

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

RÉNYI ALFRÉD

Levelek a valószínűségről¹

Nem kívánok szokásos könyvismertetést írni. Rényi könyve a valószínűség matematikai fogalmáról, az e fogalommal kapcsolatos néhány elvi matematikai kérdésről, valamint a problémához csatlakozó világnézeti-módszertani vonatkozásokról szól. Ezeket rövidebben elmondani, mint ebben az alig négy íves könyvben, aligha lehet. A kérdés iránt érdeklődő olvasó valószínűleg már át is nézte — főleg ha tekintetbe vesszük jelen folyóirat meglehetősen hosszú átfutási idejét —, és e sorokat minden bizonnyal már a könyv problémáinak átgondolása után olvassa el.

Dialógus,² fiktív *Levelek* — mindezek jól kimunkált és tudatosan alkalmazott irodalmi vénáról vallanak. A szerző tudatosan használ irodalmi eszközöket, mégpedig előző könyvéhez hasonlóan anélkül, hogy ez a tartalmi egzaktság rovására történne. Rényi úgy tud szólni a legelvontabb matematikai fogalmakról, hogy bárki aki veszi magának a logikus gondolkodás „fáradtságát” és igényli a problémákon való eltöprengést, minden „mellékzörej” nélkül a gondolatok tartalmára és logikus vonalvezetésükre összpontosíthatja figyelmét. Nem népszerűsítő könyv ez a szó megszokott értelmében, hanem elgondolkodtató könyv, a problémák mélyére hatol, csak éppen elhagyja a nem-szakember számára igen fáradtságos munkával elsajátítható technikai apparátust, de nem ad fel semmit a gondolat tartalmának szabatosságából és mélységéből. Könnyítés ez, de egyben azt követeli az olvasótól, hogy a szerzővel együtt a problémák lényegéig hatoljon.

Ez a könyv a matematika egy adott területére alkalmazza a *Dialógus*-ban kifejtetteket és egy adott matematikai diszciplínán belül — a valószínűségelméletről van szó — veti fel a matematika és a valóság, az elmélet és az alkalmazás viszonyát. Eppen azért ez a kifejtés ke-

vésbé „elvont”, és így inkább lehetővé teszi a kimondott állítások tartalmának összevetését más gondolatokkal és a tudományos gyakorlattal. Ebből természetesen nem következik az, hogy bizonyos itt kifejtett gondolatokkal való egyet nem értésből arra a konklúzióra jussunk, hogy az általános kiinduló alapeszme is téves lett volna.

Rényi előző könyvéről írott recenzióban³ erőteljesen hangsúlyoztam azokat a kérdéseket — és ez minden lényeges pontra vonatkozott —, amelyekben a szerzővel egyetérthetnek, és amelyek filozófusok és matematikusok „együttműködésének” kiinduló pontjai lehetnek, együttműködésen értve a problémák írásos megvitatását is. S mivel a tartalmas tudományos együttműködés alapja a vitatott kérdésekben elfoglalt eltérő vélemények őszinte egybevetése, ezért ebben az írásban azokra a pontokra helyeztem a hangsúlyt, amelyekben álláspontjaink egymástól eltérnek.

Két, egymással részben összefüggő lényeges problémáról lesz szó. Az első a valószínűség fogalmával kapcsolatos.

A szerző sokoldalúan indokolja a valószínűség objektív jellegét. A valószínűség fogalmát más felfogásoktól eltérően a Kolmogorov-féle relatív gyakorisággal hozza összefüggésbe, mely a véletlentől függően a valószínűség körül ingadozik, és a megfigyelések számának növekedésével az objektív valószínűségtől való eltérése egyre kisebb lesz. Tehát egy véletlen esemény valószínűsége a véletlentől nem függő meghatározott számérték, míg relatív gyakorisága a véletlentől függő, csak utólag megállapítható bizonytalan érték. Az ismert valószínűségből megközelítőleg dedukálhatjuk a relatív gyakoriságot, míg a relatív gyakoriság megfigyeléséből közelítőleg következtethetünk a valószínűség értékére. A relatív gyakoriság megfigye-

¹ Akadémiai Kiadó, 1967. 103 o.

² Rényi Alfréd: *Dialógusok a matematikáról*. Akadémiai Kiadó, 1965.

³ Magyar Filozófiai Szemle 1966/1. 171. o.

lése a valószínűség mérése egy olyan eljárással, amely annál pontosabb, minél több megfigyelést végzünk. (38—40. o.)

Később, amikor a szubjektív értelmezéseket teljességgel ki akarja zárni, a következőket fejtegeti a szerző. Az egyszerű eseményeknek is van objektív valószínűségük. Nézzük például *egy adott hajótörés valószínűségét*. Ezt biztosításkor mind a hajótulajdonos, mind a biztosító megbecsüli. Mindkét vélemény szubjektív, de a hajótörésnek van objektív valószínűsége is, még ha nem is ismerjük. A mi *véleményeink nem befolyásolják* a hajó tényleges sorsát, mert *erre csak az objektív valószínűség, azaz az objektív körülmények kvintesszenciája hat*.

E gondolatmenet érvelésében két dolog keveredik. A kérdés tisztázásához ezeket szét kell választani. Ezek a következők:

1. A hajó megérkezésének a valószínűsége — ez objektív. 2. A biztosítási jóslás, amely az előbbin alapul — ez legalábbis interszubjektív.

Nézzük részletesebben az első pontot. A valószínűség a reális események sorozatában megnyilvánuló statisztikai jellegű szabályosság matematikai kifejeződése. Objektivitása azt jelenti, hogy a tőlünk független eseményekben van olyan rend vagy szabályosság, amely a matematika nyelvén így és csakis így fejezhető ki. A valószínűség nem valóságos események fizikai vagy más reális oka, nem önálló entitás. Így nem is hat valamely valóságos eseményre, nem befolyásolja. „Csak” kifejezi az eredménynek a ténylegesen ható okok összhatására való bekövetkeztét, azaz az eseménysorban meglevő sajátos típusú — statisztikai — szabályosság kifejeződése. Egyetlen hajó megérkeztének (vagy elvesztésének) mint egyszerű eseménynek a valószínűségét, nem csak hogy aktuálisan nem ismerjük, de elvileg le sem írhatjuk. Nézzük a következő esetet: egy teljesen új, jó állapotban levő hajó elsüllyedt. Az elsüllyedés fizikai oka természetesen megvolt. Ha feltesszük, hogy a valószínűség objektív, akkor nyilvánvaló, hogy a szóban forgó hajó megérkezének az elsüllyedés ténye után sem lehetett más a valószínűsége, mint előtte. Azt kellene-e mondanunk, hogy a hajó megérkezettének a valószínűsége esetünkben 0 volt? A hajó egyszerű útjának valószínűségi predikciója abban áll, hogy ismerve a hajó tényleges kvalitásait, az előző útítapasztalatokat, útviszonyokat (egy új hajó esetén a hasonló konstans tényezőket), a hajó megérkezésének van előre is elvileg leírható, bár konkrét esetben nem mindig kiszámítható objektív valószínűsége. Így viszont a valószínűség csakis ismétlődő,

múltban már többször lejárott, bizonyos határok között azonos eseményekre vonatkozik.

Ami ezek után a biztosítási jóslást illeti, az nyilvánvalóan az előbb kifejteteken alapul. Természetesen formáját tekintve minden jóslás szubjektív, de ha átlagban rossz, akkor érdeklődésre nem tart számot, ha viszont átlagban jó, akkor objektivált formát nyer, mert az események tényleges valószínűségét írja le. A reális eseményt viszont éppúgy nem befolyásolja, mint az objektív valószínűség, de leírhatja az objektív valószínűséget, ha a jóslások közelítőleg helyesen értékelik az előző, bizonyos hatások között azonos vagy legalábbis hasonló események kimeneteleinek a valószínűségeit. Arról nem is szólva, hogy a biztosító sohasem egy hajóra, hanem sok hajó halmazára köt biztosítást, és erre alapozza üzleti számításait.

A másik, az előbbihez kapcsolódó kérdés, amelyben vitatkozni szeretnék, az okság és a determinizmus elvének a *Levelekben* található megfogalmazásával kapcsolatos. Úgy gondolom, itt visszajára fordul mindaz, amit a valószínűség objektív jellegéről előzőleg olvashattunk. Az okság axiómája Rényi szerint így hangzik: „a természetben az összes, egy jelenséget befolyásoló tényezők *együtt pontosan* meghatározzák a jelenség lefolyását, és azonos okok mindig azonos okozatra vezetnek.” A valószínűségi elv átfogóbb és pontosabb meghatározása megfogalmazza az okság elvének általánosabb alakját is: „*ha ismerjük* mindazon körülményeket, amelyek egy jelenségre befolyással bírnak, akkor ezek egyértelműen meghatározzák a jelenség lefolyását; ha azonban a lényeges körülményeknek csak egy részét ismerjük, ezek a jelenségek lefolyását illetően általában még több lehetőséget engednek meg, azonban *egyértelműen* meghatározzák ezen lehetőségek mindegyikének a valószínűségét. Azon, hogy egy esemény bekövetkezése a véletlentől függ, éppen azt értjük, hogy a *figyelembe vett körülmények* nem határozzák meg egyértelműen, hogy mi fog történni, megengedik azt is, hogy az esemény bekövetkezzék és azt is, hogy ne következzen be, azonban meghatározzák a két lehetőség valószínűségeit.” (60—62. o. kiemelések — S. V.) Rényi hozzáteszi, hogy a determináltság a valószínűségek objektívítása elvének olyan ideális határeset, amely a valóságban mindig csak közelítőleg valósul meg, mert a jelenségre ható összes körülményeket teljes pontossággal sohasem ismerhetjük meg.

Az oksági axióma megfogalmazásánál

nyitva marad a leglényegesebb kérdés. Ti., hogy mit jelent az, hogy „együtt pontosan meghatározzák”. Mi értelme van olyan végtelen számú tényező esetében az okok együtteséről beszélni, amely tényezők még egy végtelen sor összegeként sem adittálódhatnak. De nem is ez a leglényegesebb ellenvetés, hanem az, hogy mit jelent az, hogy „pontosan” meghatározni? Két eset adódik. Ha a meghatározás szó azt jelenti, hogy *reális események hatnak* — fizikailag vagy más módon — más reális eseményekre, akkor a szerző predeterminisztikus és egyértelmű oksági láncot feltételez. Ha viszont azt jelenti, hogy *pontosan kiszámítható*, akkor az ellentmond a szerző előző fejtegetéseinek, mindannak, amit a valószínűség objektív jellegéről mondott. Még jobban kitűnik ez az oksági elv általánosabb alakjának a megfogalmazásában. Ebben ugyanis expressis verbis kimondja, hogy a valószínűség ezért áll elő, mert nem vehetünk minden eseményt figyelembe — ha ugyanis ezt megtehetnénk, akkor a valószínűségi elv ideális

határesetre, a determinizmus valósulna meg.

Nincs módomban és nem is szándékom e recenzióban kitérni a determinizmus elvének különböző értelmezéseire. Csupán arra kívánom felhívni a figyelmet, hogy az idézett gondolatmenetekben keveredik a reális fizikai eseményekre vonatkozó determinizmus elve az absztrakt matematikai halmazok viszonyára vonatkozó elvvel. Amiről Rényi beszél, az mindig a predikció típusa, amely attól függ, hogy a predikció valószínűségi vagy pedig egy-egyértelmű-e.

Azt hiszem, éppen a felsorolt ellenvetésekből látható, hogy a szerző érdekes fejtegetései a problémák lényegét érintik. Úgy gondolom, hogy annál inkább növekedhet a filozófusok és matematikusok közti együttműködés — amely együttműködés, ismét hangsúlyozom, épp úgy magában foglalja a véleménykülönbséget, mint az egyetértést —, minél inkább vitatkozunk a felmerülő kérdéseken.

Sós Vilmos

RUZSA IMRE

A matematika néhány filozófiai problémájáról¹

A *Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai* sorozat IV. kötetében jelent meg Ruzsa Imre *A matematika néhány filozófiai problémájáról* c. munkája. (A kötet másik írására, Ruzsa Imre és Urbán János *Matematikai logika* c. tanulmányára ennek szakjellege miatt jelen ismertetésünkben nem térünk ki.)

A szerző, mint írja, azt tűzte ki céljául, hogy a matematika iránt érdeklődő olvasó nézőpontjából — csupán a középiskolai matematikai anyag alapjainak ismeretét feltételezve — közelítsen a matematika kapcsán felmerülő általános filozófiai-világnézeti kérdésekhez. Ennek megfelelően e problémák matematikai-elméleti hátterét a szaktudományos anyag rendszeres és igen alapos kifejtésével rajzolja fel, ami lehetővé teszi egyfelől, hogy természetes úton juttasson el felvetésükhöz, másfelől, hogy tartalmuk gazdagsága magas fokon mutakozzzék meg. Megkapóan érdekes és szigorú gondolatmenettel fűzi egységbe és hozza egymással szerves kapcsolatba a vizsgált problémákat, s — kiemelve a filozófiai viták hasznosságát

gát — a dialektikus materializmus állás pontjáról közeledik a megoldásuk felé

A *Bevezetésben* előrebocsátja a matematika kapcsán hagyományosan kialakult — „a matematika klasszikus törzsanyagához kapcsolódó” — legfőbb filozófiai problémákat: 1. mi a matematika tárgya, 2. min alapszik a matematikának a legkülönfélébb területeken való alkalmazhatósága? 3. mi a jelentése a *végtelen* fogalmának a matematikában?, 4. hogyan kell értékelni filozófiaiilag a matematika ún. „*eldönthetellen*” problémáit?

A részletesebb tárgyalást megelőző bevezető fejezetben (*Filozófusok — a matematikáról*) vázlatos áttekintést kapunk a filozófiatörténet néhány kiemelkedően nagy alakjának a matematika filozófiai problémáit érintő nézeteiről. A szerző e nézeteket az idézett filozófusok egész bölcséleti rendszerébe ágyazva mutatja be, ami utal a filozófiai alapálláspont meghatározó szerepére — egyebek között — a matematika kapcsán felmerült világnézeti kérdések megítélésében is. A fejezet fő eredménye: illusztratív anyagot kapunk a mai matematika filozófiai interpretációjának tudománytörténeti előz-

¹ Tankönyvkiadó, 1967. 527 o.

ményeiről, ami a későbbiek során (pl. a *Tér és a geometria* c. fejezetben) gyümölcsözően felhasználható lesz. Az előzmények felvázolásakor külön gonddal készíti elő a végtelen fogalmának, valamint a matematika alkalmazhatóságának vizsgálatát. Részletesebb ismertetésben foglalja össze Engels matematikára vonatkozó filozófiai megállapításait, amelyek kiindulópontot képeznek a soron következő vizsgálatokhoz.

A részletesebb tárgyalás a második fejezetben (*A számfogalom történeti és logikai fejlődése*) kezdődik. Elsőnek (a fejezetcímbe jelölt téma kapcsán) általában a matematikai fogalmak *eredetén* igen fontos kérdése merül fel, amelynek mind elméleti, mind módszertani szempontból döntő jelentősége van a matematika tárgyának meghatározásában. Számos feltárt bizonyítékra hivatkozva világítja meg a szerző, hogy a természetes szám fogalma széleskörűen értelmezett gyakorlati tevékenység nyomán kialakuló absztrakció eredménye, s hogy ha mai szemmel vizsgáljuk a számfogalmat, okvetlenül arra kell törekednünk (különféle könnyen adódó tévedések elkerülése végett), hogy válaszuk egyfelől tükrözze a kialakulás történeti folyamatát, másfelől pedig összhangban legyen a modern matematikai felfogással, amely már bizonyos kész eredmények szempontjából ítéli meg a problémát. Mind a két megközelítésnél lényegessé válik a halmazelmélet egyes alapgazdalmainak szabatos pontosságú ismerete, amelyet alapos tárgyalás keretében kapunk meg.

Ruzsa Imre szemmel láthatóan nagy gondot fordított arra, hogy igen természetes módon kifejlesztett kérdésfeltevésekkel térjen át az újabb részekre; itt is szinte magától értetődően jutunk el olyan matematikai motivációkhoz, amelyek a számkör bővítésének szükségességéhez vezettek. Ugyanakkor nyomatékmal mutat rá azokra a nem logikai természetű okokra, amelyek a valóságos történeti fejlődés során a számkör bővítését kiváltották. A részleteknél a történeti úton haladunk; először a nemnegatív racionális számok fogalmát vezeti be (rámutatva a mérés fejlődése kapcsán jelentkező igényekre), majd a negatív számokét (amelyek használatát elsősorban fizikai alkalmazások indokolták). Közben sehol nem mulasztja el a modern matematikai ismeretek szempontjából való megvilágítást, s bőven utal továbbvezető problémákra. Érdekes tárgyalás keretében ismerkedünk meg a matematikai fogalomalkotás jellegzetes vonásaival. Előtérben a többszörös absztrakció áll, amely a

rendkívül széles körű alkalmazási lehetőségek egyik forrása. Kitér a matematikai definíciók számos helyen vitatott kérdéseire, és alapos érvek nyomán rámutat: az új fogalmak megalkotásakor, valamint a definíciók érvényességének kiterjesztésekor döntőnek a bennük rejlő objektív mozzanatok bizonyulnak. Érdekesen világítja meg a permanencia-elv bonyolult kérdését is.

A racionális szám fogalmának birtokában — érintve bizonyos tér- és idő-vonatkozásokat is — megtárgyalja a végtelen oszthatóság problémáját. Itt kerülnek elő első ízben a Zénón-féle apóriák, amelyekre a könyv további fejezeteiben — párhuzamosan azzal, ahogyan növekszik a vizsgálatukhoz felhasználható apparátus — számos esetben visszatér. Összefoglalóan jegezzük meg, hogy matematikai vetületükre igen érdekes megfontolások keretében ad megoldást.

Szerencsésen megválasztott példák teszik közérthetővé a racionális számfogalom elégtelenségét. Legfeljebb azzal lehetne vitatkozni — ha a megméréndő dolog konkrét minőségi határaitra gondolunk —, hogy „elvben a mérés akárhány tizedesjegyig folytatható (előlegezve a mérés technika jövőbeli fejlődését)”. Átérve a valós számkörre, ismerteti ennek axiómarendszerét. A komplex szám fogalmának bevezetése kapcsán — részletezve kialakulásának és a jóval későbbi alkalmazhatóságának történetét — rámutat: a matematika fejlődésében különösen ártalmas lenne, ha a konkrét alkalmazás hiányára hivatkozva akarnánk megszüntetni kutatásokat. A fejezetet a számfogalom további bővítése előtt álló korlátok megmutatásával zárja.

A harmadik és a negyedik fejezet a *végtelen matematikai fogalmát* vizsgálja. Kiindulópontul a végtelenség eszméjére vonatkozó általános megjegyzések szolgálnak, amelyekben bőségesen felhasznál filozófiatörténeti szempontokat is. Itt mindenekelőtt az idő és a tér végtelenségének eszméje áll előtérben, amelyet az érzéki tapasztalat már nem fog át, ám elsődlegesen az érzéki tapasztalás minden konkrét megállásánál jelentkező továbbhaladási lehetőség alakít ki. Szükséges megjegyezni: minthogy a szemléletben kívül eső fogalomról van szó, elemzéséhez már csakis a gondolkodásban kialakított eszközökkel lehet közeledni, a legteljesebb szabotosságra törekedve. Ez teremti alapot a probléma matematikai jelentkezéséhez.

Az általános megjegyzéseket követően a vizsgálat a matematikai végtelen fogalmára szűkül le, amelyet a szerző

egy általános értelemben vett (s a filozófia vizsgálati körébe tartozó) végtelen-fogalom mennyiségi-formai kifejeződésének tart. A matematikán belül a végtelen fogalma önálló fejlődéshez jut, miközben visszahat a filozófiai végtelen-fogalom fejlődésére.

A végtelen fogalmának első és leg-egyszerűbb matematikai jelentkezése a természetes számok sorozatának végtelensége, ahol is a fogalom pontosan meghatározott értelemben szerepel. Ennek az észrevételnek a felhasználásával könnyen bevezethető a végtelen sorozat fogalma. A határérték és torlódási pont fogalmainak ismertetését követően megtárgyalja a végtelen sorokra vonatkozó legfontosabb eredményeket. Ezt követi a folytonosság filozófiai szempontból is felettebb fontos problémáinak megvitatása, amihez az alapokból a matematikai analízis legfontosabb fogalmainak elemzése teremti meg. E tárgyalás keretében egy általánosabb érvényű utalást találunk a szemléleti alapok felhasználásának fontosságára, amit elégtelenségük megmutatása egészít ki. Ebből világos következtetés vezet a matematikailag szabatos tárgyalás szükségességének belátásához. Híven a matematikai tárgynak kérdésében elfoglalt materialista álláspontjához rámutat, hogy a matematikai analízis végső alapját a természeti folyamatokban felismert fizikai mennyiségek objektív összefüggései képezik, amelyek approximatív leírásához jelent eszközt.

A matematikai folytonosságra vonatkozó legfontosabb tételek ismertetését követően egy ismeretelméleti szempontból jelentős elvet fogalmaz meg: a matematikai folytonosság-fogalom kapcsán példát kapunk egy olyan tudományos-megismerési eljárásra, amikor a nyert ismeretet utólag alkalmazzuk arra, amiből eredetileg absztraháltuk, hogy azt szabatosan megfogalmazhassuk. Egyébként a matematikai folytonosság-fogalom hozzásegít a filozófiai (tehát általánosabb) folytonosság-fogalom fejlesztéséhez, szabatosabbá tételéhez. A harmadik fejezetet a differenciál- és integrálszámítás alapjainak megvilágítása zárja.

A végtelen fogalmával foglalkozó *másik fejezetben* a halmazelmélet legfontosabb eredményeiről és problémáiról van szó. Kiindulásul rámutat: a matematika nem éri be a potenciálisan végtelen fogalmával, hanem az aktuális végtelen matematikai megfelelőivel (a végtelen halmazokkal) is foglalkozik; mi több, a modern matematika alapvető fejezete ez. Itt már — a dolog természeténél fogva — semmiféle empirikus tanulmányozásra nincs lehetőség.

A halmazelmélet tárgyát döntő részben a végtelen halmazok tulajdonságainak vizsgálata képezi. A megszámlálhatóan végtelen halmazokra vonatkozó legfontosabb tételekből kiindulva, a számosság fogalmának bevezetése után, ismerteti azt a nevezetes tételt, hogy bármely halmaznál van nagyobb számosságú halmaz. Itt fogalmazódik meg a kontinuum-hipotézis klasszikus és általánosított alakja, amelyre vonatkozóan egy későbbi részben ismerteti Cohen 1963-ban elért eredményeit.

A következő alfejezet a rendezett halmazok elméletének legfontosabb eredményeit tartalmazza. Ezen túlmenően a matematikai struktúra, izomorfia és modell felettebb fontos fogalmait elemzi és értelmezi. Külön figyelmet érdemel a tiszta egzisztenciáról és a konstruktív bizonyításokról írt rövid rész, amely az utolsó fejezetben igen lényeges filozófiai érvényű megfontolásokkal egészül ki. Miután ismételt — most már mélyebb alapokról — megvilágítja a Zénón-féle apóriák matematikai vonatkozásait, a halmazelméleti antinómiák ismertetésére tér át, s egyben azoknak a programoknak a vázolására, amelyeket elhárításuk érdekében kidolgoztak. Az antinómiák fellépésének okairól adott vulgáris magyarázatokat elutasítva kritikai vizsgálat alá veszi a logicista, intuicionista és formalista irányzatokat, s rámutat, hogy távlatokat nyitónak a Hilberttől származó program — tehát az axiomatikus halmazelmélet felépítésének programja — bizonyult, s ezt egy külön alfejezetben részletezi. Külön hangsúlyt kap az a megállapítás, hogy az axiomatizálás eljárasmódja a halmazelméleti antinómiák felfedezésével radikálisan új jelentőségre tett szert, mivel a létkérdéssé vált ellentmondásmentesség logikai eszközökkel megvalósítható vizsgálatának kísérletéhez teremt alapot. Árnyalt tárgyalás keretében mutatja be a szerző az axiómák általános, filozófiai megítélésében elfoglalható materialista álláspontot. Ebben a vezető szempontot a matematika eredetének és alkalmazhatóságának kérdéseiben kialakított materialista vélemények alkotják. A végtelenség matematikai fogalmára vonatkozó vizsgálat, az ellentmondásmentesség és a függetlenség kérdéseinek elemzésével fejeződik be.

Az ötödik fejezet címe: *A tér és a geometria*. Ebben a szerző igen lényeges filozófiai problémák vázolása kapcsán megvizsgálja az euklidészi és nem-euklidészi geometriák problémáját. Kellő hangsúlyt kap Bolyai János felismerésének a matematikai gondolkodás fejlődésében játszott nagy szerepe. Különösen érdekes a nem-

euklidészi geometriák felfedezéséből származtatott filozófiai következtetések vázolása, valamint jelentőségük elemzése az igen szívos és hatékony kantianus nézetek elosztatásában. A fejezet zárórészében tájékoztatást kapunk a Bolyai—Lobachevszkij-féle geometriáról.

A könyv hatodik fejezete — *A mai matematika filozófiája* címmel — a jelenkori legfontosabb irányzatok ismertetésével foglalkozik. A szerző mondanivalója a már korábban említett három alapvető irányzat (logicizmus, intuicionizmus és formalizmus) vizsgálatá kőre csoportosul, miközben részletesebben vázolja ezek programját. Kiszűri az irányzatok egyébként bőséges filozófiai vonatkozásait, amelyeket azután a dialektikus materializmus pozícióiból bírálat alá vesz. Különös figyelmet érdemel a matematika alkalmazásával kapcsolatos álláspontok elemzése, valamint a történeti-genetikai szempontok ismételt hatékony felhasználása. Végül rámutat, hogy a három fő irányzat mellett számos mellék- és keverékirányzat létezik, mind matematikai, mind az interpretációt jelentő filozófiai értelemben.

*

Ruzsa Imre munkája — véleményünk

szerint — rendkívül hasznos és igen komoly értéket jelent. Sikerült a jelenkori tudomány egyik legfontosabb problémakörét a minden bizonnyal széles olvasótábor számára elérhető közelségbe hozni. A könyvnek csak hasznára válik a széleskörű és részletes szakmai megalapozás, amelynek bőségét egy ilyen ismertetés keretében meg sem kísérelhettük érzékeltetni. Ez segít hozzá, hogy ne csak a matematikáról alkotott külsődleges véleményekről, hanem a matematika klasszikus törzssanyagából kifejlesztett problémák vizsgálatáról legyen szó, amelyek az olvasó szeme láttára bukkannak elő. Nagyon megkapó a stílus gazdagsága és könnyedsége, amellyel — mindenesetre a szabotosság követelményeinek szigorú megtartásával — a tárgy természete által megszabott legnagyobb fokú olvasmányosságot éri el. Bár — mint ahogy maga a szerző megjegyzi — korántsem érinti a matematika minden fejezetét s a vele kapcsolatos összes filozófiai problémát sem, az olvasóban a könyv tanulmányozásának befejezésekor mégis egyfajta teljesség érzése alakul ki. Talán ennek köszönhető, hogy hasznos ismeretek szerzésén túl bizonyos értelemben élményt is jelent Ruzsa Imre könyvének olvasása.

Székely Sándor

MÁRKUS GYÖRGY

Marxizmus és „antropológia” (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában)¹

„... történelmi kutatásaink közben nem szabad lebecsülnünk a szubjektivitás, a történelmi kezdeményezés mozzanatát. Már Lenin óvott bennünket a *Mi a teendőben* e szubjektív momentum lebecsülésétől, Marx pedig rendkívül erőteljesen kiemelte annak a jelentőségét, amit ő úgy hívott, hogy a megismerés aktív mozzanata. Azt hiszem, sokkal szegényebbek lennénk, ha megfeledkeznénk erről, és tudományos történelemnek tekintenénk az olyan történelmet, amelyben már meg lenne írva a jövő, s következésképpen hiányzanék belőle az ember. Azt hiszem, csak ha megfeledkezünk a személyiségné erről a tényezőjéről, az aktivitásnak, a szubjektumnak erről a mozzanatáról, csak akkor távolodnak el tőlünk egyetemistáink és keresnek másutt választ felelet nélkül hagyott kér-

déseikre, s fordulnak (természetesen sikertelenül) az egzisztencializmushoz, a kereszténységhez és egyéb irányzatokhoz. Éppen a marxizmus... képes felvetni ezeket a kérdéseket és kidolgozni egy nem szubjektivist szubjektivitási elméletet.”

E szavak Roger Garaudynak az MSZMP Pártfőiskoláján tartott előadásában hangzottak el. (Lásd Társadalmi Szemle 1966/11 sz.) Garaudy egyik-másik álláspontjával lehet is, kell is vitatkozni, de a fentiekre vonatkozóan az a véleményünk, hogy aligha lehetne találébban jellemezni a jelenkori marxista társadalomtudomány legfőbb feladatát. Ha megnézzük az elmúlt évek hazai filozófiai vitáit a kommunista erkölcs tartalmáról és jellegéről, az elidegenedésről, a társadalmi törvények objektivitásának értelmezéséről, az ún. antropológiáról — vörös fonálként vonul végig rajtuk a marxista emberfel-

¹ Szociológiai tanulmányok 2. Akadémiai Kiadó, 1966. 95 o.

fogásnak a szubjektivizmus és objektivizmus rossz végleteivel vívott harcban való kifejtése és továbbfejlesztése.

Márkus György munkája jelentős hozzájárulás ehhez a folyamathoz. A marxista életmű egészének elemzésével, a fiatalkori és az „érett” művek koncepcionális folytonosságával bizonyítja, hogy a társadalmi lét marxista felfogásának szerves eleme az ember lényegéről vallott filozófiai-antropológiai felfogás, hogy enélkül nem lehet megérteni Marx történelmi determinizmusát sem. Amikor a továbbiakban ismertetjük a tanulmány gondolatmenetét, tulajdonképpen Marx gondolatmenetét ismertetjük, a marxista emberfelfogás filozófiai-antropológiai genezisébe nyerünk betekintést. Márkus György éppen ennek műhelyében kalauzol bennünket, azt lehet mondani, hogy jóformán alig fűz személyes megjegyzéseket a marxista gondolatokhoz, „csupán” immanens logikájukat tárja fel. Az e problémakörben lezajlott heves viták, szélsőségesen ellentmondó álláspontok a megmondható, hogy e téren korántsem minden magától értetődő. A marxista emberfelfogás koherens ismertetése komoly elmélyülést kívánó, rendkívül nagy (jelentős részben nehezen hozzáférhető) anyag ismeretét feltételező alkotó munka. Általában — és nem alaptalanul — az idézetek nagy számát negatív értelemben szoktuk emlegetni. Márkus György alig száz oldalas kis monográfiája 137 — többségében igen hosszú — idézetet tartalmaz, ez azonban az adott esetben a munka természetéből adódik, a tudományos lelkiismeretesség és nem a gondolati bátortalanlás következménye. Nyilvánvaló, hogy magával Marx gondolataival, állásfoglalásaival kellett igazolni a neki tulajdonított koncepciót, hiszen az olvasó az adott esetben nem Márkus György vélekedésére, hanem Marx koncepciójára kíváncsi. Ebből a szempontból megvizsgálva az idézeteket, nyugodtan állíthatjuk, hogy mindegyikre szükség van, mindegyik új vonást ad a már kirajzolódott képhez, és csak összességükben adják azt a sokoldalú totalitást, amelyet a marxista emberfelfogás filozófiai lényegének nevezünk.

A gondolatmenet abból indul, ki ami a marxizmusnak a megelőző materialista filozófiákkal közös álláspontja: az ember a természet része, s mint ilyen maga is érzi, anyagi, természeti lény. Közelebből, olyan élőlény, amely a természettel folytatott állandó anyagcserével, sajátos élettevékenységgel biztosítja fennmaradását. Ez a materialista kiindulópont szolgál alapul ahhoz az elterjedt tévhithez, hogy az embernek nemcsak társadalmi, hanem ezen kívül biológiai-lényege is van. Márkus

György egész további elemzése cáfolja a felfogást anélkül, hogy direkt vitába bocsátkozna vele. Maga a pozitív kifejtés bizonyítja, hogy az ember biológiai és társadalmi természete nem fogható fel két lényeg kapcsolatának. Az ember „biológiai” mivolta ugyanis csak társadalmi mivoltában egzisztálhat; az a „sajátos élettevékenység”, mely ember és természet „anyagcseréjét” közvetíti: a munka mint kizárólagosan emberi-társadalmi tevékenység. Vagyis az, ami azonossá teszi az embert és a állatot — a külső természettel folytatott „anyagcsere” kényszere — egyben gyökeres különbségük is, mert ez az „anyagcsere” az ember esetében társadalmi produktum, mely humanizálja természeti szükségleteit is. Az ember esetében az evés, ivás, nemzés stb. normális körülmények között még élettani funkcióját sem töltheti be a társadalmi determinánsok által humanizált feltételek bizonyos — koronként és egyénenként változó — minimuma nélkül. A munka az emberi élet örök *természeti* előfeltétele, de e természeti előfeltételt tartalmazza az ember *társadalmi* lényegének mind teljesebb kibontakozását, a természet és önmaga által teremtett viszonyok feletti uralmának mind teljesebb megvalósítását.

Márkus György az „emberi lényeg” tartalmának kifejtésében tehát — Marx gondolatmenetének megfelelően — az egyetlen járható utat választja: magának a munkának mint specifikusan emberi tevékenységnek az elemzését. Ennek során rámutat, hogy az állat, éppúgy mint az ember, szintén csak aktivitása révén elégheti ki szükségleteit, de az állat aktivitása korlátozott élettevékenység, mivel a faji lényegét alkotó örökölt biológiai adottságok és szükségletek a természeti hatásoknak és tárgyaknak eleve csak meghatározott körét tehetik élettevékenysége objektumává. Az ember viszont „univerzális természeti lény”, „*nembeli* lény, amelyhez a természeti jelenségek egyre szélesedő köre — mint „faj” — hozzátartozik”. (10. o.) E döntő különbség abból fakad, hogy míg az állat a testi mivoltával alkalmazkodik a környezetéhez, addig az ember mesterséges tárgyakat és eszközöket iktat maga és a természet közé. Ezzel egyrészt olyan hatásokhoz is alkalmazkodhat, amelyeket biológiai szervezete nem tudna asszimilálni, és ily módon mind nagyobb mértékben függetlenítheti magát biológiai adottságainak korlátaitól. (Biológiailag az ember nem tud alkalmazkodni pl. a fagyponthoz alatti hőmérséklethez, mesterséges eszközök felhasználásával azonban képes volt meghonosodni a hideg égőv alatt.) Másrészt azáltal, hogy eszközei segítségével

„saját tetteivel közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét” (Marx), a biológiailag asszimilálhatatlan hatásokhoz nemcsak alkalmazkodni képes, hanem mindjobban a maga arculatára is formálja, specifikus emberi céljainak eszközként teszi a természetet. Az ember „univerzálitása” kézzelfogható értelmet kap, ha meggondoljuk, hogy a fentieknek megfelelően „egyre szélesedik azon tárgyak köre, amelyek e tevékenység objektumául szolgálhatnak.” (13. o.) Történelmi tendenciáját tekintve — mutat rá Márkus György — az emberek által „individually konsumált dolgok összessége”, az emberek által *használt* dolgok összességének egyre csökkenő arányú részévé válik”. Azáltal, hogy a használat és a fogyasztás egysége az embernél mindinkább közvetetté válik, mindjobban nő az emberi munka által átszűr, mesterséges tárgyak és eszközök aránya; az ember környezete fokozatosan megváltozik. Mint Marx rámutat, az ember „önmagát egy általa teremtett világban szemléli”.

Marx a *Feuerbach-tézisekben* és a *Német ideológiában* éppen azt tekintette a régi materializmus legfőbb fogyatékosságának — és e hibában sok mai marxista is osztja —, hogy „a tárgyat, a valóságot, érzékiiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan”. E felfogás káros következményei a történelmi determinizmus dogmatikus értelmezésében válnak világossá, amikor a termelőerőket, sőt magukat e társadalmi törvényeket is mint anyagi-tárgyi objektumokat állítják szembe azzal az emberi tevékenységgel, amelyből e kategóriákat absztrahálták, vagyis nem képesek őket az emberi tevékenység *immanens* történelmi-társadalmi determinánsainak felfogni. A megelőző nemzedékek munkájának eredményei, a tevékenység „készen talált” tárgyasult formái bizonyos értelemben természetesen valóban felfoghatók objektív kiindulópontnak. Nevezetesen úgy, hogy bennük emberi képességek, tapasztalatok, szükségletek tárgyasultak, melyek *csak nekik megfelelő* tevékenységgel hozhatók mozgásba, kelthetők életre, s ezzel lehetővé válik, hogy az új nemzedék a már korábban elért színvonalról folytathassa tevékenységét, ne kelljen mindent előről kezdenie. Történelmi-társadalmi determinánsokká azonban a munkatermékek csak abban a *kölcsönhatásban* válhatnak, amelyben az eleven munkával egyesülnek. Márkus György — igen helyesen — hangsúlyozza, hogy itt valóban kölcsönhatásról van szó, a munka „nemcsak a külső természetet változtatja meg, hanem

egyben magának az embernek a természetét is”. (15. o.) Az emberi szükségletek mint a termelőtevékenység indítékai maguk sem holmi természeti állandók, mint azt pl. Kolakowski vagy egyes közgazdászok gondolják. Marx kifejezetten hangsúlyozza, hogy „a szükségleteket éppúgy termelik mint a termékeket és a különböző munkakészségeket”, vagyis az emberi szükséglet a maga konkrét tevékenység-meghatározó formájában történelmi és történelmileg fejlődő produktum: „maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés cselekvése és a kielégítésnek már megszerzett szerszáma új szükségletekhez vezet...” A munkafolyamat tehát a maga ellentmondásos egységében jelenik meg, egyrészt úgy, „mint az *ember naturalizációja*, mint az embernek korlátozott természeti lényből egyre univerzálisabb természeti lényévé való átváltozása”, másrészt úgy, mint „a *természet humanizációja*, mint a természetnek az emberi tevékenység által való átalakítása, aminek következtében környezetének tárgyai az emberi lényegi erők tárgyasulásává válnak”. (23. o.)

Marx koncepciójában ily módon megoldódik az ember minden más lénytől lényegileg különböző specifikus sajátosságainak „titka” — idealista misztifikáció nélkül, vagyis anélkül, hogy e sajátosságokat anyagi-természeti bázisuktól elszakítva mint sui generis szellemi attribútumokat fogná fel, de egyben anélkül is, hogy a mechanikus-vulgáris materializmus álláspontját, a természet és az ember lényegi különbségének tagadását magáévá tenné. A mondottakból az is kiválik, hogy az egzisztencializmus emberfelfogásából éppen az ember önlétrehozásának anyagi bázisa, társadalmi-történelmi tartalma és ilyen értelmű determináltsága hiányzik, vagyis pontosan az, *ami a marxi emberfelfogás lényege*. Ennek vizsgálatát állítja előtérbe Márkus György a következő fejezetekben.

Először a „nembeli lény” marxi terminusának további értelmére világít rá. Az eddigiekben láttuk, hogy a „nembeli lény” mivolt az ember univerzalizását jelenti, vagyis azt, hogy mindjobban függetlenítve magát faji-biológiai adottságainak korlátaiktól „*potenciálisan* képes a természet valamennyi jelenségét szükségleteinek, illetve tevékenységének tárgyává változtatni, ... s ennek megfelelően progresszíven egyre szélesedő környezetét mind mélyebben megváltoztatni”. (22. o.)

Az ember önlétrehozásának fentiekben vázolt anyagi bázisa feltételezi az ember „társadalmi és közösségi lény” mivoltát, vagyis azt, hogy az ember „csak más emberekkel való kapcsolatában és e kapaso-

lat következtében lehet egyáltalán ember” — a társadalmon kívüli vagy attól független egyén elképzelése „filozófiai-ideológiai illúzió”. (26. o.) Eppen ez az „illúzió” jellemzi többek között az egzisztencializmus emberfelfogását. Marxnak Feuerbach naturalista antropológiájával szembeni álláspontja — mutatis mutandis — az egzisztencializmus „metafizikai atomként” felfogott emberképére is vonatkozik. Az ember „nembeli lény” mivoltának mélyebb tartalma éppen az, hogy „az emberi lényeg nem valami az egyesegyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.” Amilyen helytelen azonban az ember lényegét az egyes egyénben lakozó elvontságnak tekinteni, ugyanolyan helytelen az egyéneknek *kívül* keresni! A dogmatikus társadalomfelfogást jellemzi, hogy az ember társadalmi lényegét az egyénektől függetlenül létező, velük szemben álló önálló hatalomnak tekinti (erre hivatkozik önigazolásul pl. Sartre). Ebben a formában ez még az antagonisztikus osztálytársadalmakban sem igaz, hiszen — mint erre Marx és Engels számtalanszor rámutatott — ott is az emberek *saját* tevékenysége válik velük szemben álló hatalommá, ők maguk hozzák létre az egyéni törekvéseiket megsemmisítő viszonyokat. A „filozófiai-ideológiai illúzió” itt abban nyilvánul meg, hogy az egyéni tevékenységekből általánosított absztrakciókat valóságos önállósággal, különváltsággal ruházzák fel, fel, és az így értelmezett, önállósított absztrakciókból akarják levezetni a konkrét emberi tevékenységeket. E felfogás hívei számára valóban feleslegesnek tűnhet az emberi tevékenység filozófiai-antropológiai vizsgálata, „hiszen” ennek tartalma vagy közvetlenül dedukálható a történelmi materializmus kategóriáiból, vagy az ördögtől való.

Márkus György elemzéséből világosan kitűnik, hogy Marx a társadalmiságot nem az egyénekben túl, nem rajtuk kívül kereste, hanem magukban az egyének viszonyaiban, azokban a valóságos kapcsolatokban, melyek individuális és egyszermind általános emberi létük nélkülözhetetlen feltételei. Sőt azt is hangsúlyozta, hogy a társadalmi tevékenység „semmiképpen sem *csak* egy *közvetlenül* közösségi tevékenység... ha én *tudományosan* stb. tevékenykedem, s ez oly tevékenység, amelyet ritkán folytathatok másokkal közvetlen közösségben, akkor is *társadalmilag*, mert *emberként* tevékenykedem. Nemcsak tevékenységem anyaga — mint maga a nyelv is, amelyen a gondolkodó tevékenykedik — van adva nekem társadalmi teremtként, hanem *saját* létezésem *maga*

társadalmi tevékenység...” S nyomatkosan hangsúlyozza: „Mindenekelőtt kell, hogy a 'társadalmat' megint mint elvonatkoztatást rögzítsük az egyénnel szemben. Az egyén *maga a társadalmi lény*. Életnyilvánítása — ha nem is jelenik meg egy *közösségi*, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában — azért *maga a társadalmi élet nyilvánítása és igazolása*.” (Gazdasági-filozófiai kéziratok. Kossuth, 1962. 70 — 71. o.)

Marx rámutat, hogy az embernek a termelés folyamatában való történelmi „elkülönülése” maga is történelmi-társadalmi produktum, és mindig csak a társadalmon *belüli* elkülönültséget jelenthet, vagyis azt, hogy az egyéni termelőtevékenység nem közvetlenül, hanem csak a munkamegosztáson és a cserén keresztül válik társadalmi jellegűvé. A munkamegosztás és csere fejlődésével az individuum tevékenysége egyre inkább függésbe kerül más egyének mind szélesebb körének tevékenységétől, „a helyi jellegű egyének helyébe” „empirikusan egyetemes” egyének lépnek — írja a *Német ideológia*. Az ember univerzális természeti lénygé válása „*univerzális társadalmi lénygé*” válással egészül ki. Maga a termelő individuum tevékenységbe amennyiben ez mások által készített szerszámokkal folyik és mások szükségleteinek kielégítését célozza, közvetlenül is „kollektív” jellegű, hiszen olyan eszközök és tevékenységi formák felhasználását és elsajátítását tételezi fel, amelyek nem az adott individuum produktumai. Márkus György arra is rámutat, hogy ez az elsajátítás mindig feltételezi a más emberekkel való érintkezést — amint ezt a modern gyermeklélektan is aláhúzza. Ez a „szellemi javakra” és az emberi érintkezés mindazon formáira is vonatkozik, amelyeket az egyes individuumok készen találnak. Mindezek elsajátítása azonban nem passzív alkalmazkodási folyamat, hanem *aktív tevékenység* formájában megy végbe, melynek során az egyén szelektálva teszi magáévá e feltételeket és új momentumokat visz azokba. „Az ember életét csak abból az anyagból alkothatja meg, amelyet a társadalom a rendelkezésére bocsát. De még az elidegenedés legáltalánosabbá válásának korszakában is — bármely szoros határok között — az ember *maga* alkotja meg életét ebből a nyersanyagból.” (34 — 35. o.)

Az ember önmegalkotó tevékenysége involválja, hogy ez csak *tudatos* tevékenység lehet, mint Marx rámutat, éppen tudatos élettevékenysége folytán lehet az ember „nembeli lény”. Az emberi cselekvést az állati tevékenységtől megkülön-

bőztető tudatosság magában a gyarkorlati tevékenység folyamatában jön létre, a cselekvés motívuma és objektuma közvetlen egybeesésének fokozatos megszűnése során.

Márkus György rámutat a tudat marxizmus értelmezésének materialista racionalizmusára, arra, hogy Marxtól teljesen idegen a tudatnak „a tiszta individualitás és szubjektivitás belső, kommunikálhatatlan átérzésként való felfogása”. (38. o.) Mindez természetes következménye annak, hogy Marx számára a tudatosság nem önmagában adott szubsztancia, hanem társadalmi-történelmi produktum, mely éppen az emberek valóságos élettevékenységében és erre irányuló kommunikációjában egzisztál. Ennek alapján a tudat sem fogható fel passzív receptivitásnak, lényege éppen „a valóság elsajátítására irányuló sajátos *aktív tevékenység*”. (39. o.) A modern pszichológia, az emberi megismerés fejlődésének elemzése mindenben alátámasztja azt a marxizmus gondolatát, hogy már maga az érzéki megismerés is „*gyarkorlati emberi-érzéki tevékenység*”, melyet az embernek saját aktív tapasztalatain keresztül kell elsajátítania. „Az öt érzék *kiképeződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája” — mutat rá Marx. Az ember természeti és társadalmi univerzalizációja után „*szellemi univerzalizáció*” — „az emberi megismerésnek minden konkrét korlát meghaladására irányuló, szakadatlanul előremutató fejlődéstendenciája” (42. o.) — is kirajzolódik előttünk Márkus György elemzésében.

Könyvének utolsó fejezetében arra keres választ, hogy milyen helyet foglal el Marx filozófiájában, közelebbről történelemszemléletén belül az emberi lényeg fogalma. Ennek során bírálja azt a történelmietlen felfogást, mely az emberi lényegét „minden korok minden emberére jellemző absztrakt vonások összességéként fogja fel.” (52. o.) Rámutat, hogy ezek az absztrakt vonások Marxnál egészen más tartalmat kapnak az elidegenedés társadalmi körülményei között, mint a kommunista társadalomban, s csak az elidegenedés „pozitív” megszüntetése során valósul meg „az *emberi lényegnek* az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása*...”

Ugyanakkor az „emberi természet” minden radikális változása ellenére is mutat bizonyos általános tendenciákat, fejlődés irányokat, melyek, kezdettől fogva jellemezve az emberi és állati tevékenység különbségét, „megalapozzák az emberi nem *egységét*” (56. o.). Ez teszi lehetővé az emberiség *történelmi fejlődésének* megértését is, mely a folytonosság, a különböző

tartalmú tevékenységek közös nevezőjének szem elől tévesztése esetén történelmi relativizmusba torkollnék. „A történelem annak folyamata, ahogy az ember *saját* tevékenységével, *saját* munkájával megalkotja és tovább alakítja saját magát, egy fokozódó egyetemesség és szabadság irányában...” — írja Márkus György (57. o.) Ebben az értelemben rendkívül fontos a marxizmus emberfelfogás minden más antropológiától különböző lényegének megértéséhez az az aforizma, hogy „a marxizmus antropológia nem *absztrakció a történelemtől*, hanem épp *a történelemnek az absztrakciója*” (58. o.) Úgy érezzük, hogy Márkus György ezzel egy mondatba sűrítette a marxizmus emberfelfogás legmélyebb lényegét, és egész tanulmánya tulajdonképpen a fenti aforizma kibontását jelenti.

A történelemnek ez az absztrakciója azonban megköveteli annak a sajátos ellentmondásnak a figyelembevételét, hogy az eddigi történelem során a társadalmi fejlődés nem jelentett ezzel adekvát változást az egyes individuumok életében. Mint már Hegel rámutatott: „az egyének, céljaik és e célok kielégítése áldozatul esnek” a történelem Molochjának. Az „emberi lényeg” éppen azért nem tekinthető az összes eddig létezett történelmi individuum közös sajátosságának, mert az elidegenedés társadalmi körülményei között, mint-hogy az emberek együttműködése „nem önkéntes, hanem természetadta”, e lényegi erők nem mint „saját, egyesült hatalmuk” jelennek meg az emberek előtt, hanem „idegen, rajtuk kívül álló” erőként, amelyen „nem lehetnek már úrrá, amely most ellenkezőleg, sajátos, az emberek akarásától és megfutasától független, sőt ezt az akarást és megfutasást éppen irányító szakszok és fejlődési fokok sorozatán megy át”. (A német ideológia, MEM 3. köt. 35. o.) Éppen ezért beszélt Marx arról, hogy az emberi lényeg tényleges megvalósulásához az elidegenedés *pozitív* (tehát nem pusztán a magántulajdon likvidálására redukálódó) megszüntetésén keresztül vezet az út. Mint már korábban utaltunk rá, a társadalmi és egyéni fejlődés fenti ellentmondása, a társadalmi fejlődés relatív „önállósodása” azokkal az egyénnel szemben, akik — bár „naturwüchsig” módon — de mégis *maguk hozzák létre* ezt az ellentmondást, teremti meg az egyén és társadalom metafizikus szembemállítását hirdető ideológiai illúziót. Ami itt *valóban* „szemben áll” egymással, az — Marx kifejezésével élve — éppen az ember *lényege és létezése*. Az elidegenedés megszüntetése „emberi lényeg és létezés ellentétének felszámolását jelenti, azaz egy olyan történelmi fejlődés lehetőségeinek létrehozását, amikor

megszűnik az ellentét a társadalom gazdagsága, sokoldalúsága és az egyes individuumok kiszolgáltatottsága, korlátozottsága, egyoldalúsága közt, ... amikor az emberi nem univerzalizációja és szabadsága közvetlenül az egyes emberek sokoldalú és szabad életében jut majd kifejezésre". (74. o.)

Ugyanakkor az olyasfajta elképzelésekkel szemben, amelyek az elidegenedésnek — etikai szempontokból kiindulva — kizárólag negatív jelentőséget tulajdonítanak, Marx a *Grundriss*-ben arra is rámutat, hogy az „egyetemesen fejlett egyének” történelmi kifejlődése, vagyis a képességek kifejlődésének az a foka és egyetemessége, „amelyen ez az individualitás lehetővé válik, éppen előfeltételezi a csereértéken alapuló termelést, amely az általánossággal először termeli meg az egyének önmagától és másoktól való elidegenedését, de vonatkozásainak és képességeiknek általánosságát és mindenoldalúságát is.” A marxai történelemfelfogás objektív dialektikája nem kedvez azoknak, akik csak fekete-fehér sémákban tudnak gondolkodni...

Az utolsó kérdés, melyet a tanulmány megvizsgál: Milyen értelemben nevezte Marx az elidegenedés viszonyait az emberiség „előtörténetének” és a kommunizmust az emberi lényeg gyakorlati megvalósulásának, milyen értelemben írta az elidegenedésről, hogy „e folyamat eredménye és célja (immanens célja) az, hogy a bázist magát csak úgy, mint a folyamat e formáját megszüntesse”. E kérdés megválaszolásával válik csak teljessé a marxai antropológia tartalmának kifejtése és világossá az egész problémakör helye a történelmi determinizmus marxista koncepcióján belül. Márkus György rámutat, hogy a történelem teleológikus értelmezése vagy pretermináltságának felfogása egyaránt teljesen idegen Marxtól. Az a körülmény, hogy minden nemzedék *aktív tevékenységgel* sajátítja el a készen talált termelőerőket és társadalmi viszonyokat, visszahatva rájuk és megváltoztatva őket, involválja, hogy e készen talált feltételek semmiképpen sem determinálhatják holmi mechanikus ok-okozati viszony értelmében a jövőt. „A marxai társadalom- és történelemfelfogás — mutat rá helyesen Márkus — nem absztrakt formula, amelyik lehetővé tenné az emberiség eddigi fejlődésének valamilyen általános elvekből való dedukcióját és az eljövendő események a priori konstruálását, hanem *módszer* arra, hogy a multat és a jelent, a konkrét emberi cselekedetek összességéből létrejövő történeti *empíri*dt a maga totalitásában és mozgásában fogalmilag megragadjuk és cselekvőleg tovább alakítsuk.” (85. o.)

A kérdés azonban az, hogy a történelem „immanens célja”, belső meghatározottsága e „cselekvő tovább alakítás” *lehetőségének* vagy tendenciális *szükségszerűségének* formájában létezik-e? Márkus György helyesen utal arra, hogy a jövő csak „a forradalmi gyakorlat objektumaként” ragadható meg. Abban is igaza van, hogy az emberi lényeg marxai koncepciója nem pusztán teória: „E felfogás mint *teória* maga is része a ’világ’, a történelem és társadalom megváltoztatásáért, az ember univerzalizálásáért és szabadságáért vívott forradalmi harcnak, a proletariátus *forradalmi praxisának*.” (84. o.) Ugyanakkor azonban mégis azt írja, hogy egy történelmileg magasabbrendű társadalmi formáció *történeti szükségyszerűsége* pusztán annyit jelent, hogy csak *meghatározott* objektív és szubjektív feltételek együttese „hozzátja magával” egy társadalmi válság valóságos megoldását. E történelmi lehetőségként értelmezett „szükségyszerűséget” azzal támasztja alá, hogy maga a krízis ténye, az objektív ellentmondások és érdekellentétek megléte önmagában még nem biztosítja a valóságos megoldás bekövetkezését, hiszen bekövetkezhet a válság elhúzódása, sőt az adott társadalom regresszív jellegű pusztulása is. „Hogy e lehetőségek közül melyik valósul meg, azt az emberek, az *osztályok* konkrét tevékenysége, *forradalmi gyakorlata* dönti csak el, s ezt a tevékenységet az alapvető gazdasági tényezőkön túl számos egyéb, a válság lényegét alkotó momentumok szempontjából teljesen esetleges, konkrét történeti tényező is jelentősen befolyásolja.” — írja. (83. o.)

Márkus Györgyöt az a helyes szándék vezeti, hogy kiemelje a történelmi aktivitás és felelősség jelentőségét azzal a „kényelmes” történelemfelfogással szemben, mely a társadalmi fejlődés törvényszerűségét az eleve elrendeltséggel, az emberi tevékenységtől való függetlenséggel cseréli fel, azt gondolván, hogy a törvények ettől „objektív” jellegűek. Az a körülmény azonban, hogy a társadalmi változások feltételezik a forradalmi elmélet „anyagi erővé válását”, valamint a forradalmi mozgalom esetleges feltételek által is befolyásolt sikerét — korántsem indokolja, hogy a magasabbrendű társadalom megvalósulását pusztán az egyik lehetséges történelmi alternatívának tekintsük.

Marx kifejezetten arról beszélt, hogy az emberek „sohasem mondanak le arról, amit már megszereztek”, s ennek érdekében „*kénytelenek* minden hagyományos társadalmi formájukat megváltoztatni, mielőtt érintkezésük (commerce) módja nem felel meg többé a megszerzett termelőerőknek.”

(Marx 1846 dec. 28-i levele P. V. Annyen-
 sovnak. Marx—Engels Vél. Műv. II. köt.
 Kossuth, 1963. 405. o. Kiemelés — Sz. A.)
 A német ideológiában maga Marx és Engels
 húzza alá: „Megmutattuk, hogy a jelenlegi
 egyéneknek meg kell szüntetniök a magán-
 tulajdont, mert a termelőerők és az érint-
 kezési formák annyira kifejlődtek, hogy a
 magántulajdon uralma alatt romboló erőkké
 váltak, és mert az osztályok ellentéte a
 végsőkéig éleződött.” (Id. kiad. 433—434.
 o.) Talán Lenin következő szavai fogalmaz-
 ták meg a legplasztikusabban e gondolatot:
 „Ha azt mondom: az új Oroszországot így
 és így kell felépíteni, tegyük fel, az igazság,
 az igazságosság, a munka alapján való
 egyenlősítés stb. szempontjából, ez szub-
 jektivizmus, amely az ábrándok világába
 visz engem. A valóságban az osztályharc,
 nem pedig az én vágyaim határozzák meg
 az új Oroszország felépítését. Az új Orosz-
 ország felépítésével kapcsolatos eszmé-
 nyeim csak akkor nem lesznek ábrándok,
 ha valóban annak a létező osztálynak az
 érdekeit fejezik ki, amelyet életkörülményei
 meghatároztak irányú cselekvésre kényszerí-
 tenek. (Kiemelés — Sz. A.) Amikor az
 osztályharc objektívizmusának erre az
 álláspontjára helyezkedem, korántsem iga-
 zolom a valóságot, hanem ellenkezőleg,
 magában a valóságban mutatom meg áta-
 lakításának legmélyebb (bár első pillan-
 tásra láthatatlan) gyökereit és erőit.”
 (Lenin: A politikai irányvonalról. Művei 18.
 köt. Szikra, 1955. 328. o.)

Márkus György bizonyára elismeri e
 „kénytelenséget” és „kellést” mint a fejlő-
 dés alternatívájának objektíve szükség-
 szerű követelményét. (Számára bizonyára
 nem meglepő, amit egyes marxisták még
 mindig nem képesek megérteni, hogy
 Marx, Engels, Lenin az objektív társadalmi
 törvényszerűségeket magában a szubjek-
 tív tényezőként számontartott, tudatosan,
 akaratlagosan cselekvő embereknek a
 „kénytelen” tevékenységében, nem pedig
 ezen „túl” vagy „e mögött” tárta fel.) Ha
 azonban maga a forradalmi tevékenység

az, ami — az ismert feltételek esetén —
 törvényszerű, akkor miért csak egyfajta
 lehetőséget jelentene a magasabbrendű tár-
 sadalom megteremtése? Márkus György
 erre vonatkozóan az esetleges feltételekre
 utal, melyek „jelentősen befolyásolják”
 a folyamat eredményét. Marx valóban
 hangsúlyozta: „Nagyon kényelmesen
 lehetne persze világtörténelmet csinálni, ha
 csupán csálhatatlanul kedvező esélyek fel-
 tételével fognánk harcba. Másfelől nagyon
 misztikus természetű volna a világtörté-
 nelem, ha „véletlenek” nem játszanának
 benne szerepet.” De mindjárt ezután
 hozzátette: „Ezek a véletlenek természet-
 esen maguk is a fejlődés általános mene-
 tébe esnek és más véletlenek révén ismét
 kiegyenlítődnek.” (Marx 1871. ápr. 17-i
 levele L. Kugelmann-nak. Marx—Engels
 Vél. Műv. Id. kiad. II. köt. 444. o.) Marx
 a gazdasági törvényekkel kapcsolatban is
 úgy tárgyalta a véletlen motívumokat,
 mint amelyek (egyéb tényezőkkel együtt) e
 törvényeket tendencia jellegűvé teszik, de
 ugyanakkor ez nem gátolta abban, hogy
 „vasszükségszerűséggel ható és keresztül-
 törő tendenciákról” beszéljen, melyeket
 ugyan az angliai kapitalizmus viszonyából
 általánosított, de azért az iparilag elmar-
 adt Németországnak is „saját jövője képét”
 mutatják!

Valóban „nagyon misztikus valami”
 volna a történelem, ha a véletlenek nem
 játszanának benne szerepet. De még
 misztikusabb lenne, ha a véletlenek törté-
 nelmileg tartósan megakadályozhatnának
 egy olyan folyamatot, melynek gazdasági
 feltételei érettek és az emberek milliói
 tudatosan küzdenek megvalósulásáért.

Márkus György munkája — ez utóbbi,
 nem kellően átgondolt problémától elte-
 kintve — komoly nyeresége filozófiai iro-
 dalmunknak. Könyve is igazolja a marxiz-
 mus korszerűségét, elévülhetetlen tudomá-
 nyos igazságát és — a szó legjobb érte-
 mében vett — harcos humanizmusát.

Szabó András György

V. SZ. SVÜRJEV

A neopozitívizmus és a tudomány empirikus megalapozásának problémái¹

SVÜRJEV könyve, melyet most az olvasó
 figyelmébe ajánlunk, eredeti célját tekintve
 a tudományok empirikus megalapozásának
 neopozitivisták koncepcióját hivatott bírálni.

¹ В. С. Швырев: Неопозитивизм и проблемы
 эмпирического обоснования науки. Изд. „Наука”,
 Москва 1966 214 о.

Amellett, hogy e feladatának néhány —
 később említendő — hiányosságtól elte-
 kintve eleget is tesz, olyan részletesen
 elemzi a neopozitívizmus három évtizedes
 fejlődésének egyes mozzanatait, hogy a
 bírálat mellett egyúttal alkalmat ad az
 olvasónak arra is, hogy tartalmilag meg-

ismerkedjék ezzel a Nyugaton ma még meglehetősen elterjedt filozófiai áramlattal. Örvendetes a marxista filozófiai irodalomban újabban elterjedt szokás, hogy a szerzők az általuk elemzett és bírált filozófiai irányzatról minél alaposabb tartalmi áttekintést kívánnak adni, s nem tendenciózusan válogatott idézetek alapján bírálják. Így kétségtelenül meggyőzőbb lesz a bírálat. Meg kell azonban mondani, hogy az ilyen struktúrájú könyvről elég nehéz részletes ismertetést adni. Talán hasznosabb is lesz az olvasónak, ha részletek helyett a szerző bírálati módszereiről és szemléletmódjáról adunk vázlatos képet.

Ph. Frank írja *Tudományfilozófia* c. könyvében: „Amikor tudományról beszélünk, mindig az ítéletek vagy absztrakciók két szintjéről van szó. Az első a köznapi józan ész mindennapi tapasztalatainak . . . , a közvetlen megfigyeléseknek a szintje; a tapasztalat ezen egyszerű tényeivel van dolga a laboratóriumi leírásnak . . . A második szint a tudományok általános elveinek szintje . . . A filozófia fő problémája az a kérdés, hogyan lehet eljutni a köznapi józan ész ítéleteitől a tudományok általános elveihöz.”

Svürjev könyve három fejezetből áll. Az elsőben azt a kérdést vizsgálja, hogy mi volt a lényege és milyen célt szolgált a fenti probléma eredeti neopozitivistá interpretációja, illetve megoldási programja. A második és harmadik fejezet a tudomány logikája neopozitivistá koncepciójának fejlődéstörténetét vizsgálja.

Az első fejezetben (*A tudomány logikájának felépítését célzó neopozitivistá program kialakulása*) a szerző részletesen elemzi Russel és Wittgenstein tanításainak kapcsolatát a neopozitívizmushoz. Russelnek a neopozitívizmussal kialakulására gyakorolt hatását Svürjev a következőkben látja: 1. felvetette a köznapi nyelv kritikai elemzésének gondolatát a matematikai logika alapján, és megfogalmazta a logikailag tökéletes nyelv gondolatát, 2. konkrét kísérletet tett a köznapi nyelv említett analizisére (pl. az úgynevezett típus-elmélet), 3. kidolgozta az ilyen analízis logikai apparátusát. A szerző hangsúlyozza, hogy bár Russel koncepciójában nincs határozott filozófiai állásfoglalás, implicité magában rejtje a pozitivistá interpretáció lehetőségét.

Wittgenstein alapvető hozzájárulása a neopozitivistá koncepció kialakulásához az, hogy a sajátos russeli logikát kiterjeszti a világról szóló egész tudásunkra. Filozófiai vonatkozásban a szerző Wittgensteint is Russelhez hasonlóan értékeli, vagyis hogy tanítása csak implicité rejtje magában a pozitivistá interpretáció lehetőségét.

Svürjev határozottan fellép az ellen a

felfogás ellen, hogy a neopozitívizmus ismeretelméleti szubjektívizmusa a matematikai logika alkalmazásának következménye lenne. Éppen ezt az álláspontját hivatott alátámasztani az a részletes analízis, melyet Russel és Wittgenstein tanításainak filozófiai irányultságáról ad, s melynek végső konklúzióit az előzőekben ismertettük. Svürjev ezen álláspontját a könyv lényeges pozitív mozzanatának tartjuk, mivel még ma is sok marxista filozófus gyanakodva szemléli a matematikai logika filozófiai vagy akár szaktudományi alkalmazását, mivel azt — helytelenül — a neopozitívizmus szubjektívizmusával genetikus kapcsolatban levőnek véli. Figyelembe véve a matematikai logikának a filozófiában és a szaktudományokban játszott egyre növekvő szerepét, a vele kapcsolatos helytelen magatartás végső fokon a marxista filozófia fejlődésének rovására megy.

A második fejezetben (*A Bécsi Kör „radikális empirizmusának” összeomlása*) a szerző azokat a próbálkozásokat tekinti át és bírálja, melyekkel a neopozitívizmus képviselői megkísérelték kiküszöbölni a Bécsi Kör radikális empirizmusának nyilvánvaló elégtelenségét és ellentmondásait. E bírálatot Svürjev két fő vonalon valóítja meg. Az első a szenzualista empirizmustól a konvencionálizmushoz vezető útnak — mely lényegében a verifikáció elvének „gyengítését” célzó próbálkozásokat (fizikalizmus, konfirmálhatóság elve stb.) foglalja magában — a vizsgálata. A szerző részletesen elemezve az egyes próbálkozásokat megmutatja, hogy azok nem képesek megoldani a Bécsi Kör radikális empirizmusával kapcsolatban felvetődő problémákat, elsősorban azért, mert nem tudják vagy nem akarják feladni annak helytelen ismeretelméleti kiinduló pontját, melynek legfontosabb mozzanata a tapasztalat fogalmának szubjektivistá értelmezése. A bírálat másik fő vonala a neopozitivistá redukcionizmus analízise, amelynek során Svürjev kimutatja, hogy ugyancsak a fenti okok miatt maradtak sikertelenek a neopozitivistáknak a teoretikus és empirikus megismerési szint viszonyának kérdéséről megoldási javaslatai.

Szólni kell néhány szót a szerző által alkalmazott elemzés, illetve bírálat koncepciójáról. Svürjev elsődleges feladatának tekinti annak megmutatását, hogy a neopozitivistá program megvalósításának kudarcát elsősorban annak következménye, hogy filozófiai alapelveikben a neopozitívizmus képviselői lényegében a régebbi idealista filozófiai irányzatokra támaszkodnak. Úgy véljük, hogy az ilyen módszer nem elégséges, mivel maguk a neopoziti-

visták sem tekintik⁷ a korábbi idealista irányzatokat, sőt magát a klasszikus pozitivizmust sem helyesnek, hiszen saját filozófiájuk is részben éppen a korábbi irányzatok bírálataként keletkezett és fejlődött. Ilyen körülmények között eredményesebbnek látnánk a neopozitivizmus különféle irányzatainak, illetve fejlődési fokozatainak immanens bírálatát és a mai tudományos valósággal való összevetését. Ilyen vonatkozásban a könyv harmadik fejezetét látjuk legsikerültebbnek, ahol a szerző a logika eszközeivel kívánja igazolni, hogy amint a verifikáció elvének ortodox változata, úgy annak bármely modernebb, „gyengített” formája sem képes megoldani a teoretikus és empirikus ismeretek viszonyának problémáját.

Részben a célkitűzés hiányosságának tudható be, hogy némi határozatlanság vagy talán következtetlenség mutatkozik Svürjev álláspontjában a neopozitivizmus általános értékelését illetően. Azzal természetesen maradéktalanul egyetértünk, hogy a neopozitivizmus ismeretelméleti kiindulópontja hibás, hogy az egész irányzat filozófiai vonatkozásban meglehetősen primitív, sekélyes, s hogy végeredményben egyetlen lényeges filozófiai kérdést sem old meg, csupán megkísérelti őket álproblémának minősíteni, s ezáltal elkerülni. Azt azonban a szerző is elismeri, s több helyen hangsúlyozza is, hogy a neopozitivizmus az előbb említett fogyatékossága ellenére is számottevő eredményeket ért el bizonyos területeken (pl. a természeti törvényekről szóló kijelentések logikai formái, a hipotetikus-deduktív elmélet logikai struktúrája, a hipotézisek valószínűségének mennyiségi kritériumai stb.). Ennek ellenére Svürjev elmulasztja annak elemzését, hogy mi volt az alapja — a hibás filozófiai alapkoncepció és a hibás filozófiai konklúzió ellenére elért — ezen eredmények létrejötté elsősorban azzal magyarázható, hogy a neopozitivizmus (sőt már a machi pozitívizmus is) igen mély problémálatásról tett tanúbizonyságot. Ha megoldásaik igen sokszor abszurdak is, azt nem lehet elvitatni, hogy problémafelvetésük kor-

szerű, s mindig együtt haladt a szaktudományi megismerés fejlődésével. Nem utolsósorban ennek köszönhető, hogy a neopozitivizmus (és annak idején a machi pozitívizmus is) olyan népszerű lett a természettudósok között.

Ha — mint Svürjev megállapítja — a fő kifogás lényegében csak a neopozitivizmus ismeretelméleti alapkoncepcióját — és az ebből adódó helytelen, sekélyes filozófiai konklúzióit — érinti, érdekes és szükséges lenne megvizsgálni, hogy a neopozitivizmus által alkalmazott fogalmi apparátus és módszertan hová vezetne marxista filozófiai koncepció alapján. Az előző bekezdésben említett és a szerző által is elismert sok pozitív eredmény ugyanis azt mutatja, hogy nem lehet a neopozitivizmus egészét sommásan elvetni, hanem differenciált analízissel és kritikával külön kell választani a filozófiai abszurdításoktól a modern természettudományos megismerés sajátosságainak lényegére utaló racionális magot. Ilyen differenciált analízisre Svürjev könyve nem vállalkozik; megelégszik a neopozitivizmus egyes eredményeinek helyenkénti deklarálásával.

A könyv harmadik fejezetében (*A 40—50-es évek logikai empirizmusa és a teoretikus és empirikus ismeretek viszonya*) a szerző azt a periódust vizsgálja, amikor a neopozitivizmus számára világossá vált, hogy az úgynevezett teoretikus fogalmak és tételek nem vezethetők vissza a megfigyelési tételekre, s képviselői ezért kényszerűen megpróbálkoztak részben az elméleti tudományok neopozitivista koncepciójának kialakításával, részben pedig a teoretikus és empirikus ismeretszint viszonyának új módon való megoldásával. Svürjev itt bőségesen él a formális logika eszközeivel, hogy ennek segítségével tárja fel az újabb neopozitivista próbálkozások elégtelenségét.

Svürjev könyve határozottan a neopozitivizmussal foglalkozó szovjet irodalom jobbik feléhez tartozik, s elsősorban azoknak ajánlhatjuk, akik a neopozitivizmus átfogó ismerete mellett fejlődése egyes mozzanatainak részletes elemzését és marxista bírálatát is meg kívánják ismerni.

Müller Antal

Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur¹

A. N. Leontyev mutatott rá először, hogy a kultúra marxista fogalmának kidolgozása a marxi filozófiai antropológia felhasználásán alapul. Az emberi pszichikum tanulmányozásának történeti módszere és — elsősorban — *Az ember és a kultúra* c. tanulmánya, amelyekben a marxi antropológiát a pszichológia oldaláról támasztotta alá, a német, ill. orosz nyelvterületen 1962 óta folytatott kultúra-vitában döntő fordulatot jelentett. Elméletének lényege, hogy míg az állat esetében a faj által a filogenezisben felhalmozott tapasztalatok rendszere az egyedek felé individuális testi átörökítés útján közvetítődik és mint a biológiai *alkalmazkodás* folyamata valósul meg a faji viselkedés módosulásának szervi rögződésében, addig az emberi képességek nem biológiailag fixálódnak és nem testi örökítés útján adódnak át, hanem — az emberi munka nyomán, annak objektívációs-eltárgyasító jellege folytán — az embert körülvevő tárgyi világban mint *ezoterikus objektívációs szférában*, e szféra rendszerében csapódnak le és általa közvetítődnek. E humanizált tárgyak rendszerét — a tárgy szót széles értelemben használva, tehát beleértve a viszonyobjektívációkat is — tekinti Marx nyomán Leontyev *kultúrának*, és kultúrviszonynak az ember ehhez fűződő sokoldalú kapcsolatrendszerét. Az emberi termelőtevékenység csak ezáltal nyerhet — és nyer — folytonosságot, és az emberi nem egysége mint a kibomló individuális univerzalizációk egymásba kapcsolódó hálózata ebben valósul meg. Az emberi képességek ezoterikus-tárgyi megjelenése teszi lehetővé a történelem dinamikáját, az ember számára a „levés örök mozgását”, és éppen ebben, a kultúra belsőleg determinált szerves folytonosságában rejlik az ember lényege.

Landmann munkája „műfaját” tekintve „kultúrantropológia”, tárgya a kultúra „lehetőségének feltételét” (49–50. o.) feltárni az emberi életben. A szerző kijelenti, hogy az ember lényege szerint „kultúrlény” és specifikumát csak úgy ragadhatjuk meg, ha rámutatunk, hogy egyszerre *alkotója és teremtménye*, termelője és produktuma a kultúrának. De ahhoz, hogy kultúrlénnyé váljék és a kultúrával e genetikus-receptív viszonyba kerüljön, a társadalmiság perdöntő fontosságú kritériumainak kell eleget tennie. Landmann szemügyre veszi a társadalom-

filozófiákat. Azok, amelyek a társadalom keletkezését és lényegét magyarázva az individuúmról helyezik a hangsúlyt, véleménye szerint épp az individuum primátusát-autonómiáját vallva nem juthattak közel az ember lényegének megértéséhez. Klasszifikálása, amely ide sorolja a görögök, a kereszténység, a reneszánsz és a Sturm und Drang társadalomfelfogását és mindezeket mint „individuálintropológiai tradíciót” fémjelzi, nyomban kifogásolható. Az előbbi kettőt ugyanis a társadalom organisztikus felfogása jellemzi, a társadalomból mint egészből indulnak ki, amelyek tehát prioritása van az egységgel szemben. (Kiemelkedő képviselőik Arisztotelész és Aquinói Tamás). E tárgyi tévedéssel összefügg azután az a hibás szemlélet, amely a *társadalom* eredetének-mivoltának kérdésére választ kereső filozófiákat globálisan mint „antropológiákat” fogja fel — a marxizmus ezeket mint történelemfilozófiákat értelmezi —, nem veszi ugyanis figyelembe azt, hogy az antropológia mint kifejezetten az *ember lényegére* választ kereső elmélet szükségszerűen csak az individuúmnak mint individuúmnak kialakulása *után* jelentkezhet, és mint ilyen a kapitalizmus korai szakaszaihoz kötött (gondolunk itt Picco della Mirandola, Bovilus Carus, L. B. Alberti zseniális megfigyelésaira, amelyeket azonban nem tekinthetünk antropológiának). Landmann az „individuálintropológiai tradícióhoz” sorolja a húszas években kialakuló ún. filozófiai antropológiát és az egzisztencialista tanokat, s — az előzőkhöz hasonlóan — mindkettőt elmarasztalja egyrészt az ember szocializálásának, másrészt történetiségének figyelmen kívül hagyásáért. Helyesen utal arra, hogy az előbbi az individuálp pszichológia kedvéért eldobta az objektív történetiséget (Landmann itt nyilván Schelerre gondol, aki elvetette az objektívna látszó dilttheyi pszichologizáló történelemfilozófiát), az egzisztencializmus pedig az ember „legbelső individuális csírasejtjei” megragadására törekedve az ember történetiségét tekintette pusztán külsőlegesnek.

Nem így a társadalomfilozófiák másik vonala, amelyet a szerző mint a termékenyebb orientációjú „szociálintropológiai tradíciót” mutat be. Ezek közeledtek ahhoz, hogy az ember lényegét társadalmiságában és történelmi tételezettségében mutassák be, ami — írja Landmann — először Goethe korában valósult meg. A szerző itt tudomást sem vesz Rousseau-ról mint a társadalmiság két koncepciójára

¹ Michael Landmann: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichte und Sozialanthropologie*. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1961. 236 o.

nak első összeegyeztetőjéről, a klasszikus német filozófia egy Fichte-idézzeté zsugorodik, Hegelnek nyoma sincs (bár később felbukkan, és mint az objektív szellem „felfedezője” nyer méltatást), Marx vulgármaterialistává degradálódik, és mindez — mint kiderül — érthetően következik a szerző koncepciójából. Landmann objektív idealista, és óvakodik attól, hogy pl. a német klasszikus idealizmus társadalomfilozófiáját csak futólag is felvázolja, mivel ezzel saját elméletének szülőhelyét explicálná. A filozófiatörténeti áttekintés így kurtán-furcsán véget ér. A szellemtörténész láthatóan képtelen arra, hogy az embert már valóban *antropológiai-filozófiai értelemben* megragadó filozófiai rendszereket valamiképpen is összekösse koruk történeti konkrétságával, az emberi önmeghatározás és történelemformálás elméleti princípiumát az új polgári öntudattal, az univerzalitás emberi (nembeli) vonását a kapitalizmus kiterjedésével stb. Önmagában helyes megállapításai a történetiség oly sokat hangoztatott posztulálása ellenére a filozófiatörténeti vizsgálatokban egy gondolati tradíció egymást követő láncszemeivé merevednek, a filozófiatörténet a valóságos társadalmi-gazdasági történetiség híján problémaösszefüggések feltárásáá szűkül, aminek nem jogossága, hanem a szerzőtől vallott kizárólagossága kétségbevonható.

Az ember társadalmisága és történelmi tradicionalitása mint a kultúrlénnyé-válás *conditio sine qua nonja* jelenik meg, mivel — hangsúlyozza Landmann — „a közösség előtti és azon kívüli ember még egyáltalán nem a teljes értelemben vett ember” (16. o.), másrészt a kulturális javak csak mint „tradicionalizáltak”, mint tradícióban megőrzöttek nyújtanak lehetőséget arra, hogy az ember élettevékenységének színterét bennük találja meg és alkossa tovább. Az ember így egyszerre közösségi és tradicionális lény. E „szociálintropológiai belátás” azonban kevés, mivel a szociális minden további nélkül nem azonos a kulturálissal. Hogy egy közösség tagjai vagyunk — véli a szerző —, ez csak előfeltétele és külső oldala annak, hogy egy kultúrát is képviselünk, tehát az embernek mint kultúrlénynek fogalma további megközelítést igényel. A munka ettől kezdve a „kultúrantropológiák” tipikus útját járja. A kultúra fogalma kétségkívül szélesebb a társadalom fogalmánál (a marxileontyevi felfogás szerint magában foglalja a tárgyi jellegű objektívációkat és az emberi szubjektum struktúráját). Landmann azonban olyan további komponenseket vesz fel, amelyek nem többek spekulatív-metafizikus konstrukcióknál, s hűen

követve az ún. kultúrfilozófia Spranger és Th. Litt nevével jelzett vonalát, idealizmusukkal elmoszák az ember valóságos társadalmi-történeti lényegét.

Idevezet az antropológiák kelléktárából elmaradhatatlan ember-állat összehasonlítás, amelynek az ember „különös létere” (*Sondersein*) kellene fényt derítenie. Ennek lényege, hogy az állat egy bizonyos tevékenységfajta elvégzésére specializált, ezt ösztönei uralma alatt a világ egy beszűkített szegletében folytatja. Az ember ezzel szemben „világranyílt”, a dolgokat a magánvalóságukban, tényleges tárgyi természetüket feltárva képes megragadni, s ezzel az állathoz képest egy „megismerési többlettel” rendelkezik, amely az állattal való összehasonlításban megvilágosuló „hiánya” (specializálatlanság) helyére lép. Az ember „felépítési terve” így alapvetően más, mint az állaté. Landmann itt változtatás nélkül átveszi azt az anyagot, amelyet a német ún. filozófiai antropológia a húszas évektől kidolgozott Scheler, Plessner és Gehlen egymásra épülő munkásságában, s amely korai irracionizmusa és általános spekulativitása ellenére tartalmaz marxista szempontból is feldolgozhatót (különösen Arnold Gehlennél). Landmannál elmarad a mondottak valóságos fiziológiai-pszichológiai motiválása, költői felhígítással ismétli el elődei meglátásait. Az állat élete így egy „előre megkomponált szimfónia” eljátszása, az ember viszont a „befejezetlen szimfónia”, akit a természet „megajándékozott az alkotóerővel”, hogy befejezze önmagát. Látni kell azonban, hogy mindez valóságos tényeken alapul. Az ember „világranyílt-sága” nem egyéb, mint az emberi tudat (intenzív) univerzalitása és az objektum között fennálló tartalmi viszony. Az állat számára a pusztán ösztönbiológiaiailag releváns és irreleváns jelent észlelési terepet, sőt a tárgy a kezdeti történelmi periódusok embere számára is csak annyiban létezett, amennyiben egyáltalában *hasznosnak* bizonyult, s így tudata szükségképpen absztrakt és egyoldalú volt. Ezzel szemben a későbbi történeti szakaszok individuuma már képesnek bizonyult arra, hogy a tárgyat a konkrét hasznossági-szükségleti relevanciáitól megfossza és a maga specifikumában mint tényleges dologi objektumot ragadja meg. Az ember így és csak így képes túllépni környezetének adott konkrétságán, tudata univerzalitása folytán világa (*Welt*) van, szemben az állat környezetével (*Umwelt*), és ez a megkülönböztettség, különállás a természeti körülményekkel szemben adja a „világranyílt-ság” tartalmát — visszatérve a német ún. filozófiai antropológia terminusaihoz.

Másrészt eltekintve azoknak a metafizikai kreatúráknak tömegétől, amelyek többszáz oldalon át analizáltak az ember „hiányos” voltából kiindulva, s amely analízisek alfája és omegája az ember biológiai specializálatlansága, természeti „rögzítetlensége” (ami pl. Gehlennél antropológiája központi kategóriája lett: az ember „hiánylény” [Mangelwesen]; vagy Landmannál mint emberi „létrés” [Seinslücke] szerepel), rá kell mutatni e gondolat reális magjára. Jóllehet az ember naturalis antropogenezisében létrejövő Homo sapiens, a mai típusú ember már mindazokkal a biológiai tulajdonságokkal rendelkezett, amelyeket társadalmi-történeti továbbfejlődése feltételezett, vagyis a társadalmasodás-kulturálódás meginduló folyamataiban biológiai karakterének már nem kellett átalakulnia, ez nem jelenti azt, mintha a világraszülető egyes ember ne lenne magatehetetlen és kiszolgáltatott, bizonyos értelemben „hiányos”. Míg az állat csak rekapitulálja a filogenezisben felhalmozottakat, tehát ez számára közvetlen dátum, addig azok az eredmények, amelyeket az emberi fejlődés a tapasztalatok és képességek fejlődésében objektívalva kumulál, valóban nincsenek egyszerűen adva az embernek, hanem objektív jelenségekben csupán *fel* vannak adva, *ki vannak jelölve*, és az embernek a szocializáció során a másokkal való kommunikáció (közös tevékenység, beszéd stb.) folyamatában kell ténylegesen elsajátítania őket. Az elsajátítás viszont olyan pszichofiziológiai sajátosságokat szükségel, mint az ember pszichomotoros, „humanizált” motoros (Leontyev) idegzszfériái, amelyek lehetővé teszik a már emberi megmunkálás alá került tárgyak (pl. szerszámok) birtokbavételét, a bennük rejlő motoros műveletek elsajátítását. Az ember rendelkezik e specifikus sajátosságokkal, az ún. funkcionális szervek kialakításának *képességével*, amelynek alapján az egyedfejlődés során e szervek *mindig újonnan* kifejlődhetnek és ki is kell fejlődniök, különben az egyed az ember fejlődésének legprimitívebb stádiumaiba esnék vissza. E képesség az emberrel veleszületett, s *mint ilyen* az egyetlen, ami megkülönbözteti az állattól, de egyben föléje is emeli. Mindennek genetikus alapja a munka mint az ember egyedüli sajátos élettevékenysége, s ezzel szemben az emberi „alkotóerőről” mint a „természet ajándékáról” beszélni — legalábbis naiv.

Társadalmiság, történetiség és szubjektív „alkotóerő” — e három vonás jellemzi az embert mint „kultúrlényt”. Landmann idealizmusa az ember történetisége általában vett lehetőségének feltárásában nyilatkozik meg legszembetűnőbben. Rámutat,

hogy az egyes ember a „feladat” megoldását nem kezdi mindig előlről, hanem a már elnyert feladatmegoldó formák bizonyos szilárdságra tesznek szert, institutionalizálódnak, egy tartós, „maradandó birtokot” képeznek, amelyet a következő nemzedék átvesz és továbbalakít, mert csak így képes létét fenntartani és magasabb szintre emelni. Ezek az örökölt „életmegkönnyítő berendezkedések” egyfelől „állandóan beavatkoznak az emberi életbe”, másfelől viszont „közvetlenül nem tapadnak magához az emberhez, hanem valamit mint eredeti létezési módot mellette bírnak. És hogy ez a mindennapi élettől leválasztható és generációról-generációra átvihető, éppen ettől az eredetiségtől függ.” (18. o.) Márpedig az embert „nem lehet egyedül önmagából kiindulva megragadni, hanem csupán erre a rajta túlmutató közegre (Medium) való vonatkozásban lehet ezt megtenni” (22. o.). Ezt a „valamit”, ami „hozzátapad” az emberhez és „leválasztható” róla, ami egyszerre szubjektív és „szuperindividuális” — nevezi Landmann kultúrájának *vagy* objektív szellemének. Az ember lényegét tehát rajta kívül kell keresni, s most kiderül, hogy valami szellemiben. Az objektívációk ugyanis — véli a szerző — az individuum szubjektív teremtő szellemében nyerik eredetüket, ez, kivándorolva az anyagi szférába, mint objektív *szellemi* létező tételeződik, hiszen genezisének tekintve az individuális tudaton alapul. — Látható, hogy a kultúra „leválaszthatósága” mint „eredetisége” a sajátos objektivitás, a *társadalmi objektivitás* természetét próbálja kitapogatni. Nyilvánvaló, hogy a kultúra esetében a természetitől különböző objektivitással állunk szemben, hiszen a társadalmi tárgyakat és viszonylatrendszereiket maguk az emberek állítják elő, tehát nem létezhetnek az emberek tevékenységétől és tudatától függetlenül. A hangsúly viszont az emberi termelő tevékenység *tárgyilag közvetített, tárgyakban objektívizálódó* jellegén van, ami egyedül lehetséges alapja a történeti fejlődésnek, a történelemnek mint olyannak. Ellenkező esetben a társadalmi tárgyak az önkényes megszüntethetőség értelmében függenének az emberi tevékenységtől és tudattól, ami — mivel nem ismeri fel a munkatevékenységnek mint tárgyilag „vezetett” anyagcserének döntő szerepét — Landmann felfogásának egyenes következménye. Emberét olyan zárt körben izolálja, amelynek kiinduló és végpontja *egyaránt* az individuális tudat, így hiába él az *objektív* szellem kategóriájával, ennek tartalma nála ugyanaz az egyes tudatosság, sajátos szubjektivitás, amellyel a tudat az exteriorizációja előtt már rendelkezett. —

Az sem segít, hogy a kultúrát, azaz az objektív szellemet Landmann valami „harmadiknak” állítja be, amely, lényegét tekintve, „szellemi”, de valóságosan csak „materiálisan” megjelenő, s így sem nem ideális, sem nem anyagi, nem a „tisztá tudat”, de nem is a tárgyi valóság — Landmann végeredményben képtelen eldönteni róla, hogy micsoda. A társadalmi ontológia neutralizálása a mai nyugatnémet un. filozófiai antropológia tipikus vonása.

Az alkotó szubjektív szellem „fizikai szubsztrátumának” lebecsülése, a humanizált társadalmi tárgyak valóságos ontikus-ságának fel nem ismerése oda vezet, hogy a szerző a kultúra egyes szféráit teljesen differenciálatlannak fogja fel, ezek az objektív szellem homogenizáló áradatában mindennemű kölcsönös kizáró viszony nélkül egybefolynak. Az emberi kultúra struktúráját figyelembe véve a következő felosztást hajthatjuk végre: *tárgyi kultúra*, azaz a tárgyi jellegű objektívációk rendszere (termelőeszközök, technika), *társadalmi kultúra*, a viszonyobjektívációk, az érintkezési formák rendszere, *emberi kultúra*, az emberi szubjektum struktúrája (ide tartoznak az ún. funkcionális szervek mint a humanizációs folyamat eredményei). Az anyagi kultúra elnevezés nem az első, a tárgyi kultúra specifikuma, hanem az *egész* átfogó jellemzője, a közhasználatú szellemi kultúra elnevezés pedig a társadalmi tudat egyes intézményesült szektorait (oktatás, kutatás, hírközlés, „kulturális intézmények” stb.) öleli fel. A kultúra belső tartalmi tagoltságával szemben, amely a társadalmi lét objektívításának szintjeit tükrözi, Landmann teóriája közömbös. Beszél az objektívációk oly fajtáiról, mint gazdaság és technika, szociális felépítmény, tudomány, művészet stb., ezek objektív hierarchizáltsága azonban elmosódik, az „objektív szellem” mint valamennyi közös lényege az objektívációs szférát teljesen diffúzzá teszi.

A kultúra keletkezésének, az objektívációk genezisének kérdését Landmann röviden intézi el: „Az ember mindenekelőtt mint a kultúra alkotója jelenik meg...” „Az ember alkotó és alkotott, de ezen belül alkotó volta fundamentálisabb, csak miután kultúráját először életrehívta, képes tőle függeni” (19. o.). Látni kell, hogy az ilyen és ehhez hasonló megállapítások főhibája argumentátlanságukon túlmenően abban van, hogy az alkotó-alkotott ellentétpár szakadatan hangoztatása ellenére végso soron metafizikussá, elmerevítetté teszik a valóságos folyamatokat. Landmann belül marad a spekulatívításon, jóllehet már pl. Speyerben dolgozó antropológus-kortársa, Gehlen is rámutatott a

munkatevékenység jelentőségére, az eszközhasználat mechanizmusára, amelynek révén az ember uralma a természeti környezet fölött kialakul. (Ld. munkáját: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn 1950.) Az emberi humanizációs-kultúrateremtő tevékenység elindulásának eleve feltétele egy természeti szféra jelenléte, amelynek szabályozásamanipulálása, általában vett meghódítása meghatározott tárgyainak mint eszközöknek felhasználását szükségeli. Az eszközhasználat annyit jelent, hogy az ember a környezetének természet adta ingerkeltőit felcseréli-kiigazítja saját maga által konstruált ingerkeltőkre, ezeket maga viszi be a természetbe, és ezzel eléri, hogy a saját maga által — teleologikusan — létrehozott változásokhoz igazodhat. Nem arról van tehát szó, hogy az ember mint tárgyi lény a természeti jelenségek pusztá lenyomata, közvetlenül determináltja lenne, hanem arról, hogy a természet *aktív* megváltoztatása éppen *alkalmazkodását*, ennek lényegét jelenti, és ez az alkalmazkodás teszi lehetővé a benne rejlő erők, képességek kibontakozását.

Meg kell még említeni, hogy az „objektív szellem” kategóriájának használata a szerzőt szükségképpen érzéketlenné teszi a tárgyasulás és elidegenedés megkülönböztetése iránt, az utóbbiról egyszerűen nem vesz tudomást. Magyarázza ezt az is, hogy az individuum és a nem diszkrepanciájának tudatosítása olyan kérdésfeltevésekhez vezetne, amelyek a társadalmi-politikai gyakorlat szférájában nyerhetnek csak megoldást, ez azonban Landmann látókörén kívül esik. Másrészt nem határolja el világosan a mindennapi élet területét, az ember benne végzett, általa jellemezhető tevékenységét az antropológiai-filozófiai értelemben vett munkától. A kettő gyakran keveredik a fejtegetések során, ami megengedhetetlen, hiszen a mindennapi tevékenység feladatmegoldó sztereotípiái, kliséi stb. alapvetően különböznek az embernek mint nembeli lénynek tevékenységétől, nem zárva ki azt, hogy az ember mint egyed és mint nembeli lény elválaszthatatlan).

Landmann rámutat, hogy mindig megkísérelték olyan kultúrformák megtalálását, amelyek az ember lényegéből — úgy mond — szükségszerűen fakadnak (természeti állam, természeti vallás stb.), a „természeti kultúra” gondolata azonban ellentmondást zár magában. Az emberben ugyanis — véli a szerző — csak a kultúra igénye, szükséglete (das *Dass*) található meg, de nem az, hogy ez miképpen, milyen formák-módzatok révén realizálható (das *Wie*). Ezért nem pontos azt mondani, hogy az ember alkotja a kultúrát, hiszen mindenkor

egy bizonyos kultúrát alkot, *kultúrákat* hoz létre. Az egyes kultúrák keletkezését a *történelemfilozófia* tárja fel, kimutatja különbségüket, és a bennük élő emberek eltérését; így szétzúzza azt a rögeszmét, mintha az ember lényege valami valamenynyí kultúrán keresztül konstansan megmaradó, egyszer s mindenkorra adott fixáltság volna. Ezáltal derül fény arra, hogy az ember, mint „kultúrlény” egyúttal történelmi lény, történeti-időbeli helye, amelyen áll, számára nem külsőleges és véletlen, hanem éppen az konstituálja őt. Így az embernek nemcsak van története, hanem ő a történelem (York), sorsa a „történelmi variabilitás”.

Az az állítás, hogy a kulturális mint olyan szükségszerűen pluralisztikusan lép fel, és hogy valamennyi történetileg keletkezett „kulturforma” egyenrangú, ez a Goethe-kor racionalisztikus történelemfilozófiái belátása volt, amelynek azonban akkor még nem volt meg az „antropológiai fundamentuma” — írja Landmann. A modern antropológia „fényében” már világosan látható, hogy az ember történeti sokfélesége-különbözősége nem egyéb, mint külső következménye belső *nem-egyértelműségének*, „befejezetlenségének”, „hiányos” voltának, „nyíltságának”, ami történetileg mindig más, változó alakban lép fel, amiben viszont ott rejlik az ember voltaképpeni lényege, noha ez csak egy „formális principium” — a *feladat* megoldásának és az *önformálódás*nak képessége. Általa tételeződik az ember. Így Landmann történelemfilozófiai indítással ugyanarra az emberképre kíván jutni, amire a modern antropológia és egzisztenciálfilozófia is a maga módján eljutott. A racionalista történelemfilozófiai felfogás és a jelenkori filozófiai antropológia „mint két kéz ragadják meg és tartják kölcsönösen egymást” (27. o.).

Landmann főcélja annak az „ellentmondásnak” a feloldása, amely az individuális önformálás és a determináló kultúrtradícióba (a „nembeliségbe”) való beleszületés között van. Helyesen emeli ki, hogy a kultúrtradíciók a történelem menetében egyre nagyobb plaszticitásra tesznek szert, szemben a korábbi időszakok neofób és konzerváló gyakorlatával. Kísérlete, amely az egzisztencia „nyíltságát” és döntési szabadságát a történeti determináltsággal kívánja összhangba hozni, a mai német ún. filozófiai antropológia uralkodó tendenciáját, egyben megoldatlan problémáját mutatja. (Szélsőséges variánsa ennek pl. az újkantianus Erich Rothacker elmélete, aki Jacob von Uexküll környezet-fogalmát az állati szituációról az ember társadalmi-történelmi

környezetére transzponálja, az embert egy fatalista-mechanikus környezet-aprioriba kényszerítve. (Ld. munkáját: *Philosophische Anthropologie*. Bonn 1964.) Tagadhatatlan, hogy az ember *természete*, amely nem azonos az emberi lényeg fogalmával, történetileg-korunként változó. E változékonyságból azonban teljesen jogosulatlan az ember olyan metafizikai szimptomáira következtetni, mint a „nem-egyértelműség”, „nyíltság” stb., hiszen az egyes korok tipikus individuuma nagyon is egyértelmű módon, készen kapott sémák, feladatmegoldó sablonok nyomán válnak egyénekké és folytatják élettevékenységüket, melynek továbbformálása és hagyományozása csak az örökölt emberi szituáció elsajátítása révén lehetséges. A történelemnek tehát olyan belsőleg determinált *folytatossága* van, amely az emberi termelőtevékenység extenzív és intenzív kiterjedésében meghatározott *irányultsággal*, ezáltal *egységgel* rendelkezik. Az ember lényege, a munkatevékenység, a társadalmiság és a tudatosság révén az univerzalizálás és a szabadság *irányában* bontakozik ki, aminek egyes történeti fázisai kétségkívül elkülöníthetők. Antropológia és történelemfilozófia így valóban egymásra talál, kimutatva, hogy az a tény, hogy az embernek történelme van, amelyet maga hoz létre, amelynek során állandóan és öntevékenyen formálja saját szubjektumát, átalakítja természetét — olyan fokon, amelyben végső soron az emberiség egész addigi fejlődése *adott konkrétsággal* kumulálódik —, az ember legfőbb jellegzetessége. Az ember „nem-egyértelműsége”, „pluralitása” ezzel szemben a történeti folyamat szerves folytonosságától függetleníti az embert, a történelemtől absztrahál, s így végső soron nem egyéb, mint verbális spekuláció.

A szerző úgy véli, hogy az ember alkotó és alkotott, individuális és nembeli voltának kimutatásával elhatárolja magát a „természeti-naturális antropológiáktól”, amelyek az ember lényegét a biopszichikai alandóiban vélik felfedezni, másrészt a „szupranaturalizmustól”, azaz a vallásos filozófiától, amely az ember lényegét az „istentől adott lélekben” keresi. Épp Landmann példája igazolja, hogy e két szélsőség kizárása önmagában még semmiféle helyes megoldást nem biztosít. Tanulságos lenne elméletét összehasonlítani az amerikai Leslie White ún. kulturológiájával. E két felfogás a napjainkban valóságosan meglevő szélsőségeket, a tényleges — és szintén rossz — alternativitást példázza. White technicista, a technikai determinizmus híve, differenciálva az objektívációs szférát, a tech-

nológiát döntő jelentőségűnek tartja. Kultúrája az embert determináló tárgyak holt világává merevedik, dehumanizált. Landmann elméletében a kultúra — végső soron — a szubjektív szellemmel szinonim és így — dematerializált. Korunk polgári kultúrafilozófiájára alapvetően e kettősség nyomja rá bélyegét. (Amely nem esik egybe az antropológiai irányzatokkal, ezek lényegesen szerteágazóbbak.)

Munkája bevezetőjében Landmann utal arra, hogy napjainkban a társadalomtudományok egész sorozata igényli a

filozófiai emberkép kidolgozását. Hogy ez valóban így van, s hogy ennek végrehajtása nagy fontosságú feladat, ebben teljesen egyet lehet vele érteni. Tévedés azonban azt hinni, hogy a kultúrtudomány és antropológiája az egyes társadalomtudományi területek *fölött* állva univerzális kulcsot szolgáltatna az egyes problémák megoldásához. S különösen nincs ez így akkor, ha magából az elméletből még az is hiányzik, amiről — a talpára lehetne állítani.

Papp Zsolt

Approaches to History¹

A H. P. R. Finberg szerkesztésében megjelent kötet, amely egy kilenc kiváló angol történész részvételével lezajlott szimpózium anyagát tartalmazza, címe ellenére nem közvetlenül történetfilozófiai, hanem inkább általános tudományfilozófiai érdekességgel bír. Minden egyes tudományban szükség van bizonyos önkritikai tevékenységre, az eredmények összegezésére, a többi tudományhoz való viszony tisztázására, a szaktudomány elhelyezésére az emberi tudás egészében, a perspektívák előrelátására magában a tudományban. Ilyen jellegű számvetést ígér ez a könyv a történettudományok területén.

Bevezetésében a szerkesztő vázolja azt a helyzetet, amely a különböző, kronológiai és területi irányban végbevitt munkamegosztás eredményeképpen a történettudományokban kialakult: az archeológus például a maga megkülönböztetett módszerét és technikáját viszi bele a múlt vizsgálatába, s ha kutatásainak tárgya megegyezik is az ugyanazon korszakkal foglalkozó gazdaságtörténészével, nem értik egymás nyelvét, nem használják fel egymás eredményeit. Pedig — és ezt az előfeltevést tartalmazza a kötet címe is — a történettudományok specializálódásából létrejött diszciplínák — a politikátörténet, gazdaságtörténet, társadalomtörténet, egyetemes történet, helytörténet és a többiek — ugyanannak a történelmi folyamatnak a megközelítései különböző oldalról, különböző módszerekkel, különböző kérdésfeltevések alapján. A szimpózium célkitűzése, hogy elősegítse a főbb történettudományi területek közötti vi-

szony tisztázását, hogy az egyes diszciplínák képviselői kifejtsek szakterületük „raison d'être”-jét, bebizonyítsák létjogosultságát. Egyikük sem kívánja az utolsó szót kimondani a maga területén, mivel tisztában vannak azzal, hogy a historiográfia még hosszú fejlődés előtt áll elméletben és gyakorlatban egyaránt.

A kötet két majdnem egyenlő részre oszlik. Az elsőnek (S. T. Bindoff, W. H. B. Court, J. Perkin és G. Barraclough professzorok tanulmányai) középpontjában a történelem speciális megragadásának, meghatározott szemszögből való megközelítésének problémái állnak. A szerzők megpróbálják saját felfogásuk szerint definiálni, körülhatárolni, értelmezni szakterületüket, leírni a tudományok rendszerében elfoglalt helyzetét, a vele szemben támasztott követelményeket, a történettudós magatartását, módszerét, eljárásait, az adott diszciplína jelentőségét. Bindoff professzor a híres Tudor-történész, az első tanulmány szerzője kimutatja, hogy a ma írott és olvasott történelem túlnyomó része politikátörténet: a koronák, tanácskozások, parlamentek, hadseregek, hadiflották, békék és háborúk története; a XX. században egyre inkább a diplomácia története, a nemzetközi intézményeké, bár elválaszthatatlanul összefonódik a nemzeti történelmekkel. A politikátörténet a legszélesebb értelemben vett kormányzat története. A gazdaságtörténetről szóló tanulmányt Court írta, megpróbálva elhelyezni szakterületét a közgazdaságtanhoz, mint a megfelelő analitikus tudományhoz, és a többi történettudományhoz való viszonyában. Court az emberiség gazdasági tevékenységének történetében a gazdasági döntéseknek tulajdonított köz-

¹ A symposium. Ed. H. P. R. Finberg. Routledge and Kegan Paul, London 1965. 221 o.

ponti szerepet. Azt állítja, hogy a gazdasági tevékenység kiváltója a szükséglet, végülje a jólét. A gazdaságtörténet annak kutatása, hogyan használta fel az ember a készleteit szükségleteinek kielégítésére. Elemzi a gazdasági változás kategóriáját, az az álláspontja, hogy nincs egy általános elv, amelynek alapján meg lehetne magyarázni a történelmet: minden egyes gazdasági szituációnak megvannak a sajátosságai, ezek feltárása a gazdaságtörténelem feladata. Az ún. „társadalomtörténeti” diszciplínát Perkin képviselte a szimpóziumon. Sorra elemezte szakterületének minden eddigi és lehetséges meghatározását, amiből kiderült, hogy a polgári történeszek körében bizonyos egyetértés van abban a tekintetben, hogy a társadalomtörténet feladata az emberi együttélés különféle megjelenési formáinak vizsgálata, tehát a történelem és a szociológia összekapcsolását jelenti. A tanulmány szerzője kifejti, mi mindent kell tartalmaznia egy igényes, átfogó társadalomtörténetnek: úgy kell tekintenie a társadalmat, mint strukturált, funkcionáló, önmagát reprodukáló, önmagára visszaható egészt; elhelyezve földrajzi és köz-mikus környezetében. Fel kell tárnia, ki kell fejtenie egy-egy térben és időben rögzített társadalom (például az ókori Babilon, a periklészi Athén, az Erzsébet-kori Anglia) társadalmi ökológiáját, anatómiáját, fiziológiáját, pszichológiáját, azaz azt, hogy milyenek voltak az adott korban a fizikai, természeti feltételek, a társadalom struktúrája, hogyan működött politikai szervezete, milyen szociális problémák voltak uralkodók és hogyan próbálták ezeket megoldani. Barraclough, a neves egyetemes történész cikke azt kísérli meg, hogy megértesse, a történeti valóság átalakulása, a világ unifikálódási folyamata, az érintkezési viszonyok nemzetközivé válása milyen követelményeket támaszt a történetírással szemben, milyen irányban változtatja meg történelemszemléletünket.

Finberg professzor tanulmánya átmenetet képez a kötet első és második része között. Magán viseli az első rész hibáit és a második rész jellegzetességeit. Az igazi történelmi folyamatot szerinte kis, lokális közösségek történetében lehet megragadni. Azt írja: „tanulmányoztam egy peres

ügyet; amely egy Kelet-Devon-i jelentéktelen falueska körül zajlott, és többet tudtam meg belőle a Stephan király korabeli polgárháború genezisééről, mint amenynyit a hivatalos történelmek együttvéve össze tudnak szedni.”

Az 6 perorációja kiváló példája annak az apologetikus, önigazoló attitűdnek, amely főleg az első részt jellemzi. A történelemhez való saját közelítést fölbahelyezi a többiekének, nemcsak fontosnak tartja, hanem a legfontosabbnak is — és nem is törekszik arra, hogy egy kritikus, elemző reflexióval lépjen túl szak — tudományos korlátain.

A második rész a történelem öt további megközelítést tárgyalja, amelyek a történeti összefolyamatot szem előtt tartó diszciplínákhoz képest segédtudományoknak bizonyulnak, ezekhez és egymáshoz való viszonyukat mégis bizonyos autonómia jellemzi. Voltaképpen kutatásuk tárgya is speciális (történeti földrajz, művészettörténet, tudománytörténet, archeológia és helységnév-kutatás), mégis összekapcsolja ezeket a történészeket (H. C. Darby, D. Talbot Rice, A. Rupert Hall, F. T. Wainwright) a tudományos módszertan, történettudományi metodológia leglább deskriptív megteremtésének igénye.

Mivel az egész kötet az angol empirizmus jegyében készült, hatalmas támadási felületet teremtve magának a polgári történetfilozófiák felől is, a legszigorúbb tudományossággal fellepő szerzők sem jutnak tovább a szaktörténészek alkotófolyamatának megfigyelésénél, empirikus generalizációknál, a tudományos metodológia naturalisztikus megközelítésénél.

A szerzők nagy része tudatosan elzárkózik minden elméleti általánosítástól, átfogó koncepciótól, történetfilozófiától, ugyanakkor érzi a csak tényeket felhalmozó, szülkátórkörű, mechanikus tudományosság elégtelenségét. A kötetben felbukkan néhány történetfilozófiai jelentőségű probléma (a történeti objektivitás, az Európa-centrizmus, a történelmi személyiségek, világgtörténelem és nemzeti történelmek problémája stb.), de éppen csak érintik őket, diszkussziójuk sokkal kevésbé komplex, sokoldalú, mint ahogyan megérdemelnék.

Karádi Éva