika és a dinamika között. Kétségtelen, hogy a dialektikus logika a gondolati tartalmat általánosítva a formális logikánál messzebbmenően fejezi ki a gondolati formákban a megismerés folyamat jellegét, de nem egyedüli tana a megismerés folyamatának, hiszen a formális logika is az ismerttől az ismeretlenhez való haladás módszere, ugyanakkor a formális logika sem *a megismerés eredményét rögzítő formák egyedüli tana.*

Varjas a fejlődés gondolatára támaszkodva egyértelműen elveti a logikai preformizmust, amely a gondolati formákat egymásban teljesen kialakultnak fogja fel. A fogalomban az ítéletnek és a következtetésnek csupán a lehetőségét látja, s felveti a kérdést: *miért* fejlődik ki az egyik a másikból. A gondolati formák tényleges fejlődési folyamatát leírva rámutat arra, hogy azok nem következhetnek egymásból tisztán logikai úton, hanem *a termelő tevékenység talaján alakulnak ki.* Ilymódon nem csupán a dialektika, hanem a materializmus szempontjait is érvényesíti a konkrét logikai elemzésben.

A megismerés fejlődésének elvét a perifékusabb problémák tárgyalásában is érvényesíti. Nem fogadja el a fogalom tartalma és terjedelme fordított viszonyának hagyományos felfogását. Ez szerinte a fogalom tartalmának abból a helytelen értelmezéséből jött létre, hogy a tartalom a fogalomból eredő összes következtetésekkel azonos. Mivel azonban a fogalom tartalma nem meríti ki a tárgyának valamennyi tulajdonságát, újabb tulajdonságok megismerése nem jár együtt a terjedelem csökkenésével. Varjas még nem jut el a fejlődő fogalmak tartalma és terjedelme viszonyának feltárásához, felfogása azonban efelé is utat mutat.

Az ítélet természetének feltárása során Varjas a fejlődés gondolata mellett az összefüggés dialektikus elvére is figyelemmel van. Ennek során sok olyan tanúlságos megállapítást tesz, amelyeket ma sem hagyhatunk figyelmen kívül. Ezek közé kell sorolnunk az ítéleteknek fogalmakból való kibontását. A kijelentéseket a fogalmaktól elválaszthatatlannak tartja, s ezért csak a fogalmak széthasadása, valamint szintézise eredményeképpen tartja megérthetőknek őket. Sőt arra figyelmeztet, hogy az ítélet nem annyira a fogalmak egyesítése, mint inkább a felbontásuk. Ezzel meghaladja a hagyományos felfogás külső formai szemléletét, amely az ítéletben kizárólag a terminusok kapcsolatát látta.

Varjas az ítéleteket vizsgálva a külső forma mögé igyekszik hatolni. Meglátja, hogy mind az arisztotelészi, mind a kanti ítéletosztályozás többalapú, a kijelentéseket csupán morfológiai jegyek alapján klasszifikálják, és az ítéletek egymáshoz való viszonyát egyikük sem tartalmazza. Elutasítja az angol empirikusok (Locke, Hume, Mill) és német követőik (Sigwart, Wundt, Lipps) pszichológiai alapokon nyugvó ítéletosztályozását is. Ez elvezeti az ítéletek hegeli felosztásához. A létezési és a reflexiós ítéletek mibenlétét és valódi összefüggését azonban, azt ti. hogy Hegelnél az ítélet a létezési, a reflexiós, a szükségszerűségi és a fogalmi szférán keresztül bontakozik ki, félreismeri, s ezért — a hegeli sorrendet felcserélve — úgy próbálja levezetni őket, hogy a mennyiségi formáktól halad a minőségi formákhoz. A formális logikai szemlélettől sem szakad el teljesen: a különböző ítéletek egymásba való átmenését az egyidejűleg létező formák összefüggésének fogja fel.

Mindennek ellenére itt figyelemreméltó részeredményeket ért el. Ide tartozik pl., hogy a negatív, valamint a limitatív ítéleteket — elvetve a formális logikának a negáció természetéről vallott felfogását, a negációnak a pusztán „nemet mondás"-sal történő azonosítását — mint az objektív, reális tagadó folyamat kifejezéseit vizsgálja.

A következtetések elemzésében is törekszik a marxista filozófia alapvető tételeinek az érvényesítésére. Szembeszáll a következtetéseket tudatunk pusztán szubjektív aktusának tekintő állásponttal, de bírálja az objektív idealista koncepciókat is. Hegellel szemben a következtetést az anyagi valóság visszatükrözésének tekintette, de ezt a visszatükrözést nem fogta fel mechanikusan. A következtetés folyamat jellegének ábrázolásakor megállapítja: igaz ugyan, hogy a *tárgy* végtelen számú mozzanatából a tárgy *fogalma* csak jóval kevesebbet tükröz vissza, de az indukció és a dedukció segítségével ebből a jóval kevesebből is le lehet vezetni a tárgyra vonatkozó újabb tulajdonságokat. Marxra utal, aki a tőkés termelés, valamint a kapitalista társadalom osztályai mozgásának és fejlődésének alapvető törvényeit tanulmányozva következtetések utján vezette le a kapitalizmus jövőbeni tulajdonságait.

Helyesen tűzte ki a következtetések ítéletekből való levezetésének programját, joggal hiányolva ezt a formális logikai kifejtésben, ahol — mint írja — a levezetést frázisokkal helyettesítették. Viszont ugyanakkor, amikor a következtetések ítéletekből történő levezetésének jogosultságát felismeri, az előbbiek egymásból való kibontakozásának gondolatát fel sem veti. E felismerés hiányából eredően a hagyományos következtetési formákat egymás mellett állóknak írja le.

Varjas Sándor dialektikus logikai kutatásait joggal tekintjük a maguk idejében úttörőknek. Fogyatékosságaik az úttörők munkásságának természetes velejárói, eredményeik azonban éppen ezekkel együtt tanulságosak az utódok számára.

Szigetvári Sándor

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Zoltai Dénes: A zeneesztétika története I. Ethosz és affektus[1]

1.

Hadd kezdjem személyes vallomással. Új könyv olvasása régen szerzett akkora örömet, mint Zoltai Dénes zeneesztétika-történetének első kötete. Azért is, mert már régóta nagyon vártuk, nagyon hiányzott a zenemagyarázat történelmi útjának marxista ábrázolása. Ilyen jellegű átfogó vállalkozásról alig is van hírünk. A szovjet Sz. Markusz orosz nyelvű összefoglalása nálunk még alig hozzáférhető. A román G. Balan zeneesztétika-történetének tervéről nem tudjuk, mennyire valósult meg, és hogyan. De a polgári zenetudomány is régen nem állt elő terjedelmesebb történelmi áttekintéssel. A Pfrogner-szerű — bármily részletes és jó — antológiák éppen a rendszeres gondolatmenet, az összefoglaló esztétikai és történeti szemlélet folyamatosságáról mondanak le. A hiányt — és egyben igényt — pedig mi sem tanúsítja ékesebben, mint Schäfke 1934-ben kelt munkájának 1964-ben megjelent újranyomása.

Így Zoltai Dénes könyvének már puszta megjelenése is nyereség. Kétszeresen az, hogy a magyar zeneesztétika-tudomány mindjárt marxista szemléletű összefoglalással lép a nyilvánosság elé. De leginkább azért, mert egy csapásra ilyen érett munkával jelentkezik.

Zoltai Dénes történeti összefoglalásának, a kötet születésének feltételei már régóta érlelődtek. A szerző személyes munkásságában eddig is számos tanulmány — de kiváltképpen a *Muzsika* 1960/61. évfolyamában megjelent sorozata: *Diderot-tól napjainkig* — a rendszeres feldolgozást készítette elő. De érlelődtek a feltételek a magyar tudományosság szélesebb körében is. Megteremtésükhöz alaposan hozzájárult filozófiai igényű esztétika-tudományunk látókörének termékeny kiterjeszkedése az ágazati esztétikák, főként a zene mezejére. És hozzájárultak azok az újabb zenetörténeti művek is, melyeknek írói — szemléletük mestereiktől öröklött társadalmi érzékenységét a marxizmus fokára emelve — a maguk részéről eléje mentek a filozófiai közelítésnek.

2.

Előzményeire vonatkozó utalásunk természetesen semmivel sem csökkenti Zoltai Dénes munkájának érdemét. Ellenkezőleg. Az a mód, ahogyan köztük válogat, ahogy józan ítélettel asszimilálja konstruktív elemeiket, továbbfejti termékeny gondolat-csíráikat, kritizálja a sokszor megrögzött hagyomány életképtelen nézeteit, csak még jobban kitünteti személyes alkotásának érettségét. Példának — a sok közül — Rameau helyes, sokoldalúan történelmi bemutatását, vagy a „Sturm und Drang"-hoz fűződő „preromantikus" értelmezés meggyőző cáfolatát említeném.

Keveset mondanánk művéről, ha csak azt sorolnók fel, hogy a hasonló vállalkozások miféle hagyományos veszélyeit sikerült elkerülnie, hogy sem a filozófiai- és problématörténeti szemlélődés Szküllájának, sem a stílus- és szellemtörténeti színezetű zenetörténészkedés Kharübdiszének nem esett áldozatául, hogy a marxista szemléletmód adóját nem zeneelmélet-történeti fejezetek ún. „társadalmi bevezetéseinek" gazdaság- vagy politikatörténeti összefoglalásaival rótta le.

Érdemét nem ezek a negatívumok teszik. Ezek maguk is csak eredői a kötet szilárd, valóban marxi tartásának. Szinte azt mondhatnók, hogy termékenyen vonatkoztatja a zenei gondolkodás történetére és fejti ki következetesen Marx számtalanszor idézett gondolatát a görög művészet hervadhatatlan, fiatalos szépségéről, az emberiség normális gyermekkoráról.

Mélységesen humánus ez a történelemszemlélet. Középpontjában az ember áll,

[1] Zeneműkiadó, 1966. 307.

a zóon politikon, önnönmaga történelmi létének alanya, állítmánya, elsőrendű tárgya és meghatározója. Nemcsak azon igyekszik szüntelenül, fausti nyughatatlansággal, hogy világát mind teljesebben birtokába vegye, hanem ezáltal önmagát, ember voltát is mind gazdagabban igyekszik megvalósítani, újra- és újrateremteni, még akkor is, ha koronként éppen az ellenkezőjét látszik tenni. Cselekszi mindezt azáltal is, hogy munkás léte felől gondolkozik, egyre tudatosabban fejti azt tovább.

Ilyenként áll a zenélő és a zenéről gondolkozó, önmagát és világát formáló ember Zoltai Dénes történelemszemléletének centrumában, eleven foglalataként a történelmi folyamatosság és szakaszosság dialektikájának, a történelem lüktető érverésének. Az áttekintésben zenei és zeneesztétikai gondolkodásmód történelmi sorsa szakadatlanul a teljes emberi létre vonatkoztatva áll előttünk. A szerző egy pillanatra sem engedi elfelednünk, hogy a zene társművészetek, távolabbról a társadalmi tudat egészének egyik alkotója, így maga is a társadalmi lét legmélyebben ható, legkönyörtelenebb erőinek engedelmeskedik. Megteheti ezt Zoltai helyesen választott módszeres pozíciójából anélkül, hogy ezt az összefüggést terjergős ökonómiai és politikatörténeti fejtegetésekkel kellene bizonyítania. Magvas utalásai elegendők a teljesség érzékeltetéséhez.

3.

A történelmi folyamat ábrázolásának ez a módszere egyúttal természetes mértéket is ád Zoltai Dénes kezébe, amelyhez hozzámérve az egymást követő és egymásból kinövő korszakokat valóban fejlődésként mutathatja be a zenei gondolkodásmód kibontakozását. Az „anthróposz metron" — vagy ha latinul jobban tetszik, és újabbkori a hangzása: a „homo mensura" — ilyen teljes, nem szubjektivisztikus értelmezése és alkalmazása ismét közvetlenül fakad a marxi alapgondolatból. Már a disszertáció alcíme: *Ethosz és affektus* — félreérthetetlenné teszi a szerző szándékát. A bemutatott történelmi időszak — több, mint két évezred — történetét kettős pillérhez rögzíti. Két olyan korszakhoz, amikor az ember részint a klasszikus antikvitás, részint a polgári újkor történelem-szabta viszonyaihoz és lehetőségeihez mérten a legteljesebben bontakoztathatta ki képességeit. Olyan módja ez a „mérték" helyes alkalmazásának, amilyenre Szigeti József utalt az MTA I—II. osztálygyűlésén, referátumában.

Hadd foglaljuk össze röviden a két történelmi csomópont megközelítéséből és kifejtéséből következő tanulságokat. A görög zenemagyarázat legmagasabb szintű elméleti összefoglalása kétségtelenül Arisztotelész hatalmas szintéziséből maradt ránk. A zene itt a „poiészisz" egyik ágazata. „Poiein" görögül annyit jelent, mint „csinálni". De vajon mit is csinál a „poiétész, akinek a poiészisz a mestersége? A görög szó semmi esetre sem egyjelentésű a „versificator" — a versfaragó — fogalmával.

A poéta nagyobb dolgot „csinál", mint puszta kéziratát. Általa a világot „csinálja", teremti újjá, reprodukálja, evokálja, felidézi. Afféle Lemminkejnen módjára, aki a Kalevalában „... udvarokra berkenyefát, tölgyet dall karámközépre ..., dalol kutat házterekre, kút fölé aranyfödelet, födélre aranyos vedret ...", és még ki tudja mi minden csodáját a létező világnak teremti elő dalával.

A mimézis, az Arisztotelész értelmében vett „tükrözés" a „poiészisz" módszere és központi kategóriája. Ebből következik jelentése is: a valóságnak olyan megjelenítésére utal, amelynek eszköze az emberi közlés testi közvetlensége, akár a mozdulat, akár a hang, a szó, vagy éppen a kettő együtt az ember totális jelenlétében, magatartásában. A poiészisz körébe tartozó „múzsai" művészetek mind a közvetlen testi megvalósításra utalnak.

Arisztotelész mimézis-fogalmában tehát még ott tapintjuk a valóság közvetlen testi birtoklásának és felidézésének mágikus képzeteit. A dráma mindvégig kultikus cselekmény, ahol a szereplők holtak, ősök szellemét, tetteit idézik. Ebből a kozmikus emberfelfogásból, kultikus-mágikus örökségből fejtette ki Arisztotelészig a görög gondolkozás a maga társadalmian humánus, kathartikus és etikus esztétikai szemléletét. De a mimézis, a cselekvő megjelenítés eredeti jelentését őrizte többek között abban, hogy a tárgyi módon rögzített, szobrászi vagy festői valóságábrázolásra csak másodlagosan vonatkoztatta a mimézis kategóriáját.

Szemléletesen mutatja be Zoltai Dénes azokat a szálakat, amelyek sokszor rejtett utakon vezettek az újkori zenemagyarázat és esztétikai szemlélet kialakulásához. Ennek nagy tette éppen a mágikus-misztikus hagyaték leküzdése, túlhaladása volt. Mégpedig azáltal, hogy az emberhez eleve objektív tudományos vizsgálódás módszerével közeledett. Zoltai Dénes ezt a szemléletmódot „természetinek" nevezi, átvéve a polgári gondolkozás hagyományos terminusát. Én éleseb-

ben fogalmaznék, és ezt a szemléletet egyszerűen tárgyinak, dologinak mondanám; reistának, vagy khrématikusnak, ha idegen terminust kellene rá gyártanom.

Descartes-ra hivatkozom, aki mint „res cogitans"-t, tehát mint gondolkozó dolgot állítja szembe az embert a természet „res extensá"-jával. És ha korábban a probléma az isteni eredetű embernek magához az istenhez, a transzcendenshez való viszonya volt, most a dologi módon, természettudományos objektivitással szemügyre vett embernek a „naturá"-vá értelmezett „deus"-szal való kapcsolata érdekli a gondolkozót.

Nyomban megváltozik a mimézis értelme is. Az emberi bensőség, az emberi magatartás helyét a külső, tárgyi jegyekbe foglalható és ezek által garantált másolata foglalja el. Az elsőség a piktúráé lesz, és Horatius félremagyarázott hasonlatát, a Piso-levél „ut pictura poesis"-ét kérik számon a zenei ábrázolástól is. Jó szemmel veszi észre egyébként Zoltai Dénes, hogy ennek a tárgyias cselekményhez, az operaműfajhoz kötött zenemagyarázatnak első kudarcát az opera-műfaj első válságával együtt kellett elszenvednie. Helyesen figyelmeztet egyben arra is, hogy a zeneesztétikai gondolkozásnak ez a válsága nem egyértelmű a zeneművészet fejlődésének válságával. A polgári zeneesztétika válságai azóta újra és újra ismétlődtek, egyre magasabb színvonalon, de egyúttal egyre leküzdhetetlenebbül. A mechanikusan tárgyszerű, verbális zenefelfogás szegte szárnyát az affektus-tannak, szenvedett vereséget ennek elégtelenségében; vallott kettős kárt egyrészt a programzene illusztratív-naturalista, másrészt az „abszolút zene" formalista magyarázó kísérletének csődjében vagy a szubjektív-voluntarista esztétikában.

4.

Nem akarom elvenni Zoltai Dénes kenyerét, mégsem tehetem meg, hogy — éppen a zene mitikus és dologi szemléletének történelmi sorsát emlegetve — ne vitatkozzam Huszár Tiborral. A *Valóság* 1967. márciusi számában ismertetette Zoltai Dénes könyvét, és recenziójában védelmére kelt a zene számszerű vizsgálati módjának. Úgy látta, hogy Zoltai Dénes az erre vonatkozó történelmi törekvéseket igaztalanul ítéli el, róluk bizonyos elfogultsággal, „felhanggal" nyilatkozik.

Szeretném előrebocsátani, hogy a zene szimultán aspektusának jelentőségét mindig elismertem, és tőlem telhetőleg igyekeztem is fontosságát a zene művészi jelentésének megértésében is kiemelni. Azt sem vonom kétségbe, hogy a zenei közlés hangzó anyagának fizikai vizsgálata és numerikusan kifejezhető összefüggéseinek feltárása elengedhetetlen része a zeneelméletnek. Úgy vélem, ebben Zoltai Dénes is osztja véleményünket. Annyira, hogy művében aszerint, hogy tudományosan előre mutatnak-e, vagy misztikusan elködösítenek, finoman megkülönbözteti a zenematematika jelentkezésének különböző történelmi okait. Kénytelen vagyok azonban egyetérteni szkepszisével is. Annyira, hogy Zarlino-interpretációját ebben a vonatkozásban túlságosan is elnézőnek tartom. Én a magam részéről Zarlino új-platonikus, püthagoreista kötöttségét jelentősebbnek és regresszívebbnek ítélem. Erre egyik tanúm Riemann és kései, lelkes hivatkozása Zarlino alhang-spekulációjára.

A történelem folyamán ugyanis a zenei számszerűségek felfedezése és vizsgálata mindig előbb-utóbb a zene esztétikai magyarázata gyanánt, annk igényével lépett fel, a társadalmi-realisztikus felfogás ellenlábasaként. Ennek egyik oka persze éppen a társadalmi igényű magyarázatok zenei szakszerűtlensége, zeneelméleti, mesterségi megalapozatlansága volt. De a zenei anyag tulajdonságainak számszerű vizsgálata is csak egy realisztikus, társadalmi szemléletű esztétikai bázison lehet termékeny. Ilyennek híjján a legpozitívabb mesterségi indokolásból is menthetetlenül átcsap a kozmikus szimbolikába, és azon igyekszik, hogy a hangzó anyag fizikai törvényeit az esztétikai lényeg vélt „természettörvényeivé" misztifikálja. Zoltai Dénes gyanakvása — megítélésem szerint — ennek a számmisztikus pszeudoesztétikának szól, helyesen. Minthogy a zeneesztétikai, sőt általában az esztétikai agnoszticizmusnak ma is ez az egyik fő irányzata és érve, nem látok rá okot, hogy kétkedésünket és kritikánkat irányában félretegyük.

Zoltai Dénes könyvének egyik érdeme éppen az, hogy a művészi-esztétikai virágkorok mértékéhez szabott összefoglalásában a mai ember eszével, felfogásával érti meg a történelmi múlt sajátos lényegét. Gondolatmenetének meghosszabított sugarai mindegyre korunk fókuszában egyesülnek, a történelmet magyarázó fejtegetései mai vitáink megértéséhez és folytatásához adnak kulcsot.

5.

A mértékadó csomópontok kiemelése Zoltainál korántsem vezet más korszakok tárgyalásmódjának elsorvasztásához. Éppen fordítva. A vezető gondolatok továbbfejlődésének, átalakulásának, egyesülésé-

nek és kereszteződésének, egymást átszövő kiterebélyesedésének történelmi polifóniáját éppen a fő és a közbenső csomópontokhoz viszonyítva tudja imponáló biztonsággal kifejteni. A sokszor eseménytelennek tartott középkori zeneesztétika az ókortól az újkorhoz vezető gondolati szálak érdekfeszítő disputájává válik, mihelyt a zeneelméleti irodalomban felismeri a „rejtjeles zeneesztétikát". A francia affektustan előtörténete gazdag értelmet nyer a zenetörténet és a filozófiai gondolkodás, Descartes és Rameau egybevetéséből. Lessing műfajelméletének, az egész Lessingnek gondos elemzéséből érdekes új tanulságok származnak az affektustan történetére nézve.

Módszerének történelmiségéhez tartozik, hogy egy-egy kategóriát nem aprioriszticusan erőltet végig a történelmen, hanem az egyes korok megítélésében érzékenyen alkalmazza a maguk kitermelte, felvetette kategórákat, megjelenésük történelmi rendjében. Bár kérdés, hogy a regionális stíluskülönböztetés nemzeti érvei nem lappanganak-e már jóval a Camerata tevékenysége előtt a zenei gyakorlatban?

Ide kívánkozik egy másik, egy módszerprobléma kérdőjeles megemlítése. Egy-egy jelentős történelmi előrelépés elemzésében Zoltai Dénes mindjárt az előremutatót, az újat, a történelmileg jelentőset állítja az előtérbe. Közben a kérdéses felfogás, szemléletmód esetleg kezdettől benn lappangó árnyoldalai rejtve maradnak, és csak akkor olvasunk róluk, amikor a történelem sorrendjében amúgy is napfényre kerülnek. Így például a francia affektustan bemutatása a maga helyén — attól félek — túlságosan is egyetértőnek látszik; nagyonis a kor szemével nézi és ítéli meg a később óhatatlanul visszájukra fordult vonásokat is. Vajon helyes-e a belülről megértés és az egészhez viszonyítás proporciója akár itt, akár még Hegel elemzésében is?

A kérdőjel csak növekszik, a viszonyítás csak bonyolódik, ha a filozófiai magyarázat értékét az egykorú zenélés színvonalával is egybevetem. Bár a görög zene eleven gyakorlatából, mérhetetlen kárunkra, szinte semmi sem maradt ránk, mégis valószínűnek tarthatjuk, hogy Arisztotelész zenemagyarázatának színvonala meghaladta az egykorú zenélés színvonalát. Hiszen elméletét a Sztagirita olyan rendkívül fejlett és differenciált összművészeti alkotásokból vonhatta le, mint a korszak drámai, kóruskölteszeti vagy lírai műfajai. Ezeknek a sajátos, újkori értelemben vett zenei faktor önmagában csak az egyik, nem is legjelentősebb összetevője volt. Tehát a maga körében hátramaradt a mimézis Arisztotelész-szabta normáitól. Az affektustanról azonban tudjuk, hogy mind történelmi időfázis, mind színvonal tekintetében elmaradt a zeneművészet egykorú színvonalától. Ez csak még viszonylagosabbá teszi az egész folyamathoz mért jelentőségét.

6.

Közbevetett kételyem után sietek megállapítani, hogy Zoltai Dénes könyvének egyik fő erénye a zenei gyakorlat és a zeneesztétikai tudatosítás egymást kiegészítő kettős folyamatának mintaszerű szimultán továbbszövése és egymásra vonatkoztatása. Ha a rendelkezésére álló zenetörténei források szerzői mind annyi filozófiai érzékkel mentek volna ő eléje a zenetörténeti tudat alakulásának megértésében, kifejtésében, mint amennyi érzékkel ő a zenei gyakorlat fejlődését figyelemmel kíséri, zenetörténeti metodológiánk is mélyebben vezetne az emberi történelem zenei aspektusának megértésébe. Akár azt is mondhatnám, hogy műve — Lukács György egyik tanulmányának címével szólva — a zenetörténet „intellektuális arcát" tárja elénk. Ha tehát a következőkben egy néhány zenetörténeti vonatkozású megjegyzést fűzök munkájához, akkor javarészt zenetörténeti forrásaival vitatkozom.

a) Először a XV. századi németalföldi kóruszene fordulatáról, annak magyarázatáról szólnék. Zoltai forrása itt Heinrich Besseler 1950-ben megjelent *Bourdon und Fauxbourdon* című zenetörténeti monográfiája. Szerzője gondos elemzéssel mutatja be, hogy az 1430-as évektől kezdve a Németalföldön, főként Cambrai centrummal, az olaszos dalszerű, funkciós, világias komponálásmódot hogyan szorítja ki a kultikus műfajok végighömpölygő polifóniája. Az angol éneklésmód szenzuális teltségét is magába olvasztó új eufónikus polifóniában Besseler a párizsi ellenpont-hagyomány újraéledését látja, Zoltai Dénes a fordulat okát a megerősödő vallásos, egyházias áramlatban jelöli meg.

Nem vonom kétségbe ennek az eszmeáramlatnak a jelentőségét a fordulat kiváltásában, de — úgy hiszem — ez a generális ok egymagában kevés a magyarázathoz. A többi művészeti — és főként iparművészeti — ág fejlődése, a német mesterdalnok-mentalítás egyidejű felvirágzása arra int, hogy a szövevényes, bonyolult többszólamú művészet létrejöttében vegyük észre a polgári mívesség, az anyag leleményes legyőzésében, a technikai kultúrában kedvét lelő polgári kézműipar fontos szerepét. A későbbi

reneszánsz kórusművészet mestereinek műveiben oly gyakori szójátékok, szöveg- és zene-tréfák, furfangos ötletek egy tőről fakadnak ezzel a népi spontaneitásból magas művészi kultúra felé törő míves hajlammal, ügyeskedéssel, a virtuóz-technikai fok különös megbecsülésével. Besseler finom analízise éppen azt mutatja be, hogy Dufay hogyan emelte az angliai népi gyakorlat spontán szekszt-hangzatait az avatott, céhbeli muzsikushoz méltó, hangzó eredményében ugyan hasonló, de indoklásában választékosabb fauxbourdon-technika színvonalára. Íme, a példa, hogyan különíti el magát a mester öntudata a népművészeti spontaneitástól. A magyarázat tehát legalább annyira következik a korban divatos „res facta" elvből, mint a túl általánosan említett vallásos restauráció áramlatából.

b) Másik megjegyzésem a Camerata mestereinek esztétikai öntudatára vonatkozik. Intonáció-elvük és gyakorlatuk, affektustanuk öntudatosan hivatkozik az antik görög forrásokra. Valójában azonban az antik hagyaték az itáliai folklór mindennapos, eleven gyakorlatából sokkal közvetlenebbül juthatott hozzájuk, mint Arisztotelész vagy Platón olvasásából. Zenemagyarázatuk felfedezése, a rá vonatkozó hivatkozás inkább másodlagos, tudatos gesztusnak látszik, a népi forrásból eredő spontán műfaji közvetítések magasztos indokolásául. Véleményemet egyaránt látszik támogatni a népi vígjátéktípusok antik rokonsága, és a Galilei felsorolta intonációs típusok meglepő hasonlósága az antik szónokiskolák stílus- és „szerepgyakorlatainak" tipológiájával.

c) A harmadik pont, ahol attól félek, hogy a kötet tárgyalásmódja túlságosan is elvi vázlattá egyszerűsíti a zenetörténeti összefüggéseket, a Gluck-kérdés. Hadd bocsássam előre, hogy a szó itt is a zenetörténetírás mulasztását érheti, amiért még nem tárta fel teljes szélességében Gluck művészetének jelentőségét. A magyar zenetörténeti irodalomban utóbb különösen Kroó György tett jelentős lépést *A szabadító opera* című tanulmányában.

Gluck olyan pillanatban lépett a párizsi operaszínpadra, amikor a maga kezdeményeiből, a francia zenés vígjátéki műfajokból és a nápolyi opera buffából kinövő új operatípus, benne a forradalmasodó polgárság, rátalált történelmi szerepére, kénytelen volt magát komolyan venni, felelősséget vállalni az egész emberiség történelmi sorsáért. Elérkezett az ideje, hogy a hősi magatartást a korábbi opera seria hőseitől tanulja meg. De az opera seria is jelentős tartalmi-formai átalakulást élt át közben, még pedig Angliában, Händel oratóriumaiban. Az angol királyság polgára itt új hangot, új magatartást talált a maga ünnepléséhez a kórus-jelenetek kollektív öntudatában. Tovább jutott Rameau etikett-hőseinél, és ugyanúgy adta át példáját Gluck útján a francia forradalmi operának, mint ahogyan a forradalmi operák témája is gyakran eredt a XVIII. század érzelmeskalandos angol regényeiből. Gluck operája tehát — bár valóban nem regresszíve — bizonyos vonatkozásban mégis csak visszautalt Rameau-ra. Ezzel összefüggésben jegyzem meg, hogy számon lehetne kérni a korábbi angol filozófiai gondolkozás szálának bevonását, vagy az angliai zenetörténet eseményeinek és tanulságainak szervesebb beépítését a szerző gondolatmenetébe.

Nem tudni, mennyire vette komolyan maga Gluck az aulisi Iphigenia előszavában tett gesztusát a francia nyelv iránt, és mennyire szánta csupán udvariasságnak, afféle captatio benevolentiaenak. Az azonban bizonyos, hogy az enciklopédista tábor zavara, majd pálfordulása fogadtatásával kapcsolatban sokat árul el az enciklopédisták és az élő zene valóságos viszonyáról. Én sem tartanám helyesnek, ha a Gluck-kérdést csupán az udvari pletykák látószögéből ítélnők meg. De a fellépése-keltette zűrzavar, az ellene kezdetben megnyilvánuló ellenszenv arról árulkodik, hogy az enciklopédisták zeneesztétikai felfogását néha inkább általános elvek, mondhatnám eleve kialakított elfogultságok, külső társadalmi és politikai mozzanatok, nyelvi, fogalmi, szövegi tényezők irányították, mintsem az élő zene valóságos értése és mérlegelése. A Rameau-vita is effélét sejtet.

Ennyiben látom többrétűnek, bevilágítóbbnak Gluck szerepét az európai zene és zeneesztétika alakulásában.

7.

Bizonyára volna, lesz is még min vitáznunk Zoltai Dénessel a zenetörténet és zeneesztétika egyes részletei felől. Ezek a viták azonban nem változtatnak azon, hogy nagy zeneesztétika-történeti sorozatának előttünk fekvő része, az *Ethosz és affektus*, a magyar és a nemzetközi marxista esztétikai tudomány jelentős tette. Bizonyára szívesen olvasnák szomszédaink és más nemzetbeliek is, ha tudnának róla, és ha hozzáférhetnének. Nagyon jó volna mennél előbb lefordítani. Ha a szerző megjegyzéseim egyikének-másikának hasznát veheti történeti munkájának következő köteteiben, rövid írásom nem volt felesleges.

Ujfalussy József

Almási Miklós: Maszk és tükör

(Esszé a dramaturgiáról)

Sokfajta betegségben szenved a modern drámaelmélet. A diagnózisok mindazonáltal visszavezethetők egy közös dilemmára, amelyet Karinthy után vázlatosan így foglalhatunk össze: szükség van-e a drámai szabályokra, és ha igen, miért nem?

Ez a dilemma nyilvánvalóan korunk dramaturgiájának terméke. A legismertebb modern drámaelméleti megnyilatkozások vagy egyetlen dramaturgiai elv legáltalánosabb érvényességét tételezik — mint B. Brecht, az abszurdok, és helyenként Dürrenmatt —, vagy pedig eleve jó adag szkepszissel látnak hozzá — mint Peter Szondi — egy drámaelmélet megalkotásához, mondván, hogy a jövő dramaturgiája úgyis eltér majd a lefektetett szabályoktól.

Elöljáróban volt szükséges megtenni ezt a némileg kiélezett összefoglalást ahhoz, hogy leszögezhessük: Almási Miklós új könyvének legnagyobb érdeme e dilemma feltárásában és meghaladásában rejlik. A „modern *vagy* hagyományos dramaturgia" alternatívájának hamisságát többször megállapították már. De a kérdés alkotó elemzése, a modern drámairodalom lényeges jegyei mint a műfaj alapvető sajátosságai legújabb formáinak feltárása s egyúttal a klasszikus dráma napjainkra utaló, mert ugyancsak a dramaturgia lényegét hordozó specifikumainak leírása azonban késett, pedig csak e kettő együtt szolgálhat alapul a drámaelméletnek. A materialista drámaelmélet feladata valóban nem az, hogy előre szabályozza a drámaírót, hanem hogy általánosítsa a dramaturgia leglényegesebb jegyeit. Ez az általánosítás persze akarva-akaratlanul a szabály jellegét ölti, de ha a kutató az elmúlt korok újításait is kimutatja, akkor szabályként rögzítheti a szabálytalanságot, a korábbi elemek meghaladását.

Szükséges tehát mindenekelőtt, akár csak a legvázlatosabb formában is kimutatni a hagyományos dramaturgiai elvek XX. századi továbbélésének útját. Almási három ilyen változatot mutat ki. Az egyik az *„irónikus tagadás"* formája (B. Shawnál, Osborne-nál, a *Koldusoperá*ban, Giradoux egyes műveiben stb.). Ez a dramaturgia visszájára fordítja a konvencionális eszközöket s így épít rájuk. A szerző a *Pygmalion*ra utal: Higgins professzor felcsíp egy virágárus lányt, és néhány nap alatt a felső tízezer igényeinek megfelelő ladyt akar formálni belőle. Ezt még Scribe is megírhatta volna. Shaw darabjában azonban — s ez dramaturgiailag az első jelenettől előkészített — végül is a professzor tanul Elisától. A másik út, az *„avantgarde színpad"*, melynek létrejötte — sokszor hangoztatott újításai mellett s ezek ellenére — szorosan kötődik a hagyományos dramaturgiához. A néző várakozik Godot-ra, s mert a darabban semmi sem történik, ami kielégíthetné várakozását, éppen a nem-történés miatt keletkezik egyfajta feszültség. A hagyományos dramaturgiára történt építkezést mutatja, hogy a néző csak azért élvezheti Beckett művét, mert korábbi színházi élményei alapján várja Godot-t. Shakespeare vagy Molnár Ferenc darabjai tehát kiépítettek egy hagyományos reflexet, az avantgarde pedig a maga tagadását csak úgy tudja megvalósítani, ha e reflex működésére számít. Annak ugyanis aki először megy színházba, nyilvánvalóan merő unalom lenne bármelyik abszurd dráma. A harmadik típus a *„lélektani dráma"*. Ennek egyik legismertebb képviselője, T. Williams, akinek művei azonban lényegileg csak formanyelvükben hoztak újdonságot a századforduló (l. Csehov) darabjaihoz képest.

A továbbélések nyilvánvalóak. Leírtuk, hogy a hamisnak bizonyult dilemma a modern dráma terméke. Ehhez azonban figyelembe kell venni azt a tényt, hogy a drámaíró legfeljebb másfél évszázada nem számít Európában gyakorlati színházi szakembernek. A XIX. századig dráma és színház ugyanannak a művészi terméknek két oldalát jelentette. A polgári színház kifejlődése eredményezte, hogy egyfelől megszületett a dolgozószobákban alkotott „drámairodalom", másfelől üzem, kapitalista vállalkozás lett a színház, és ezekután minden művészi érdekét kénytelen profitérdekeivel kapcsolatba hozni. Ez a különállás egyre növekedett, és ma már természetesnek kezd látszani, hogy a színi együttesnek tagja a rendező, a színészek, a tervezők, a világosítók stb, az író pedig a „bedolgozó". A polgári dráma tehát *a színi gyakorlaton kívüli életében* teremtette meg a dramaturgia áldilemmáit, s bizonyult képtelennek esztétikai feloldásukra.

Ilyen körülmények között hol találhat biztos fogódzót korunk kutatója? A materialista drámaelmélet szükségszerű módszertani sajátossága, hogy a

[1] Magvető, 1966. 294 o.

hétköznapi élet jegyeire mint a dramaturgia bázisára támaszkodik „. . .a színpadi konvenciók eredetileg — valamikor — a hétköznapi élet 'valóságos színjátékának' voltak a kellékei, a társadalmi-emberi hatáskeltés, poén, feszültség, fordulat, a meglepetés más alakzatban életünk sajátos maszkjai és eseményei. A színház ezekből csupán a desztillálás módszerével emeli ki saját művészi-formai elveit . . ." (39. o.) Ez a „csupán", a „desztillálás" felkutatása nem kevesebb azonban, mint a drámaelmélet lényege.

A cselekvés szerkezetének, hatásának és formáinak felderítése során mindig visszatér a tett és a tett kifutása, az eredmény közötti distancia. Ez az eltérés hozza létre a *feszültséget*, amely persze nemcsak a dráma, hanem a mindennapi élet egyik alapvető kategóriája is. A feszültség pszichológiai reflexeit a közvetlen feladatok, — felfüggesztésük és a távoli céllal való összefüggésük jelenti. Gyakori jelenség, hogy mikor a cél elérése lehetetlenné válik, akkor a korábbi érzelmi-intellektuális jellegű feszültségből az érzelmi beállítottság megmarad, sőt néha erősödik, s így az intellektus ellenpontjaként növeli a feszültséget. A feszültség dramaturgiai kerete koronként másképp kap lényegi tartalmat. A szerző helyesen állapítja meg, hogy a cselekvés — érzelmi mozgás koordinátáit az adott történelmi szituáció szabályozza (l. 49. o.). További kidolgozásra szorul azonban az intellektus és az emóciók jelentősége a mindenkori cselekvésben. A cselekvéstől való elfordulás ugyanis nemcsak érzelmi kifutást eredményezhet — ahogyan a szerző írja a romantikát követő francia szalondrámák példáját említve —, hanem intenzív gondolatiságot is.

A helyes cselekvés okvetlenül olyan akaratként szerveződik, amelynek létrejötte feltételezi az *intellektus és az emocionális világ* belső harmóniáját. Az érzelmeknek saját, a gondolati konklúzióval szorosan összefüggő logikájuk van — helyesen szól erről a tanulmány egy másik helyén a szerző: „Véleményem szerint a dráma felépítése, dramaturgiai szerkezete olyan, hogy legegyszerűbb, legközvetlenebb érzelmeiben ragadja meg a nézőt, innen emeli fel magasabb rendű morális-intellektuális érzelmeinek a síkjára. Felkelti és maximálisan kiélezi azt az ellentmondást, amely az ember szubjektumcentrikus érzelmei és valóságcentrikus érzései között feszül, s végül is a valóság mély társadalmi-történelmi igazságait érteti meg a nézővel, az érzelmek logikájának szükségszerűségével láttatja be vele a történelmi szükségszerűség folyamatát." (253—254. o.) Amikor minden együttérzésünk mellett szükségszerűnek látjuk és érezzük Lear vagy Oidipusz bukását, belátásunk már az említett valóságcentrikus érzelmek szférájában történik. Éppen ennek, az együttérzés és a szükségszerűség ellentmondásának a megalkotása teszi naggyá a színjátékot. A szerzővel együtt itt is kiemeljük azt a negatív példát, amelyet egyes „brechtesített" bemutatók (mint a „Bánk bán" vagy a „Coriolanus" a Nemzetiben) nyújtottak a közelmúltban. Ezeknek rendezői az érzelmek logikája *ellen*, a színházi hatás emócionális-intellektuális optimumával *szemben* akarták a gondolat így talajtalan erejét érvényre juttatni. Ez csak oda vezethetett, hogy az együttérzés hiányában a szükségszerűség belátására sem volt alkalma a közönségnek.

A feszültségteremtés fontos eszköze a *befolyásolás*, eleme a látható gesztus és az észrevehetetlenné tett szándék. A társadalmi tudat kidolgozta a befolyásolás változóan maradandó dramaturgiáját. Ennek formája a „tárgyakra bízott manipuláció" — öltözködés, a színhely megválasztása egy fontos találkozáshoz, stb. —, a „tudat kicserélése" — Tom Sawyer híres példája: a kerítés-meszelés —, az „etikai manipuláció" — példaképállítás és szembesítés — stb. Mindebből merít a drámaírás is. A realista dráma is becsapja a nézőt, de teszi ezt a látszatvilág lemeztelenítésével a néző objektív érdekeinek ismeretében éppen a nézőért. A kommersz művek „kellemes becsapásai" más természetűek. Itt — a titkárnőjébe szerelmes vezérigazgató sémája mutatja — csupán a vélt szubjektív érdekekig jut el a drámaíró, s az ő látszatvilága nem a társadalom igaz képéből, hanem a néző által kívánt illúziókból táplálkozik.

A dráma „külön világá"-nak központi eleme a *konfliktus*. A konfliktus társadalmi meghatározottságát a szerző a „kötelességek hálójában mozgó ember" helyzetével magyarázza. A társadalmi viszonyrendszerek objektív szembenállásának felismerése tehát kényszerűség, de egyben a tett rugója is. „Formális minőségében az általános emberi morál, a konkrét osztályérdek vagy a nemzeti-katonai parancsok mindegyike *külön-külön kizárólagos módon akarja érvényesíteni uralmát* az ember cselekvésében." (81. o.) „Az egyik közösség relációjában ezek az elvek előnyösek, a másik, nagyobb összefüggésben tragikus kimenetelűek." (86. o.) Ez a bonyolult dialektika rendszerint nem úgy jelentkezik a cselekvő számára, mint a tiszta erkölcsösség és a kötelesség konfliktusa. Almási elemzi a kanti etika schilleri bírálatát, a kategorikus imperatívusszal

szembeállított, az erkölcsösség érdekében elkövetett bűnt, a kötelesség szférájának ellentmondásait, és arra a helyes — de csak vázlatosan jelzett — megállapításra jut, hogy a drámai hős cselekvésének belső ellentmondása úgy jelentkezik, hogy míg az egyik társadalmi viszonylatra jótékonyan hat, addig a másikban előkészíti a maga tragikumát.

Ez a folyamat a drámai alak és a drámai helyzet kapcsolatában valósul meg. A szerző érdekesen elemzi az alak és helyzet összefüggését, azt a folyamatot, amelynek során kibontakozik egyfelől a hős a maga egyszerre kész és mégis mindig új elemekkel gazdagodó egyéniségében, másfelől a drámai szituáció, mint a konkrét környzet drámai totalitása. E két elem felvázolásának, a kapcsolatok bemutatásának nehézsége a polgári drámaelmélet állandó kísérője. Így jöhetett létre az a modern dilemma, amelyik szembeállítja a problémát és a történést. Almási ennek megfelelően különbözteti meg a „probléma-drámát" a „konfliktus-drámától". (Az előbbire M. Frisch *Biedermann és a gyújtogatók* című darabja jó példa. Ennek hőse mintegy függetlenül saját tetteitől lesz áldozata önérdekeinek, s a néző így csupán egy illusztrációt, nem pedig valódi drámát lát.) Az igazi dráma, a „konfliktus-dráma" napjainkig két alapvető szerkezeti variánst tud felmutatni. (Ez a megállapítás Marx egyik leveléből származik, és a szerző részletesen szólt erről *A modern dráma útjain* című könyvében.) Az egyik a shakespeare-i drámatípus, ahol nem a puszta ok—okozati láncolat alkotja a dráma szövetét, hanem a véletlenek, kölcsönhatások szövevényén keresztül érvényesülő szükségszerűség áll a drámaiság gerincében. (Például Puskin, Büchner vagy a késői Brecht darabjaiban.) A másik, a schilleri drámatípus, nem a koncentrikus, hanem a lineáris drámaépítést valósítja meg. (Ilyen Ibsen legtöbb műve.) Ezek a szerkezeti problémák szoros kapcsolatban állnak a feszültség alapkérdésével: korunkban a tett és eredménye közötti distancia nagy mértékben megnőtt, és egyre nehezebb tisztán látni a kettőt elválasztó távolságot és az összekötő kapcsokat.

A drámai mese nehézségét jelzi az az elméleti kérdés is, amelyik a lehetőségnek és a szükségszerűségnek a drámában betöltött viszonyára vonatkozik. „A drámai szükségszerűség paradoxona, hogy ami a színpadon történik, az a lehetőség álarcában jelentkezik." (111. o.) Ez a megállapítás helyes, a kérdés gyakorlati megoldása azonban attól függ, hogy a színjáték hogyan érvényesítheti a lehetőségekben megmutatkozó szükségszerűséget. Véleményem szerint a megoldás elméleti vázlata Hermann István *A modern színpad* című tanulmányának első fejezeteiben található, ahol a szerző — Hofmannstahl egyik gondolatából kiindulva — a drámát mint inkomplett jelenséget állítja a színjáték komplettírozó funkciója mellé. Amit Almási a „hézagosság" és a színjáték „egyértelműsége" kategóriájával akar megoldani, végül is ide vezethető vissza: a színjáték azért tud építkezni a dráma egy döntő tendenciájára, mert funkcióját csak a komplett kép megalkotásával teljesítheti. Ez persze távolról sem teszi feleslegessé egy-egy drámai mű többértelműségének állandó újraértékelését. A dráma kettős, irodalmi és színházi életének tanulmányozásakor a szerző helyesen írja: „Az irodalmi alak tehát provokáló szerkezetű: új és új objektivációkat kíván magának, tehát a színi megvalósítás sokféleségének állandó rugója." (124.—125. o.)

A dramaturgia legáltalánosabb kérdéseinek elemzése után Almási Miklós *a drámai idő és a drámai tér* mibenlétével foglalkozik. Az idő drámai kezelése csak akkor válik a feszültség valódi fokozásává, ha a hősök idő-problémái nem öncélúak, hanem a belső teljesség feltárására szolgálnak. A francia klasszicizmus hangoztatta időegység azért is volt a tömörítés drámai, de esztétikailag korlátolt elve, mert nem az egyéniség totalitásának megragadását tételezte konzekvensen, hanem hajlamos volt a hős külső körülményeiből kiindulni. A kommersz művek kidolgoztak egy agresszív idő-technikát, amely, a konfliktus mélységétől függetlenül a feszültség formális kihegyezését célozza. Ezzel szemben a legújabbkori drámairodalom — Csehovtól Beckettig — az idő ellenkező hatására épít: a lassúságra, sőt a „nem múlik" vagy „láthatatlanul múlik az idő" elvére.

A szcenika lényegének megértéséhez szükséges volt a drámai és a színpadi tér kategóriájának szétválasztása. A színpadi térnek, amely voltaképpen realizálása, kompletté tétele a drámainak, három szférája van. Az első az, amelyet a néző lát a színpadon. A második, amelyet a közönség hozzáképzel a színpadon látottakhoz (pl. Júlia szobáját Júlia erkélyéhez). A harmadik pedig az, ahogyan a szereplők látják színi környezetüket (a *Sirály* első jelenetében például másképpen látja a színhelyet Trepljov, Medvegyenko és Trigorin). „Az élő színjáték térélménye tehát a drámai-költői tér fennhatósága alatt alakul ki a nézőben, a díszletek által kialakított színpadi tér

csupán ugródeszka a költői-drámai tér átéléséhez... Ez az állandó dinamikus feszültség teremti meg a színjáték élő — de csupán az előadásban kibontakozó — térkonstrukcióját." (159. o.) A szó, mint ismeretes, önmagában véve is általánosít. A drámai nyelvben azonban — a szerző hatásosan elemzi ezt a problémát — különleges jelentőséget kap ez a funkció. Amikor O'Neill drabjának hőse, James Tyron a villanykörtéről beszél, szavainak szimbólum-értéke úgy válik nyilvánvalóvá a néző előtt, hogy mondandója a legkevésbé sem esik ki az adott akcióból. A dialógus tehát „akkor válik drámaivá a színpadon, ha maga is cselekmény lehet". (181. o.) Azért van ez, mert a drámai szöveg végső fokon mégis a hétköznapi beszéd kettősségén alapul: mondandóm tárgyszerű információ és ugyanakkor személyes jellemzőm. Amit a beszéd a nyelv eszközével valósít meg, azt a gesztus változatosabb formákba önti. „*A gesztus a cselekvés epigrammája*, egy találó mozdulat, szó vagy összkép a színen kialakult jelenet lényegét tudja hatásos 'formulában' érzékeltetni. A gesztus tehát emberek közötti kapcsolat cselekvő — öntudatlan vagy tudatos — megjelenítése, s mint ilyen egyszerre több ember közötti reláció kifejezője és jelzője." (182. o.)

A színházművészet alkotásának elemzése után *a színi élmény* tárgyalása kerül sorra. Köztudott, hogy a színjáték egyik műfaji specifikumát az alkotás ideje alatt jelenlevő műélvezők jelentik. Nélkülük, a közönség nélkül nem is lehet színjátékról beszélni. A néző akkor jut színi élményhez, ha úgy érzi, hogy a szereplők saját gondolatait mondják ki, ha a színjáték folyamán az együttérzés különleges szálai kötik a hősökhöz. De honnan keletkezik a színi élmény és hogyan képes a színjáték ennek tudatos megformálására?

„A részletek valódiságát — az asztalét, a színész megjelenítését — a darab által felkeltett külön világ törvényei mérik. Ha ebben a világban tündérek uralkodnak, akkor minden egyes részletnek ezt kell igazolnia." (196. o.) Szorongatóan kívánkozik a következő kérdés: honnan szerzi a néző azt a képességet, amely alkalmassá teszi őt különböző világok befogadására, más és más „játékszabályok" elfogadására? Véleményem szerint a hétköznapi élet szerkezeti sajátosságai, az a jelenség ad kielégítő választ, amire a szerző másutt maga is hivatkozik. A néző ugyanis a mindennapok helyzeteiben is különböző játékszabályok elfogadására és betartására kényszerül. Ugyanaz az ember másképpen viselkedik az apjával és a fiával, a főnökével és a beosztottjával stb. Az emberek a valóság heterogén szerkezetét, a tőlük szinte független szerepeket érzik—látják, s így lesznek alkalmasak a valóság szerkezetileg is adekvát képének élvezésére. Ilyen úton lesz lehetővé a tagadás tagadásának különleges esete, a színi látszat „kettős metamorfózisa". Almási helyesen írja le ezt a folyamatot. A néző tudja, hogy Titániát *A.* színésznő alakítja, mégis Titániát, nem pedig *A.*-t látja, helyesebben: a Titániává lett *A*-ra figyel. Ez az első tudati átváltozás. A második akkor következik be, amikor Titánia, a színjáték „valamilyen formában az élet lényeges összefüggéseire vezeti rá a nézőt. Nem abban a formában, hogy maga is hinni kezd a tündérekben, mert a Szentivánéji álomban ilyeneket látott, hanem úgy, hogy a látott világ tartalmi lényege, összesűrűsödő értelmi-érzelmi végkicsengése saját életének, társadalmi problémáinak valóságára mutat rá." (199. o.) Ez utóbbi jelenséget, az esztétika általános törvényét a színjáték külön világában sajátos körülmények befolyásolják. A műélvező a nézőtéren egy vele azonos tevékenységet végző közösség tagja lesz. És az a tény is, hogy a néző mások jelenlétében intenzívebben érzi és gondolja át a látottakat, azt bizonyítja, hogy a színi látszat a társadalmi lét mindenkire vonatkozó heterogén szerkezetére és az ezt tükröző általános tapasztalatokra is épít.

A néző tehát sajátos figyelő pozíciót foglal el. A színi élmény „rendkívül erősen kidolgozza bennünk a cselekvő részvétel *impulzusait*, s egyúttal *megakadályozza a kiélésüket*... A cselekvésképtelenség, a nézőszerep a cselekedni akarás heves impulzusainak *csonkjait* érzelmi kifutásra állítja át, s így felszabadulhatnak a részvétel igényei." (210. o.) Ennek alapja az a már Marx által leírt jelenség, hogy az ember a másik emberrel összehasonlítva ismeri meg önmagát. A színjáték nézője, ha valóságos jellemeket lát a színpadon, akkor önmagára vonatkoztatja a szereplő lényeges jegyeit. Ez a mechanizmus is a mindennapok világából való. De a színjáték ezt az életben esetlegesen érvényesülő jelenséget saját teleológiájába állítva használja fel. A folyamat egy előrehaladott állapotában az említett mechanizmus saját tagadásába csap át. „A színjátékkal szemben ülve nemcsak egyszerűen szemlélője és ítélkezője vagyok annak, amit látok, hanem hirtelen önmagamat is 'kívülről' kezdem látni." (222. o.) Almási kitünő megfigyelését alig gyengíti, hogy ezt a jelenséget a „színház dialektikus csodájá"-nak nevezi. Voltaképpen itt is a valóság „csodájáról" van szó. Az önmagát példa-

képeinek elképzelt ítéletei alapján elemző ember, vagy az a szerelmes lány, aki a fiú érzelmeinek megfelelően akar viselkedni, elegendően példázza ezt. A színjáték azonban ezúttal is magának tételezi ezt a hatáseszközt, s ennyiben az élet egyik kivételes jelenségét a közönségben lejátszódó tendenciaszerű szellemi aktussá alakítja.

A szerző meggyőzően bizonyítja a színjátéknak a nézőben kialakult képéről megfogalmazott álláspontját: „Nóra a nézők tömegében Nóra marad, de mégis mindenki másnak látja." (225. o.) Valóban, a színi alak körvonalai egységesen élnek a nézők — ennyiben homogén — közösségében, ugyanakkor minden néző egyéni, a saját személyes világára vonatkoztatott módon alakítja ki önálló hősképét. *A színjáték* alapvető, kategórikus *hatása közvetett.* A színházból újra a hétköznapok világába kilépő emberben *lehetőségszerűvé* válik az átalakulás, a jobbá-levés egy-egy eleme: „akkor fog majd valóságos mivoltában is megváltozni, új emberré válni, ha erre társadalmi lehetőség is nyílik. Mint tudatos ember elsőnek fogja kihasználni ezeket a lehetőségeket." (232. o.)

Almási Miklós dramaturgiai munkája egy, a játék természetét analizáló résszel zárul. Azt a folyamatot elemzi, amelynek eredményeként a társadalmi tevékenységből — éppen a zavartalan működése érdekében — kinő számos olyan cselekvésfajta, amely egy fokon majd függetlenedik a cselekvő embertől, s ezzel mintegy általános szerep — pl. utas, szülő, tanítvány, beteg, műélvező stb. — lesz belőle. A szociológia már régen foglalkozott ezzel a folyamattal, de a színjátékkal és egyáltalán a művészettel összefüggő következmények dialektikus analízise máig hiányzik. Ehhez szolgáltat Almási lényeges szempontokat.

Nyilvánvaló, hogy az élet szerepei nincsenek megírva, de megvalósulásukról és megtartásukról a társadalmi feltételek (munkamegosztás, hivatás stb.) gondoskodnak; a mindennapi lét jótékony automatizmusa lehetetlen volna enélkül. A színész mint társadalmi lény saját betöltött életszerepeit is érvényesíti a játékában, de — a szerző ezt külön nyomatékkal hangsúlyozza — a valóságos tevékenység mégis lényegileg más, mint a színészi alakítás. (Kár, hogy a kérdés másik, szakmaibb részét — azt ugyanis, hogy milyen jelentőségük van az említett élet-szerepeknek a színészi alkotás létrejöttében — a szerző nem elemzi.) E különbségek tudatában használja fel a színház a játékot. A játék a „valótlanságában" rejti el a „valóságot" (H. Jechring). „A színház tehát felfokozza a művészi látás mindkét pólusát: játékosságát, valótlanságát éppúgy, mint valószerűségét, az élet általánosabb, mélyebb, lényegesebb ábrázolásának élményét. A valótlanság és a valóság együtt és egyszerre élhető át a színházban, oly magas fokon, amilyet egyetlen művészet sem tud biztosítani." (287. o.)

Almási Miklós könyve a dráma és a színjáték lényegére vonatkozó kérdéseket vet fel. Fontosságát mi sem bizonyítaj jobban, mint az a tény, hogy ezek a problémák eddig úgyszólván hiányoztak a marxista esztétika látóköréből. A mű vázlatossága tehát kényszerűen adódik újszerűségéből, s így nem a felületesség, hanem inkább az elgondolkoztatás „vádja" illetheti. A *Maszk és tükör* minden bizonnyal kielégíti a dráma és a színház elméleti kérdései iránt érdeklődőket.

Somlai Péter

Szövetségi politika — egy negyedszázadon át.

(Tanulmánykötet a Kommunista Párt szövetségi politikájáról 1936—1962.[1])

I.

Aligha van politikai-társadalomtudományi fogalom, amely az utóbbi évek irodalmában gyakrabban szerepelt volna, mint a „szövetségi politika". Hangsúlyosabbá válása a hatvanas években sokakban azt a benyomást keltette, mintha a MSZMP valamiféle „új" vonalvezetéséről lenne szó.

Mint ez sűrűn használt fogalmakkal gyakorta megesik, a szövetségi politika is ki volt téve a helytelen, illetéktelen alkalmazásnak, félremagyarázásnak; nem egyszer vált önnön céljával ellentétes cselekedetek menlevelévé. Emellett nem csekély számban akadtak hibák, „melléfogások" olyanok részéről is, akik a munkásosztály szövetségi politikáját — szándékuk szerint — helyesen kívánták alkalmazni. A problémák további forrása, hogy jóllehet a szövetségi politikában elsősorban a különböző osztályok, társadalmi csopor-

[1] Szerk. Vass Henrik. Kossuth, 1966. 316 o.

tok *közös* érdekei tükröződnek, de kifejezésre, érvényesülésre törekszenek az *eltérő* érdekek is. Mindez elméleti-politikai nevelésünk, benne a szűkebb értelemben vett elméleti munka hiányosságaira is utal.

Az elméleti tisztázás alapfeltétele a valóságos, élő történelem idevágó tapasztalatainak feltárása, feldolgozása. E tekintetben az utóbbi években jelentős erőfeszítések történtek. Félbemaradottságában is rendkívül értékes adalékokat nyújt Molnár Erik tanulmánya Marx és Engels szövetségi politikával kapcsolatos állásfoglalásairól. Arra a bennünket különösképpen érintő kérdésre, hogy e téren milyen feladatokat állított a történelem a magyar munkásosztály s a párt elé az utolsó negyedszázad során, * *A Kommunista Párt szövetségi politikája 1936—1962* összefoglaló cím alatt nemrégiben megjelent kötet törekszik feleletet adni.

A tanulmánysorozat forrása az a kétnapos tudományos ülésszak, amelyet a Párttörténeti Intézet 1965 tavaszán, hazánk felszabadulásának huszadik évfordulója alkalmából rendezett, s amelyen — a most megjelent négy tanulmány vitájaként — számos érdekes, komoly elméleti hozzájárulást is jelentő korreferátum, hozzászólás hangzott el. A Kossuth Kiadó mégis helyesen járt el, amikor nem a vita teljes anyagát, hanem csak magukat a (kiegészített, illetve helyenként átdolgozott) alaptanulmányokat jelentette meg. Igaz ugyan, hogy így néhány érdekes és értékes gondolat ebben a formában nem kerül az olvasó elé (1. többek között Berend T. Iván, Korom Mihály, Szabó Bálint hozzászólását — Századok 1966. 1. sz.). Ezt azonban ellensúlyozza, hogy az anyag a maga történeti folyamatában, törés nélkül, igen szemléletes formában ad képet a jelzett időszak szövetségi politikájának fejlődéséről.[2]

E helyen nem szorul kifejtésre, hogy a munkásosztály, a munkásosztály pártjának szövetségi politikája egyidős magával a tudatos munkásmozgalommal.[3]

A munkásosztály szövetségi politikájának első konkrétabb, részben elméletileg is alátámasztott kifejtésével a Kommunista Kiáltványban találkozunk. A szövetségesek kérdése azóta végigkíséri — fontos harci eszközként és érzékeny jelzőrendszerként — a munkásmozgalom egész történetét. A munkásosztály harcának eredményei rendszerint összefüggnek a helyesen alkalmazott szövetségi politikával, vereségei hátterében szinte kivétel nélkül rátalálunk az e téren elkövetett hibákra is. Mindjárt tegyük hozzá: ez utóbbiak elemzése, ideológiai-politikai gyökereik feltárása a politikai nevelés szempontjából nem kevésbé hasznot hajtó, mint az eredmények feldolgozása.

Vannak akik (nem függetlenül az elmúlt időszak pártpolitikai hibáitól) a szövetségi politikát a pártvezetők által kigondolt lépések, „sakkhúzások" sorozatának, — s ezen át objektíven, tudományosan nem mérhető, nem meghatározható és nem ellenőrizhető dolognak tartják. Ám, jóllehet burkoltan, találkozunk olykor olyan megnyilatkozásokkal is, mintha az adott osztályviszonyokból, a történelmi-politikai helyzetből egyértelműen és fellebbezhetetlenül adódnék a szövetségi politika milyensége. Egyik nézet sem fejezi ki a valóságot.

A szövetségi politika — helyesen alkalmazva — valóban tárgyi és nem szubjektív alapokon nyugszik. Ez az alap: a különböző társadalmi osztályok, rétegek, csoportok politikai áramlatok érdekeinek adott helyzetben való egyezése. Ez az objektív tényező határozza meg a szövetség összetételét (ki-kivel?), intenzitását, mélységét, tartalmát, a helyzet változásaihoz mért alakulását, előre- vagy visszafejlődését.

A szövetségi politika *alapvető* meghatározója a társadalmi fejlődés fő irányának, ezen belül pedig az egyes szakaszoknak, helyzeteknek sajátossága. Ez szabja meg az érdekek (tartós vagy átmeneti) egybeesését. Ennek *felismerése* az első döntő kritérium. Ám ez egymagában még nem elegendő. Szükséges annak *megértése*, elfogadtatása a másik féllel, azaz: reális, mindkét fél számára elfogadható formába öltöztetése (program), az adott viszonyokhoz olymódon való alkalmazása, hogy az összhatásában a társadalmi fejlődés szempontját (azaz a munkásosztály történelmi érdekeit) fejezze ki.

Az osztályviszonyok alapos ismeretén belül külön hely illeti meg a vezető osztály,

A kötet egyes tanulmányai: *Pintér István:* A Kommunisták Magyarországi Pártja szövetségi politikájának főbb vonásai 1936 és 1945 között; *Ságvári Ágnes:* A szövetségi politika kérdései Magyarországon a szocialista forradalom győzelméért vívott harcban. (1944—1948) *Zsilák András:* A magyar társadalom osztályszerkezetének alakulása a szocializmus építésének kezdeti időszakában és a Magyar Dolgozók Pártja szövetségi politikájának főbb vonásai (1949—1956); *Vass Henrik:* A Magyar Szocialista Munkáspárt szövetségi politikája 1956 és 1962 között.

[3] A politikai (osztály-) szövetségek objektíve természetesen már hosszabb ideje léteznek. Elég ha példaként utalunk a parasztság és a kialakulóban levő városi polgárság funkcionális szövetségére a XIV—XVI. szd. parasztháborúiban, vagy a polgárság, parasztság és a városi plebejus rétegek kölcsönhatásaira a francia forradalom osztályharcaiban stb. stb. Itt azonban — értelemszerűen — tudatosságról nem (vagy csak igen alacsony szinten) lehetett szó — sokkal inkább ösztönös, kezdeti jelenségekről.

a munkásság helyzetének elemzését. Ahhoz, hogy következtetései pontosak legyenek, az elemzésnek ki kell terjednie a munkások anyagi helyzetére, rétegeződésére (nagyüzem, kisüzem, szakmunkások, segéd-, illetve betanított munkások aránya), egyes — főleg gyors fejlődést mutató — időszakokban származás szerinti összetételére, illetve utánpótlási forrásaira, igényeire, a társadalom egyéb osztályaival, rétegeivel való kapcsolatára, művelődési viszonyaira, politikai iskolázottságára, harcedzettségére stb.

Ugyanúgy gondosan kell elemezni a számbajöhető szövetségesek érdekeit, osztályarculatát, politikai magatartását is. Az egyes konkrét feladatok kitűzésénél figyelemmel kell lenni differenciáltságukra mind az objektív viszonyok, mind a politikai tájékozódás vonatkozásában. Különösen kiélezett, kritikus helyzetekben alapvetően fontos annak meghatározása, hogy a szövetségesek *mely rétegei* állanak legközelebb a munkásosztály adott célkitűzéseihez, hogyan *erősítsük* a pozitív tendenciákat, hogyan állítsuk őket szembe (szükség esetén) az ingadozó, távolodó csoporttal, hogyan gyakoroljunk az utóbbira (az előbbiek segítségével) nyomást a helyes irány felé, vagy — ha úgy adódik — hogyan *válasszuk le* a leghaladóbb részt a visszahúzó erőtől: hogyan figyeljük éberen a „szövetségest mint ellenfelet" (Lenin), hogyan képezzünk előremutató politikai *súlypontot* a szövetségen belül s hogyan *szigeteljük el* azokat az erőket, amelyek végképpen nem nyerhetők meg a munkásosztály további útján való együtthaladás számára.

Az osztályviszonyok elemzése mellett természetesen meghatározóan hat a szövetségi politikára az érintett *ország* adott helyzete, történelmi-gazdasági múltja, belés külpolitikai viszonyai, az elérni kívánt fő- és részletcélok stb.

Helyes szövetségi politika csak valamennyi tényező együttes mérlegelésével alakítható ki. Ebből következik, hogy a szövetségi politikát csak a párt politikai vonalvezetésének *egészéből*, azzal a legszorosabb együtthatásban lehet kialakítani. Nincs tehát *külön* általános pártpolitika és *külön* szövetségi politika. Ha a szövetségi politika gyakorlata ellentétbe kerül a párt hangoztatott céljával (mint ez nálunk az ötvenes évek elején történt), annak óhatatlanul politikai törés a következménye.

Hogyan érvényesültek a szövetségi politikának-e törvényszerűségei, illetve feltételei a kommunista párt politikájában? E kérdésre az előttünk fekvő tanulmányok részletes, bőségesen dokumentált, helyes közbeeső elemzésekkel gazdagított feletetet adnak.

A tanulmánykötet szerencsésen megválogatott anyagával kapcsolatban észrevételeinket főleg két kérdés köré csoportosítjuk:

1. A szövetségi politika és a tömegmozgalmak;

2. A népfront-politika kiterjedésének, a különböző időszakokban való bővülésének, illetőleg szűkülésének jelenségei, törvényszerűségei.

II.

Pintér István tanulmánya az ország akkori helyzetéből kiindulva sokoldalúan és meggyőzően mutatja be, hogy az egyre erősödő hitleri és belső fasiszta nyomás, a háborús veszély, majd a háborús katasztrófa láttán mint vált egyre parancsolóbb szükséggé a haladó erők legszélesebb összefogása.

Az erre alkalmas politikai platform és gyakorlat létrehozása útjába számos akadály tornyosult. A kormányzati terror, az illegális munka s a kommunistákkal való együttműködés riasztó volta mellett meg kellett küzdeni a párton belüli szektás hagyományok nehézségi nyomatékával is. Mégis a párt vezetése helyesen vetett számot az új helyzet megszabta teendőkkel, helyes, az előzőkben jelzett követelményeket szem előtt tartó elemzést dolgozott ki az előtérben álló fő feladatról. Nem kísérhetjük nyomon ennek történeti fejlődését; meg kell elégednünk annak megállapításával, hogy — főleg 1937 után — a nemzeti függetlenség védelmének előtérbe állításával a párt megteremtette elvi-politikai, majd szervezeti alapját is olyan széles körű, a burzsoázia németellenes csoportjai számára is járható osztály- és politikai szövetségnek, amely lehetőséget nyújtott távoli — és részben antagonisztikus — erők egybefogására is. A fentiek alapján olyan politikai program született, amely a fő, közös nemzeti cél szem előtt tartása mellett számolt a különböző érdekekkel, ítéletekkel, sőt előítéletekkel. A rugalmasság mértékét nem volt könnyű kiszámítani; innen, hogy néha nem egészen sikeres kísérletek is történtek (pártfeloszlatás, Békepárt). A hadihelyzet változásával párhuzamosan növekvő hangsúlyt kaptak a demokratikus átalakulás követelményei is. És ha az uralkodó körök kíméletlen megtorló intézkedései (s nem utolsó sorban: ügyes manőverezése) megingást is idézett elő az osztálytermészetüknél fogva amúgy is ingatag szövetségesek soraiban — mégis egyre szélesebb körben lett világ-

gossá: az egyre nehezebb, már a katasztrófához közelítő szituációkban a kommunisták voltak azok, akik a nemzet sorskérdéseire korszerű feleletet tudtak adni. Ez hozta egyre közelebb hozzájuk a hazafiakat (és nem csak a demokratikusan gondolkodókat), akik „kénytelenek voltak" iránymutatásukat elfogadni. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a kommunisták tekintélye, szerepe az ország felszabadulása után szilárdabb alapokon nyugodjék.

A Magyar Kommunista Pártnak a felszabadulás utáni eredményes népfrontpolitikája jól ismert. A törekvés ennek oly módon való bemutatására, hogy elméletileg újat is adjon: kétségtelen érdeme Ságvári Ágnes tanulmányának. Mint a szövetséges társak közötti harc egyik sajátos módszerére, had mutassunk rá a népi erőknek a népfronton belüli súlypontképzésére (Baloldali Blokk), majd az ellenfél belső politikai bázisának lazítására (reakciós képviselők eltávolítása, a Kisgazda Párt parasztképviselőivel való folyamatos kapcsolat) és végül „a megvert ellenségnek a megsemmisítésig való üldözésére" (1947-es választás és következményei.) A szövetséges-ellenfelek erejének, sokszor veszélyes taktikai lépéseinek bemutatása S. Á. írásában még jobban megmutatja a győzelem értékét, mint ahogyan ezt a korábbi, az egész folyamatot egyetlen tervszerű, előre elgondolt taktika érvényesüléseként feltüntető ábrázolás mutatta (lásd Rákosi Mátyás ismert előadását). Az elért eredményeknek kétségkívül jelentős eleme volt az érdekelt tömegekre, a létrejött népi szervekre való támaszkodás, meg-megújuló sikeres harcbavetésük a reakció erőivel szemben. A tömegekre támaszkodva vitte győzelemre a párt a munkásegység ügyét is.

Azzal kapcsolatban, hogy az 1948 utáni hibáknak, a szövetség káros beszűkülésének voltak-e előjelei a korábbi időszakban is, szakkörökben jelenleg vita folyik. E téren nem ritkák a kazuisztikus túlzások, egyoldalúságok.

A kérdés egyik oldalát S. Á. is érinti, amikor a kommunista pártvezetésnek a tömegmozgalmakhoz és a népi szervekhez való viszonyát boncolgatja. Központi kérdés ez, mert megvilágítja a pártvezetés számos akkori és későbbi lépését.

A népi mozgalmak és szervezetek jelentősége a szövetségi politikán belül három mozzanattal jelölhető meg:

1. Mint a forradalmi munkáspárt politikai *bázisa*, erőforrása, tartaléka;

2. a szövetségesekre és ellenfelekre való politikai *ráhatásnak*, a felsőbb szinten folyó tárgyalások sikereinek egyik fő eszköze; végül

3. a tömegekkel való kapcsolat, mint a párt politikája *ellenőrzésének* egyik fontos tényezője, az óhatatlanul szükséges korrekciók jelzője.

Ságvári Ágnes — idézve Rákosi ezzel kapcsolatos, egymásnak olykor ellentmondó kijelentéseit — arra a következtetésre jut, hogy „kizárólag mint a tárgyalásoknak alárendelt kiegészítő metódust tartotta elfogadhatónak őket (t.i. a népi tömegmozgalmakat)". A magyarázat helyes, de talán kiegészítésre szorul. A pártvezetés előtérben álló személyiségeit (Rákosi, Gerő, Farkas, Révai) kétségkívül kötötte a kommunista pártok hagyományos „tömegvonala". Ám ez a gyakorlatban egy idő múlva a politikai munka főmódszeréből annak *egyik* módszerévé, eszközévé redukálódott, amelyet szükség esetén elővettek, majd szükség múltán „visszadugtak hüvelyébe".

Kétségtelen: minden tömegmozgalomnak vannak bizonytalan elemei, kockázatai, ez igen széles körű, bonyolult, olykor visszaesésekkel is járó politikai munkát követel meg. Az irányítás nehezebb így, vadhajtásokat is nyesegetni kell. Esetenként a fejlődés is lehet lassúbb ütemű. Ám eközben a tömegek — tapasztalaik alapján — ténylegesen nevelődnek, s a későbbiekben szilárdabb politikai talajt alkotnak. A „felsőbb szférában" kivívott politikai döntések olykor lehetnek gyorsabbak, „mutatósabbak", de a folyamatos, állandó tömegmunka elmaradása később nehezebben megoldható problémák csíráját rejti magában. A sikerek tartósságát, mélységét éppen az méri: milyen mélyen horgonyoznak a tömegek (még egyszer hangsúlyozzuk: állandó) tevékenységében, mennyiben válnak gondolkodásuk alkotó elemévé. A magyar tömegek jó részének viszonylagos politikai fejletlensége és helyenként reakciós gondolkodása kétségtelen tény volt. Mégis úgy tűnik, ez inkább *ürügye*, semmint *oka* volt annak a politikai vezetési módszernek, amely később annyi kár forrása lett. A későbbi ideológiai-politikai visszaesés egy részét jobb tömegmunkával bizonyára meg lehetett volna takarítani.

A fenti, kissé sarkított fogalmazással nem akarjuk vitássá tenni a régi vezetés kétségtelen eredményeit a tömegmozgalmak kiváltásában, szervezésében. Egyet kell érteni azzal is, hogy a helyenként túl radikális indítékú mozgalmakat alá kellett rendelni a fokozatosság szempontjainak. Ami viszont arra a feltevésre késztet, hogy Rákosiék voltaképpen *tartottak is* a tömegmozgalmaktól, az egyrészt az a

gyorsaság, amellyel a — kitűzött közvetlen cél elérése után — leállítottak ilyen mozgalmakat, megszüntettek népi szerveket, másrészt a hatalom meghódítása után a szó igazi értelmében vett tömegmunka (azaz a tömegek érdekeinek, fejlettségének, stb. megfelelő politikai munka) csaknem teljes megszűnése.

Fontos leszögezni, hogy az MKP éppen a tömegkapcsolatok szempontjából objektíve is kivételesen kedvező adottsággal, a baloldali pártok közül *a legszélesebb osztályspektrummal* rendelkezett. A helyes politikai célkitűzés alapján ez megkönnyíthette a szövetségesek érdekeinek, politikai teherbíróképességének számbavételét.

Vita tárgya, hogy a szövetségi politikának az az egészében helyes, a dolgozók érdekeit szolgáló alkalmazása, amely a munkásosztály hatalomra jutásához vezetett, tudatos elméleti kidolgozáson nyugodott-e. Kétségtelen, hogy a párt vezetői előtt világosan állt a cél: a munkáshatalom, a szocializmus; a megnyíló lehetőségeket ennek szolgálatába tudták állítani. A későbbi tapasztalatok mégis megengedik azt a feltevést, hogy a sikerek, a kitünő fegyvertények ellenére részleteiben kellően kidolgozott, a tapasztalatokat perspektivikusan is értékesítő vonalvezetésről aligha lehet beszélni.

A szövetségi politika alkalmazásának új fejezete kezdődik a munkásosztály hatalomra jutásával. A hatalom pozíciójából való politizálás nem kevésbé körültekintő, tudományos alapon nyugvó elemzést követel meg, mint a hatalomért folyó harc. Sőt a feladat bizonyos tekintetben még szövevényesebb. A munkásosztály forradalmi pártja ki van téve annak a veszélynek, hogy egyes tagjai vagy vezetői a hatalommal „mint hatalommal" (Lenin) akarnak majd élni.

A téma 1949—1956 közötti fejleményei alkotják Zsilák András tanulmányának tárgyát.

Az 1949—53-as évek kétségtelen eredményei mellett a történelmileg helyes célok voluntarisztikus siettetése gyakorlatilag figyelmen kívül hagyta a szövetségi politika legfontosabb láncszemét; azt, hogy az érdekeltek közvetlen rétegés egyéni érdekei, valamint a távolabbi (nem is mindig helyesen felfogott) célok között az *átmenet* reális, járható fokozatait (gazdasági, politikai, tömegnevelési szempontból) kidolgozza. Ennek elmaradása a népesség egyes, alapjában rokonérdekű csoportjaiban óhatatlanul idegenkedést szült a távlati, szocialista cél iránt is. A szövetségi politika alapvető követelményeinek megsértése, a *jelen* hibák gyakorlata elfordította a dolgozó parasztság, az értelmiség tekintetét, hajlandóságát saját történelmi útjától, *jövőjétől;* a kispolgárságot pedig olyan rendelkezések alá vetette, amelyek a szocialista társadalmat az egyoldalú, méltánytalan kényszer világának tüntették fel.

Figyelmet érdemel itt a hibák komplex, korrelatív jellege. A voluntarizmus a szövetségi politika „szabályainak" mellőzéséhez, a népfront-politika ismert torzításához vezetett; ez viszont megfosztotta a vezetést a demokratikus ellenőrzés fontos segítségétől.

Az elkövetett hibák, torzulások gyökere Zsilák András beható elemzése szerint a személyi kultusz, a nemzetközi kommunista mozgalom nézeteltérései, a háborús veszély eltúlzása mellett olyan szubjektív tényezőben keresendő, mint *„a proletárdiktatúra dogmatikus felfogása, a szocializmusba való átmenet népi demokratikus útjával való szembeállítása"*. Ez a megállapítás feltétlenül helyes. A Rákosi-féle vezetés gyakorlata azonban (a törvénysértésekről nem is beszélve) nemcsak a népi demokratikus forradalom sajátos feladatait hagyta figyelmen kívül, hanem a proletárdiktatúra lenini elméletét is. Szubjektív okként felhozható még, hogy a magyar kommunisták között igen mélyek voltak a szektarianizmus hagyományai. Az objektív helyzet adta kemény lecke a felszabadulást megelőző és követő években ezt háttérbe szoritotta, útat nyitott a helyesebb politikai gyakorlatnak, a győzelem után azonban ez feleslegesnek, „mellőzhetőnek" tünt. Nem látszik indokolatlannak az a feltételezés, hogy a magyar kommunisták akkori vezetői a helyi, történelmi, társadalmi stb., egyszóval nemzeti sajátosságok figyelembe vételét fontosnak tartották a munkásosztály hatalmának létrejötte előtt, ám túlhaladottnak a hatalom birtokában. „A magyar viszonyokhoz szabott szocializmus" (III. kongresszus) hangoztatása ekkor már nacionalizmusnak minősült. Ha korábban azt mondottuk, hogy a helyes szövetségi politika egyik főfeltétele a teendők helyes *felismerése* és az érdekeltekkel való *felismertetése* — most azt kell megállapítanunk, hogy (nem speciális magyarországi jelenségként) a hibák e két feladat okságilag összefüggő mellőzésében gyökereztek. A politikai munka elvesztette differenciáltságát, uniformizálódott a tömegszervezetek felvilágosító tevékenysége is. Az elméleti munka a feladatok meghatározását segítő főeszközből egyre inkább a gyakorlat pragmatikus igazolójává vált. Nemcsak a szövetségesekkel kapcsolatos vizsgálódásokat hanyagolták el, hanem

a munkásosztályban végbement változások elemzését is.[4]

Mindebből adódott, hogy a szocializmus építésében és a kulturális forradalom terén elért *jelentős sikerek* ellenére a tényleges eredményeknek pozitív következményei nem születtek meg a tömegek gondolkodásában. A fordulat idején kiszélesedett tömegbázis egyre inkább zsugorodott. A szövetségi politika terén elkövetett hibák (bár nemcsak ezek) mélyreható rombolást végeztek a szocialista erők derékhadában is.

Az 1953. júniusi határozat helyes végrehajtása biztosíthatta volna a szövetségi politika hibáinak kijavítását is. A revizionizmus előretörése idején megmutatkozott, hogy az olyan osztályszövetség, amely a munkásosztály vezető szerepének háttérbe szorítása árán kísérli meg a népi-nemzeti egység helyreállítását, minden hangzatos szólam ellenére sem vezethet tovább a szocializmus építésének útján.

Az előbbiekben ismertetett tapasztalatok mind pozitív, mind negatív oldalról igazolják a szövetségi politika főbb „szabályairól" bevezetőül mondottakat.

Az ellenforradalom után a szövetségi politika feladatai különösen bonyolultakká váltak. (Vass Henrik írása.)

A szocialista termelőviszonyok uralkodtak ugyan a társadalmi élet jelentős részén, de a megelőző esztendők és maga az ellenforradalom tartós ideológiai-politikai válságot idézett elő. E kedvezőtlen talajon kellett a munkásosztály pártjának objektíve determinált szövetségeseit mintegy „újra megnyernie".

Jelentős szerepe volt ebben az egyes osztályok *alapvető*, távlati, valamint aktuális, *átmeneti* érdekei elemzésének. Példának a parasztság irányában tanúsított politikát ragadnánk ki. A gazdasági területen ismert kettős feladat végrehajtásának előfeltétele volt a kettős *politikai* feladat megoldása: a parasztság biztonságérzetének, termelőkedvének helyreállítása s ezzel párhuzamosan a mezőgazdaság szocialista elemeinek támogatása. A közvetlen (átmeneti) érdekek előtérbe állításával lehetett egyrészt a parasztságot a közös feladat (a munkás-paraszt hatalom helyreállítása) szükségességéről meggyőzni, másrészt éppen ezen az úton előkészíteni a szövetség magasabb fokát — a mezőgazdaság szocialista átalakítását.

Csaknem ilyen bonyolult volt a helyes politika kialakítása azokkal a városi rétegekkel (értelmiség és kispolgárság), amelyek gondolkodásában az ideológiai visszaesés, a revizionista-kispolgári gondolkodásmód a legnagyobb zavart okozta. Az értelmiség felé kettős feladat várt megoldásra. Egyfelől olyan kulturális politika kialakítására volt szükség, amely — felszámolva a szektás dogmatizmus hibáit — biztosítja szabadabb, termékenyebb szellemi élet kifejlődését, anélkül, hogy ennek a szocialista ideológia látná kárát. Másfelől: vissza kellett adni az előző időszakban indokolatlanul mellőzött, sértett, elemek bizalmát, alkotókedvét, — a szükséghez képest büntetve mindazokat, akik az ellenforradalomnak tevőleges részesei voltak. (Itt már nem annyira az alapvető és átmeneti érdekek ellentmondásáról volt szó, mint inkább a történelmileg közös érdekek tudatosításáról.)

A szövetségesek e részének megnyerése csak a támogatás és az ideológiai harc együttes eredménye lehetett. Bár e rendkívül bonyolult feladat irányában tett lépések a helyes utat jelezték, látni kell, hogy a helyes elvek gyakorlati alkalmazásában gyakran hiányzott a kellő következetesség. Az ideológiai vita a gyakorlatban nem egyszer túlzott engedékenységnek adott helyet.

Vass Henrik tanulmánya árnyaltan, az elméleti kérdéseket is érintve mutatja be azt a minőségi változást, amely a *szocializmus alapjainak lerakása után* e téren is bekövetkezett. Azzal, hogy a munkásosztály legfontosabb szövetségese a szocaliista szektor pályasíkjára került, az átmeneti érdekek kapcsolódását a tartós, történelmi érdekközösség általános uralma váltotta fel. A társadalmi homogenizálódás útján tett előrehaladás a szövetségesek iránti további engedményekben öltött testet.

A szocialista alapok létrejötte kétségkívül rejtett magában bizonyos veszélycsírákat: a még meglevő különbségek, ellentmondások elhanyagolásának veszélyét. Másfelől fennállott az ellentmondások csökkentésére irányuló egyoldalú, adminisztratív módszerek előtérbe kerülésének, a politikai munka háttérbe szorulásának veszélye is. E buktatókat egészben véve sikerült elkerülni. Időnként és helyileg azonban olyan nézetek vetődtek fel, amelyek egyrészt magában az alapban még meglevő ellentmondások, másrészt, az objektív alap és a tudat különbségeinek lekicsinylésére utalnak. Vass Henrik az ülésszakra eredetileg készített anyagát mind az adatok, mind egyes elméleti megállapítások vonatkozásában hasznosan fejlesztette tovább. Színvonalas tanulmánya e

[4] Jellegzetes példája ennek, hogy bár ebben az időszakban több határozat született a munkásosztály helyzetének felméréséről, a végrehajtásuk végső soron elsikkadt.

kiegészített formájának jelentős érdeme, hogy részletesen tárja fel a kispolgári gondolkodásmód társadalmi és eszmei forrásait, ma még elég számottevő jelenlétét, leküzdésének útját. Mindez csak aláhúzza, hogy helyes szövetségi politika a szocializmus teljes felépítésének időszakában is csak olyan elemzés alapján valósítható meg amely a szövetségesek és a (mai forrásait tekintve összetételében is sok problémát felvető) munkásosztály *objektív* viszonyai s az ezekből fakadó ellentmondások mellett különös súllyal tanulmányozza politikai arculatuk, gondolkodásmódjuk, életfelfogásuk alakulását és az ebből adódó feladatokat. Ez az út vezethet a szövetségi politika új, *aktív tömegbázisának* kialakulásához.

A szövetségi politika — annak helyes gyakorlatát feltételezve — a párt politikájának igen *mozgékony* eleme. Tartalma, összetétele nemcsak történelmi korszakonként, hanem kisebb szakaszonként is változhat és változik is. De nemcsak igen mozgékony — igen *rugalmas* is. Gyakran megköveteli a munkásosztállyal antagonisztikusan szembenálló osztályokkal, rétegekkel való együttműködést. Ugyanúgy sor kerülhet a korábbi ellenséggel szövetségesként való együttműködésre is.

Időszerű lenne — legalább vázlatosan — megkísérelni annak áttekintését, milyen társadalmi-politikai, objektív és szubjektív tényezők határozzák meg, befolyásolják a politikai szövetségek *kiterjedését, szélességét*. A kötet tanulmányai lehetővé teszik néhány idevágó következtetés levonását.

Beszélhetünk-e a népfrontban megtestesülő szövetség különböző *típusairól?* Úgy véljük, a kérdés ilyen feltevése közelebb visz bennünket a válaszhoz, bár óvakodni kell a túlzott kategorizálástól; látni kell, hogy a különböző „típusok" átfolynak egymásba, pontos elhatárolásuk nem mindig lehetséges.

Így mindenekelőtt különbség tehető a népfront antifasiszta, továbbá antifasiszta-függetlenségi és szocializmust építő alakja között. A *nemzeti-függetlenségi népfront* társadalmi színképe szélesebb, s a dolgok objektív logikájánál fogva több réteget ölel fel, mint pl. az *antifasiszta* népfront. A KMP ezt a szükségszerűséget jól értette meg, helyesen alkalmazta. Az, hogy a szövetség a háború utolsó szakaszában nem válhatott még szélesebbé (az uralkodó körök több csoportjának részvételével) — nem rajta múlt.

Az így létrejött népfront majdnem teljes szélességét sikerült fenntartani a felszabadulást követő időkre is. (Leszámítva a szovjet csapatok győzelmétől, a szocialista perspektivától megriadt, előítéletek által is befolyásolt, külföldre távozott részt.)

Anélkül, hogy a népfronton belül kezdettől folyó harcot végigkísérnők, rámutatunk a már előbb említett szűkebb *népi egység* fontosságára. Helyes törekvés volt emellett a népfront addigi kiterjedésének fenntartása, az ingadozó, de még megnyerhető elemek közelítése céljából. Ugyanakkor a további fejlődés szükségszerű velejárója volt a népfront jobbszárnyának szűkülése. E folyamat mértékét és arányát objektív és szubjektív tényezők befolyásolják, úgy véljük azonban, törvényszerűnek kell tekinteni az olyan alakulást, melynek során a jobbszárny jórésze „letöredezik" ugyanakkor a belső mag szorosabban zárkózik össze. Itt a népfront mennyiségi kiterjedésének csökkenését belső kohéziójának, ezzel progresszivitásának és történelmi fajsúlyának fokozódása kísérte.

Jelenti-e a munkásosztály hatalomra jutása a népfrontban kifejeződő osztályszövetség törvényszerű további szűkülését? Átmenetileg minden esetre; a burzsoázia legalább egy része a harcok során rendszerint leválik. (Ámbár a kínai és NDK-beli fejlődés tanúsága szerint ez is csökkenthető.)

A hatalom megszerzése után, helyes politika esetén lehetőség nyílik arra, hogy a korábban esetleg eltávolodott vagy más okokból megingott, a munkáshatalomtól megrettent rétegekkel, irányzatokkal való szövetség ismét megszilárduljon. Itt elsősorban a középparasztság, majd a városi kispolgárság jelentős része jöhet számításba, úgyszintén az értelmiség bizonyos csoportjai. (Ezt a fejlődést példázta az 1948—49-es évek fordulója.)

Ebben az időszakban rendkívüli jelentőségre tesz szert a gazdaságpolitikai és politikai vonalvezetés. Ebben fejeződik ki a párt osztálypolitikája; a termelőviszonyokban és hatalmi viszonyokban rejlő alapvető meghatározókon belül ez befolyásolja döntő mértékben a szövetség alakulását.

A népi demokratikus átalakulás sajátos, fokozatos útja lehetővé tette volna a meggondoltabb ütemű fejlődést, a szövetség „karbantartását", rugalmas és óvatos vezetését a szocialista fejlődés további állomásai felé. Az ilyen politika magával vonhatta volna a népfront tartalmának egyidejű *szélesedését* is. A szövetségi politika megsértése azonban az 1948 utáni időben *szükségtelen szűkülésre* vezetett. A koalíciós pártok elhalásának siettetése hiba volt; ám ez egymagában nem szükségképpen vezetett a leszűküléshez. A pártokkal szembeni politika a leszűkülésnek nem oka, hanem következménye volt.

Az 1953. júniusa utáni intézkedések, az akkor előirányzott változások alkalmassá válhattak volna a szövetségi politika hibáinak felszámolására. A tett lépések azonban már a revizionizmus politikai befolyását tükrözték. Így ezek nem a társadalmi erőknek a munkásosztály vezetésével való tömörülése felé mutattak, hanem inkább a szembenálló réteg-érdekek hangsúlyozása felé. A szövetségi politika (társadalmi és osztály-) céljainak tisztázatlansága a szocializmus, a népfront tulajdonképpeni céljaival ellentétes irányban hat, végső soron a népfront szétesése felé vezet. Az 1954-ben újjászervezett népfront látszólagos élénksége, sokrétűsége ilyen irányzatot takart. E tendencia bontakozott ki 1956 októberének hamis, ellenforradalmi „egységében". A népfront tényleges kiszélesedése tehát a meglévő lehetőségek ellenére sem következhetett be.

Az ellenforradalom utáni konszolidáció során a párt a forradalmi munkáshatalom védelme, a proletárdiktatúra jegyében szilárdította meg az osztályszövetséget. A párt agrárpolitikáját a fő politikai célnak alárendelve a szövetkezetek mennyiségi fejlesztése átmenetileg lekerült a napirendről. A szövetség megszilárdítása városon és falun egyaránt a NEP-politika kiszélesítését tette szükségessé. A párhuzamosan megvalósított rugalmas értelmiségi és kultúrpolitika — együtthatva a hatalom megszilárdulásával — erősítette a középrétegekkel való szövetséget. A szövetségi politika ellenforradalom utáni második szakasza, a szocializmus alapjainak lerakása fontos *periódushatár* a népfront fejlődése szempontjából is. Új feladatok merülnek fel. A lényeges ellentmondásokkal elválasztott osztályok politikai-társadalmi céljainak egybehangolása megszűnt feladat lenni. Továbbra is fennáll azonban a nem antagonisztikus és egészben véve csökkenő irányú érdekkülönbségek egyeztetése, ennek talaján az egész nép erkölcsi-politikai egységének megteremtése, mozgósítása a szocialista feladatokra — helyi és országos méretekben egyaránt. A népfront feladatai tehát ebben az időszakban nem fogynak, hanem mennyiségben is, jelentőségben is növekednek.

A népi-nemzeti egység, illetve a szocialista nemzeti egység politikája egyben az osztály-, illetőleg politikai szövetség *minden eddiginél szélesebb,* (tendenciájában) társadalmilag minden eddiginél homogénebb megvalósulása felé mutat.

Változatlanul fennáll azonban a jelenleginél szélesebb körű *aktív tömegkezdeményezés* kibontakoztatásának, pontosabban újjáélesztésének szükségessége. Ennek taglalása meghaladja a tanulmánykötet időhatárait, és így e recenzió kereteit is. Annak megemlítésére kell tehát szorítkoznunk, hogy a már meglevő demokratikus szervezeti formák a legkülönbözőbb okok folytán feladatukat eddig csak részben töltötték be. A szocialista demokrácia további intézményes fejlesztése, a MSZMP IX. kongresszusán is tárgyalt ily irányú újabb lépések hivatottak e feladatot az eddiginél szélesebb körben megoldani.

Amikor a társadalmi cselekvés előteréből a nyílt, éles ellentétek eltűnnek, az árnyalt politikai munka — s ha kell, az ideológiai harc — fokozottabb jelentőséget kap. A fentebb vázoltak hosszú időre szóló feladatot jelentenek. A népfront ilyen jellegű, immár az egész népre kiterjedő nevelő-mozgósító-egyeztető tevékenységére mindaddig szükség lesz, amig a népesség különböző érdekű, különböző életkörülmények között élő, különböző tudatú osztályokból, rétegekből, csoportokból áll.

*

A szövetségi politika a felépítmény része. Ugyanakkor nyilvánvaló szoros, az összefonódásig menő kapcsolata az alappal, visszahatása ennek a fejlődésére.

A benne rejlő szubjektív elem könnyen arra csábíthat, hogy alakulását elsősorban ezen a vonalon kísérjük figyelemmel. Éppen ezért kell kiemelni „A Kommunista Párt szövetségi politikája 1936—1962" kötet szerzőinek közös érdemét, azt ti., hogy tanulmányaikban bő teret adnak az objektív termelési és osztályviszonyok, a társadalomfejlődés tényés számszerű kifejtésének, különös gonddal foglalkozva a munkásosztállyal.

Egyéb pozitív vonásai mellett ez is hozzájárul ahhoz, hogy a tanulmánysorozatot politikai irodalmunk értékes darabjának tartsuk, amely ismeretgyarapító és látókör-szélesítő jellegénél fogva segítséget nyújthat mind a témával behatóbban foglalkozók, mind az érdeklődők és a politikai gyakorlat emberei számára.

Farkas Sándor

Simon Róbert: Az iszlám keletkezése

A polgári orientalisztika, amely a gyarmatosító államok, így elsősorban Anglia, Franciaország, Hollandia stb. afrikai és ázsiai — tehát az arab és tágabban a mohamedán világot is magában foglaló — hatalmi törekvéseinek kísérőjeként jött létre, mind a mai napig hajlamos az iszlámot kizárólagosan vallási kategóriának tekinteni. Ennek következtében a polgári iszlámanalízisek központi kérdése annak kimutatása, hogy a legfiatalabbnak tartott világvallás rendszerében mennyi az eredeti és mennyi a kölcsönzés a korábban kialakult és elterjedt vallásokból, mint amilyen a judaizmus, a kereszténység és a buddhizmus. Csak a legutóbbi időkben, a marxista módszer letagadhatatlan hatására kezdik tanulmányozni a kérdést egyesek, mint pl. az angol W. M. Watt, szélesebb, társadalmi szociológiai összefüggésekben.

Ugyanakkor azonban — természetesen egészen más okokból kifolyólag — a marxista társadalomtudomány, vallástörténet és keletkutatás sem magyarázta még meg megnyugtatóan az iszlámnak, ennek az egyszerre társadalmi, gazdasági és vallási mozgalomnak létrejöttét. A késedelem egyik legfőbb oka kétségtelenül a forrásokban keresendő. A rendelkezésre álló történelmi, vallástörténeti és irodalmi források ugyanis kivétel nélkül az iszlám győzelme utáni évszázadokból valók, vagy legalábbis akkor írták őket le, így tendenciózus voltuk nyilvánvaló. Ezen a mondhatni objektív nehézségen kívül, különösen a 30-as évek szovjet iszlámkutatásában problémát jelentett, hogy ezt a VII. századi arábiai mozgalmat mechanikus módon az egyetemes történelmi fejlődés általános kategóriáival igyekeztek megmagyarázni, tekintet nélkül különös, az általánostól eltérő sajátosságaira.

A szovjet kutatók véleménye még ma is megoszlik az iszlámot létrehozó társadalmi, gazdasági körülmények meghatározásában. Vannak, akik azt állítják, hogy a mozgalom keletkezésének színterén, Mekkában és környékén a VII. század elejére létrejöttek a rabszolgatartó viszonyok elemei, ezek azonban nem váltak még uralkodóvá, s a hódításokkal szétszóródott és letelepedett arabság gyorsan feudalizálódott. Mások szerint viszont a hódítások előtt a feudalizmus már kialakult Arábia szóban forgó részén. Ennek megfelelően beszél például az ismert szovjet arabista, V. I. Beljajev, arról, hogy a VII. századi mekkai társadalomban léteztek osztályok

Simon Róbert most megjelent kis könyve az első itthoni marxista igényű munka, amellyel immár a magyar kutatás is bekapcsolódik az imént vázolt vitába. Hadd szögezzük le rögtön, anélkül, hogy előre állást foglalnánk a művet illetően: jelenlegi formájában, magyarul *Az iszlám keletkezése* aligha kap majd nemzetközi visszhangot. Minél előbb szükség lenne arra, hogy tartalmát a külföldi szakemberek akár kivonatos formában is megismerhessék. Az idegennyelvű megjelentetésre esetleg fórumot biztosíthatna Akadémiánk rangos folyóirata, az Acta Orientalia.

Simon könyvének alapkérdése meglehetősen komplex: azt vizsgálja, hogy milyen volt a VII. század eleje Mekkájának gazdasági, társadalmi fejlettsége (termelési mód), mi volt az a hajtóerő (antagonisztikus ellentmondás), amely a kiindulónak vett társadalmi-gazdasági szerkezetet viszonylagos nyugalmi helyzetéből az iszlám mozgalmának formájában kimozdította. Az előbbiekkel szorosan összefügg annak meghatározása, hogy az iszlám mozgalmával milyen mértékben változtak meg a gazdasági-társadalmi viszonyok Mekkában, s végül, hogy a világtörténelmet befolyásoló arab hódítások megindulását milyen okok idézték elő.

A szerző a korabeli világtörténelemben ható erőket figyelembe véve mutatja ki Arábia ún. Hidzsáz tartományának fokozatos felemelkedését és bekapcsolódását a világkereskedelembe, ezáltal világtörténelembe. Az ok: a VI—VII. századi perzsa-bizánci háborúskodások következtében Bizánc a híres „selyem-úton" keresztül (amely Perzsián is áthaladt) már nem juthatott hozzá a Távol-Kelet kereskedelmi cikkeihez. Kínálkozó lehetőség volt tehát a kereskedelmi forgalomnak az ún. „tömjén-útra" történő átterelésére, amely Adentól és Jementől az Arábiai félsziget nyugati partjai mellett haladt.

Ez a korabeli nagyhatalmak érdekeiből származó átrendeződés azonban szükségképpen csak az Arábiai félszigeten belüli erőviszonyok megváltozásával eredményezhette Hidzsáz és ezen belül Mekka felemelkedését. Simon erre is részletesen kitér, elemezve Jemen hanyatlásának és a Lakhmidák, Ghasszanidák államai megszűnésének okait.

[1] Gondolat, 1967. 151 o.

Az iszlám keletkezése szempontjából számbajöhető társadalmi erőket szemügyre véve a szerző egymás után „írhatja le" az arábiai sivatag lakóit, a beduinokat, az oázisok főleg zsidó telepeseit, de a medinai és taifi városlakó földműveseket is. Egyik csoportnál sem lehet ugyanis kimutatni, hogy az ősközösségi alapon álló nemzetségi-törzsi szervezetük ellentétbe került volna gazdasági tevékenységükkel.

Mekka esetében azonban más a helyzet. A különböző és egymással gyakran háboruzó beduin törzsek a várost régóta közös zarándokhelynek használták. A város fontos kereskedelmi utak metszőpontjában feküdt, ugyanakkor azonban közvetlen környéke mezőgazdasági művelésre nem alkalmas. Az előbbiekből adódóan — és a fentebb vázolt világpolitikai okokat is figyelembevéve — a Mekkában letepedő nomád Qureis törzs számára kínálkozó alkalom nyílott a tranzitkereskedelembe történő bekapcsolódásra. A források tanulsága szerint a qureisiták a VI. század végén és VII. század elején már évenként hatalmas karavánokat indítanak északra és délre. Maga Mohamed is részt vett fiatalkorában a karavánutakon.

A Qureis törzs társadalmi-gazdasági szerkezetében azáltal, hogy a kereskedelmi tevékenységre tértek át, létrejött az az antagonisztikus ellentmondás — mutat rá a szerző —, amely a további fejlődés motorja, az iszlám létrehozója lett. A nomád, tehát az ősközösségi termelési mód fokán álló törzs tagjainak a termelőeszközökhöz és az elosztáshoz való *közös* viszonya ellentmondásba került az új termelőeszköz (valójában áltermelőeszköz, hangsúlyozza helyesen Simon), a kereskedelmi tőke és az általa létrehozott profit elosztása kívánta *egyéni* viszonnyal. Az iszlám győzelméig ez az ellentmondás egyre mélyült, a törzs nemzetségei között és az egyes nemzetségeken belül kialakultak a vagyoni rétegződések, az osztályok létrejöttét azonban Simon kategórikusan tagadja. Az osztályok kialakulásának két alapvető kritériuma, a magántulajdon és a munkamegosztás közül Mekka sajátos viszonyai között az utóbbi hiányzik: az egész Qureis törzs kereskedelemmel foglalkozott.

Az iszlám ideológiája két oldalról támadta a mekkai társadalom vérségi kötelékeken nyugvó immár reakcióssá vált nemzetségi-törzsi szervezetét: egyrészt megszüntette, helyébe állítva az ummát, az iszlámot vallók új, mesterséges közösségét, másrészt kíméletlen harcot folytatott a törzsi társadalom vallása, a politeizmus ellen. Az új ideológia kezdetben a szegényebb nemzetségek ideológiája volt, céljaiban azonban objektíve mindvégig az egész Qureis törzs, így a gazdagok érdekeit is szolgálta. Mihelyt Mohamed hajlandó a kompromisszumra és biztosítja a mekkaiaknak korábbi privilégiumaikat, rögvest befogadják őt és tanait.

Az előbbiekben jeleztük, hogy a nemzetségi-törzsi szervezetet leromboló iszlám új közössége, az umma mesterséges képződmény volt: a vérségi kapcsolat helyett a közös hit vallására épült. A könyv szerzője ebből a körülményből kiindulva mutat rá, hogy a Mekkán kívüli nomád törzsek társadalmi-gazdasági fejlettségével ez az új közösség korántsem volt adekvát. A nomád életmódhoz ugyanis ősidők óta szervesen hozzátartozott a rablás mint a megélhetés egyik formája. Mohamed, egyrészről békét hírdetett a törzsek között, másrészről felismerte: az iszlámmal ezeknek a nomád törzseknek az életmódjában semmiféle változás nem következett be. Ezért hirdette meg a dzsihádot, a hitetlenek ellen vívandó szent háborút, másszóval: az arab társadalmon belüli ellentmondásokat a társadalmon kívül oldotta fel. Az arab hódítások megindulásának ez a társadalmi-gazdasági oka, eredményességét viszont a kedvező világpolitikai pillanat biztosította.

Fentiekben megkíséreltük összefoglalni Simon Róbert munkájának főbb gondolatait. Amint kiderült, a könyv a szorosan vett történelmi kérdéseken túl egy sereg történelemfilozófiai, politikai-gazdaságtan stb. kérdést is érint, e tudományok általános és egyetemes kategóriáit a sajátos arábiai viszonyokra alkalmazza, s így jogosan számottarthat szélesebb körű érdeklődésre is. Könyvét elolvasva kíváncsian várjuk, vajon Simon Róbert folytatja-e amit megkezdett: megkapjuk-e tőle az iszlám egész történetének marxista elemzését.

Felmerülő kifogásaink csupán formai jellegűek. Az egyes főbb problémakörökhöz és fejezetekhez illesztett összefoglalások — érzésünk szerint — kicsit tételessé és ugyanakkor iskolássá teszik Simon írását, főként befejező részét. Ügyesebb belső szerkesztéssel ezt a hatást és a gyakori ismétlést el lehetett volna kerülni. Hasznos lett volna a könyvben szereplő arab kifejezéseket tartalmazó kis szótár vagy értelmező — többször találkozunk pl. az umma kifejezéssel, de csak a könyv végén tudjuk meg az értelmét. E megjegyzéseinket tulajdonképpen csak a minden bizonnyal szükséges újabb, illetve a leghatározottabban javasolt idegen nyelvű kiadások szempontjából, mint-

egy zárjelben tettük meg. Amit alapvetően ki kell emelnünk: Simon Róbert írása ezt a rendkívül bonyolult problémát talán először próbálja helyes távlatba beállítani. Munkája igen komoly teljesítménye a marxista iszlámkutatásnak, egy fiatal szerző igen eredményes, marxista igényű úttörő vállalkozása.

Juhász Ernő

A többértékű logika filozófiai értéke

A többértékű logika matematikai elméletként jött létre. Matematikusok dolgozták ki, és hosszú időn keresztül csak a matematikában értek el vele eredményeket. Később alkalmazhatónak bizonyult a matematikai logikában a modalitások tárgyalására, és kézzelfogható eredményekre vezetett az áramkörtervezésben. Tudományelméleti alkalmazásával is megpróbálkoztak: a kvantummechanika bizonyos problémáit szerették volna a segítségével értelmezni, ez utóbbi kísérlet kudarcot vallott.[1] Úgy tűnik, hogy minél távolabb kerülünk a matematikától, annál kevesebbet lehet vele kezdeni. Joggal vetődik fel a kérdés: van-e a többértékű logikának filozófiai jelentősége?

A kérdés finomításra szorul. *Végső soron* minden tudományos elmélet filozófiai jelentőséggel is bír; a többértékű logika nyilván nem kivétel. A kérdés az, hogy *közvetlenül* releváns-e filozófiai szempontból? A válasz vitatott, és a többség *nem*mel felel.

A tagadó válaszban közös álláspontra jutott a jelenkori logika két szélsőségesen ellentétes felfogású irányzata: a matematikai („formális") és a „tartalmi" logika. A matematikai logikusok, kik többnyire pozitivisztikus beállítottságúak, megengedhetetlen „metafizikai" extrapolációnak tartják a többértékű logika különféle filozófiai interpretációit[2], a transzcendentális, illetve dialektikus „tartalmi" logika képviselői pedig szenvedélyesen tiltakoznak az ellen, hogy a gondolkodás színes sokféleségét formális kalodába zárják.[3] Mindkét táborból hallatszanak azonban ellenzéki hangok is. Azok a matematikai logikusok, akik filozófiai okfejtésekkel indokolják egy többértékű kalkulus bevezetését, vagy azok a filozófusok, akik a dialektikus logikát egy többértékű formalizált rendszer segítségével kívánják egzaktabbá tenni, a többértékű logika *közvetlen* filozófiai használhatóságát állítják.[4] Ebben a recenzióban néhány olyan munka alapvető gondolatait foglalom össze, amelyek az utóbbi álláspontot képviselik.

A kérdés úgy vetődik fel, hogy alkalmasabb-e a többértékű logika a valóságos gondolkodás sajátosságainak megragadására, mint a kétértékű. (Néha úgy fogalmaznak, hogy vajon a többértékű logika „tartalmi"-e, szemben a kétértékűvel, amely „formális". Az utóbbi megfogalmazás nem nagyon szerencsés, hiszen egyfelől nyilvánvaló, hogy *minden* logika elhanyagol bizonyos esetlegességeket, másfelől egy *interpretált* rendszer eleve nem lehet teljesen tartalmatlan. Az elvonatkoztatás fokától függően egy logika lehet *tartalmibb* vagy *formálisabb*, de nem lehet *csak* tartalmi vagy *csak* formális.) Egy puszta kalkulusra vonatkoztatva persze teljesen értelmetlen a kérdés. A tulajdonképpeni probléma pontosan az, hogy lehet-e valamilyen többértékű kalkulusnak *olyan* interpretációt adni, hogy az így kapott modell a tényleges gondolati eljárá-

[1] Lásd pl. *P. Feyerabend: Reichenbach's interpretation of quantummechanichs.* Philosophical Studies (Minneapolis), vol. 8 (1957) 73—80. o., valamint *Isaac Levi: Putnam's three truth values*, uo., vol. 9. (1958) 49—59 o.

[2] „Annak ellenére, hogy az emberi megismerés értékelését és a gondolkodás törvényeit finomabban közelíti meg a többértékű logika, mégsem válik dialektikává vagy a dialektika bármilyen részévé, és semmiképpen sem igazolja a dialektika elveit. Minden próbálkozás azzal kapcsolatban, hogy a többértékű logikát ezzel ellentétesen használják fel, zavart okoz, és terméketlen terminológiai vitákhoz vezet." (Zinovjev: *Philosophical Problems of Manyvalued Logic.* Dordrecht 1962. 118. o. — a hasonló című orosz eredeti (1960) erősen átdolgozott fordítása.) Zinovjev műve a többértékű logika általam ismert legkitűnőbb általános ismertetése, és nagy hatással van a nyugati irodalomra is. Idézett álláspontjával azonban nem tudok egyetérteni: jelen recenzió célja éppen az, hogy olyan művekre hívja fel a figyelmet, amelyek a fenti nézettel vitatkoznak.

[3] Pl. *B. M. Kedrov: Az ellentmondás marxista dialektikus tárgyalásának redukálhatatlansága a formális logika sémáira*, a Диалектика и логика c. kötetben, (Moszkva 1962).

[4] Korábban a dialektikus logika sok híve azon az állásponton volt, hogy a többértékű logika filozófiailag *káros*. E nézetet fogalmazta meg tömören Fogarasi Béla: „Az egész háromértékű vagy többértékű, 'végtelen' értékű logika hamis alapon nyugvó játék, álelmélet. Tudatos célja a valóságtól való elvonatkoztatás és ezáltal az *idealizmus logikai alátámasztása.*" (*Logika.* Akadémiai Kiadó, 1958. 93. o.) A többértékű logika filozófiailag pozitív relevanciájára Magyarországon először Szigeti József utalt, amikor felhívta a figyelmet arra, hogy a következtetés elmélete a matematikai logikán belül „a polivalens logikában éri el a dialektika szintjét, ahol azonban . . . nem meríti ki a dialektikus logika problematikáját". (*A filozófiai kutatás problémái.* Magyar Filozófiai Szemle 1963/1. sz. 7. o.) Érdemes megemlíteni, hogy *Alonzo Church*, a matematikai logika egyik legnagyobb tekintélye hogyan értékeli Fogarasi véleményét: „A sajátos bírálatok nagyrésze olyan, mely a hagyományos logikusok frásaiból ismerős, és amely erősebben emlékeztet a hagyományos logikára, mint a marxizmusra." *Journal of Symbolic Logic* (1956) 314. o.)

sok jobb közelítése legyen, mint egy kétértékű rendszer.

A válasz tehát a *különös interpretációtól* függ. Azt, hogy interpretációt *egyáltalán* lehet adni, mindenki elfogadja. Zinovjev az interpretációk két típusát különbözteti meg.[5] Az első típus a kalkulus értékeihez egy bizonyos tárgyi szféra alkalmasan megválasztott tulajdonságait rendeli hozzá. Például elektromos áramkörök segítségével a kétértékű kalkulusnak könnyen adható ilyen interpretáció (az áram folyik vagy nem folyik). Ez az értelmezés, megfelelő átalakításokkal kiterjeszthető több érték esetére is. A második interpretáció-típus filozófiailag érdekesebb: itt két érték az „igaz" és a „hamis" lesz, a többi értékhez pedig valami alkalmas fogalom rendelhető. A vita az interpretációk ez utóbbi fajtájának termékenysége körül zajlik.

Az a nézet, mely szerint a többértékű logika filozófiailag releváns, módszertanilag jellegzetes formában jut kifejezésre: az érték interpretációjának ebben a felfogásban meg kell előznie a kalkulus felépítését. Így tulajdonképpen a kalkulusnak nem is az interpretációjáról, hanem filozófiai előkészítéséről, *megalapozásáról* van szó. A kalkulus sokféleképpen kidolgozható, a kidolgozás különös módját éppen az előzetes, *logikán kívüli* meggondolásoknak kell meghatározniok.

A többértékű logika irodalmában sokszor hivatkoznak *J. B. Rosser* és *A. R. Turquette* alapvető művére[6]; ez a munka is látszólag ilyen előzetes meggondolásokkal kezdődik. A szerzők azt fejtegetik, hogy sokszor nem dönthető el egyértelműen, hogy egy tény fennáll-e avagy sem. Olyan egyszerű esetekre gondolnak, mint például az, hogy valaki az ajtóban áll, és akkor azt sem lehet mondani, hogy az illető a szobában van, de azt sem, hogy nincs a szobában. A példa nem véletlenül ilyen primitív: a szerzőknek nincs tulajdonképpeni filozófiai elképzelésük a többértékű logika használhatóságáról, az előzetes elmefuttatás itt inkább *didaktikai*, mint *elvi* okokból történik. Az alkalmazás kérdését még korainak tartják: először a kalkulust kell tökéletesen kidolgozni! Mindenesetre biztak abban, hogy rendszerük nem lesz teljesen felesleges. Hasonlóan nyilatkozik Zinovjev is. Szerinte sincs sok értelme interpretációkat keresni addig, amíg a kalkulus nem tökéletes. „El kell ismerni — írja —, hogy a formális apparátus kidolgozása a fontosabb feladat, ami persze nem zárja ki az alkalmazási területek keresését."[7] *Bocheński* és *Hackstaff* még azt is sokallja, hogy Zinovjev egyáltalán megemlít interpretációs kísérleteket. A Zinovjev-könyv orosz kiadásáról írt (egyébként is hihetetlenül rosszindulatú) recenziójukban úgy nyilatkoznak, hogy amíg a többértékű kalkulusok „nincsenek a jelenlegi színvonalnál sokkal jobban kidolgozva, addig egy óvatos gondolkodó szükségképpen tartózkodik attól, hogy ítéletet mondjon a különböző interpretációkról"[8].

Az ember csak örülni tud, hogy Newton nem volt ilyen tartózkodó, amikor a differenciálszámítás egy nagyon kezdetleges elméletére támaszkodni mert mechanikájának kidolgozásakor. Ez az utalás egyébként célzatos: nagyon különösnek tartom, hogy filozófusok, akik a matematika és az alkalmazott tudományok szoros összefüggését nem győzik hangsúlyozni, nem látják, hogy a logika alkalmazhatatlan elméletei is „elsorvadnak" — de hogyan derül ki az alkalmazhatatlanság, ha az alkalmazásnak nincs jelentősége?

Itt talán érdemes kitérni egy munkára, amely nincs közvetlen kapcsolatban a többértékű logikákkal. *V. Valpola* negációmentes logikájára[9] gondolok. Valpola emlékeztet arra, hogy az ún. logikai empirizmusnak az elvei logikailag egyértelmű konkretizálására irányuló kísérletei nagy nehézségekbe ütköztek, az eredeti tételeiből alig maradt valami, úgy tűnt, hogy a filozófiáját tulajdonképpen megcáfolták — nem utolsó sorban legjelentősebb saját képviselői.[10] Valpola mármost azt állítja, hogy itt nem a logikán kívüli ellentmondások jelentek meg logikai ellentmondásokként, hanem magának a *logikának* a hiányai ütköztek ki. A problémát úgy akarja megoldani, hogy megfelelő változtatásokat eszközöl a logikai rendszerben. A logikai empirizmus kudarcát azonban nem tételeinek inadekvát megfogalmazása okozta, hanem *általános* szemléleti hibák, mint például a filozófia szerepének helytelen felfogása — s ezen a logika átalakítása nem segíthet. Valpola egy olyan kalkulust épít fel, amelyben *nincs negáció*. Így egy sor problémát valóban ki lehet küszöbölni (többek között néhány olyan problémát is, amelyek meg-

[5] Id. mű 117. o.
[6] *Many-valued Logics*. Amsterdam 1952.
[7] Id. mű 104. o.
[8] *A Study in Many-valued Logic* a *Studies in Soviet Thought* c. folyóiratban (1962/1. sz.).
[9] Veli Valpola: *Ein System der negationslosen Logik mit ausschliesslich realisarbaren Prädikaten*. Helsinki 1955.
[10] Uo. 3. o.

oldását *többféle negáció* bevezetésével a többértékű logika is célozza), de új, súlyos nehézségek lépnek fel. A negációmentes logika legnagyobb hátránya az, hogy a *megismerés előrehaladását* nem lehet benne szimbolizálni. Valpola ugyan úgy vélekedik, hogy „nem látható be, hogy miért lenne elengedhetetlen a negáció az empirikus megismerés ábrázolásakor, hacsak a világot nem az emberi szükségletek fényében kívánjuk megítélni",[11] de nem szorul különösebb bizonyításra, hogy egy ilyen „embertelen" logika teljesen használhatatlan tudományos célokra. Az általános elképzelést azonban, mely szerint filozófiai reflexiók hatásosan belejátszhatnak egy logikai kalkulus konkrét felépítésébe, és hozzájárulhatnak logikai *újdonságok* megalkotásához, Valpola könyve is igazolja.[12]

A többértékű logika filozófiai értelmezésére a legkézenfekvőbb javaslatok a *dialektika* talajáról adódhattak, mivel ezzel rendelkezik bizonyos első pillantásra feltűnő közös vonásokkal. A legfontosabb ilyen közös vonás a nem-ellentmondás tételének tagadása. A dialektikus értelmezések többsége nem megy túl azon, hogy e *prima facie* azonos vonásokra felhívja a figyelmet, de vannak olyan munkák is, amelyek a hasonlóságok *mélyebb alapjait* igyekeznek feltárni. *Minden* a dialektika felől történő interpretációban — függetlenül az interpretáció sikerességétől — van azonban egy törekvés arra, hogy a dialektika elveinek a többértékű logika nyelvére való lefordítását ne egyirányú könyöradománynak fogják fel, mellyel a dialektika kihúzza a többértékű kalkulust az interpretációk hiányának nyomorából. Ezekben a kísérletekben meglehetősen explicit formában kifejezésre jut az *elégedetlenség* a dialektika elveinek általánosan használt megfogalmazásaival szemben, és az a szándék, hogy a dialektikát érthetőbbé, világosabbá tegyék a matematikai logika *segítségével*. A tartalmi és formális logika filozófiatörténeti szétszakítottságát ez az irányzat olyan betegségnek látja, melytől *mindkét oldal* szenved.

A *prima facie* hasonlatosságok alapján történő interpretációk tulajdonképpen azt a problémát ragadják meg többé-kevésbé finomított változatban, amelyre Rosser és Turquette is utal: a határesetek problémáját. *V. J. McGill* és *W. T. Parry* cikke[13] reprezentatív példa. A szerzők az ellentétek egységének elvét kívánják finomítani. Az elv hat különböző megfogalmazását adják, ezek közül kettő összefügg jelen problémánkkal: 1. Minden konkrét kontinuumban, legyen időbeli vagy nem időbeli, létezik egy terület az egymással határos A és $-A$ sajátosságok között, a kontinuumnak egy olyan szakasza, ahol nem igaz, hogy minden vagy A vagy $-A$. 2. Tetszőleges konkrét kontinuumban van egy szakasz, ahol valami A is és $-A$ is. — E két megfogalmazás rendre a kizárt harmadik, illetve a nem-ellentmondás elvét tagadja. A határesetek adekvát logikai leírására a szokásos kétértékű logika — amely e két elv korlátlan érvényességére épül, nem alkalmas. A háromértékű kalkulus ezzel szemben ki tudja fejezni az ellentétek egységének elvét.

A cikkel többen vitába szálltak, és az ilyenkor szokásos két ellenvetést tették. Az egyik az, hogy a háromértékű logika nem oldja meg a problémát, hiszen „ha p és *nem-p* között nem húzható egy határozott vonal, akkor ugyanígy lehetetlen pontosan elhatárolni p-t és a harmadik tulajdonságot, vagy ez utóbbit és *nem*-p-t."[14] Ha pedig nem oldja meg, akkor nem is érdemes vele kísérletezni, maradjunk meg a két értéknél. Ehhez az ellenvetéshez két megjegyzést szeretnék fűzni. Egyrészt igaz az, hogy a háromértékű logikában fellép a „kizárt negyedik" elve, tehát ez a logika nem küszöböli ki az *elvi* nehézséget. Ennek ellenére azonban finomabb megkülönböztetések tehetők vele, mint a kétértékű logika esetében, azaz *gyakorlatilag* jobban használható a tényleges gondolkodás leírására.[15] Másrészt egy *végtelenértékű* logikában a kizárt érték problémája szokásos formájában nem vetődhet fel. Nem tudok olyan kísérletről, amely ebben az irányban próbálkozott volna, de azt hiszem, hogy érdekes eredményekhez lehetne ezen az úton jutni.

A másik ellenvetés nem a megvalósítás módjára, hanem magának „az átmenetnek" a problémájára vonatkozik. *R. H. Dotterer*nek az a véleménye, hogy ez az „átmeneti sáv" nem is létezik.[16] Parry és McGill Dotterer szerint összekeverték azt,

[11] Uo. 113. o.

[12] Érdemes idézni egy Valpola könyvéről írott recenzióból: „Bár a könyv filozófiai részét érdeklődéssel olvastuk, a szerző indokait a klasszikus logika elvetésére időnként perverznek találtuk ... De a logika maga érdekes." *Journal of Symbolic Logic*, 1957. 356. o.

[13] *The unity of opposites: A dialectical principle.* Science and society, vol. 12. (1948) 418—444. o.

[14] John van Heijenoort: *Review of McGill and Parry.* Journal of Symbolic Logic, (1957) 213. o.

[15] „A háromértékű logika mindenképpen jobban használható a természetes nyelv finomabb árnyalatainak szimbolizálására, mint a közönséges ítéletkalkulus." Anderson—Johnstone: *Natural Deduction.* Calif. 1962. 116. o.

[16] *Formal logic and the „fringe".* Science and society, vol. 13. (1949), 269—271. o.

amikor valamiről nem tudjuk, hogy *A*-e, azzal, amikor tudjuk, hogy *nem-A*. *Tudásunkban* van átmeneti sáv, de a *valóságban* nincs. — Dotterer kritikája már csak azért sem elfogadható, mert a logika éppen *ismereteink* szerkezetéről szól, nem az *an sich* természetről. (A kettő között nyilván szoros kapcsolat van; de ez nem változtat azon, hogy a logika a helyes következtetések tudománya, nem pedig természetfilozófia!)

Az általam ismert legnagyobb szabású kísérlet a többértékű logika filozófiai értelmezésére *Gotthard Günther*hez fűződik.[17] A *konkrét interpretáció értékelésére* korai lenne vállalkozni; de Günther *megközelítési módját* függetlenül a végső megoldásától rendkívül figyelemre méltónak tartom. A szerző a jelenkori logika két nagy irányzata közötti szakadék taglalásából indul ki. „A logika két ága, a technikai-szimbolikus és a tartalmi-filozófikus ma már olyan távolságra kerültek egymástól, hogy a kölcsönös megértés teljesen lehetetlennek tűnik. A matematikai tábor egyes képviselői odáig mennek, hogy kijelentik: Hegel logikájának semmi köze sincs a logikához."[18] A matematikusok pozitivisztikus beállítottságán ugyanakkor nem lehet csodálkozni: „a filozófikus-spekulatív gondolkodástól való elfordulás, mely a XIX. század közepétől egyre erősödött, az idealista gondolkodás tényleges összeomlásának eredménye".[19] Günther véleménye az, hogy a logika *mindkét* irányzata tartalmaz igaz felismeréseket, és egy mélyebb elemzés ezt fel tudja tárni; ekkor pedig a *szintézis* lehetősége adva van. A tartalmi logika kidolgozása mögött nem egyszerűen a *változó* valóság ontológiai tételezése, hanem egy implicit ismeretelméleti felismerés is állt, nevezetesen az, hogy a szubjektum-objektum viszony *három* pólusra bontható. Az *Én* nem fedi a szubjektum fogalmát, a szubjektum fogalmába a *más ember* szubjektuma is beletartozik. Kétféle szubjektum van tehát, az Én és a *Te*. „A kétértékű logikában — írja Günther —, amely csak az Én és az *Az* ellentétét ismeri, minden viszonyt, mint lét(dolog) — relációt interpretálnak... A létezőnek két, és csak két metafizikai komponense van: Én-szerű szubjektivitás és dologi objektivitás ... Egy ilyen egyszerű séma azonban teljesen ellentmond az empirikus valóság tényeinek. A szubjektivitás kétféleképpen fejeződhet ki: egyszer a dologgal szemben, másodszor a Te-vel szemben. *A klaszszikus logika tévedése az, hogy a dolgot és a Te-t mint objektumot egyáltalán logikailag közösen kezeli.*"[20] De mi történik akkor, ha felismerjük, hogy a Te sem az objektumhoz, sem a szubjektumhoz nem tartozik? Ezt csak egy olyan logikában lehet kifejezni, amely *két tagadást* ismer. „A kétféle negáció-művelet fennállása pedig kikényszeríti az átállást a gondolkodás háromértékű elméletére."[21] Itt *mindhárom* érték új jelentést nyer. „Az 'igaz' *azért* nem lesz homogén logikai érték, mert az igaznak az Én—Az, vagy a Te—Az viszonyban más logikai szerkezetet kell mutatnia, mint az Én—Te viszonyban. A klasszikus logikában a negáció a létezés és nem-létezés egzisztenciális különbségét jelenti. Evidens, hogy az Én és a Te nem mint egzisztenciális, hanem mint reflexiós különbségek adódnak."[22] Az új logika tehát a gondolattartalmak hármas tagolódását tételezi, de ez más felosztási alapról történik, mint a klasszikus logikában. De ha ez a felosztási alap valóban egészen más, akkor az ilyen értelemben vett háromértékű tanítást nem is lehet adekvát módon kifejezni a kétértékű logikában. A *dialektikus technika* ezt az inadekvátságot fejezi ki. Amit a dialektikus logika ellenzői a dialektikában homályosnak találták, az nem más, mint a kétféle értékrendszer lefordíthatatlanságának megnyilvánulása. A háromértékű interpretációval ez a homályosság kiküszöbölhető, a dialektikus logika egzakttá tehető.

Nem tartom valószínűnek, hogy Günther koncepciója az igazán termékeny elmélet. A logika ismereteinkről szól, de az ismeretelméletre való redukciónak ez a módja nagyon problematikusnak tűnik. (A Günther által felszínesnek ítélt megközelítés viszont, amelyik a *változás* megragadására irányul, igen figyelemre méltó eredményeket hozott; bizonyítja ezt pl. L. S. Rogowski *A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme* c. cikke, (Magyar Filozófiai Szemle 1967. 2. sz.) Ennek ellenére szeretném ismételten felhívni a figyelmet Günther *módszerére*, mely a filozófia és a *különös kalkulus* összekapcsolásának szempontjából lehet tanulságos.

Nyíri János Kristóf

[17] (1) *Die philosophische Theorie einer nicht Aristotelischen Logik*. Proceedings of the XI. Congress of Philos., Brüssel 1953., Vol. V.; (2) *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*. 1. köt. Hamburg 1959.
[18] (2) 5. o.
[19] (2) 6. o.
[20] (2) 107—108. o.
[21] (1) 47. o.
[22] (1) 48. o.

Új könyvek

Korunk és az erkölcs. Etikai vita a Gramsci Intézetben. Roger Garaudy, Jean Paul Sartre stb. előadásai. Kossuth K. 1967. 202 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 15,— Ft.

LENIN, V. I. összes művei 14. köt. 1906. szept.—1907. febr. 2. kiad. Kossuth K. 1967. XIX, 525 o. 2. t. 30,— Ft.

MARX, K.: A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 3. köt. 3. könyv. A tőkés termelés összfolyamata. 4. kiad. Kossuth K. 1967. 914 o. 50,— Ft.

MARX, K.—ENGELS, FR.—LENIN, V. I.: A történelmi materializmusról. (Szemelvények.) Kossuth K. 1967. 437. o. 28,— Ft.

MOLNÁR ERIK: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889. Kossuth K. 1967. 492 o. 3 t. 55,— Ft.

Marxista ismeretelmélet alapjai. 2. r. Segédkönyv a pedagógusok továbbképző tanfolyamához. (Szerk. Zrinszky László) Országos Ped. Int. 155 o. 10,— Ft.

WEBER, MAX: Gazdaság és társadalom. Szemelvények. Összeáll.: Varga Iván. Bev. Kemény István. Közg. és Jogi K. 1967. 334 o. 45,— Ft.

ZATONSZKIJ, D. V.: Franz Kafka és a modernizmus problémái. Kossuth K. 155 o. (Esztétikai kiskönyvtár.) 12,— Ft.

E szám szerzői:

Katona Péter, a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Kis János egyetemi hallgató,
Ruzsa Imre, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
V. P. Branszkij, a Leningrádi Állami Egyetem Dialektikus materializmus tanszékének docense,
Márkus György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vas Ida, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Harsányi Ernő, az MSZMP Bács-Kiskun megyei bizottsága mellett működő Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetem Filozófia tanszékének vezetője,
Földesi Tamás egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara Filozófiai tanszékének vezetője,
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Lakó László, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Szabó Gábor, az MSZMP Pártfőiskolája Filozófia tanszékének tanára,
Szigetvári Sándor, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus Materializmus és logika tanszékének adjunktusa,
Újfalussy József, a Zeneművészeti Főiskola tanára,
Somlai Péter, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa,
Farkas Sándor egyetemi docens, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Tudományos szocializmus tanszékének vezetője,
Juhász Ernő, A Kulturális Kapcsolatok Intézetének arab előadója,
Nyiri János Kristóf egyetemi hallgató.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1967. VI. 28. — Példányszám: 1800 — Terjedelem: 20,3 (A/5) ív

67.64041 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Петер Катона: Две концепции законов мышления в современной марксистской философии 945
Янош Киш: Виготский и начало марксистской психологии 967
Имре Ружа: Логика норм 1018
В. П. Бранский: О вза и мосвязи причинности и случайности 1035

ДИСКУССИЯ

Дьёрдь Маркуш—Михай Вайда: Прогресс и реакция в философии 1074
Ида Ваш: В гноссоёлоги ческом аспекте «К вопросу существования языка» 1105
Эрнё Харшани: К вопросу детерминизма 1114
Тамаш Фёлдеши: Почему такое, какое? 1124
Андраш Дёрдь Сабо: Почему становилось таким, какое? 1132
Антал Мюллер: Некоторые мысли о марксистской концепции детерминизма ... 1136

ОБОЗРЕНИЕ

Ласло Лако и *Габор Сабо:* Диалектика и современное естествознание 1141
Шандор Сигетвари: Шандор Варяш — венгерский пионер обработки диалектической логики 1146

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Денеш Золтан: История музыкальной эстетики I. Эфос и аффект *(Йожеф Уйфалуши)* 1150
Миклош Альмаши: Маска и зеркало (Эссе о драматургии) *(Петер Шомлаи)* 1155
Союзная политика — через 25 лет. Сборник о союзной политики Коммунистической Партии 1936—1962 *(Шандор Фаркаш)* 1159
Роберт Шимон: Возникновение ислама *(Эрнё Юхас)* 1167
Философская ценность многозначной логики *(Янош Криштоф Нири)* 1169

CONTENS

ESSAYS

Péter Katona: The Two Conceptions of the Laws of Thinking in Contemporary Marxist Philosophy 945
János Kis: Vigotsky and the Beginning of Marxist Psychology 967
Imre Ruzsa: The Logic of Norms 1018
V. P. Bransky: On the Relation of Causality and Contingency 1035

DISCUSSION

György Márkus and *Mihály Vajda:* Progress and Reaction in Philosophy 1074
Ida Vas: An Epistemological Approach to the „Question of the Existence of Language" 1105
Ernő Harsányi: To the Question of Determinism 1114
Tamás Földesi: Why is it Like it is? 1124
András György Szabó: Why Did it Become Like it Did? 1132
Antal Müller: Some Considerations Concerning the Marxist Conception of Determinism 1136

OBSERVER

László Lakó and *Gábor Szabó:* Dialectics and Modern Natural Sciences 1141
Sándor Szigetvári: Sándor Varjas — pioneer of the Elaboration of Dialectical Logics in Hungary 1146

REVIEW AND CRITICISM

Dénes Zoltai: History of Aesthetics of Music I. Ethos and Affect. *(József Újfalussy)* 1150
Miklós Almási: Mask and Mirror (Essay on Dramaturgy). *(Péter Somlai)* 1155
Politics of Alliance — trough A Quarter of a Century — Essays on the Politics of Alliance of the Communist Parly 1932—1962 *(Sándor Farkas)* 1159
Róbert Simon: The Rise of the Islam *(Ernő Juhász)* 1167
The Philosophical Value of Many-Valued Logics *(János Kristóf Nyiri)* 1169

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Péter Katona: Deux conceptions des lois de la pensée dans la philosophie marxiste contemporaine 945
János Kiss: Vigotsky et les débuts de la psychologie marxiste 967
Imre Ruzsa: La logique des normes 1018
V. P, Branski: De la connexion de la causalite' et du hasard 1035

DISCUSSION

György Márkus et Mihály Vajda: Progres et réaction dans l'histoire de la philosophie 1074
Ida Vas: Approche gnoseologique „Du probleme de l'existence de la langue" 1105
Ernő Harsányi: A propos du déterminisme 1114
Tamás Földesi: Pourquoi est-il comme il est? 1124
András Gy. Szabó: Pourquoi est-il devenu ce qui il est? 1132
Antal Müller: Réfléxions sur la conception marxiste du déterminisme 1136

LA VIE SCIENTIFIQUE

László Lakó et Gábor Szabó: La dialectique et les sciences modernes de la Nature ... 1141
Sándor Szigetvári: Sándor Varjas – le pionnier hongrois de l'élaboration de la logique dialectique 1146

REVUE ET CRITIQUE

Dénes Zoltai: Histoire de l'esthétique musicale. I. Ethos et affectus *(József Urfalussy)* 1150
Miklós Almási: Masque et miroir (Essai sur la dramaturgie) *(Péter Somlai)* 1155
Politique d'alliance — 25 années d'histoire. Recueil d'études sur la politique d'alliance du Parti Communistes. 1936 — 1962 *(Sándor Farkas)* 1159
Róbert Simon: L'origine de l'Islam *(Ernő Juhász)* 1167
La valeur philosophique de la loguigue polyvalente *(J. K. Nyiri)* 1169

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és *bármely postahivatalban.* Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.