a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FILOZÓFIAI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

ÁGH ATTILA
„Tudományos" istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában

SÁNDOR PÁL
A Hegel-vita mai állása

BIZÁM LENKE
A kafkai „tevékenységfétis" és metaforikus átértelmezése

ALTRICHTER FERENC
A matematika néhány filozófiai kérdéséről

A. LURIJA
Vigotszkij és a magasabb rendű pszichikus működések tanulmányozása

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
1. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő
SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő
TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Ágh Attila: „Tudományos" istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában 1
Sándor Pál: A Hegel-vita mai állása 63
Bizám Lenke: A kafkai „tevékenységfétis" és metaforikus átértelmezése 115
Altrichter Ferenc: A matematika néhány filozófiai kérdéséről 150
A. Lurija: Vigotszkij és a magasabbrendű pszichikus működések tanulmányozása 184

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Rényi Alfréd: Levelek a valószínűségről *(Sós Vilmos)* 194
Ruzsa Imre: A matematika néhány filozófiai problémájáról *(Székely Sándor)* 196
Márkus György: Marxizmus és „antropológia" (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában) *(Szabó András György)* 199
V. Sz. Svürjev: A neopozitivizmus és a tudomány empirikus megalapozásának problémái *(Müller Antal)* 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Papp Zsolt)* 208
Approaches to History *(Karádi Éva)* 213

A szerkesztőség címe:

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

A kiadóhivatal címe:

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

E szám szerzői:

Ágh Attila, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Sándor Pál, a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének vezetője,
Bizám Lenke, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Tamás György, kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos mukatársa,
Altrichter Ferenc, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa,
A. Lurija (Szovjetunió),
Sós Vilmos, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének adjunktusa,
Szabó András György, kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Papp Zsolt, egyetemi hallgató,
Karádi Éva, egyetemi hallgató.

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1968. ÉVI XII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

TANULMÁNYOK

Ágh Attila: „Tudományos" istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában 1 1
Sándor Pál: A Hegel-vita mai állása 1 63
Bizám Lenke: A kafkai „tevékenységfétis" és metaforikus átértelmezése 1 115
Altrichter Ferenc: A matematika néhány filozófiai kérdéséről 1 150
Lurija, A.: Vigotszkij és a magasabb rendű pszichikus működések tanulmányozása 1 184
Márkus György: Az észlelés és a pszichofizikai probléma 2 217
Ludassy Mária: Történetiség a történelem ellen. E. Burke filozófiája 2 300
Tamás György: A logikai négyzeten alapuló következtetések 2 349
Hamjanovics, Milán: Szemantikai módszer az esztétikában 2 371
Garai László: A tárgyi tevékenység struktúrája és a pszichikum 3 453
Hermann István: A kanti teológia problémáiról 3 486
Vakaliosz Thanaszisz: A humanizmus filozófiai tartalma 3 522
Kohn Illel: A lex minimi mint általános törvény (Vázlat) 3 533
Loszev, A. F.: A művészeti kánonok mint stílusprobléma 3 542
Ruzsa Imre: A matematika filozófiájáról 4 621
Vitányi Iván: A színérzékelés struktúrájáról 4 644
Tamás György: A közvetlen következtetések rendszere 4 708
Lifsic, Mihail: A konzervdoboz fenomenológiája 4 727
Szigeti József: A nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz 5 805
Tamás György: A kategorikus szillogizmus első alakzatáról 5 830
Vereczkei Lajos: A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia .. 5 851
Hont Ferenc: A színjáték eredete 5 864
Heller Ágnes: Spinoza Etikája 5 877
Markovic, Mihailo: Az igazságról 5 896
Novák Zoltán: Sz. M. Eizenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa (Halálának 20. évfordulójára) 6 985
Tordai Zádor: Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál 6 1024
Barlay László: A negatív dialektika pozitivitása 6 1035
Szigetvári Sándor: A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról 6 1047

A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Antonio Gramsci: Kritikai jegyzetek egy *Népszerű szociológiai kézikönyv* kísérletéhez 6 1061

A MARXISTA FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBŐL

Lukács György: Buharin Történelmi materializmusának bírálata 4 747

VITA

Rádi Péter: Általános ontológia vagy társadalomontológia? 2 388
Rezső Margit: Mi a filozófia tárgya? 2 397
Kuzminov, G. A.: A modern fizika néhány ismeretelméleti kérdéséről 3 579

Vörös Gyula: Még egyszer az „elidegenedés és szocializmus" kérdéséről 3 581
Friss István: Szocializmus és árutermelés. Megjegyzések Ágh Attila a Magyar Filozófia Szemle 1967/3. számában megjelent cikkéhez 4 755
Sándor Pál: Módszer, haladás, érték 5 907
Ruzsa Imre: A matematikai logika materialista felfogásáról 6 1106
Földesi Tamás: Még egyszer (talán utoljára) az egyértelmű meghatározottság elvéről 6 1112

FIGYELŐ

A generatív grammatika filozófiai háttere *(Kiss János—Pap Mária)* 3 588
Worringer, Wilhelm: Absztrakció és beleérzés — és magyarországi visszhangja *(Szabó Júlia)* 3 595
A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája Opatijában (*W. Á.*) 4 760
Nyelvfilozófiai kalandozások *(Nyíri János Kristóf)* 4 762
Az entrópia és a hőmérséklet fogalma és értelmezése *(Kirschner István)* 4 778
Sipos János: A marxista társadalomelmélet magyarországi fejlődésének néhány aktuális problémájáról és a „marxizálás" hatásáról 5 907
Kröber, Günter: Adatok a nyugatnémetországi polgári Marx-kritika jellemrajzához 6 1097

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Rényi Alfréd: Levelek a valószínűségről *(Sós Vilmos)* 1 194
Ruzsa Imre: A matematika néhány filozófiai problémájáról *(Székely Sándor)* 1 196
Márkus György: Marxizmus és „antropológia" (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában) *(Szabó András György)* 1 199
Svürjev, V. Sz.: A neopozitivizmus és a tudomány empirikus megalapozásának problémái *(Müller Antal)* 1 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Papp Zsolt)* 1 208
Approaches to History *(Karádi Éva)* 1 213
Révai József: Válogatott történelmi írások 1—2. *(Tolnai Gyula)* 2 401
Porsnyev, B. F.: Szociálpszichológia és történelem *(Kéri Elemér)* 2 405
Bloom, S. W.: Az orvos és betege. Szociológiai interpretáció *(Tahin Tamás)* ... 2 413
Filozófiai bibliográfia (A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 első félévében) *(Csillag Lászlóné)* 2 419
Téves tanulságok — tanulságos tévedések *(Bíró Gábor)* 3 602
Max Weber magyar nyelven *(Kulcsár Kálmán)* 3 607
Joja, Athanasie: Logikai tanulmányok 2. köt. *(Nils Öffenberger* és *Emanoil Ancuta)* 3 611
A *L'homme et la société* első évfolyamáról *(Tordai Zádor)* 3 613
Hocutt, Max: A materializmus védelmében (a. f.) [Altrichter Ferenc] 3 616
Általános nyelvészeti tanulmányok 4. köt. *(Pap Mária)* 4 784
Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai *(Hársing László)* 4 791
Nyírő Lajos: Irodalomelmélet — korszerű művészet *(Nagy Ilona)* 4 796
Lévi-Strauss, Claude: Mythologiques 2. *(Voigt Vilmos)* 4 798
Új típusú kutatás *(Szerdahelyi István)* 5 966
Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világképe *(Farkas István)* 5 969
Szecsődi László: A szocialista tudatról *(Hársné Varró Rózsi)* 5 973
A fogalom logikája *(Szigetvári Sándor)* 5 975
Logikai pozitivisták és analitikusok vitája a történettudományról *(Karádi Éva)* 5 977
A dialektikus materializmus determinizmusa *(Fodor Judit)* 6 1117
Nyelv és gondolkodás *(Kelemen János)* 6 1119
M. A. Arbib: Brains, Machines, and Mathematics *(Székely Sándor)* 6 1125
Az 1967. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája *(P. S.)* 6 1128
Filozófiai bibliográfia (A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 második félévében) (Csillag *Lászlóné)* 6 1229

TANULMÁNYOK

„Tudományos" istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában

ÁGH ATTILA

Teilhardizmus és teilhardológia

Minden elméleti kutatásnak abból kell kiindulnia, hogy Teilhard neve már fogalommá vált Nyugat-Európában, s munkássága nemcsak a filozófusok szűk körében váltott ki visszhangot, hanem a hívők körében általában. Ezért beszélhetünk a teilhardizmusról nem csupán mint egy filozófiai iskoláról, hanem mint egy ideológiáról is, amelyben a katolikus tömegek — mindenekelőtt az értelmiség — tudatosítják a XX. század realitásait, a modern tudományos világképet és a szocializmus világrendszerének meglétét, és igyekeznek a vallásos világkép legkirívóbb ellentmondásait és elmaradásait felszámolni. Ebben a vallás és tudomány szintézisére irányuló társadalmi igényben van Teilhard de Chardin műveinek „igazsága".

A teilhardizmus mint modern vallásos világkép a mindennapok valósága, az újságok hasábjain éppúgy találkozhatunk vele, mint államfők kijelentéseiben. Ez sokszor Teilhard nevének említése nélkül történik, vagy nem is áll kapcsolatban közvetlenül a munkásságával, de a társadalmi közvetítések láncolatán át megőrződik a lényeg: a fejlődés elvének bevitele a vallásba, emberi optimizmus hirdetése, s egy modern istenhit kidolgozása a modern tudományok eredményeire támaszkodva. Ez a teilhardizmus központi mozzanata, ezt alakítják, formálják azután tovább, s ez válik végső soron a marxistákkal való párbeszéd nyelvévé is.

A teilhardizmust természetesen el kell határolni a teilhardológiától. Egy filozófus hatását nyilvánvalóan az is jól mutatja, ha a könyvtárakban növekszik a rá vonatkozó elméleti irodalom. Teilhard műveinek kommentálása ott tart, hogy már teilhardológiáról is beszélhetünk. Ez többnyire valahol a teilhardizmus „felett" „lebeg", leggyakoribb formája Teilhard munkásságának aprólékos tárgyalása, kommentálása és rendszerré merevítése a teológiai gondolkodás igényei szerint. Teilhard nézeteit a Vatikán továbbra is visszautasítja, ehhez képest persze pozitívnak tekinthető, hogy teológusprofesszorok és a katolikus szellemi élet más vezetői máris tekintélyt csináltak belőle. Ez a teilhardológia azonban egyben Teilhard megmerevítése, negatív-teológikus vonásainak előtérbe állítása.

Ezzel magyarázható, hogy a tekintélyesre nőtt irodalomban szinte semmi utalást nem találunk Teilhard szakantropológiai-filozófiai *fejlődésére*[1], a két aspektus egymáshoz való viszonyának alakulására, amely feltárná munkássá-

[1] A Teilhard-irodalomban C. Cuénot *Pierre Teilhard de Chardin les grandes étappes de son évolution* c. munkája (Plon, Párizs 1958) ismert mint a Teilhard *fejlődését* tárgyaló szakmunka. Valójában Cuénot műve nem egyéb, mint deskriptív jellegű tudományos életrajz, amit már az is jelez, hogy Teilhard munkásságát tartózkodási helyei alapján korszakolja.

gának lényegét, s amelyet az alábbiakban szeretnénk megvizsgálni. A teológus-teilhardológiai irodalom Teilhard filozófiáját lezárt, befejezett egésznek tekinti, s lényegében csak kommentálásra szorítkozik. Illusztrálásul idézzük Emile Rideau ismert jezsuita professzort, akinek könyve klasszikus formájában mutatja be a teilhardológiát. Rideau egy konzervatívabb vallásos világképnek megfelelően Teilhard filozófiáját eleve totálisnak, a lét egészét átfogó ontológiának tekinti: „Teilhard munkássága az egész valóság fenomenológiája . . . a létező összes aspektusainak szintézise."[2] Szó sincs többet Teilhard őszinte szerénységéről, a tudományokból való kiindulásáról és eredményeik szintetizálásáról, ami Teilhardnak, minden ellentmondása ellenére, alapelve maradt. Rideau Teilhard munkásságát „új apologetikának" nevezi, s nagy szerepet tulajdonít benne „a misztikus tapasztalatnak".[3] A mindent átfogó teilhardi filozófiában kozmológiát — mint természetfilozófiát —, antropológiát — mint az ember tudományát —, metafizikát — mint a lét eredetéről és az abszolút létezőről szóló tudományt, amely isten létezésének az ész által történő bizonyításába torkollik —, végül ontológiát — mint a létezésről s ennek fokairól, szintjeiről, „szféráiról" szóló tudományt — különböztet meg, még a teilhardi teológia „alatt".[4] Most nem is egyszerűen arról van szó, hogy Teilhard a két utóbbit — a metafizikát és az ontológiát — többször „kitagadja" munkásságából, s így nyilvánvaló az ellentét a kommentár és a művek között, hanem inkább arról, hogy teológiai buzgalmában Rideau öntudatlanul is elárulja Teilhard rendszerének titkát, azt ti., hogy tudomány és vallás egyesítése — a filozófia szintjén — nem sikerült, s a kitagadott ontológia és metafizika végső soron visszalopózott. Amit azonban Rideau eleve eredménynek tekint, s úgy szögez le, mint természetes igazságot — a tudomány alárendelését a hitnek, a vallásnak, azaz Teilhard törekvéseit a modern tomista álláspontjáról fogadja el —, az Teilhardnál megannyi érdekes részeredményekben bővelkedő, de végeredményben kudarcba fúló kétségbeesett kísérlet az egység megtalálására. Éppen ez adja munkásságának értékét és jelentőségét.

A rideau-i felosztás azonban nem csupán azért alaptalan és igazságtalan, mert nem veszi figyelembe Teilhard megannyi tiltakozását a metafizika és az ontológia ellen, hanem azért is, mert e kettőt tulajdonképpen megkülönböztetni sem tudja, sem elválasztani a kozmológiától és — kisebb részben — az antropológiától. Ha valahol újjászületik a régi és vallásos metafizika Teilhardnál, az éppen kozmológiájában történik, de kozmológiája, evolucionalista kiindulópontjánál fogva, nem egyéb, mint antropológiájának logikai folytatása. Így azután hiába idézi büszkén Rideau, hogy „miként Hegelnél és Marxnál, a teilhardi fenomenológia is *történeti*"[5] — ami Rideau-nál elvész, az éppen az evolucionista jelleg: az általa tételezett részeket mereven szétválasztja és egymástól teljesen elkülönítve is tárgyalja, s az összefüggés hiányáról saját többszázoldalas jegyzet- és kommentáranyaga tanúskodik legjobban.

Nem időzünk tovább Teilhard kommentátorainál, akik vallásos kötöttségük miatt nem tudják megérteni, hogy Teilhardnál — bizonyos értelemben — nincs egyéb, csak antropológia; ez az antropológia azonban, éppen

[2] E. Rideau: *La pensée du Père Teilhard de Chardin.* Editions du Seuil, Párizs 1965. 546. o.
[3] Uo. 50. o.
[4] Uo. 51—53. o.
[5] Uo. 109. o.

teológiai kiindulásai és szándékai miatt, a benne foglalt minden tudományos tartalom ellenére, kozmikus antropológiává, ontológiává deformálódik — mégpedig nem annyira egyes tételeinek verbális tartalmával, hanem ezek tendenciájával, immanens, kimondhatatlan tartalmával — vezet el a teológiához.

E kozmikus antropológia rendszerét akarjuk megvizsgálni, valóságos kiindulópontjából, a teilhardi szakantropológiából kiindulva. Teilhard számára ténylegesen úgy merült fel a tudomány és a vallás viszonya, mint a (szak)antropológia és az istenhit viszonya, s az előbbit csak fokozatosan általánosította a „tudománnyá" általában (mégpedig úgy, hogy biológiai kötöttségei mindvégig megmaradtak). Nem kívánjuk tehát munkásságának egészét elemezni, csupán egy vonatkozását, de ez szerintünk egész munkásságának lényegét érinti. Nem foglalkozunk vallásos munkáival sem, csak azokat érintjük, amelyekben a tudományos kiindulópont és szándék nyilvánvaló, így mindenekelőtt összegyűjtött műveiben megjelent antropológiai tanulmányait, valamint *Az emberi jelenség* és *Az ember helye a természetben* című munkáit.[6]

Hívei manapság szeretik hangsúlyozni, hogy Teilhard az egyházi fegyelemnek engedelmeskedve nem publikálta nézeteit, s így mint mártírt s egyben mint az egyház hű fiát mutatják be. Ez azonban egy kissé legenda, mivel — bár nagy összefoglaló munkáját, *Az emberi jelenség*et valóban nem publikálhatta — munkássága során több tucat tanulmányt jelentetett meg, amelyekben — mint látni fogjuk — már megtalálhatjuk a teilhardizmus összes alapelvét. Ezek a cikkek ugyanakkor azt is bizonyítják, hogy Teilhard mindvégig a tudomány élvonalában haladt, egyben jelzik a XX. sz.-i paleantropológia történetét is a Sinanthropus-leletektől az újabb Pithecantropus-leleteken át az Australopithecus-problémakör felmerüléséig. S Teilhard nemcsak asszisztált ezeknél a tudományos eseményeknél, hanem tevékenyen résztvett a feltárásukban és feldolgozásukban is. Minden filozófusi vonatkozástól eltekintve szakantropológiai kutatásai önmagukban is érdekesek és értékesek, s vizsgálatunk egy fontos szempontját alkotják. Vizsgálatunk kezdetben *történeti*, később — fő művéhez, *Az emberi jelenségek*hez elérkezve — logikai-rendszertani, s állomásait magának Teilhard fejlődésének szakaszai szolgáltatják.

I. A 20-as évek geológiai és antropológiai kutatásainak eredményei és a teilhardi rendszer kezdetei

Teilhard tanulóévei a múlt század utolsó s századunk első évtizedére esnek. Érdeklődésének előterében ekkor még a geológia és a paleontológia állt. Mindkettő továbbra is munkásságának alapját, egyik alkotóelemét alkotja, később is publikált geológiai tanulmányokat[7], illetve mindkettőt szükségképp alkalmazza paleantropológiai kutatásai során, a továbbiakban mégis ezek háttérbeszorulásáról beszélhetünk a humán paleontológia, a paleantropológia javára. Az átmenetet s egyben önálló tudományos munkásságának kezdetét az eocénkori rovarevők (tarsis, lemur) vizsgálata jelzi. Tudományos hírnevét is azzal alapozta meg, hogy megcáfolta Wood Jones hipotézisét az embernek ezektől való közvetlen leszármazásától. Ez az eredmény sarkallhatta újabb kutatásokra, most már közvetlenül a paleantropológia területén.

[6] Teilhard de Chardin művei 9 kötetes kiadásának (Editions du Seuil, Párizs 1955—) (a továbbiakban *Művei)* I., II., III. és VIII. kötete.

[7] Pl. *La face de la Terre.* Études, 1921 dec. 5—20.

A paleantropológiában azonban századunk elején már a győztes evolucionizmus és transzformizmus uralkodott. Teilhard pedig a Jézus Társaság tagja, azaz jezsuita volt. Tudományos érdeklődése és vallásos meggyőződése, társadalmi pozíciója tehát kezdettől fogva éles ellentmondásban volt, és feloldást követelt. Egész munkássága ennek a feloldásnak kísérlete lesz.[8]

Tudományos munkásságát azonban megzavarja az első világháború. A harcok szüneteiben igyekszik megfogalmazni, rendszerezni gondolatait. Ezeket a háború idejéből származó írásait összegyűjtötték, és külön kötetben kiadták.[9] Mint Teilhard maga is írja, ezek a tanulmányok egy filozófiai szintézis kísérletei, vagyis bennük vallásos hitét és evolucionizmusát akarta összhangba hozni. Tudományos tapasztalatok híján s fiatalosan csapongó, túláradó lelkesedése miatt ezek az írások inkább vallásos elmélkedéseknek, mint tudományos tanulmányoknak tekinthetők. Teológiai-vallásos nyelvezetet használ, a tudományra való utalásai, filozófiai fejtegetései absztraktak és homályosak. Bizonyos szintézist azonban ezen absztrakt szinten is kétségtelenül megteremt, többször megfogalmazza a természeti törvények, fejlődés, anyag, valamint isten (Krisztus) egységét,[10] de minden konkrét dokumentálás nélkül. Teilhard munkássága tehát előlegezve van ezekben az írásokban, de csak csíraformában, korántsem lehet arról szó — bár akad ilyen vélemény —, hogy gondolatvilága már kezdettől fogva készen állt, mintegy intuícióként adott volt, s a továbbiakban csak kifejtette, részletezte. Vallásos jellegű „anyagmisztikájának" jellemzésére megemlítünk néhány címet, terminust: *Az anyag spirituális hatalma*, *Az anyag himnusza*, *Az örök asszonyi*, *Krisztus az anyagban*, *A szent fejlődés*. Még nem állítja maga elé a tudományos objektivitás követelményét, számos írása, mint címük is jelzi, kizárólag vallásos témával foglalkozik — *A Világ lelke*, *A kozmikus Krisztus*, *A cselekvő hit*, *A misztikus környezet*, *Krisztus formája*. Ezek a munkák inkább a húszas években írott tisztán vallási művei felé mutatnak (melyek közül legismertebb *Az isteni környezet*). Részletesebben nem is foglalkozunk velük, hanem első jelentősebb tudományos publikációiból indulunk ki, azokból, amelyekben megindul a fenti absztrakt szintézis konkretizálása.

Az antropológia területén tett első lépéseiről a 10-es években és a 20-as évek elején megjelent cikkei tanúskodnak. Ezek közül kettő[11] láthatóan a kezdő tudós terjedelmesebb recenziója, önálló álláspontot még alig tükröznek, a bennük felvonultatott antropológiai anyag azonban figyelemre méltó, és megmutatja Teilhard szakmai kiindulópotját is. Az első recenzió H. Obermaier könyvét, a *Der Mensch der Vorzeit*et kivonatolja, viszonyítási alapja a *Dictionnaire apologétique* H. Breuil által szerkesztett ember-címszava. Kezdi a rend-

[8] Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy nem csupán a paptudósok tevékenysége, hanem az evolucionizmus valamilyen formájához való kapcsolódásuk sem volt ismeretlen Franciaországban. A XVIII. sz.-ban Sauvages és Soulavie atyák, a XIX. sz.-ban pedig Croizet és Duilhé de Saint-Projet atyák kísérelték meg, hogy az evolucionizmust az egyházon belül képviseljék, ill. hogy legalábbis kutatását elősegítsék, Breuil atyát pedig egyenesen „az őstörténet pápájának" nevezték kortársai. Teilhard magatartásának és felfogásának voltak tehát előzményei, sőt kortársai és támogatói is. Ezek a kísérletek azonban nem jutottak el egy elméleti rendszer kidolgozásának még az igényéig sem, ennyiben jelent Teilhard munkássága valóban *eredetiséget*.

[9] Écrits du temps de la guerre (1916—19). Grasset, Párizs 1965.

[10] Uo. 275. o.

[11] *La préhistoire et ses progrès* Études, 1913 jan.; *Művei* II. köt. *Les hommes fossiles (A propos d'un livre récent)*. Études, 1921 márc.; *Művei* II. köt.

szeres áttekintést a geológiai előzményekkel, a négy jégkorszakkal, majd áttér a legősibb emberre, elutasítva harmadkori létezésének hipotézisét. Ami ismertetésében szakmailag szembeszökő, az mindenekelőtt a változások felgyorsítása, a leletek összesűrítése a legutolsó jégkorszakra, a Würmre: a chellestípusú leleteket a felszálló ágra teszi, valamivel utána következik az acheul, még a maximum előtt a moustier, kevéssel utána az aurignac mint a felső paleolit kezdete. Ami ebből a sémából kiszorul, az mellékes vagy nem bizonyítható: a chelles jelzi a legkorábbi emberi maradványokat, de a maueri állkapoccsal összefüggésben a Mindel-Riss interglaciálisra való datálásukat (Penck) elutasítja, a Pithecantropus is csak lábjegyzetben kerül elő, mint egy nagy majom, amely a chelles-korszakban élt, s nem alkotja az ember közvetlen elődjét. Az egyetlen — általa is elismerten — jól definiálható törzs, a neandervölgyi is kívül kerül a fejlődési vonalon, s szerinte nem dönthető el, hogy primitív vagy degenerált, elkésett vagy retrográd fejlődésről van-e szó. Végül a legizgalmasabb kérdésben, a Homo sapiens megjelenésének kérdésében nem foglal állást, csak Franciaország területén való megjelenését konstatálja az ismert leletek (Cromagnon stb.) alapján.

A teilhardi ismertetésben és állásfoglalásban egy jól átgondolt tudományos álláspont jelei mutatkoznak meg. H. Obermaier és H. Breuil egyaránt pap-tudósok — mi az, ami koncepciójukban olyannyira elfogadható Teilhard számára? Először is szembeötlő a szkepticizmusuk mindenféle paleantropológiai lelettel szemben, s bár általánosságban elfogadják a transzformizmus gondolatát, minden tényleges leletet kiiktatnak a konkrét fejlődési láncolatból. Másodszor feltűnő, hogy bár nemcsak régészek, mégis a régészeti leleteknek adnak elsőbbséget, sémájuk kizárólag eszközmaradványokon alapul, ahol a szukcesszív, folyamatos és előrehaladó fejlődés egyértelműen nyomon követhető. Az embert — maradványairól ítélve — nem tartják „méltónak" a szerszámához, az egész koncepció mögött a „másik ember" hipotézise húzódik meg, aki a szerszámokat készítette, és aki jól megkülönböztethető „degenerált", „retrográd" rokonaitól. Amikor tehát Teilhard a fejlődés felgyorsítására irányuló törekvésüket, amellyel szakadékot igyekeznek teremteni az emberi és állati között, s a „másik ember"-re vonatkozó hipotézisüket átveszi, tulajdonképpen a teremtéselméletet igyekszik belevinni a tudományba. A teremtés gondolata azonban, Obermaierrel egyetértésben, nyíltan is előkerül.[12]

A jó néhány évvel későbbi, M. Boule *Les hommes fossiles* c. könyvéhez kapcsolódó másik cikkben döntő különbséget találunk, mégpedig a neandervölgyi ember vonatkozásában. Az első „valódi" embernek tekinti, aki a fellelhető nyomok (tűz, temetés) szerint már intelligens volt, de változatlanul nem fogadja el az ember őséül, csak mellékágnak, amely még az utolsó glaciális idején is fennmaradt. Ha továbbra is ragaszkodik ahhoz, hogy a különböző lelettípusokat mint ősöket elutasítsa, és hogy a fejlődést felgyorsítsa, s a Homo sapiens megjelenését változatlanul nem értelmezi, csak mint tényt rögzíti, hogyan felel meg teóriája egyáltalán az evolucionizmus követelményének? Nos, Teilhard már ebben az igen korai cikkében kimondja egyik paleantropológiai alaptételét, amelyet több-kevesebb következetességgel végigvisz egész munkásságán: feltételez egy korai elágazást az emberfélék (hominidák) között, amelyek közül egy szál közvetlenül vezet a mai emberhez. A szálak tehát egy közös pontból divergálva párhuzamosan futnak, s így megkülönböztethetünk

[12] *Művei* II. köt. 38. o.

mellékágakat, laterális formákat, valamint direkt vagy generalizált formákat. A probléma csak az, hogy nem mondhatjuk rá minden lelettípusra, hogy laterális forma, anélkül, hogy fel ne mutatnánk direkt formákat is. Teilhard, a tudós, belátja ezt, és anélkül, hogy a korai elágazásról szóló tételét megváltoztatná, a továbbiakban a konkrét anyag feldolgozásában fokozatosan egyre hajlékonyabb álláspontot foglal el, s igyekszik a direkt ágat jobban dokumentálni.

Ez a tendencia már a jelen cikkben is megmutatkozik, arról ír benne, hogy már a neandervölgyivel egy időben éltek egy intelligensebb faj képviselői, melyek nem voltak a neandervölgyiek utódai, s fokozatosan kiszorították a neandervölgyieket. A felső paleolit elején már meg is jelentek, itt már gazdag leletanyagra tud hivatkozni. Konstatálja a fajoknak már a történelem hajnalán, sőt esetleg még korábban való meglétét is, s néhány utalást tesz ennek kapcsán a történelemre is. Megkülönbözteti a Homo nordicust, a Homo mediterraneust és a Homo alpinust mint különböző kultúrák hordozóját, s a történelmet ezek folyamatosságaként és kölcsönhatásaként fogja fel. Félreértés ne essék, semmi sincs tőle messzebb, mint egy fajelmélet, az viszont kezdettől fogva nyilvánvaló, hogy nem tudja másképp elképzelni a történelmet, mint hogy biológiai törvények határozzák meg.

Láttuk, hogy Teilhard fentebb ismertetett legsajátabb szaktudományos tételei sem mentesek a vallásos világkép hatásától. Ennek jelentkezési formája azonban semmiképp sem direkt, valószínűleg nem is tudatos, állásfoglalásai megalapozottak voltak a tudomány akkori állása szerint, az egyik lehetséges variánst jelentették, s nem utolsó sorban szigorúan dokumentáltak. Önmagukban nem kelthették tehát senkiben egy vallásos világkép hatását, sőt az akkori vallásos gondolkodás számára a paleantropológia mint olyan volt gyanús és elfogadhatatlan. Nem véletlen tehát, hogy mindkét cikkét magyarázkodással kezdi és zárja: az antropológia tudománya, írja, gyanakvás légkörében él, eredményeit nemcsak a többi tudományok tekintik kétkedéssel, hanem a hívők is, akik az ilyen kutatást eleve vallásellenesnek tekintik. Egész életében mindkét irányban küzdenie kell, egyfelől a tudósok felé bizonyítania, hogy a paleantropológia „egzakt" tudomány, mely vizsgálataival a meglevő csekély lelet alapján is messzemenő következtetésekre képes jutni, s ezek „verifikálhatók", másfelől igyekszik tudományát a hívők előtt „szalonképessé" tenni. Pályájának kezdetén inkább arra helyezi a súlyt, hogy a paleantropológia semleges a hit, isten létezésének kérdésében, később egyre jobban mint isten létezéséhez vezető racionális utat igyekszik bemutatni.

Első cikkeiben mindenesetre közvetlenül látható, hogy a tudományos tartalom — tudományos publikációról van szó, tudományos szakfolyóiratokban! — és a vallásos álláspont inkább egymás mellé vannak helyezve, mintsem hogy áthatva egymást, egységes rendszerré forrnának össze. A tudományos tények sajátos interpretálását ugyan láttuk, de tételei még nem direkt érvek isten létezése mellett. Ami kezdettől fogva közvetlenül mutatja a vallás befolyását, az inkább az az enyhe agnoszticizmus, amellyel tárgyát kezeli; utóbbi cikkében pl. elutasítja és naívnak tekinti azokat a törekvéseket, amelyek az ember pontos genealógiáját és megjelenésének pontos idejét keresik.[13] A teremtésre tett korábbi megjegyzését idéztük már, második cikkében erre a gondolatra úgy tér vissza, hogy — s ez egy sokat idézett teilhardi gondolat — a biblia szerint az embert a földből teremtették, a tudomány meg azt mutatja, hogy

[13] Uo. 48. o.

ezen a földön egy lassan kimunkált szubsztancia értendő, amelyet a dolgok totalitása hozott létre.[14] Az egyetértés meglesz a tudomány és a hit között, ha egyik oldalról sem utasítják vissza a közeledési kísérletet. A hitnek minden igazságra szüksége van.[15]

A 20-as évekből még egy nagyobb átfogó paleantropológiai cikkét szeretnénk felidézni, amely már az önálló tudós álláspontját, hatalmas anyagismeretét és redszerező készségét mutatja. A tudományos szempont önállósága és kizárólagossága itt már mint elméleti kiindulópont jelentkezik: az antropológia, viszonylag kevés tény bázisán, igen távoli következtetéseket tud levonni, az ember fejlődésének megismeréséhez az egész emberi élet tanulmányozása nyújt alapot, ezt a fejlődést kell rekunstruálnunk minden filozofálás nélkül.[16] A törzsfejlődés egyes szakaszai nála az eocén rovarevők (lemur, tarsis), az oligocén majmok, amelyek már szétváltak szélesorrú (Platyrrbiniens) és keskenyorrú (Catarrhiniens) típusra, amely utóbbiaktól az antropoidok felé ágazott a fejlődés. Ennek kapcsán részletesen tárgyalja a századunk elején nagy tudományos szenzációt kiváltó fajumi leleteket. A következő szakasz az antropomorf típusok miocénbeli inváziójáról beszél: az antropoidok a miocénben hatalmas területen elterjedtek, többek között elárasztották Európát is, s erősen mutáló, számos variánst felmutató fajaik között keresik azt a szálat, amely az emberszabásúak és az emberfélék felé vezet. Ennek kapcsán alaposan elemzi azt a jelenséget, amelynek a paleantropológia még ma sem tulajdonít elegendő jelentőséget: a migráció, a vándorlás, a biológiai érinkezés hatását a fajok fejlődésére és újabb fajok keletkezésére. Elfogadja a Dryopithecust mint generalizált típust, mint az emberszabásúak elődjét, de vitatja K. Gregory véleményét, hogy az az emberfélék közvetlen elődje is lenne. Az eddigi osztályozás a korabeli tudomány élvonalában állt, de megtorpan, mihelyt közeledik az ember felé. Nem mintha a Dryopithecus értékelése lenne a döntő — hiszen ez mindt máig vitatott, bár többnyire az ember ősének tekintett lelettípus —, de itt elkezdődik Teilhardnál egy óriási szakadék az állat és az ember között, amelyemeglehetősen spekulatív konstrukciókkal igyekszik áthidalni, s változatlanul kiiktatja a feltárt közbeeső formákat.

Az ember keletkezésére közvetlenül áttérve, a harmadkori — lényegében a pliocénről, a harmadkor legutolsó szakaszáról van szó — ember létezését elutasítja, és a kérdést mesterségesen felnagyított problémának nevezi. Ez utóbbi megállapítása lényegében még elfogadható lenne, de további állásfoglalása szaktudományos szempontból is jogos bírálat alá esik. A legkorábbi embert továbbra sem a csont-, hanem az eszközleletek alapján definiálja, s a Riss-Würm interglaciálisra datálja.[17] Ez lényegileg azt jelenti, hogy nemcsak a harmadkor utolsó szakaszát — a pliocént — iktatja ki a folyamatos fejlődés egészéből, hanem szinte az egész negyedkort is, hiszen csak a pleisztocén végi, a felső pleisztocénbeli leleteket ismeri el. Teilhard maga is tudatában van annak a problémának, hogy itt nyilvánvaló hiátus van az emberfélék és az emberszabású majmok között, hiszen így az ember mindjárt úgy jelennék meg, mint viszonylag fejlett forma, zoológiai terjeszkedésének tetőpontján; meg is fogal-

[14] Uo. 49. o.
[15] Uo. 50. o.
[16] Uo. 54. o.
[17] Uo. 69. o.

mazza a problémát: de miért lepi meg ez a természettudósokat — kérdezi,[18] vagyis teljesen világos számára, hogy állásfoglalása „meglepő", s hogy elméletileg meg kell indokolnia.

Érvelésének lényege a minőségi ugrás dialektikus jellegével való operálás. Később világosabban látható lesz, hogyan rokonítja a minőségi ugrást és a teremtést, most ne induljunk el ezen az úton, vizsgáljuk csupán a közvetlen antropológiai vonatkozásokat. Nos, Teilhardnak teljesen igaza van szerintünk akkor, amikor elutasítja a paleantropológiában állandóan kísértő két végletet, az emberi genealógia csak „vertikális", illetve csak „horizontális" felfogását, azt ti., hogy egyes tudósok hajlamosak egy igen korai formából kiindulva függőleges párhuzamos vonalakat elképzelni, amelyek közül csak egy vezet közvetlenül az emberhez, míg a többiek mellékágak, mások viszont minden formát rokonítanak az emberrel, s az ember közvetlen elődjéül az ember elé sorolnak be, holott nyilván voltak zsákutcák, archaikus formák stb. is. A valóságban azonban az egyes formák közötti kontinuitás és diszkontinuitás igen bonyolult, csak „vertikális" és „horizontális" egységében ragadható meg — s Teilhard igen értékes megjegyzéseket is tesz a leszármazás dialektikájának rekonstruálására. Megállapítja, hogy a paleantropológia az egyes korokban nem egy-egy fejlődési vonalat talál, hanem a kort jellemző egész mezőnyt, egy másik korban pedig egy másik mezőnyt, s ez a „mezőny", emberkör mindenkor divergáló szálakra is oszlik. Visszatérve a genealógia horizontális és vertikális vonalaihoz, Teilhard úgy fogalmaz, hogy a fejlődés egymástól független párhuzamos vonalakkal — sem vízszintesekkel, sem függőlegesekkel — nem vázolható fel. A valódi folyamatosság csak úgy ábrázolható, hogy az egyik függőleges vonalról — a vízszinteseknek megfelelően — át kell ugranunk egy másikra — azaz az emberi körön belül a legfejlettebb formától egy újabb veszi át a „stafétabotot", lassan kiszorítja az összes rokonformákat, de lassan maga is elágazik, és egy újabb emberi kör, mezőny jön létre, ahol a fejlődés hasonlóképpen zajlik le. Teilhard hasonlata szerint a párhuzamos vonalak közötti ugrás a toboz leveleinek egymáshoz kapcsolódására emlékeztet.

El kell tehát fogadni a materiális és történelmi összefüggést a különböző lelettípusok között — összegezi véleményét — ezek nem véletlenül, nem is a teremtő közvetlen beavatkozása révén jelentek meg, hanem fokozatosan alakultak ki, úgy, ahogyan egy épület, amelynek különböző részei más-más stílust jeleznek.[19] A probléma az, hogy ezeket a kapcsolódási pontokat, átmeneteket megkeressük — Teilhard azonban áthághatatlan akadályt állít elénk: amikor egy faj elválik a korábbitól, mondja, vagyis erős mutáció megy végbe, a faj individualizálódik, s az átmenet egész kevés egyeden keresztül történik meg, így a nyomok könnyen megsemmisülnek, a genealógia kényes pontjai, a fejlődési vonalak közötti csatlakozási pontok tehát gyakorlatilag feltárhatatlanok, és csak elméletileg rekonstruálhatók.

Ami Teilhard szaktudományos koncepcióját illeti, korábbi álláspontjához képest közvetlenül megmutatkozik a nagy előrelépés, s a fenti rekonstrukció szerintünk igen érdekes felfedezésének tekinthető. Tudományos vonatkozásban azonban nem indokolja, sőt éppen hogy kizárja azt a nagy szakadékot, amelyet Teilhard az antropoidok és hominidák között tételez. Sémájának alátámasztására a konkrét anyagot kellene felsorakoztatnia — maga is tisztában van vele,

[18] Uo. 70. o.
[19] Uo. 79. o.

hogy a pleisztocénban több emberi körrel kell számolni —, a meglevő leleteket azonban „kritikusan kezeli", s így elméleti konstrukcióját nem tölti meg konkrét tartalommal. Bár ez a törekvése — hogy ti. a legtöbb formát mellékágnak, laterálisnak minősítse — mindvégig fennmarad, mivel azonban ilyen nagy űr fenntartása a fejlődésben a tudomány követelményei alapján lehetetlen, lassan mégis fokozatosan előtérbe kerül nála a meglevő formák konkrét, előremutató rendszerezése. Az átmeneti pontok megsemmisülésére vonatkozó tétele pedig egyszerre hordoz magában egy nagyszerű felismerést s egyúttal az agnoszticizmus lehetőségét, s ezt a továbbiakban valóban mindkét irányban ki is használja.

Jóllehet tudományos koncepciója nem mentes a vallásos világkép hatásától, továbbra is határozott törekvést tapasztalhatunk a tudományos objektivitásra, a tudomány keretei között maradásra, amit a „filozofálás" változatlan elutasítása s — a korábbiakkal szemben — a közvetlen teremtés kikapcsolása is jelez. Persze ez nem lemondást jelent a tudományok és a vallás szintézisének megteremtéséről, hanem csak a rendszer fejlődését. De megvilágítottuk-e ezzel az ember misztériumát? — teszi fel cikke végén a kérdést. A fenti vizsgálat csak az ember embriogenezisét világítja meg, mondja Teilhard, s nem a lélek szellemi természetét. Ezért tévednek azok, akik materializálni akarják az embert[20] — voltaképpen arról van szó, hogy van a létezésnek egy dimenziója, a benső ség, a materiális folyamatosság mellett a szellemi folyamatosság, amelyet a tudomány eddig nem vizsgált meg. Ez a felfogása érett megfogalmazásban csak később jelentkezik, itt még csak alapjai formálódnak ki a világmindenség (Univers) organikus egységének tételében. De ezzel tulajdonképpen megtörténik az egész világmindenség átbiologizálása — átpszichologizálása, ami megadja a szellemi oldalt az anyagi mellett. Teilhard viszont ugyanakkor az evolucionizmust mindkettőre értelmezi. Az előbbi fejlődést az élővilágban az idegrendszer gazdagodásához és differenciálódásához köti, s megjegyzi, hogy az állatvilágban a pszichikum fejlődése párhuzamba állítható az agy mennyiségi fejlődésével. Ezek a megállapításai közvetlenül vezetnek a későbbi komplexitás-tételéhez.

A közvetlenül paleantropológiai anyagot feldolgozó cikkek mellett a 20-as évek elején elméleti tanulmányok egész sorozatában tárgyalja a transzformizmus kérdését. A transzformizmus kiemelt jelentősége nem meglepő nála, hiszen a fejlődés elve volt az, amit az egyház leginkább elutasít, viszont egyre nyilvánvalóbban igazol a tudomány. Így Teilhard ennek az elvnek a bevitelét kísérli meg a vallásos világképbe, ehhez azonban a transzformizmust és a vallásos világképet egyaránt át kell alakítania. Első ilyen irányú cikkében[21] a tudományos megalapozást akarja megteremteni. Transzformizmus-kritikájának jól megkülönböztethetően két iránya van: egyrészt tudományos fogyatékosságait bírálja, s számos vonatkozásban jogosan, másrészt ehhez kapcsolja világnézeti általánosításait, nevezetesen a hivatalos egyházi felfogással ellentétes állásfoglalásait. A transzformisták első nemzedéke — írja — nem tudta egzaktan megfogalmazni a fejlődés biológiai lényegét, nézeteik gyakran zseniálisak voltak, de helytelen magyarázatokkal és hamis filozófiai állásponttal keveredtek. Alig néhány fejlődési vonalba rendezték az egész élő világot, s a primitívebb formákat szükségképp előbbieknek, elődnek vélték.

[20] Uo. 80—81. o.

[21] *Comment se pose la question du transformisme.* Études, 1921 jún.; *Művei* III. köt.

Lamarcktól Haeckelig ebben foglalható össze legfőbb hibájuk. A biológiai fejlődés elve megerősödött létezésében, de manapság sokkal komplikáltabbnak tűnik — fejtegeti Teilhard —, ezen az alapon jött létre az új, kiérlelt transzformizmus, amely elismeri az organizmusok fizikai formáinak kontinuitását és függőségét, de sokkal több variációt enged meg a fejlődésben.[22] Ez a tudományos kritika, amely minden jogosultsága mellett kissé méltánytalannak tűnik. Nem véletlen, hogy Teilhard sohasem nevezte darwinistának magát, s aligha találunk nála elismerő sorokat Darwin munkásságáról, vele szemben nem a tudományos egyetértés, hanem a világnézeti ellentét dominál. Teilhard azzal vádolja a korábbi transzformistákat, hogy metafizikát csináltak a tudományos tételekből — vagyis a tudományt érvényén túlra kiterjesztették —, s így jutottak el a teremtő kizárásához. A materialista biológusok azt hiszik, hogy a pszichokémiai mechanizmusok feltárásával elvethetik a lélek fogalmát, az Első Okot feleslegesnek nyilváníthatják, mert művét valamivel jobban megismerték. Holott a transzformizmus nem bizonyít semmit isten ellen, s egyáltalán nem von maga után semmiféle filozófiát.[23]

Teilhard tehát a 20-as évek elején aktívan résztvett a transzformizmusról szóló vitákban, védte a transzformizmust, amennyiben semlegesnek tekintette a teremtés és az Első Ok kérdésében,[24] s az átmeneti formák megsemmisüléséről szóló, már említett tételét szembeszegezte azzal a felfogással, amely éppen ezen átmeneti formák hiányára hivatkozva utasította el a fejlődést.[25] Kísérletet tett a transzformizmusnak megfelelő új biológiai szisztematika kidolgozására,[26] s igyekezett a fejlődés elvét egészen az irreverzibilitás tételezéséig alkalmazni a paleantropológiában.[27] Az irreverzibilitásnak a fejlődés folyamán érvényesülő törvényéről beszél: az organizmusokban felgyűlnek a fejlődés, a megtett fázisok eredményei, ezért képtelenek egy korábbi állapotba visszatérni. Ez egyben a tudomány egyetlen lehetősége is — írja —, mert különben a paleantropológiában csak kibogozhatatlan szövedéket találnának.[28] Az organizmusok fejlődésének valóban egyik legnyilvánvalóbb ténye a tapasztalatok akkumulálódása, amely a fejlődés sorozatában a további előrelépést lehetővé teszi, s megadja az alapját a fejlődés későbbi tudományos rekonstrukciójának. De az is nyilvánvaló, hogy nem minden fejlődési vonal folytatódik direkt és irreverzibilis formában. Bizonyos fajok stagnálnak, mások pedig egyenesen hanyatlanak vagy kipusztulnak. A korábbi formákhoz persze nem térnek vissza, ugyanazokat a formákat nem ismétlik meg, de hanyatlásuk során a korábbiaknál életképtelenebb egyedeket hoznak létre, amelyek veszítettek a biológiailag felhalmozott tapasztalatokból. Ez a problematika azonban Teilhardnál hiányzik, mivel a fejlődést nem az élőlény és környezete kölcsönhatásában megnyilvánuló *lehetőségeknek*, hanem vak *szükségszerűségnek* tekinti. A biológiai fejlődés mindenáron való folytatódása a teilhardi gondolkodás egyik alappillére, s mint a természeti kölcsönhatásaiból kiszakított elv, a világegyetem egyik misztikus alaptörvényévé válik.

[22] *Művei* III. köt. 17—25. o.
[23] Uo. 35—37. o.
[24] *La paradoxe transformiste.* Revue des Questions Scientifiques, 1925 jan.
[25] *Sur l'apparence nécessairement discountinue de toute série évolutive.* L'Anthropologie, XXXVI. köt., 1926 márc.-i előadás.
[26] *L'histoire naturelle du monde.* Scientia, 1925 jan.
[27] *Sur la loi d'irréversibilité en évolution.* L'anthropologie, XXXIII. köt.; Művei III. köt.
[28] Művei III. köt. 73—74. o.

Nem hiányzik azonban Teilhardnál a hagyományos vallásos világkép bírálata és az átalakításra irányuló törekvés sem. A transzformizmusról szóló legkésőbbi, 1930-ban írott cikkében[29] nyílt támadást intéz az első emberpárról szóló bibliai elbeszélés ellen, amelyet az egyház változatlanul hitelesnek fogad el. A szigorú monogenezis, azaz az emberiség leszármaztatása egyetlen pártól teljesen valószínűtlen, írja, az egyház jól megalapozott — tehát filozófiai és exegetikai — ok nélkül tartja magát ehhez a koncepcióhoz, csupán a bukáshoz és megváltáshoz kapcsolódó teológiai okok miatt. Míg Teilhard a fentiekben a korábbi transzformizmus mechanikus vonásainak bírálatát annak filozófiai következményei ellen fordította, most az egyházi oldalt is bírálja, s egyértelműen kijelenti, hogy a tudomány és a vallás közötti szakadék másik oka az, hogy az egyház tartja magát Ádám és Éva históriájához, a bibliai elbeszélés történelmi hiteléhez, ezzel pedig a tudomány nem tud mit kezdeni.[30] A meg nem értés azonban csak átmeneti a hit és a vallás között — fejtegeti, hiszen a monogenezis elve teológiai veszteség nélkül visszahozható úgy, hogy a tudomány számára is elfogadható legyen.[31] Ez az utalás sok mindent megmagyaráz szakantropológiai munkásságában, ebből értjük csak meg, hogy miért törekszik mindenáron arra, hogy az ember felé elinduló evolúciót minél kevesebb kiinduló egyedre lehessen leszűkíteni. Vagyis egyértelműen és határozottan elveti azt a vallásos világképben, ami már végképp tarthatatlan, hogy a többit a tudományokkal összhangba hozhassa, s minél kevesebb változtatással megőrizhesse. A keresztény világkép alapvető vonását, az ember isten előtti semmiségét többször is hangsúlyozza, s ezzel egyúttal megvonja a tudományok korlátait is. A markánsan jelentkező panteista vonások ezt ugyan enyhítik, de egyben az istenhez kapcsolják az ember lehetőségeit: a világ sohasem lesz elég nagy s az ember elég erős, hogy méltó legyen ahhoz, aki teremtette és aki benne inkarnálódott(!).[32]

Teilhard legkorábbi korszakából már láttuk szakantropológiai állásfoglalásait, valamint a transzformizmusra vonatkozó elméleti megállapításait. A kettő között az a különbség, hogy míg az előbbiekben a tudományos objektivitásra irányuló minden törekvése ellenére a tudomány és a vallás szintézise áll előtérben, addig a transzformizmus kérdésében inkább a tudomány semlegességét hangsúlyozza, nyilván a számára még megoldatlan elméleti összefüggések miatt. Azonos bennük viszont az, hogy mindezek a kísérletek a nyilvánosság előtt és számára játszódnak le: a fenti publikációk megjelennek különböző tudományos folyóiratokban, és jelentős hatást is gyakorolnak.

Teilhard azonban nem elégszik meg a tudomány és vallás, az ember és isten viszonya vizsgálatának ilyen közvetett formáival, a húszas években már filozófiai jellegű tanulmányokat is ír, persze kezdettől fogva az objektív tudomány nyelvén és igényével. Ezek a kísérletek azonban nem jelentek meg, s valószínűleg nem is szánta őket publikálásra, inkább maga is előmunkálatnak tekintette őket későbbi elméleti összefoglaló munkájához.

Ezekben a korai vázlatokban — mint cseppben a tenger — megtalálható már szinte az egész későbbi teilhardi rendszer. Közülök a legkorábbi, az 1923-

[29] *Que faut-il penser du transformisme?* Revue des Questions Scientifiques, 1930 jan.; *Művei* III. köt.

[30] *Művei* III. köt. 219. o.

[31] Uo. 220. o.

[32] Uo. 223. o.

ban írott,[33] már az „emberi jelenség" fogalmával indít, ami azt jelenti, hogy csak „tiszta, objektív, tapasztalati" tudomány, semmi filozófia, metafizika. A tudomány csak a jelenségeket vizsgálja, mégpedig tapasztalati úton, így válik tárgyává az emberi jelenség is, méghozzá a világmindenséghez való viszonyában.[34] A tudománytól indíttatott dezontologizálási kísérlet és vallási indítású antropocentrikus ontológia tehát mint ellentétes tendenciák kezdettől fogva szembenállnak egymással munkásságában. Ezt az ellentétet a világmindenség egészének evolutív struktúrájával igyekszik feloldani, de ez még nem áll készen, s így az ellentétes tételek egyszerűen egymás mellé helyeződnek.

Az emberi jelenség bemutatását annak leszögezésével kezdi, hogy az ember a csak csekély anatómiai eltérés ellenére is lényegesen különbözik a majmoktól. Ez az állítás, amellyel a szellemi fejlődés döntő mivoltát igyekszik aláhúzni, az egyik leggyakoribb érvévé válik. Az ember lényegének felvázolásában azonban megjelenik itt egy olyan vonás, amely munkásságában másutt alig fordul elő — a vallásos gondolkodó teljesen háttérbe szorítja a tudóst. A tudománynak arról a közismert állításáról van szó, hogy az ember eszközkészítő lény. Teilhard itt megemlíti, hogy van az életnek egy instrumentális fázisa, az embernél ugyanis megjelenik a testéhez képest külsőleges eszköz, amelyet saját zoológiai típusának megváltoztatása nélkül alakíthat. Ez az ember sikerének titka, az eszközök segítségével átfogja és megváltoztatja a Földet, a Föld arculatát.[35] A munkatevékenység beépítése a teilhardi koncepcióba a továbbiakban azonban abbamarad, egyfelől mivel a munka — mint isten büntetése — alapjában véve idegen a vallásos világképtől, másfelől mivel a munkatevékenység bekapcsolásának materialista következményei is fenyegetőek.

Az emberi jelenség fogalma mellett már ebben a korai cikkben találkozunk egy másik teilhardi fogalommal, a nooszférával is. A nooszféra nála a kollektív emberi tudat megjelölésére kreált terminus. Az előrelépés az állattól az emberi tudatig történik — létrejön a nooszféra —, s mivel Teilhard szerint a fejlődés továbbra is csak a tudat síkján mehet végbe, máris elérkeztünk istenhez. A nooszféra belső egyensúlya, a dolgok természete feltételezi, megkívánja egy felsőbbrendű irányító pólus vagy centrum létezését[36] — ez az isteni központ —, itt azonban még nem nevezi későbbi terminusával Ómegapontnak.

Vagyis a teilhardi kozmológia — vagy inkább metafizika —, ami az ember és az isten közötti átmeneti, fejlődési sémát illeti, vázlatosan adott már, az emberhez, a „világmindenségben" vezető út azonban még kimunkálatlan. Annyit mindenesetre leszögez, hogy az ember a világegyetem, a fejlődés kulcsa[37] — az ember mint középpont egy zárt, isteni harmóniával átitatott világegyetemben —, ami bizony az antropocentrizmusnak elég durva megfogalmazása. Ismét csak a közvetlenül jelentkező vallásos korlátokról van szó; akármilyen fejlődési struktúrát is vázolunk fel, ha az embert egy zárt világegyetem központjának tekintjük — amit a teremtés, megváltás stb. követel meg —, kialakulásához nem vezethetnek természeti törvények, hanem csak misztikus,

[33] *L'Hominisation (Introduction à une étude scientifique du phénomène humain).* 1923.; *Művei* III. kö.
[34] *Művei* III. köt. 77. o.
[35] Uo. 84—86. o.
[36] Uo. 110. o.
[37] Uo. 96. o.

kozmikus törvények. Később látni fogjuk, hogy Teilhard is sokat vívódik ezen — az egyetlen vagy a többféle lehetséges emberiség problémáján —, s végeredményben ellentétes megoldásokat kínál majd. Azt azonban már itt egyértelműen tagadja, hogy antropocentrizmusa a nooszféra törvényeinek kiterjesztése lenne az élet egyéb formáira.[38] Ez alól a vád alól valóban őszintén felmentve érzi magát, hiszen az emberi mozgásformának vélt absztrakt öntudatot előbb kozmikus törvénnyé vetíti ki, hogy aztán egy evolutív struktúrában *különböző mértékben* vigye vissza az élet kölünböző fejlettségi fokaira.

A következő, már 1926-ban Indiában írott elméleti vázlata[39] éppen az általunk fentebb konstatált űrt igyekszik kitölteni, vagyis felvázolni az evolutív struktúrát az „ősanyagtól" — az emberig. Teilhardnál ugyanis a végső kiindulópont az anyag mozgása, fejlődése, bonyolódása. Minden az anyagból jön lentről, és az egész világegyetem a boldogságát és összetartozását csak a szintézisben találja meg. Az anyagból való kiindulás persze még látszatra sem materialista, hanem arisztotelészi típusú, az anyag és forma ellentétére épített evolutív felfogású dualista metafizikáról van szó; mint látni fogjuk, az „ősanyag" mellett kezdettől fogva ott van az „ősszellem" is, amely dialektikus öntételezése során átfogja a világmindenséget. A fejlődés tehát a világegyetemben az abszolút érték pólusa felé vezet, nem kell félnünk attól, hogy materialista panteizmusba(!) esünk, a világegyetem evolutív struktúrája nem zárja ki az Első Mozgatót — nyugtat meg bennünket Teilhard.[40]

Persze az anyagnak akármilyenféle mozgása s az „ősszellem" tételezése is éles ellentétben áll a hagyományos teremtéskoncepcióval. Ezt úgy igyekszik feloldani, hogy a teremtés nem egyszeri aktus, hanem hatássorozat. Az isten megteremtette a világot, s azóta nem szűnik meg hatni rá, befolyásolja a világegyetem fejlődését. De már a teilhardi ontológia kezdeteinél felmerül egy súlyos probléma, amelyet alig tud elkendőzni: az ő abszolút kiindulópontja — s a vallásos világkép ezt kívánja meg — ugyanis két princípiumot tartalmaz, s istenhez *mint személyiséghez* csak a fejlődés végén jutunk el — vagyis isten maga is immanens ebben a folyamatban, alakul, fejlődik benne, ami nyilván egy dialektikus panteizmus. Ez azonban annyira sértené a hagyományos vallásos világképet, hogy logikusabb mivolta ellenére kénytelen lemondani róla, s istennel úgy is operál, mint aki már eleve teljességében létezik, s e folyamaton kívül áll, ezt kívülről befolyásolva. A külsőleg irányított folyamatnak azonban semmi értelme, hiszen akkor nem lenne valóságos evolúció, ezért az így tételezett istent inkább tétlenségre szorítja, vagyis egy deista istenkoncepcióhoz jut el. De isten bármilyen tételezése értelmetlenné teszi az evolúciót, hiszen ha isten eleve készen áll, logikailag tekintve fejlődési folyamattal a nooszférából kiindulva nem lehet hozzá eljutni. Teilhard maga is jól látja az ellentmondást, állandóan vergődik a két véglet között, s a vallásos körökből várható támadások kivédésére dühös kirohanásokat tesz hol a panteizmus, hol a deizmus felé.

A kézirat új mozzanatai közé tartozik még a „spiritualista transzformizmus" koncepciójának megjelenése is. Az elterjedt vallásos nézetek szerint a transzformizmus támad minden értéket, erkölcsöt és vallást — írja —, holott a transzformizmus mint tudományos elmélet összekapcsolható a legmagasabb-

[38] Uo. 102. o.
[39] Les fondements et le fond de l'idée d'évolution. (1926.); *Művei* III. köt.
[40] *Művei* III. köt. 187. o.

rendű moralitással, a spiritualizmussal, s nem vonja maga után logikailag sem a materializmust, sem az ateizmust[41]. A transzformizmust azért tartják erkölcstelennek — folytatja —, mert a természetes kiválasztódással az egoista harcot hirdeti, ez azonban csak a materialista transzformizmus állítása.[42] Teilhard tehát végképp — s saját nézetei szempontjából okkal — elhatárolja magát a darwinizmustól. Valóban a darwinizmus beleesik abba a „hibába", hogy a törzsfejlődést a környezethez való viszonyból, az alkalmazkodásból, majd ennek nyomán a természetes kiválasztódásból vezeti le, azaz a természet belső mozgását tárja fel. Teilhard a törzsfejlődést azonban csak tényeiben fogadja el — a későbbiekben találhatunk ugyan nála néhány homályos utalást a gének mutációjára, kölcsönhatására stb. —, a fejlődésnek nála nincs belső természeti hajtóereje, mivel az irreverzibilitás törvényét vagy az idegrendszer kötelező bonyolódásának törvényét nem tekinthetjük annak.

A természeti kölcsönhatásra alapított transzformizmustól való elhatárolódását arra is felhasználja, hogy „elvi erkölcstelensége" miatt támadást intézzen a materializmus ellen. A természetben nem létezik individuális harc, a társadalomban is csak a materializmus honosítja meg, s ezzel az emberiség fejlődését fenyegeti. Holott az embernek meg kell értenie(!), hogy bele kell illeszkednie az evolutív folyamatba, s el kell fogadnia korlátozásait, s ez a megértés annak révén lehetséges, ha hisz a személyiség legfensőbb centrumában, vagyis istenben.[43]

Végül a húszas években megkezdett elméleti munka lezárásaként egy újabb, 1928-ra datált kéziratot találunk.[44]

Szokása szerint itt is az antropológia tudományának fejlődéséből és eredményéből indul ki. Arra konkludál azonban, hogy a tudomány jól felismert és azonosított már két alapvető és ellentétes mozgást, amelyek felosztják a világmindenséget: az entrópiát és az életet. De ellentétük valójában csak látszólagos, meg kell találni szintézisüket, s ez a további tudományos kutatások feladata.[45] Teilhard tehát itt dualista megfogalmazásba bocsátkozik, tételei valójában — mint a test és lélek, az anyag és a szellem dualizmusa — a keresztény metafizika hagyományos anyagához tartoznak. A XIX—XX. században ez mint a fizikai és pszichikai ellentmondása és dualizmusa születik újjá, ennek a variánsával találkozunk nála is.

Teilhard azonban e két princípium ellentétét kölcsönös fejlődésük dialektikájában igyekszik felfogni, és nem merev, mozdulatlan ellentétül. A dualizmus feloldása természetesen a szellemi mozgásforma irányába indul, de Teilhard, dícséretére legyen mondva, tudományos megkötöttségei miatt ezt sohasem tudja teljesen végigvinni. Az entrópia és az élet formájában később két alapvető energiatípust állít szembe, s ha nyílvánvaló is, hogy az élet „energiájának" kozmikussá vetítésével megengedhetetlen extrapolációt hajt végre, a megkülönböztetés jogosultságát, sőt felismerés-jellegét egy korlátozott körön belül el kell ismernünk: a fizika világában az energia elosztódása, az organizmusok világában az energia koncentrálódása mutatkozik alaptörvénynek. Mindezeket azonban csak majd a kiteljesedett teilhardi rendszer vizsgálatakor fogjuk alaposabban boncolgatni.

[41] Uo. 185—86. o.
[42] Uo. 190., 193. o.
[43] Uo. 195—96. o.
[44] *Les mouvements de la vie* (1928).; *Művei* III. köt.
[45] *Művei* III. köt. 210. o.

Átfutottuk röviden Teilhard tudományos munkásságának kezdetét szakantropológiai cikkeitől a transzformizmushoz kapcsolódó állásfoglalásán át elméleti rendszerezési kísérleteiig. Láttuk, hogyan épülnek egymásra ezek a szintek, s hogyan kísérel meg a konkrét antropológiai anyagból kiindulva egy vallásos jellegű világképet felépíteni. Ahogy egyik kézirata datálásánál is jeleztük, a húszas évek közepén elhagyja Európát, s ebben egyaránt közrejátszik a tudós érdeklődése a feltárandó leletek iránt és az egyház heves reakciója a „forradalmi" nézetei miatt. A húszas évek végén s a harmincas években komoly sikereket elérő kutatásai tovább növelik Teilhard tudományos presztizsét, s egyúttal konkrét anyagot szolgáltatnak elméleti rendszere további fejlesztéséhez, kimunkálásához is.

II. Paleantropológiai szisztematika a harmincas években, és a teilhardi szintézis előkészítése

Az első teilhardi publikáció a tárgyalt korszakban Sinanthropus felfedezését jelzi. A felfedezés története meglehetősen közismert,[46] a leletek jellemzésére is csak igen röviden térünk ki, hiszen bennünket mindenekelőtt Teilhard velük kapcsolatos állásfoglalása érdekel. Mint tudjuk, Teilhard a húszas évek közepén már Ázsiában tartózkodott, s csatlakozott a Sinanthropus feltárását végző tudóscsoporthoz. A további publikációk a tudományos közvélemény első kézből való informálását szolgálták, tehát egyik alapvető feladatuk az adatközlés, a leletek ismertetése volt. Amint az első tudományos visszhangok megérkeznek, Teilhard hosszas polémiába bonyolódik, s igyekszik megvédeni és alátámasztani tudományos elképzeléseit. A vallás ezekben a cikkekben is csak kísérőjelenség lehet, szerzőjük nem bocsátkozhat hosszas elmélkedésekbe, de már érződik rajtuk — különösen a legutolsón —, hogy egyre inkább a tárgyalt anyag filozófiai általánosítása felé fordul.

A harmincas évek elején mindenesetre megváltozott helyzetben találjuk Teilhardt, a szaktudóst. Míg a húszas években a mások által feltárt és már feldolgozott leletek kommentálásával foglalkozott, addig a harmincas évektől maga kerül az elé a feladat elé, hogy leleteket feltárjon és feldolgozzon. A megváltozott helyzetben fokozatosan megszűnik a szkepticizmusa a leletekkel szemben, a terepen dolgozó tudós nem engedheti meg magának, hogy az általa feltárt leleteket ne vonatkoztassa az emberi evolúció egészéhez. Így Teilhardnál is eltűnik az az űr, amelyet az antropoidok és hominidák között a húszas években konstruált, s a Sinanthropushoz viszonyítva valamennyi leletet egységes rendszerbe foglalja össze. Szkepticizmusa persze álláspontjának döntő változása ellenére is bizonyos mértékig fennmaradt, hajlamos bizonyos konkrét formákat marginálisnak vagy laterálisnak tekinteni, de a nekik megfelelő szakaszt egyértelműen meghatározza az emberiség filogenezisében. Itt már olyan kérdésekhez érkeztünk el, amelyeket csak a szaktudománynak van joga eldönteni, s a filozófus csak annyit jegyezhet meg, hogy ha Teilhardnak igaza

[46] Mint ismeretes, hosszabb kutatás után 1927-ben, a Peking melletti Cso-kou-tien-ben talált fog alapján írta le D. Black a Sinanthropus pekinensist. 1929-ben Pei Vencsung megtalálta az első koponyát, 1930-ban pedig már szerszámokat is talált. Jelenleg már kb. 44 egyed maradványai ismertek, amelyek feldolgozását Black halála után — Teilhard de Chardin mellett — Weidenreich, az ismert német paleantropológus folytatta.

is van, nem véletlen — a világnézetéből következik —, hogy éppen az adott megoldás felé hajlott.

A fentebb mondottak konkretizálására már első Sinanthropus-publikációjából megemlíthetjük,[47] hogy a Sinanthropust az emberi törzsfejlődés egy önálló fázisának tekinti, amely az alsó pleisztocénre datálható. Törzsfejlődésileg a Pithecanthropus és a neandervölgyiek közé helyezi, ami egyúttal azt is jelzi, hogy ezeket is elfogadja *általában* az emberi genealógia önálló fázisainak, amelyeken az emberi fejlődés szükségszerűen átmegy, függetlenül *konkrét formáik* esetleges laterális mivoltától.[48] Ugyanakkor vitába száll D. Blacknek, a kutatócsoport vezetőjének azzal a hipotézisével, hogy ez az embertípus Közép-Ázsiában született a harmadkor végén, s onnan indult el kelet és nyugat felé. A blacki hipotézis ugyanis magával vonja azt a feltételezést is, hogy az emberiség bölcsője Ázsiában van, s a Sinanthropusban az emberiség közvetlen elődjét kell látnunk. Teilhard ezzel szembeállítja azt a hipotézist, hogy a Sinanthropus valahol India vagy Indonézia környékén alakult ki a negyedkor elején, s onnan jutott el Kínába,[49] amivel már azt a véleményét előlegezi, hogy a Sinanthropus másodlagos típus, amely fokozatosan keletebbre szorult saját fejlettebb formái elől.

Néhány év múlva megjelent újabb publikációjában[50] egyfelől alkalma van vitázni a felfedezés értékéről, hiszen az első tudományos reflexiók már megérkeztek, másfelől újabb leletekről számolhat be. Mivel a Sinanthropus a Pithecanthropus és a neandervölgyiek közötti közbeeső típus, sokan nem fogadják el önállóságát, egyesek — mint M. Boule és O. Abel — csak Pithecanthropusnak, mások viszont — Dubois és Hrdlička — olyan neandervölgyinek tekintik, amelynek valamivel kisebb az agytérfogata. A nevesebb paleantropológusok közül csak Elliot Smith fogadja el, hogy a Sinanthropus önálló, közbeeső fázis. Ezek az elég éles viták is mutatják, hogy mennyire pozitívnak tekinthető Teilhard véleménye, amit később teljes egészében igazolt a tudomány.

A Sinanthropus-leletek kezdetben csak csontleletekre korlátozódtak, 1930-ban W. C. Pei, a tudóskollektíva kínai tagja feltárta az első kőszerszámokat, s a továbbiakban fokozatosan egy egész kőipart fedeztek fel. S most válik igazán érdekessé Teilhard állásfoglalása. Az első tudományos reflexiók ugyanis nem tudták elfogadni a primitív ember és eszközei együttesét, mondván, hogy kell lennie egy fejlettebb embernek, aki az eszközöket készítette, s aki legfeljebb vadászta a Sinanthropust.[51] Korábban — mint láttuk — maga Teilhard is ellentmondást látott a neandervölgyiek testi alkata és szerszámaik fejlettsége között, ezért most önkritika is, amikor megjegyzi, hogy annak idején ugyanezt mondták a neandervölgyi leletekre is, s később mégis egyértelműen bebizonyosodott az eszköz és az ember összetartozása. A fejlettebb embertípus feltételezése a Sinanthropus mellett túl negatív és általános ahhoz, hogy meg lehessen cáfolni, s ezt megnehezíti az is, hogy a Sinanthropus egyelőre még elég elszigetelten áll a fejlődés menetében[52]. A valóságban azonban az a helyzet, hogy

[47] *Le Sinanthropus pekinensis.* Revue des Questions Scientifiques. 1930. júl.; *Művei* II. köt.

[48] *Művei* II. köt. 93. o.

[49] Uo. 94. o.

[50] *Les fouilles préhistoriques de Péking.* Revue des Questions Scientifiques, 1934. XXV. köt.; *Művei* II. köt.

[51] *Művei* II. köt. 104. o.

[52] Uo. 105. o.

Kínában az eszközleletek alapján az emberi településnek az egész pleisztocén alatti folyamatossága kimutatható, s a Sinanthropus mellett a felső barlangban találnak Homo sapiens csontvázakat is felső paleolit szerszámokkal.[53]

Az észak-amerikai pleisztocén leletekre tett rövid kitérés[54] után Teilhard tovább folytatja a vitát a Sinanthropus intelligenciájáról. Újabb érvül felhozza az időközben már rendszerezett szerszámokat és a tűz kétségtelen használatát.[55] Valóban számot kell vetni azonban azzal az érdekes körülménnyel, hogy Európában a neandervölgyi fázisig a szerszámok mellett nem találtak csontleletet, s ilyen eset elvileg előfordulhat Kínában is, s akkor a Sinanthropus valóban csak vadászzsákmány lenne. A Sinanthropus azonban olyan egyértelműen elhelyezhető az emberi törzsfejlődés vonalában (s az 1936-ban talált három koponya közül az egyiknek a térfogata elérte az 1200 cm^3-t, ami már igen fejlett gondolkodásra vall), hogy ez a hipotézis aligha tartható. Rendkívül érdekes, hogy Teilhard szinte gúnyolódva utasítja vissza P. W. Schmidtnek, egy másik pap-tudósnak a feltételezését, hogy a Sinanthropus maradványai egy vallásos-kultikus szertartás eredményeként kerültek jelenlegi helyükre.[56]

A Sinanthropus tehát homo faber, azaz eszközkészítő és gondolkodó lény volt — foglalja össze a véleményét —, aki kétlábon járt és úgy használta kezeit, mint mi. A Pithecantropusszal együtt az alsó pleisztocénben egy elkésett variánsot képvisel, amelynek európai és afrikai változata — a chellestípusú kőipar létrehozója — sokkal fejlettebb volt. Az ázsiai variáns azonban a Sinanthropus után is folytatódott: a Ngadongi ember[57] a neandervölgyi foknak felel meg. Ezt a vonalat nem tekinti a mongol rassz elődjének, tehát nem használja fel érvül az emberiség közös származása ellen.

A Sinanthropus-leletek jelentősége a teilhardi paleantropológiai szisztematika szempontjából közvetlenül átlátható, de még ennél is nagyobb jelentősége van filozófiai fejlődése szempontjából a Sinanthropus „intelligenciájáról" szóló vitának. Ismeretes a vallásos világképben az emberi gondolkodásnak, az öntudatnak és a léleknek az összekapcsolása. A bibliai történet szerint a lélek megjelenése a teremtéssel együtt lezajló egyszeri aktus. Bár Teilhard ezt a kiélezett formát kezdettől fogva visszautasította — korábban az állat és az ember között konstruált szakadékkal, amelynek megfelelően az ember, a Homo sapiens hirtelen, előzmények nélkül, jelenik meg —, lehetséges lett volna egy olyan értelmezés, hogy csak a törzsfejlődés végén jelenik meg az emberi intelligencia, azaz a vallásos gondolkodás kategóriái szerint a lélek. Teilhard ilyen irányú törekvései ugyan nem tűntek el teljesen, a konkrét anyag most mégis arra kényszeríti, hogy a Sinanthropus — egy, a Homo sapienstől még távol levő, viszonylag igen fejletlen forma — esetében beszéljen intelligenciáról. Ennek következtében a továbbiakban intelligenciát kell tulajdonítania nemcsak a neandervölgyieknek, hanem — a hasonló szituáció miatt — egy korábbi formának, a Pithecanthropusnak is — amiből viszont az is következik, hogy az emberi intelligencia fejlődése az egész negyedkorra kiterjed.

A következő fontosabb antropológiai publikációja a negyvenes évek elejéről való. Ez már a következő periódus, a rendszerezés időszaka. Korábbi

[53] Uo. 107—108. o.

[54] *La faune pleistocène et l'ancienneté de l'homme en Amérique du Nord.* L'Anthropologie, 1835.; *Művei* II. köt.

[55] *Művei* II. köt. 128. o.

[56] Uo. 129. o.

[57] Uo. 130. o.

adatközlő tanulmányaiban a vallás kérdésében csak néhány megjegyzésre szorítkozott, a materializmussal való vitára az ember származásának következményeiről,[58] vagy éppen a transzformizmus és a spiritualista felfogás kibékíthetőségéről. A szakantropológiai és filozófiai szempont közvetlen egységére utal nála, hogy szerinte a Sinanthropus vizsgálata is az „emberi jelenség" jobb megértéséhez segít hozzá. Az ember egyre jobban előtérbe kerül a tudományban mint a világmindenség (sic!) egyik nagy ereje.[59] Ezek a megjegyzések azonban inkább csak programot jeleznek, álláspontjának fenntartását kívánják aláhúzni egy tudományos publikáció keretei között.

Az elméleti összegezés azonban már a harmincas években készül, nem is annyira elméleti cikkek sorozatában, mint inkább *Az emberi jelenség* vázlataiban, fogalmazványaiban. A 30-as évek elméleti jellegű írásai a teilhardi gondolkodás egyértelmű orientálódását mutatják az ember felé. Az egyik 30-as évek elején megjelenő tanulmány[60] már direkt az ember definíciójára törekszik: Az emberi jelenség egy tapasztalati jelenség a világegyetemben (!); a gondolkodás és reflexió képességét jelenti. Tudata az állatnak is van, de nem tudja, hogy tud, azaz nincs öntudata. Az emberi jelenség vizsgálatának szigorúan történelmi és tudományos szintre kell redukálódnia.[61] Vagyis semmi filozófia — hangzik megint a teilhardi álláspont —, de az embert ismét a világegyetembe helyezi, ahol a „tapasztalati" tudomány nevében kozmikus folyamatokat vizsgál. A termodinamika és az élet kozmoszbeli ellentétéből indul ki, majd megállapítja, hogy az erkölcs és a vallás teljesen idegennek tűnnek a fizikától, amely utóbbit a nagy számok törvénye jellemzi. Az ellentétek azonban feloldódnak, s megtalálják kapcsolatukat egymással, ha belehelyezzük őket a világmindenség fejlődésébe.[62] A teilhardi evolucionizmus kozmikus kiterjesztésének programját egyértelmű megfogalmazásban látjuk itt, s hogy a fejlődés lényegéről ne legyen kétségünk, azt is megjegyzi lábjegyzetben,[63] hogy a világ általános fejlődését a teremtő aspirálja.

Fenti tanulmányában s más korabeli írásaiban már határozottan jelentkezik egyféle tudományos antropocentrizmus igénye is, értve ezen azt, hogy az összes tudományok központi, szinte kizárólagos tárgyának az embert tekinti. Ez egyfelől adódik kozmikus evolucionizmusából — mindennek kulcsa az ember, tőle vezet a fejlődés fel- és lefelé egyaránt. Másfelől ez egyben reakció a pozitivista-szcientista világképre, amelyből az ember kiszorult, s amelyre a fizikai világfelfogás nyomja rá a bélyegét. Nem kétséges azonban, hogy vallásos antropocentrizmusa következtében válik nála az „ember tudománya" ilyen központi jelentőségűvé: a megismerő ember magára az emberre koncentrál, s ez az egyetlen igazi természettudomány.[64] Egy pekingi előadásban a tudomány szemére veti, hogy csak a csillagokat, hegyeket, stb. tanulmányozta, de sohasem tanulmányozta a gondolkodást — amellyel az élet átlép egy küszöböt — mint a kozmikus és fejlődő természet realitását.[65]

[58] Uo. 95. o.
[59] Uo. 131. o.
[60] *Le phénomène humain.* Revue des Questions Scientifique, 1930 nov.; *Művei* III. köt.
[61] *Művei* III. köt. 227. o.
[62] Uo. 235—42. o.
[63] Uo. 231. o.
[64] Uo. 243. o.
[65] *La place de l'homme dans la nature.* Revue des Étudiants de l'Université de Péking, 1932.; *Művei* III. köt. 254. o.

A harmincas évek további elméleti tanulmányaiban[66] a fenti program felvázolása irányában megy tovább, s közben készül a paleantropológiai szintézis, amely már továbblépést jelez a program realizálása irányába, s amely közel egyidős *Az emberi jelenség* megfogalmazásával.

A negyvenes évek elején publikálja a paleantropológiai szisztematika első teljes rendszerét,[67] mégpedig egy újabb lelethez kapcsolódva. Koenigswald harmincas évekbeli Pithecanthropus-leleteiről van szó. Korábban ugyanis — írja Teilhard — a Pithecantropust a Dubois-féle leletek nyomán egy nagy emberszabású majomnak vélték, M. Boule pl. egy óriási gibbonnak tartotta, s hozzátehetjük, sokáig ez volt Teilhard véleménye is, az 1935-ös teljesebb koponyaleletek alapján viszont már nem volt kétség afelől, hogy a Pithecanthropus hominida, ezt már ő is elfogadja, s besorolja a Sinanthropus elé. A két forma azonban nagyjából egyidejű, ez magyarázza nagyfokú hasonlóságukat, a Pithecanthropus valószínűleg szintén értelmes lény volt, bár ezt a leletek alapján közvetlenül nem lehet bizonyítani. Összefoglalva tehát Teilhard szerint az emberi fejlődés kezdeti fokának, az alsó negyedkornak jellegzetes embertípusa a Sinanthropus, amelyet előembernek nevez, s ennek közeli rokona a Pithecanthropus. Ezek azonban a fejlődésnek csak általánosságban vett szakaszai; megismétli, hogy konkrét ázsiai formáik már elmaradtak, a fejlődés szélére szorultak. Most az afrikai Australopithecus-leletek azok, amelyeket nagy szkepticizmussal kezel, nagy majmoknak tekinti őket, bár elismeri, hogy a Pithecanthropust közvetlenül megelőző fejlődési korszakból, a pliocén végéről származnak és hogy erőteljes mutációt jeleznek. Ez a tudományban máig sem eldöntött kérdés azonban már a negyvenes évek tudományos problematikája, a folytonosság evidenciája azonban Teilhard számára is olyan erős, hogy később egy talánnal mégis az emberi fejlődéshez kapcsolja őket.

A további osztályozás már különösebb nehézségek nélkül zajlik, hiszen a neandervölgyiek „rehabilitása" már korábban megtörtént. A neandervölgyi eddig a legismertebb forma, mondja Teilhard, s helyesen inkább fázisnak, mint csoportnak tekinti a törzsfejlődésben. A középső pleisztocén embere volt, s barlangjában rendszerint tevékenysége eredményeivel, szerszámaival együtt találták meg, bizonyos jelek a halottak eltemetésére is mutatnak, amiből Teilhard vallásos képzetekre következtet. Az utóbbi kérdésről ma is elkeseredett viták folynak, bennünket ez most csak annyiban érdekel, hogy Teilhard nem viszi tovább ezt a következtetést az ember és isten viszonyára stb.

A Homo sapiens kialakulásával kapcsolatban sajátos szakmai véleményét az adja, hogy elfogadja az ún. korai Homo sapiens-leleteket (Steinheim stb.), amelyeket pedig időben és eszközkészletben nagy távolság választ el a kialakult Homo sapienstől, ugyanakkor említi a palesztínai leletcsoportot is, amelyet manapság általában a Homo sapiens közvetlen elődjétől valónak tekintenek a neandervölgyiek és a Homo sapiens közötti átmeneti vonásai miatt. Teilhard hangsúlyozza, hogy 40—50 ezer évvel ezelőtt a neandervölgyi típus már a felbomlás jeleit mutatta, s a Homo sapiens megjelenése kb. 30 ezer évvel ezelőttre tehető. Mindenesetre, ha az antropológiai szisztematikát egybevetjük a geológiai korszakokkal, világosan látható, hogy — a korábbi sűrítéssel szemben — az emberi fejlődés Teilhardnál már átfogja az egész negyedkort. Ez

[66] *La découvert du Passé.* Études, 1935 nov., *Művei* III. köt.; *Les unités humaines naturelles.* Études, 1939 júl.; *Művei* III. köt.

[67] La Question de l'homme fossile. Angolul Peking 1943, a francia fordítás 1948-ban jelent meg Párizsban.— *Művei* II. köt

egyike a legjelentősebb változásoknak, kénytelen feladni periodizálása elemibb formáját, hogy a hirtelen megjelent fejlettebb emberhez köthesse a teremtést és a lélek megjelenését.

Amennyiben ilyen törekvései a továbbiakban mégis jelentkeznek, természetesen a Homo sapienshez kötődnek: a Homo sapiens hirtelen bukkan fel, már kialakultan és rasszokra való felosztásában, megjelenik vele a művészet is, és átitat minden kultúrát. A Homo sapiens már a modern ember, s teljesen kialakult anatómiailag, pszichológiailag és társadalmilag. Vele már a történelembe kellene lépnünk, Teilhard azonban itt megtorpan. Konstatálja a cerebralizáció és a kollektivizáció — vagy szocializáció — tényét, azaz a Homo sapiens kialakulásával az individuális átmenetét a kollektívba — de még mindig a biológia területén vagyunk: a kollektivizáció párhuzamául a rovarokat említi meg, s az embernél az agyak asszociációjának fogja fel. A történelmi fejlődés kimerül a neolit forradalomra, valamint a XIX. sz.-i ipari forradalomra való utalásban.[68]

Teilhard nem elégszik meg azzal, hogy csak az emberi fejlődést biologizálja teljesen. Ez csak kiindulópont, bár nagyon jellegzetes, hogy rendszerének *ez* a kiindulópontja. A továbbiakban ezt a biológiai mozgást kozmikus méretűvé terjeszti ki, s általános törvényszerűséget lát benne: az ember fejlődését szemlélve egyre jobban meggyőződhetünk arról, hogy ez a biológiai fejlődés az alacsonyabb formákra is kiterjeszthető, a kozmikus anyag organizálódik, és ezzel megindul a fejlődés útján. Ugyanakkor kijelenti, nincs okunk feltételezni, hogy a tudat növekedése az antropogenezis után megáll.[69] Íme a teilhardi rendszer maga árulja el titkát, a csupán biológiai mozgásában tekintett ember kozmikussá vetítését a növekvő komplexitás és öntudat kozmikus törvénye formájában, hogy maga az anyag mozgása vezessen el az emberen keresztül istenhez. Bár emögött egy rokonszenves gondolata is lappang, mármint az, hogy a Homo sapiens kialakulásával az ember fejlődése nem fejeződött be, a megelőző szakasz csak embriogenezis volt, az igazi fejlődés csak utána kezdődik. Ezzel azonban a párhuzam a marxizmussal ki is merült, mert nála ez a fejlődés csak arra való, hogy isten felé vigyen tovább, a marxizmusban pedig az emberiség igazi történelmének létrehozására irányul. Ezért aztán Teilhard joggal jegyzi meg, hogy az élet fejlődéséről szóló elképzelésének semmi köze a filozófiai materializmushoz.[70]

Sőt tanulmánya végén rendszerét áttekintve elégedetten konstatálja a szintézist: sokan azt képzelik, hogy az előtörténet tanulmányozása lealacsonyítja az embert és az ember alatti világhoz (sous-humanité) viszi közel. Holott ellenkezőleg, az ember-feletti (sur-humanité) világhoz közelíti, ezért a vallás erőit támogatja.[71] Amint azt a tanulmány is jelzi, a kiteljesült teilhardi szintézisnél vagyunk, az elméleti rendszere megszületett. Vizsgáljuk meg ezt most közvetlenül Teilhard főművén *Az emberi jelenség*en keresztül, amelynek első megfogalmazása valamivel a fenti tanulmány előtt született.

[68] *Művei* II. köt. 168. o.
[69] Uo. 173. o.
[70] Uo.
[71] Uo. 174. o.

III. A teilhardi szintézis és elméleti rendszer „Az emberi jelenség"-ben

Teilhard a harmincas évek végén elérkezettnek látta az időt arra, hogy megalkossa a vallás és a tudomány átfogó szintézisét, s a vallásos világképbe ennek megerősítésére bevezesse az evolucionizmust. 1938 júniusa és 1940 júniusa között megírja Pekingben főművét, *Az emberi jelenség*et. Filozófiai szempontból erről tulajdonképpen nemcsak mint fő, hanem mint egyetlen művéről beszélhetünk, hiszen benne a rövidebb terjedelmű elméleti írásait, törekvéseit foglalja össze, ez a műve munkásságának mintegy logikai keresztmetszete, rendszerezése. A fentiekben előlegeztük a teilhardi rendszer egyes vonásait, megmutattuk, hogyan jelentkeznek fokozatosan az egyes teilhardi tételek, most látni fogjuk, hogy ezek szerves folyamatosságukban hogyan bővülnek átfogó elméleti rendszerré. Teilhardt mint gondolkodót tehát *Az emberi jelenség* alapján kell elemezni és bírálni.

Szaktudományos munkáival ellentétben *Az emberi jelenség* nem jelenhetett meg — Teilhard alávetette magát az egyházi fegyelemnek. Levelezéséből tudjuk, hogy munkájával nem is volt elégedett, tovább dolgozott rajta, s 1947—1948-ban lényeges változásokat hajtott végre benne, átdolgozta és kiegészítette. A kiadásra azonban ekkor sem volt több lehetősége — műve végül is 1955-ben, a halála után jelent meg, Művei I. köteteként. Koncepcióját e mű megírása után is továbbformálta — így 1949-ben a Sorbonne-on tartott előadássorozatában is —, *Az emberi jelenség* utolsó változata *Az ember helye a természetben (La place d l'home dans la nature)* címmel később Művei VIII. köteteként jelent meg. Rövid, frappáns megfogalmazásai miatt sokan ezt tekintik legsikerültebb munkájának, mi azonban éppen a számos rövidítés miatt inkább *Az emberi jelenség* 1955-ös kiadására támaszkodunk, mely egyben a legismertebb és legelterjedtebb írása is.

Műve címében az „emberi jelenség" vizsgálatát ígéri. A terminussal már sokkal korábban találkoztunk — Teilhard a rendszerének tudományos kiindulópontját kívánja kifejezni vele: az embert kell vizsgálni, metafizikai előítéletek nélkül, olyannak kell tekinteni, amilyen ténylegesen, vagyis jelenségnek. Ne menjünk most bele e kiindulópont kritikájába, abba, hogy Teilhard tényleg megmarad-e a jelenség szintjén, s hogy ez a „fenomenológia"-e a tudomány feladata, valamint hogy jogos-e a vallást mint tényt belefoglalni az „emberi jelenség"-be, s így mint ontológiai tényezőt kiindulópontnak tekinteni. A jelenség szó eredetiben „phenomène"-nak hangzik, rendszerét maga Teilhard is fenomenológiának nevezi. A XX. század első felében nem tekinthetünk el ennek a szónak a sajátos történetétől s Husserlnál és az egzisztencialistáknál való jelentésétől. Teilhard maga is jól tudta ezt. 1953. április 11-én C. Cuénothoz írott levelében fenomenológiáját a Husserlétól és a Merleau-Pontyétól alapvetően különbözőnek nevezi, s mentegetőzik, hogy nem tudott más szót a jelenség feljődésére alapozott világnézetének elnevezésére. A párhuzamot tehát visszautasítja, s valóban nehezen lehetne közvetlen kapcsolatot találni koncepcióik között. Nem véletlen azonban az — s ebben a XX. sz.-i pozitivista módon hangolt, Husserlt olvasó tudományos közvélemény hatása tükröződik —, hogy Teilhard azt minősíti tudományosnak, ami a jelenséggel foglalkozik. Ebből a tudományos közvéleménynek tett engedményből adódik azután, hogy egyfelől kénytelen a jelenséget igen tágan értelmezni, másfelől hamar eljut a tudomány korlátaihoz. Nem mintha a teilhardi ontológia, kozmikus evolucio-

nizmus és a tudomány *egyáltalán* összeegyeztethető lenne logikailag, csupán arról van szó, hogy Teilhard nem a valóságos, hanem a pozitivista módon eltorzított tudománnyal konfrontálja nézeteit, s így a tudomány kereteit már akkor elhagyta, amikor ezeken még belül érzi magát, s mikor a túllépést más vonatkozásban a tudomány szűkkeblűségére hivatkozva proklamálja, egy *valóságos* tudományos általánosításra és lényegfeltárásra még lenne lehetőség.

Mielőtt a teilhardi rendszer részletesebb vizsgálatába kezdenénk, próbáljuk meg belső gondolatmenetét rekonstruálni. Teilhard mint paleantropológus kétségtelen ténynek látja a fejlődést az emberi világban, mindenekelőtt biológiai vonatkozásban: az ember kiemelkedik az állatvilágból. Ennek eredményéül konstatálja az emberi öntudat megjelenését, amely az idegrendszer és az agyfunkciók bonyolódása révén mutatkozik meg. De vajon a fejlődés mint bonyolultabbá válás, mint „komplexifikáció" csak az emberi világra vonatkozik? — teszi fel a kérdést magának Teilhard. Ez nyilvánvalóan az élet, az organizmusok általános törvénye — válaszol —, sőt szükségszerűnek mutatkozik az az irány is, amely az élet fejlődésében az ember felé vezet. Dehát az élet az óriásmolekulák mozgása, az élet előtt is fejlődésnek kellett lejátszódnia, hogy az óriásmolkulák létrejöhessenek, a vonal ismét világosan megmutatkozik az „elemi" anyagtól az atomokká, majd molekulákká szerveződésen keresztül. Vagyis a fejlődés mint komplexifikáció a világegyetem általános törvényének mutatkozik meg a fenti tudományos, tapasztalati anyag keretén belül maradva, sőt iránya, az ember, az öntudat megjelenése felé mutató mozgása is egyértelmű. A további fejlődés során az egymástól elszigetelt egyéni öntudatok fokozatosan szocializálódtak, egységbe szerveződtek, kialakult kollektívájuk. Az emberi öntudat az érintkezés révén már átfogja az egész földet, mennyiségileg nem tud tovább terjeszkedni, önmagára kell tehát vonatkoznia, minőségileg kell előrelépnie. Ez csak egy egységes belső cél irányába történhet, amely egyúttal a tudat belső következményeinek is megfelel. Ez a mozgás ugyanakkor az emberiség válságperiódusában játszódik le: a Földre korlátozott, önmagára utalt ember számára kétségessé válik, hogy van-e továbblépés, vagy pusztulásra van ítélve. Itt felmerül az a lehetőség, hogy a tudati fejlődés átvezet a fenti cél felé, amelynek személyiségnek kell lennie, hiszen az öntudatok hordozói, az emberek is azok, ugyanakkor centrum jellegénél fogva felül is kell emelkednie a személyiség-mivolton. A fejlődésnek ezt a központját, csúcspontját fontolgatja Teilhard, nevezhetnénk Ómega-pontnak, ez tehát egy hiperszemélyiség, s segít az emberiségnek átjutni a krízisen a tudat magasabb régiói felé. A perspektívát — a pusztulást vagy a magasabb centrum elérésének lehetőségét — a tudomány tapasztalati tényei tárják elénk, s így a hívő ember, a tudományokra támaszkodva választhatja az utóbbi lehetőséget, fokozatosan felismerve, hogy az Ómega-pont voltaképp nem egyéb, mint az isten. Ez Teilhard belső gondolatmenete.

A következőkben megpróbáljuk feltárni ellentmondásait és következetlenségeit. Ehhez ismét, de most már részleteiben is, végig kell járnunk a fenti utat, mégpedig gondolatmenetének megfelelően az emberből kiindulva.

Melyek a paleantropológiai vizsgálat tapasztalati tényei? Az idegrendszer, az agy, a tudat növekedése — fejtegeti Teilhard.[72] Anélkül, hogy bármilyen tudatos szándékot feltételeznék, a fejlődésnek a tudatira való leszűkítéséből is nyilvánvaló már, hogy világnézete behatol szakantropológiai vizsgálataiba,

[72] *Művei* I. köt 156—159. o.

s tudományosan eleve hamissá teszi kiindulópontját: az ember nem egyéb, mint tiszta gondolkodás. Ezt nyíltan is megfogalmazza, az ember megjelenésekor felkiált: „Íme itt a gondolkodás!"[73] Kiindulópontja tehát magában foglalja a végeredményt, a fejlődés szellemi lényegét, s ezzel az érveléssel könnyen eljuthat istenig.

De nem ez az egyetlen kifogásunk tudományos kiindulópontja ellen. Pozitivista szempontból az ember a legmisztikusabb a tudomány tárgyai közül, helyét a világegyetemben még nem találta meg a tudomány, írja bevezetőül Teilhard. Azon túl, hogy azonosítja a tudományos és a pozitivista szempontot, erősen valószínűtlennek tartjuk, hogy a tudománynak az ember helyét a „világegyetemben" kellene keresnie.

Egyrészt tehát kora leszűkített pozitivizmusát fogadja el „a" tudománynak, másrészt a tudomány elé a vallásos antropocentrikus világkép által megkövetelt feladatot állít. „Tudományos" kiindulópontja tehát eleve a tudományos vizsgálat képtelenségét, lehetetlenségét bizonyítja! Bármennyire is igyekszik a továbbiakban a tudományok anyagát felhasználni, a vallásos szempontokat formailag kiiktatni és lábjegyzetbe szorítani, kiindulópontja eleve vallásos-antropocentrikus kereteket kényszerít rá a vizsgálatra, s implikálja a végeredményt: istent.

A konkrét anyagon ez úgy mutatkozik meg, hogy Teilhard szerint a paleantropológiai vizsgálatok az emberi test struktúrájáról nem mutatják meg a teljes valóságot. Az ember paradoxona abban áll, hogy az állatokéhoz képest minimális morfológiai változásai hihetetlenül nagy előrelépésével járnak, a tudomány azonban mellőzi ezt az igen fontos tényezőt.[74] Vagyis Teilhard szerint az ember és az állatvilág között egyfelől folyamatosság van szomatikus vonatkozásban, s ezt jól ki tudja mutatni a tudomány, másfelől — spirituális vonatkozásban — ugrás —, ezt viszont képtelen megmagyarázni a tudomány, pedig ebben van az ember lényege. S ez a lényeg a reflexió, a reflektált lét,[75] egyszerűbben szólva: az öntudat. A főemlősöknél az idegrendszer már annyira koncentrálódott, hogy csak egy lépés kellett az ugráshoz — s ezzel a teilhardi dualizmus nyíltan is felborul, mivel ezt a változást mint a tangenciális energiából a radiálisra való átmenetet jellemzi.[76] A további, emberi fejlődés már a szellemi energiák síkján játszódik le.

Teilhard tehát kiindulásul megkonstruál egy szakadékot az ember és az állat között, amelyet nem láthat át a tudomány — erre vonatkozó kísérleteit különben eddigi munkásságán át nyomon kísértük —, s ezt, mint a továbbiakban látni fogjuk, kiérett rendszerében a Homo sapiens elé helyezi. Ilyen „tudományos" előkészítés után következik az a nevezetes lábjegyzet, amelyben kifejti, hogy ő csak a jelenséget írja le, de a spiritualista gondolkodót semmi sem akadályozza abban, hogy egy felsőbb rend és végső dialektika okából felfedjen a jelenségek fátyla alatt egy forradalmi átalakulást, egy teremtő aktust, különleges beavatkozást.[77] Teilhard, a szaktudós, kimondja rendszerének titkát: paleantropológiájának minden törekvése arra irányul, hogy helyet teremtsen isten számára.

[73] Uo. 175. o.
[74] Uo. 179. o.
[75] Uo. 181. o.
[76] Uo. 185. o.
[77] Uo. 186. o.

Koncepciójának azonban az ember keletkezését vizsgáló konkrét paleantropológiai anyag „ellenáll". Mindjárt az első változásnál, amelyet az agy fejlődésében konstatált, akad a tudománynak kritizálni valója a teilhardi leírásban. Az agynak a fejlődéséhez ki kell szabadulnia a tartóizmok börtönéből, vagyis szükséges a két lábon járás[78] — írja. Azt meg sem említi, hogy „egyébként" a kéz is felszabadult, s alapvető mozgató ereje lesz a fejlődésnek. Teilhard ősembere ugyanis munkát nem végez, csak gondolkodik. (Erre, mint alapvető ellentmondásra, még visszatérünk.) De jellemző a teilhardi rekonstrukcióra az a mozzanat is, hogy az ontogenezis és a filogenezis párhuzamát elveti, az előbbiben csak folyamatosságot, az utóbbiban csak ugrást lát az intelligencia fejlődésében.[79] Az intelligencia fejlődésében van egy küszöb, amelyet át kell lépni az emberré váláshoz, de ez egy tapasztalaton túli intervallum, amelyről tudományosan semmit sem tudunk modani.[80] Ez az agnoszticizmus itt egészen közvetlenül a vallásos világkép megerősítését szolgálja.

Teilhard, miután ilyen erőteljesen hangsúlyozta az ugrást, a szakadékot az antropogenezisben, kénytelen a folyamatosságot is kiemelni: az ember lassan, korszakról-korszakra fejlődik, a világmindenség lényege lakozik benne.[81] A különböző szférák, a geoszféra, a bioszféra, majd, az emberi pszichogenezist követően, a nooszféra (a tudat szférája, a nous görög szó alapján) egymásra épülnek, az ugrás közöttük csak a folytonosság átmenete. Teilhard hangsúlyozza, hogy az ember az állatvilágból nemcsak származik, hanem bizonyos értelemben benne is marad: a szexuális vonzás és reprodukció törvényei, a táplálkozás, „a létért való küzdelemre való hajlam" formájában az állati lét folytatódik tovább.[82]

Az ugrás leírásában kénytelen közvetlenül konfrontálni a vallásos és a tudományos koncepciót, s ez utóbbi átalakításának minden kísérlete ellenére — bár mérsékelt — kritikát gyakorolni a vallásos pozíció felett. Ahogy a paleontológiából tudjuk — írja Teilhard —, egy állati forma nem tűnik fel elszigetelten, hanem párhuzamos variánsok sokaságától kísérve. Így volt az emberrel is. Bár most biológiailag izolált, keletkezése idején jobban körül volt véve rokonságával, az Ázsiától Afrikáig terjedő hatalmas területen számos antropoid élt a harmadkor végén.[83] Ebben az átalakulásban, amely az ember felé vezet, a tudomány csak a csoportot tudja megragadni, az első ember nem létezik számára.[84] De a lábjegyzetből ismét megszólal a vallás refrénje: a tudomány tehát, mely saját természete szerint elutasítja a szigorú értelemben vett monogenezist, nem tud az idők mélyéről egyedeket kiválasztani és nyomon követni, ezeket a fejlődés adott intervallumában megtalálni tapasztalaton túli tudatot követel.[85] Vagyis a vallási koncepció szerinte is bizonyíthatatlan tudományosan — de lehet, hogy helyes, csak *hinni* kell benne.

Akármennyire is „hiszünk" Teilhard szaktudományos becsületességében, mindenképpen rá kell mutatnunk arra: úgy csoportosítja az anyagot, hogy ezt a hitet megerősítse, sőt ennek érdekében tudományosan nem túlságosan mega-

[78] Uo. 187. o.
[79] Uo. 188. o.
[80] Uo. 189. o.
[81] Uo. 199. o.
[82] Uo. 198. o.
[83] Uo. 204. o.
[84] Uo. 205—206. o.
[85] Uo. 206. o.

lapozható állításokat is tesz. A polyphyletizmust, vagyis az ember több párhuzamos törzsből való származását elutasítja: a fejlődés ugyan különböző pontokon, párhuzamosan ment végbe, de a különböző szálak összeforrtak még a reflexiókra való átmenet előtt — fejtegeti Teilhard[86] —; ez önmagában még lehetne pozitív vélemény. Álláspontját azonban — ismét lábjegyzetben — így összegezi: a tudomány nem nyújt bizonyítékokat a monogenezis mellett vagy ellen — tehát az első emberpárt illetően —; de bizonyítani látszik a monophyletizmust, vagyis az egy közös törzsből való származást.[87] Ezt a monophyletizmust pedig — noha e művében és másutt is egyértelműen szól az első emberpár vallásos tézisének tudományos abszurditásáról —, bár rejtett formában ugyan, de a teremtés „költői" megfogalmazásával mégis igencsak valami biblikusan vett monogenezis irányában értelmezi: az első reflektált tudat szikrája után a tűz körben terjed, s területe egyre nagyobbodik.[88]

A monophyletizmus teilhardi koncepciója azonban más aggodalmakat is ébreszt. Mit jelent a reflexió a törzsfejlődés egésze szempontjából, s hol helyezkedik el az a pont, amelyben a szálak a reflexió előtt egyesülnek? Korábban — mint láttuk — intelligens lénynek minősítette a Sinanthropust, sőt még a Pithecanthropust is, a neandervölgyinél vallásos tendenciákat is látott már, s bár a Homo sapiens hirtelen jelent meg rendszerében, az intelligencia fejlődésében különösebb szakadékot nem teremtett köztük, leírásában a harmincas években inkább a folyamatosság dominált. A termtésről kialakított nézeteiben is inkább a folyamat-jelleget emelte ki, isten inkább a folyamat egészét látszott irányítani, mintsem hogy egy ponton a direkt beavatkozás eszközét választotta volna. Most azonban a hangsúly felcserélődik, a rendszeralkotó Teilhard visszafelé tesz egy lépést: az ember kialakulását a Homo sapiensre szűkíti le, s a megelőző fejlődési folyamatot mellékesnek minősíti. Ezzel a folyamatosság paleantropológiai vonatkozásban is háttérbe szorul, nem is beszélve a formák közötti pszichológiai fejlődés diszkontinuitásáról, amelyet most egyértelműen kihangsúlyoz.[89] A Sinanthropus s általában az előemberek még nem voltak emberek, nem lépték át a reflexió küszöbét, az emberiség kibontakozási pontja alatt vannak.[90] A reflexió és az intelligencia megkülönböztetése az emberi fejlődési formák közötti szakadék megteremtését és egy kritikus pont létrehozását szolgálja; ez a reflexió alatti egyesülési pont. Ezzel az isteni beavatkozáshoz minden tudományos anyag szépen össze van gyűjtve, az isten a törzsfejlődésben továbbra is csak távolról asszisztál, de a valódi ember megjelenésénél — sugallják a szövegek és ajánlják a lábjegyzetek —, vagyis a Homo sapiens kialakulásánál, direkten beavatkozik.

A teremtés tényét azzal is alátámasztja, hogy a Homo sapiens hirtelen, minden előzmény nélkül jelenik meg: a negyedkor végén már a valódi ember áll előttünk.[91] Jellegzetes, hogy fejtegetésében már nem játszik szerepet az ún. korai Homo sapiens problémája, amely régebben olyan fontos volt számára. Nem az az érdekes, hogy tudományos szempontból a fenti leletcsoport valóban problematikus, hanem az, hogy aszerint említi vagy sem, hogy a teremtés adott felfogásához tudományos adalékul szolgál vagy sem. A felső paleolit embere már

[86] Uo. 207. o.
[87] Uo. 208. o.
[88] Uo. 201. o.
[89] Uo. 215. o.
[90] Uo. 216. o.
[91] Uo. 222. o.

anatómiailag megegyezik velünk, kultúránk eredeteit is megtaláljuk, ez saját gyermekkorunk.[92] De megállt-e az ember fejlődése a negyedkor végén? — teszi fel a kérdést Teilhard, s mindjárt válaszol is —: anatómiailag igen, pszichikuma és idegrendszere azonban tovább fejlődik, s a továbbiakban ezt kell vizsgálni. Másrészt a pszichikum megjelenésével megindul a szocializáció is, ez is lényünk biológiai attributuma. Más állatoknál a szocializáció fejlődésük viszonylag késői szakaszán jelentkezik, míg az embernél korán — állapítja meg Teilhard.[93]

Az antropogenezis tehát befejeződik, de a történelem tulajdonképpen sohasem kezdődik el. A fejlődés pszichikai és biológiai keretek között folytatódik tovább, nem függetlenül attól, ahová eljutni akar. Nem mintha az antropogenezis után valóban nem lenne pszichikai fejlődés, sőt ezt Leontyev és mások munkássága nyomán nagy vonásaiban már rekonstruálni is tudjuk, nem mintha a szocializáció, a társadalmiasulás folyamatának nem lennének biológiai aspektusai, de mindezek a folyamatok egy reális emberi történelem alapjaira helyeződnek. Teilhard számára azonban nincs és nem is lehet történelem, hiszen embere absztrakt, biológiai-pszichikus lény. Nézzük meg ezt a kérdést röviden.

Tegyük fel a kérdést, amely Teilhard antropológiájának, s ezen keresztül egész evolucionista koncepciójának alapvető problematikusságára utal: miért fejlődik az ember, mi a fejlődés mozgatóereje? Erre Teilhard egész munkássága során soha és sehol nem kapunk választ. Első lépésben rögzíti a tényeket, leírja — mégpedig igen magas tudományos színvonalon — a leleteket s egymáshoz kapcsolódásukat, a második lépésben mintegy konstatálja közöttük az összefüggést, a fejlődés tényét, azt hogy fejlettebb, bonyolultabb formák követik egymást. Ebből megkonstruálja a fejlődés misztikus törvényét, amelynek mindenáron, tehát fatalista módon, keresztül kell törnie, de ennek a fejlődésnek nincs meg nála az immanens, belső alapja, oka. Sőt a fejlődésnek ilyen alapját a darwinizmus bírálatakor erőteljesen visszautasítja, kiiktatja a létért való küzdelem, az alkalmazkodás szerepét. Vagyis a környezet csak statisztál a fejlődésnél. Az állati cselekvés hiányzik a teilhardi rendszerből, az állatok holt vázak maradnak, melyeket a fejlődés misztikus törvénye hoz mozgásba, az embert illetően pedig a tárgyi tevékenység, a munka hiányzik Teilhard legszigorúbb értelemben vett szaktudományos munkásságából. A munka figyelembevételéhez az ember genezisében nem kell marxistának lenni, maga a régészet, a kőeszközök léte, fejlődése olyan egyértelműen szól az emberi tevékenység tárgyi közvetítéséről mint a fejlődés hajtóerejéről, hogy ez spontánul munkahipotézisül szolgál valamennyi s tudatosan a legtöbb őstörténésznél. Teilhard is említi néha az eszközöket, szorgalmasan leírja őket, de semmi szerepet nem játszanak rendszerében, arra az elemi tényre sem következtet belőlük, hogy az ember mégiscsak dolgozott, s testi struktúrájának egésze ezzel áll összefüggésben.

Pedig a szaktudomány egész sereg kézenfekvő példát hoz fel a munka, a kéz stb. jelentőségére. A legeklatánsabb a két lábon járás, amit Teilhard is említ: az agy fejlődéséhez szükségesnek találja a két lábon járást, nyilvánvalóan az anatómiai összefüggések miatt, de fel sem teszi a kérdést, miért állt ez a lény két lábra? Az említett esetben az Australopitchecusról van szó, az irodalom már igen részletesen feltárta, hogy a harmadkor végén antropoid őseink

[92] Uo. 223. o.
[93] Uo. 225. o.

a környezet változása miatt voltak kénytelenek megváltoztatni életmódjukat, a környezethez való jobb alkalmazkodás érdekében használták az első primitív eszközt. Ez követelte meg a kéz felszabadítását, vagyis a két lábon járást, s az Australopithecus felfedezői maguk megállapították, hogy a kéz fejlődése jóval megelőzte az agy fejlődését: azaz hogy a tevékenység következtében megváltozott testtartás (egyenes test-helyzet, tartóizmok szükségtelenné válása) tette *lehetővé* az agy fejlődését, indította el az arckoponya visszafejlődését (minden fejlődési formára az eszköz és a fogak együttese jellemző), sőt az új típusú tevékenység igényei *megkövetelték* egy fejlettebb agy kialakulását, a valóság bonyolultabb visszatükrözését. A fejlődésnek csak egy rövid fázisát villantottuk fel, ezt is csupán rendkívül elnagyoltan, a tudomány ezt még tovább részletezi és korrigálja, de ebben az egy példában is megmutatkozik a fejlődés immanens dialektikája, éppen az, ami eltűnik Teilhardnál, nemcsak mint filozófusnál, hanem mint szaktudósnál is. A példákat még tovább szaporíthatnánk — ismeretesek vizsgálatok a kéz struktúrája és a közvetlen munkafolyamat közötti összefüggésekről, a karizmok fejlődése és a szerszámkészítés kapcsolatáról a törzsfejlődésben stb. Sőt magára Teilhardra is hivatkozhatnánk, aki megemlíti leírásában, hogy a Sinanthropus keze már munkaképes kéz volt, tudata azonban még viszonylag kezdetleges fokon állt.

Teilhard embere azonban, ismételjük, nem dolgozik, csak gondolkodik. Alapvető jellemzője a reflexió, az öntudat, ez az oka nemcsak egy *valóságos* őstörténet, hanem egy *valóságos* történelem hiányának. Embere nem tud fejlődni, kialakulni, csak ha valami misztikus törvényszerűség ragadja magával, nem tudja elkezdeni a történelmet, azaz eszközeivel emberivé változtatni maga körül a környezetet, melynek folyamatosságát az egymást követő nemzedékek tartják fenn, ezért embere eleve a tiszta tudat biologizált és pszichologizált karrierjére van ítélve. A teilhardi rendszer tehát alapjában, *szaktudományos* kiindulópontjában hibás, *emberképe nemcsak a marxizmus, hanem általában az antropológia számára elfogadhatatlan.*

Teilhard láthatólag küzd az anyaggal, megpróbálja annak belső, saját mozgását érvényre juttatni, de ezt a mozgást — hinni szeretnénk mindvégig, hogy korántsem szándékosan, akarattal, ez a teilhardi életmű leegyszerűsítése lenne — spekulatív konstrukcióival végül is lefékezi. A spekulatív öntudatnak, amely eredetét és ihletését a teilhardi rendszerben az antropogenezisből nyeri, még be kell futnia — hiszen lényege már eleve erre predesztinálja — a kozmológia, a történelem és a krisztológia odüsszeiáját — s bár még igen sok nehézséggel fog találkozni —, el kell jutnia a teilhardi rendszer csúcsához, istenhez. Az emberkép vizsgálata után ennek az anyagtól az életig vezető antropocentrikus evolúciónak útját követjük végig a továbbiak során a „kozmoszban".

Amikor a teilhardi emberképből kiindulva a „lefelé", az anyagig vezető utat vizsgáljuk, mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogy a kutatás és kifejtés sorrendje természetesen eltér egymástól: a teilhardi rendszer az anyag elemzésével kezdődik, tehát a kutatás „lefelé vezető útja" az evolutív világképben, a kifejtésben természetszerűleg az első periódust jelenti. Vegyük először rövidre a teilhardi rendszer előfeltevéseit.

Láttuk már a teilhardi „fenomenológia" fogalmát, „tiszta" tudományra irányuló törekvéseit. Ezeket a törekvéseket fogalmazza meg erőteljesen rendszere bevezetésekor. Maga Teilhard egy figyelmeztetést csatol műve elé, amely szerint munkája nem teológiai értekezés, hanem tudományos emlékirat: az embert választva középpontul, előzményeit és következményeit vizsgálva,

csak a jelenséget akarja adni, de a teljes jelenséget; bevezetést kíván nyújtani a világ magyarázatába, de ez a vizsgálat megmarad a tapasztalati törvények szintjén, és nem válik ontológiai rendszerré.[94]

*Az emberi jelenség*hez írott előszavában N. M. Wildiers, egy ismert teilhardológus is azt fejtegeti, hogy e mű a tapasztalati tudás területére tartozik, s mentes minden teológiai problémától. Később mégis szükségesnek tartja megjegyezni — nyilván a hívők kedvéért —, hogy a fenomenológiai leírásban „Teilhard helyet hagy az isteni beavatkozásnak, s hogy műve megfelel a Humani Generis enciklikának.[95]

Nem kétséges, hogy Teilhardnak, az elismert tudósnak, joga van a tudomány nevében beszélni, s világosak az indokok is, amelyek erre a „figyelmeztetésre" késztetik. Nem először találkozunk nála azzal, hogy a XX. sz. metafizika-ontológiaellenes tudományos közhangulatának megfelelően elutasítja az ontológiát, és a tapasztalati tudomány nevében igyekszik beszélni. Ez a dezontologizáló tendencia egész munkásságában igen erős, saját szaktudományos kutatásai miatt is szükségesnek tartotta a tudomány önállóságát. Ne felejtsük el, hogy Teilhard munkássága a neotomista filozófia közegében tör magának utat, a zárt és spekulatív neotomista metafizika őt is akadályozza, mivel közvetlen beavatkozást jelent a tudományos munkába, és a tradícionális vallásos világkép direkt igazolását követeli meg. Teilhardnak, látva a fenti rendszer elavultságát és népszerűtlenségét, s mindenekelőtt az új tudományos eredményekkel való összeegyeztethetetlenségét, a dezontologizálás útjára kellett lépnie. A teilhardi életmű ennyiben a teológia és a tudomány szigorú kettéválasztását, a két területnek egymástól való függetlenségét jelenti. Ezt így értelmezték már a kortársak, így értelmezik ma is a teilhardisták. Ha azt látjuk, hogy a teilhardi tudományos koncepció számos alkalommal deformálódik a vallási előfeltételek hatására, ez nem cáfolata a fentieknek. Ugyanis nem egyszerűen arról van szó, hogy Teilhard, a szaktudós, nem tud megszabadulni az ideologikus tudatától, s hogy a tudományos interpretációja konkrét szándéka ellenére ideologikusan eltorzul — ennek számtalan példájával találkozhatunk más tudósoknál is —, s hogy erre egy adott szakaszban a tudományos hipotézisek sokfélesége lehetőséget nyújt, hanem arról, hogy a teilhardi életmű lényege szerint a tudományos kutatásnak nem *eleve* kell megfelelnie a vallásos világképnek, hanem a tudomány szuverén eredményeit *utólag* össze lehet vetni a vallásos világképpel, az értelmezésre bizonyos *lehetőségek* adódnak, vagyis a két szféra között az átmenet nem logikai szükségszerűséggel adódik. A teilhardi életmű igazi jelentőségét tehát nem csupán az adja, hogy evolucionista világképet dolgozott ki, s ezzel a tradicionális vallásos világképet alapjaiban megváltoztatta, hanem méginkább az, hogy felvetette annak a lehetőségét, hogy a tudományok fejlődésével a vallásos világképnek is tovább kell fejlődnie. A teilhardi rendszer tendenciájából kiderül, hogy a vallás örök igazságai, a biblikus koncepció és értelmezés fenntarthatatlanok, végső magként a személyes istenbe vetett hit s az emberhez való különleges, kitüntetett viszonya marad meg. A teilhardizmus így nemcsak a vallásos világkép adott reformja, hanem további reformjainak lehetősége, előkészítése is.

Ezért kell igen komolyan vennünk dezontologizáló törekvéseit. Persze eleve felmerül a kérdés, hogy egy vallásos világkép keretei között ez a ten-

[94] Uo. 21. o.
[95] Uo. 14—15. o.

dencia végigvihető-e. Mielőtt magunk ítélnénk, hallgassuk meg ismét őt, aki maga is megfogalmazza törekvésének kudarcát: a vallás és a tudomány szétválasztását fejtegetve utal arra, hogy vallásos megjegyzéseit lábjegyzetekbe szorította. Minden kísérleti tudomány azonban — fordít az irányon Teilhard — hipotézisek rendszerére épül. De mielőtt még hipotéziseit ismertetné, máris kijelenti, hogy a „Minden" közelében a tudomány, a filozófia és a vallási szükségképpen konvergálnak.[96] És a teilhardi vizsgálat tárgya — a világmindenség — éppen ez a „Minden". Két kiinduló hipotézise — egyfelől az ember kiváltságos helye a világmindenségben, másfelől az ember természeti származása[97] — jól szemlélteti azokat az ellentétes tendenciákat, amelyeket össze akar békíteni. Az előszóban még pontosabban kifejti, hogy az ember a világmindenség kulcsa, konstrukciójának központja, hogy a kozmogenezist az antropogenezis koronázza meg. Filozófiájának programja tehát nem egyéb, mint az ember felfedezése az ember által.[98]

Nem kell különösebben bizonygatni, magától értetődik, hogy a fenti megállapítások nem illenek bele egy „tapasztalati", sőt egyáltalán semmilyen tudomány keretébe. A dezontologizáló és ontologizáló tendencia küzd tehát egymással, ez a harc minden szinten újra kezdődik, s az utóbbi végül is felülkerekedik. Ez szükségszerűen adódik alaphipotéziséből, az embernek a világmindenségben való kitüntetett helyéből. Ezt a hipotézisét viszont vallásos antropocentrizmusa követeli meg; isten valahogy még csak értelmezhető egy végtelen kozmoszban, bár ebben az esetben személyiség mivolta már nehezen fenntartható, az ember és isten viszonya viszont már értelmetlenné válik. Az egész keresztény dogmatikának, azaz a teremtésnek, bűnbeesésnek és megváltásnak, gondviselésnek csak akkor van értelme, ha az ember egy zárt világmindenség középpontjában áll, s istennel közvetlen, személyi viszonyt alakít ki. A keresztény dogmatika fenntartásának ezt a követelményét fogalmazza meg alapvető hipotézisül, ezzel rugaszkodik el a tudománytól, s alkot szükségszerűen egy absztrakt metafizikát. A zárt világegyetem feltételezése mindig antropocentrikus, s minden olyan „tudomány", amely egy zárt világegyetemről vizsgálódik, szükségképpen a tradicionális vallási ontológiát idézi fel rejtett vagy nyílt formában. A tudomány számára az ember és a „világegyetem" viszonya értelmetlen kérdés, feltételezése eleve involválja istent. Ha tehát Teilhard valamit „bizonyítani" akar, könnyen megteheti, hiszen a bizonyítás eleve bele van foglalva kiinduló tézisébe.

Vizsgálatunk szembetűnően megmutatta, hogy Teilhard az ember közvetlen világát tágítja világmindenséggé, s a tudattá absztrahált emberi mozgásformát extrapolálja zárt, evolutív struktúrájú világegyetemmé: az emberi fejlődés törvényeit látjuk viszont kozmikus törvények formájában. Az így megszerkesztett teilhardi séma természetesen részleteiben is összeütközésbe kerül a tudománnyal. Vegyük a teilhardi kozmológia kiindulópontját, az elemi anyagot. Mondanunk sem kell, hogy a tudomány nem ismeri s nem is ismerheti el az anyag „legelemibb" formáját, s ha valamikor ezt az állítást megkockáztatná, ez korántsem lenne „örök" igazság. A teilhardi kozmológiának viszont szüksége van egy véges elemi anyagra, mert különben a világegyetem fejlődésének kezdőpontja a végtelenbe, a végtelenségig tolódnék el. Ne fejtegessük elemi

[96] Uo. 22. o.
[97] Uo. 23. o.
[98] Uo. 26—28. o.

anyagának spekulatív tulajdonságait — az anyag eljut az atomi, majd a molekuláris fokra, vagyis engedelmeskedik a komplexifikáció, azaz bonyolultabbá válás törvényének mondja Teilhard.[99] Már többször láttuk, hogy ezt a „törvényt" a biológiából kölcsönözte, filozófiai oldalról pedig ezt a mechanikus világképet, a világmindenségben az egyszerűtől a bonyolultabbig való lineáris haladást már Spencer megfogalmazta, s Teilhard, dialektikus kísérletei ellenére is, e koncepció foglya marad. Bármennyire is hadakozik a XIX. sz.-i evolucionistákkal vallásellenes nézeteik miatt, a biológiai fejlődés fatalista értelmezésében őket folytatja.

Nem feladatunk itt a szervetlen természetben végbemenő mozgás teilhardi értelmezésébe részleteiben belemenni — az egyirányú fejlődésként való értelmezés eleve finalista, metafizikai világképet von maga után, ilyen mozgáson keresztül a világegyetem egésze semmiképpen sem fejlődhet. Márpedig ezek a teilhardi rendszer filozófiai alapfeltevései, s nem véletlen, hogy ilyen kiindulópontból azt az állítást is megengedi magának, hogy az anyag „fejlődése" eleve az antropogenezis felé irányul.[100] Az sem véletlen, hogy az anyag fejlődése során a Földre érkezünk el, a „világegyetem" fejlődése itt folytatódik. A teilhardi kozmológia mint evolutív struktúra végső soron nem ismeri a mellékutakat, a természet próbálkozásait — az anyag mindig „előre tudja", milyen fokra kell lépnie. Vagyis ismételten meg kell állapítanunk, hogy a természet immanens belső mozgása, dialektikája teljesen hiányzik a teilhardi rendszerből, a fejlődési formák egy előre elkészített sémára vannak felfűzve, s így a finalizmus közvetlenül megmutatkozik.

De mitől mozog, fejlődik az anyag? Teilhardnál az anyag az idealizmus hagyományainak megfelelően holt, mozgásképtelen princípium. Hogy mozoghasson, hozzá kell adni az aktív princípiumot, nevezetesen itt az energiát. Ez ismét Teilhardnak a tudományokkal való összhang megtartására irányuló törekvéseit jelzi. A szervetlen természetben az anyag és az energia egységben van, s az egész mozgás engedelmeskedik a termodinamika törvényeinek, amit előszeretettel emleget. A spiritualizmusnak a világképbe való megjelenítése érdekében azonban kénytelen ismét megszakítani a tudományos fejtegetést újabb spekulatív előfeltevést felállítani: Így beszél a tudomány és én hiszek a tudománynak, a tudomány azonban sohasem vett magának fáradságot arra, hogy másképp tekintse a világot, mint külsőséget (dehors).[101] S Teilhard ezért felvesz egy másik princípiumot, a bensőséget (dedans), s tartalma felől sem hagy semmi kétséget. Bírálja a tudományt azért, hogy a tudatot az élet legfelsőbb formáira korlátozta, ez szerinte csak ürügy a világmindenség konstrukcióját figyelmen kívül hagyni.[102] Egy újabb lábjegyzetben pedig megjegyzi,[103] hogy ő a tudatot a legáltalánosabb értelemben veszi. A tudat előzményei valóban messzire visszanyúlnak az élővilágban, de ez még nem indokolja a „világegyetemre" való kiterjesztését. Teilhard pedig az újabb spekulatív előfeltétel után újra azt bizonygatja, hogy a tudomány álláspontja a jelenség álláspontja, s tanulmányának célja csak a tapasztalati egymásutániság megállapítása a természetben.[104]

[99] Uo. 43. o.
[100] Uo. 36. o.
[101] Uo. 48. o.
[102] Uo. 51. o.
[103] Uo. 53. o.
[104] Uo. 54. o.

A teilhardi kozmológia kiindulópontja tehát, sok kerülőút után, egy világosan megfogalmazott dualizmus, amelyben a külsőségnek és bensőségnek, vagy, fogalmazzunk egyértelműen, az anyagnak és szellemnek, kétféle energia felel meg, tangenciális és radiális. Ez a dualizmus azonban, bár először megállapítja, hogy a szellemi tökéletesség, azaz az a tudat koncentráltsága és az anyagi szintézis ugyanannak a jelenségnek két oldala, összekapcsolt részei, a további fejtegetésekben látványosan felbomlik. A világmindenség fejlődését ugyanis egyértelműen csak a bensőség vonatkozásában konstatálja[105] anyagi és szellemi, fizikai és pszichikai energia kölcsönösen hatnak egymásra, de mégis függetlenek egymástól.[106] Mint minden dualizmusban — amilyen végső soron a teilhardi is — nála sem tudni, miért és hogyan felel meg egymásnak a két oldal, önállóságukból indul ki, s mégis több helyen átmenetükről beszél. A tangenciális energia — megfelelően a termodinamikai törvényeknek — mindig állandó, a kozmikus energia azonban a radiálison keresztül fokozódik, ami viszont ellentmond a köztük levő párhuzamosság elvének, ezért sietve megjegyzi, hogy a radiális növekedésének eredményeként a tangenciális is nő,[107] ami pedig az energiamegmaradás elvével van ellentmondásban.

Teilhard rendszerének kétségtelenül leggyengébb, legszínvonaltalanabb része ez. Kozmikus ontológiájának megalapozásához ellentmondások során vezet az út, kénytelen többször egyértelműen letérni a tudomány ösvényéről, hogy azután ismét deklarálja a tudománnyal való egységet. Fejtegetésének, a kétféle energia megkülönböztetésének, van egy racionális magja: a biológiai törvények érvényesek, ha saját kereteik között tekintjük őket. A bonyolulttá válás és szerveződés valóban az élet törvénye, s ez egy fokon valóban az idegrendszer, majd ennek centralizációjával az agy fejlődésében jelentkezik. De ez a „komplexifikáció" a környezethez való viszony, alkalmazkodás stb. függvénye, maga a magatartás, a viselkedés bonyolódik, s ez a funkció alakítja, formálja az idegrendszert, az agyat stb. Ilyen értelemben beszélhetünk az organizmusoknál az „energia" felhalmozódásáról is, anélkül persze, hogy ezt kozmikus törvénnyé emelnénk.

A fenti teilhardi séma az „előélet" (prévie) szakaszát fogta át. A fejlődés elérkezvén a Földre, az élet (vie) szakaszához jutott el, ennek állomásait is gondosan elemzi Teilhard: mikroorganizmusok, mega-molekulák, sejtforradalom. Amint a fejtegetés a Földhöz ér, s ezzel „szilárd talajt érez a lába alatt", jórészt megszűnik az elvont-spekulatív jellege, s konkrét tudományos tartalommal telik meg. Itt megmutatkozik Teilhard hatalmas anyagtudása a geológiától a paleontológiáig. Ez a leírás valóban fenomelogikus abban az értelemben, hogy csupán egy ténylegesen lezajlott fejlődés egymást követő formáit követi nyomon az élet legelemibb formáitól az egyre bonyolultabbakig. A fejlődés miértjének kérdését ismét nem teszi fel, illetve nem a természetnek teszi fel. A fejlődés útját ismét egy finalista koncepció szabja meg, az élet fejlődése eleve az antropogenezis természeti kereteit készíti elő,[108] s mivel ezt a finalizmust a tudomány nem fogadhatja el, ismét elhatárolja magát a tudománytól: az élettel megjelenik a világmindenségben a negyedik dimenzió, az az alaptétel, amely a továbbiakban felüláll minden verifikáción és a gyakorlat

[105] Uo. 57. o.
[106] Uo. 60—61. o.
[107] Uo. 63. o.
[108] Uo. 149. o.

minden tényén.[109] Isten már az élet kezdeteinél jelen van, s Teilhard nem hagy kétséget afelől, hogy az élet fejlődése irányított fejlődés.[110] Azt állítja, hogy ő elveti az antropocentrizmust, de ugyanakkor meg van győződve arról, hogy ez az egy értelem és fejlődési vonal létezik az élet számára, s reméli, hogy ez a felfogás általánosan elterjed majd a tudományban.[111] Külön kommentár nélkül is nyilvánvaló görcsös igyekezete az antropocentrikus világkép és a tudományok összeegyeztetésére, s ennek állandó kudarca. A fejlődés eddig egyértelműen a biológia síkján mozgott, s a főemlősökön át eljutottunk az emberhez. Nézzük meg a továbbiakban a „felfelé vezető utat", először is azt, hogyan konzerválja Teilhard a biológiai mozgásformát, s hogyan iktatja ki az emberiség valódi történelmét.

A kialakult Homo sapienst, a felső paleolit emberét további biológiai fejlődésében már nem követhetjük nyomon, hiszen az azóta eltelt időszakban nem organikus szerveit, hanem társadalmi alakzatait fejlesztette. Ezzel a ténnyel Teilhardnak is számot kell vetnie, s a fejtegetést a történelemre vonatkozóan kell tovább folytatnia, De kérdés az, hogy ez a történelem valódi történelem-e? A történelmet persze sokféleképp értelmezték már, s tőle sem a marxi értelmezést kérjük számon, hanem a történelmi mozgás önállóságának, a megelőző mozgásforma fölé emelkedésének és sajátosan új törvényszerűségeinek egyáltalán bármiféle megjelenítését. S éppen ez az, ami hiányzik, a történelmi mozgás nála áltörténelem, a biológiai mozgás továbbfolytatódása, pszichologizálása: biológiai fogalmakkal és törvényekkel operál az emberi történelem területén is, s főképp a fejlődés fatalista, biologizáló koncepcióját alkalmazza a történelmi előrehaladás magyarázatára, a történelmi konfliktusok feloldására.

Ennek alapját már feltártuk paleantropológiai rendszerét vizsgálva abban, hogy az embert absztrakt öntudatnak tekinti, és nem veszi figyelembe alapvető munkatevékenységét. Tegyük hozzá, ez a teilhardi absztrakt öntudat nem rokonítható a hegelivel, amely éppenséggel megkülönbözteti magát a természeti mozgástól és valóságos történelmet fut be, ha transzcendens formában is, míg a teilhardi öntudat biológiai princípium: a legfejlettebb organizmus, s pszichikai mozgását is biológiai jegyek jellemzik. Ilyen kiindulásból azonban nemcsak a munkatevékenység marad elérhetetlen Teilhard számára, hanem az ember társadalmisága is. A szocializáció úgy jelentkezik, mint a biológiai fejlődés eredménye, velejárója, amelyet a biológiai fejlődés másutt is kitermel, ahogy az állati „társadalmakra" tett ismételt utalásai mutatják. Az emberi társadalomnak természetesen nála is vannak megkülönböztető jegyei, de ezek még a biológiai mozgáson belül maradnak: a fejlettebb élőlények társadalma az organizmusok közössége, az emberi társadalom az öntudatok közössége. A társadalom persze struktúrált, s a civilizáció kialakulásával kapcsolatban Teilhard mellékesen megemlíti az állam- és jogrendszer, valamint az erkölcsi normák, a monogám házasság intézményének megjenését.[112] Vagyis az osztálytársadalmak létezését a legtermészetesebb dolognak tartja, s többet vissza sem tér erre.

A történelem kezdetét lényegében a neolittal számítja, amely lényegében összemosódik nála a civilizáció keletkezésével, a modern történelmet viszont

[109] Uo. 151. o.
[110] Uo. 153. o.
[111] Uo. 154. o.
[112] Uo. 227. o.

a neolit egyenes folytatásának tekinti.[113] Helyesen állapítja meg, hogy a történelemben egyfelől politikai-kulturális csoportulások vannak az addigi genealógiai-vérségi csoportok helyett, másfelől megindul az individuális pszichikum fejlődése; az egész további fejlődés tengelyének viszont a pszichológiait minősíti.[114]

E megállapításához kapcsolódva azonban teret kell szentelnünk a teilhardi történelemfelfogás igen pozitív, s torzulásaival együtt is a marxihoz közelítő vonatkozásainak. Nevezetesen Teilhard észreveszi, hogy míg az állati fejlődés szintjén az egyedek elszigeteltek, addig az ember közösséget alkot, s tapasztalatait közvetíti. Vagyis rámutat az érintkezés szerepére a történelemben, sőt az emberi történelem alapvető hajtóerejének mutatja be. Mivel azonban a társadalom nála nem az együttes munkatevékenységen alapuló viszonyrendszer, ez az érintkezés és közvetítés sem alapvetően a termelés szférájában zajlik le nála, ahogy a valóságos történelemben, hanem csak az egyedi öntudatok, illetve különböző csoportjaik között. A történelmi mozgás „felületét", azaz a közvetítést és érintkezést,ezzel az emberi kultúra akkumulációját azonban a teilhardi elemzés jól mutatja.

Abból indul ki, hogy már az emberi történelem kezdetein különböző kultúrák ötvöződése ment végbe, a meghódított nép maga is átalakítja legyőzőjét, vagyis a Homo sapiens szintjén a szintézis uralkodik.[115] Az emberi fejlődésre egyes helyek földrajzilag alkalmasabbnak mutatkoztak, s itt felsorolja az ismert nagy civilizációkat, a kínait, az indiait, a Nílus és Mezopotámia kultúrvidékét, megemlíti még a maya kultúrát is, s — elég feleslegesen — ide sorolja a polinéz civilizációt is. A lényeg azonban az, hogy látja ezek eredeti elszigeteltségét, majd különállásuk feloldódását az érintkezés révén; találkozásukat és harmonizálásukat tekinti a történelem lényegének.[116] A történelem konkrét menetét azonban nem a szintézisüknek fogja fel, hanem ebben — az antropogonezis fő tengelyének nevezve — a „nyugati" civilizációnak tulajdonít kizárólagos szerepet.[117] A megszokott Európa-centrikus szemlélet nála a zsidó-keresztény hagyomány hatása kizárólagosságának formájában jelentkezik. S ha hozzávesszük, hogy ennek az „új emberiségnek" hatezer éves történelmet számít a Földközi-tenger medencéjében,[118] nem kétséges, hogy a bibliai időszámítás óvatos rekonstrukciójáról van szó. Az emberiség ugyan százezer éveken keresztül fejlődött, a Homo sapiens is már tízezer éveket tudhat a háta mögött, míg a Földközi tenger medencéjében elérkezik a történelem küszöbére az „új" — nyilván a „kiválasztott" — emberiség, amely méltó a kinyilatkoztatásra, de az egész emberiség további kultúráját, fejlődését már az ezen alapuló hagyomány szabja meg. Egy kissé az az érzésünk, hogy Teilhard itt „túlteljesítette" a hit védelmében rárótt kötelességeket.

Összefoglalóan meg kell tehát állapítanunk, hogy Teilhard koncepciójában igen pozitív vonás az érintkezés elvének felhasználása, amely szerint az egyes elszigetelt kultúrákból az út az egész emberiség egységes kultúrája és történelme felé vezet. Ez nála a nooszféra planetizációjának folyamata, amely tulajdonképpen nem más, mint a marxi világtörténet koncepció leszűkítése

[113] Uo. 229. o.
[114] Uo. 230. o.
[115] Uo. 231. o.
[116] Uo. 232. o.
[117] Uo. 235. o.
[118] Uo. 234—235. o.

a biologizált tudat szférájára. Teilhardnál ez a koncepció — akárcsak Marxnál — maga után vonja azt a felismerést is, hogy az antropogenezis valójában még nem fejeződött be, az egész történelem alatt tovább folytatódik, s a világtörténelem kialakulásával egy magasabb szintre helyeződik át, ami Marxnál a társadalmi ellentmondások bizonyos típusának, az elidegenedésnek a feloldásával, a kommunizmus megjelenésével, Teilhardnál pedig az egyéni öntudat krízisének feloldásával és a szuperélet (survie) megjelenésével jár együtt. Határozott párhuzam s ezen belül alapvető ellentét van itt a két koncepció között, amelynek tárgyalására a teilhardi szuperélet kapcsán még visszatérünk.

A neolittal induló emberi történelem első szakaszát a XVIII. sz. végével zárja le. Ez a beosztás bármennyire is elnagyolt, mégis alapvetően helyesen tükrözi a prekapitalista és kapitalista társadalmak, s hagyományos és az ipari társadalmak közötti korszakváltást, s Teilhard maga is ebben a szellemben interpretálja a fordulatot. A XVIII. sz. végén konstatálja a gazdasági változásokat, az ipar fejlődését, az energiafelhasználás fellendülését, másfelől a tömegek ébredését a francia forradalom kapcsán. A régi egyensúly felborult, s egy merőben új korszak kezdődött el. A „nagy organizmus", az emberiség új egyensúlyt keres, a „noogenezis" „biológiai" válságba jutott.[119] Ne időzzünk most Teilhard biologizáló terminológiájánál, a lényeges az, hogy a fenti jellemzés ellenére sem társadalmi-gazdasági, hanem az öntudat, a gondolkodás síkján lezajló válságról van szó nála.

— A krízis szerinte Galileival kezdődött, aki kimutatta, hogy a Föld csak egyszerű csillagpor. A XIX. sz.-ban a biológia hatására kezdték feltárni minden létező belső összetartozását,[120] az összes tudományok forradalmasodnak, ugyanazon áramlatba kapcsolódnak bele. Egy fénysugár van, amely megvilágítja az összes tényt, egy görbe létezik, amely összefoglalja az összes vonalakat — s ez a fejlődés.[121] Az emberi eredet kérdését azonban — a materialisták — csak testi síkon vetették fel, igazságuk ezért csak féligazság maradt; mi viszont — zárja fejtegetését Teilhard — az első lapoktól kezdve megpróbáltuk kimutatni, hogy a változások nem korlátozódnak a testre, hanem a tér-idő behatol a lélekbe is, s áthatja. A fejlődés redukálható és azonosítható a gondolkodás felé mozgással, s mértékét lelkünk fejezi ki.[122]

Teilhard tehát a tradicionális világkép felbomlását — anélkül, hogy erről közvetlenül szólna, hiszen ez nyilván *vallásos* világkép volt — s az új tudományos világkép kialakulását kozmikus antropológiája, pánbiologizmusa szellemében értelmezi, saját nézetei, koncepciója bevezető fázisának tekinti. Ezt a vonalat folytatva teljesen érthető, hogy ha egyszer a „nagy organizmus", az emberiség, a korszakváltás után nem tud élni új gondolkodás nélkül, s ezért egy új intuíció kell, amely módosítja annak totalitását, a világmindenség fiziognómiáját, vagyis egy ébredés — ahogy ezt kifejti[123] —, akkor az öntudatnak ebben a krízisében a fenti előzmények után csak egyetlen megoldás van: maga a teilhardi filozófia. Filozófiájának ezt a feloldó, világmegmentő, a konfliktusokból az emberiséget az egyetlen lehetőség, az isten felé vezető funkcióját többször is hangsúlyozza. Minden miszticizmus és ellentmondásosság ellenére, íme egy

[119] Uo. 236—237. o.
[120] Uo. 240—241. o.
[121] Uo. 242. o.
[122] Uo. 244. o.
[123] Uo. 238. o.

újabb párhuzam a marxizmussal, amely egyúttal magyarázza a teilhardizmus mint társadalmi-szellemi mozgalom létét: a teilhardi filozófia a teljesség igényével lép fel és korunk válságából igyekszik a kiutat megmutatni.

A kiút lényege felől azonban nem hagy semmi kétséget, szerinte az élet progresszív ugrását aktív és finalista (sic!) módon kell interpretálni.[124] Az egész krízis a biológiai mozgáson belül játszódik le, hiszen — mint írja — a társadalmi jelenség akkumulációja, nem pedig elhalványulása a biológiai jelenségnek.[125] Az ember nem a világmindenség centruma, ahogy korábban gondoltuk — fordul ismét szembe formálisan az antropocentrizmussal —, de a nagy biológiai szintézis, az ember a legkésőbb született és legbonyolultabb az élet teremtményei közül.[126] S valamivel később[127] a nevelést és a hagyományt is a felhalmozás biológiai formájának nevezi. A teilhardiánusok az emberi történelem teilhardi biologizálásának vádja alól azzal szoktak kitérni, hogy Teilhard a biológia fogalmát sokkal tágabb értelemben használja, mint a szokásos értelmezés, de mi épp azt vitatjuk, hogy joga van-e erre a kiterjesztésre, ami mindenekelőtt a biológiai törvények kiterjesztését jelenti, az adott esetben a társadalmi mozgásra. Ezért lehet eleve egyértelmű „finalista" válasza az emberiség problémáira.

Teilhardnál elsikkadnak a történelem valóságos ellentmondásai, a történelemben a fejlődés végeredményben ugyanazzal a vak szükségszerűséggel tör előre, kerülőutak és lehetőségek, véletlenek és zsákutcák nélkül, ahogy a kozmológiában és az élet fejlődésében már láttuk, s ahogy nála már megszoktuk. Néha bekövetkezik egy-egy válságszakasz, de a fordulópontokon átsegít a fejlődés lendülete, ereje. Korunk válsága is nyilvánvaló tény Teilhard számára, de ezt nem mint társadalmi válságot értelmezi, hanem a fentieknek megfelelően az életérzés, az emberi öntudat válságának. Ezek közé sorolja a téridő-betegséget, azaz a hatalmassá tágult kozmosszal szembeni tehetetlenség érzését, majd a szakadéktól és a zsákutcától való félelmet — az az emberek valóságos problémáit absztrakt aggodalmakká szublimálja. Ezekre az „aggodalmakra" a válasz persze, hogy csak az életérzés szintjén adható meg, s így sikerült rendszeréből teljesen eltávolítania korunk valódi konfliktusait. Ezekután már tisztán szónoki kérdésnek hangzik a felkiáltása: megáll-e tehát a fejlődés s elpusztul-e az emberiség, vagy áttörünk-e ezen az újabb akadályon is? Abszolút optimizmus vagy abszolút pesszimizmus, nincs középút — szögezi le Teilhard.[128] Ezen a kritikus ponton kínálja Teilhard a saját rendszerét mint a megoldás lehetőségét: a világnak a művet, amelyet elkezdett, ugyanazokkal a módszerekkel be is kell fejeznie. A legjobb garancia arra, hogy egy dolgot elérjünk, az, hogy szükségszerűnek látszik. Az élet, amely elérte a gondolkodás fokát, struktúrájánál fogva mindig magasabbra emelkedik. Az, ami előttünk van, nemcsak a fennmaradás, hanem a szuperélet. Ezt ott találjuk meg, ahol a fejlődés eddigi vonalai a maximumukban találkoznak.[129]

Lássuk ezt a teilhardi „megoldást", azaz az előélet és az élet szférája után következő „szuperéletet".

[124] Uo. 248. o.
[125] Uo. 247. o.
[126] Uo. 249. o.
[127] Uo. 250. o.
[128] Uo. 257—258. o.
[129] Uo. 259. o.

A szuperéletre való átmenetre vonatkozó fejtegetéseit azzal az állítással kezdi, hogy jelenleg még folyik az emberek között a létért való harc,[130] vagyis az individuumok kölcsönösen szembeállanak egymással, ezt azonban negatívumnak, állati formának tünteti fel, amelyet a szuperéletre való átmenettel le kell küzdeni. A létért való küzdelem tehát, amely nem játszik konstruktív szerepet rendszerében, utólag csak előkerül, bár mint sekélyes individualizmus és materializmus, amelyet meghalad az emberiség fejlődése. Vagyis erre az állításra inkább a kontraszt okából van szüksége, az új állapot kihangsúlyozására. Az emberi történelem a különböző emberi csoportok csatlakozása és összeforrása. Kezdetben még divergáló tendenciák — fejtegeti —, de ezt a fejlődés meghatározott pontján konvergencia váltja fel a különböző népek, fajok, nemzetek között, amelyek kölcsönösen megtermékenyítik egymást. Ezentúl a párhuzamos fejlődés, a szelekció, a létért való küzdelem másodlagossá válik, alá van rendelve a kohéziós erőknek. Ez a filogenezis új módja.[131] A létért való küzdelem belevitele a történelembe nem egyéb, mint a történelem átbiologizálása, ahogy leküzdése sem a biológiai szféra elhagyását jelenti, hiszen úgy tárgyalja ezt az egyesülést, mint egy gigantikus pszicho-biológiai operációt, megaszintézist. A szuperemberibe való belépéssel csak egyetlen nép, egyetlen törekvés lesz a földön, a nooszféra zárt rendszer lesz, amelyben mindenki egyet akar (unanimité), s a tudatok harmonikus kollektívája szupertudattá fejlődik.[132]

Ez a teilhardi utópia a múlt századi szcientizmus ellenlábasa, de egyben örököse is. A tudománnyal szemben elfoglalt álláspontját alapvetően a szcientizmus csődje határozza meg, annak az álláspontnak látványos veresége a nyugati gondolkodásban, hogy a tudomány mindenre képes, az emberiség összes problémáját megoldja, társadalmi ellentmondásait felszámolja. A XIX. sz.-ban úgy tűnt, hogy a világ elérkezett az ígéret földjére, az aranykorba, amelyet a tudomány szervez és a testvériség lelkesít — írja —, holott az a szituáció, amelyben élünk, egyre tragikusabbá válik.[133] Az a társadalmi tény, amelyből kiindul, a tudományban való csalódás, korlátainak felismerése, a szkepticizmus és agnoszticizmus, gyakran vezet az istenhithez. Ennek társadalmi okait most nem elemezhetjük, egyértelműen a polgárság társadalmi pozícióinak gyengülésében rejlenek. Csak azt akarjuk hangsúlyozni, hogy Teilhard állításai a tudomány korlátozottságáról, bizonytalanságáról és vallásos kiegészítésének szükségességéről a fenti szituációban bizonyos rétegek számára gyakorlati igazság — ugyanakkor azonban ezek a rétegek, ahogy az egész modern társadalom, megmaradnak a tudomány talaján, egész életük össze van kapcsolva vele. Teilhard ezért elégítheti ki az igényeiket akkor, amikor — gúnyolódva a szcientizmuson — kibékíti istent és a tudományt —, utópiája, amelyet megfogalmaz, éppúgy tudományos utópia, csakhogy már istennek is helye, szerepe van benne.

De az utópiáknak ezt a békés váltakozását megzavarják a társadalmi események, politikai és szociális forradalmak, az emberi tömeg homályos forrongásai, ahogy Teilhard nevezi őket.[134] Embermilliók, a tömegek léptek a

[130] Uo. 264. o.
[131] Uo. 269. o.
[132] Uo. 271. és 279. o.
[133] Uo. 282. o.
[134] Uo. 284. o.

történelem színpadára, amelyeket uniformizált, elszemélytelenített az üzem. Teilhard a polgári értelmiségi borzalmával fogadja ezeket a tényeket, amelyek szerinte a legszörnyűbb dolgokhoz, a nemzeti szocializmushoz és a kommunizmushoz vezettek, amelyek a noogenezis perverziói. Ez az eltorzulás azért van, mert elhanyagoltuk a személyiséget, a perszonifikációt.[135] Ne vitassuk most ezt az egyenlőségjelet a szocializmus és fasizmus között — Teilhard zsurnalisztikai szinten ismételgeti a tömegektől megrettent burzsoázia rágalmait. Nem tanúskodik magasabb színvonalról a marxizmusra tett egyetlen utalás sem, amelyet Marx tanítványaihoz címez, akik csak növelni és igazolni akarják az emberiség nélkülözéseit.[136]

Teilhard színvonalához nem méltó ez a polémia, tudományos lelkiismeretessége és alapossága ez alkalommal cserbenhagyja, s a fő ellenféllel szemben érvek helyett csak kirohanásokat találunk. A marxizmussal kapcsolatos tudományos objektivitását világnézeti kiindulópontja megakadályozza, ezért sem jutott el soha a marxizmus megismeréséig. A marxizmussal való viszonya azonban korántsem ilyen egyszerű — kommunistákkal, marxistákkal lehetetlen volt nem találkoznia a XX. sz. Franciaországában (bár Teilhard nem kereste különösebben az alkalmat rá). M. Boule laboratóriumában pl., ahol sokat dolgozott, megismerkedett Ida Treattel, Vaillant Couturier első feleségével, s így gyakran konfrontálnia kellett nézeteit a marxizmussal. A negyvenes években Pekingből Párizsba visszatérve Teilhard igen aktív tudományos életet élt, sokat érintkezik és vitatkozik értelmiségiekkel. Már elkészült s elég széles körben ismert rendszerét propagálja és védelmezi, s közben szembekerül a marxizmus problémájával is. Tudomásunk van róla, hogy 1945. dec. 15-én Vinogradovval vitázott a történelmi materializmusról, 1946 júniusában pedig Bergyajevvel a marxizmus és egzisztencializmus témáról, későbbiekben majd idézünk egyik ilyen vitájából részleteket, s ebből láthatjuk, hogy nem túl nagy sikerrel. Ezt különben könyve is mutatja, az 1947—48-ban történt átdolgozás után is csak a fenti sovány „érveket" tudta felvonultatni a marxizmus ellen.

A marxizmus és a tömegmozgalmak elleni kirohanások azonban csak epizódok fejtegetésében, amelyek megszakítják a szuperélet leírását. A fejtegetés következő fázisa már isten „tudományos lehetőségéhez", az Ómega-ponthoz vezet. Rekonstruáljuk ezt a gondolatmenetet: a fejlődés haladás a tudat felé, ezt még a legagnosztikusabb materialisták sem vitatják. De tovább csak egy szuper-tudat, hiper-reflexió, hiper-perszonalizáció következhet. Minden ezzel szembeni ellenvetés a nooszféra, a világegyetem meg nem értéséből fakad. A világegyetem nemcsak zárt, hanem centralizált is. A vonalak egy pont felé tartanak — nevezzük ezt Ómegának —, amely integránsan magába foglalja őket. Ezért a világegyetem — anélkül hogy elveszítené hatalmasságát és antropomorfizálnánk — az idejében és terében a noogenezis szempontjából nézve humanizálódik, sőt szuperhumanizálódik. Az univerzális és a személyes (centralizált) egyidejűleg kulminálnak. A hiba az, hogy létünk és a nooszféra folytatását valami személytelenben keressük, holott a jövendő világegyetem nem lehet más, csak hiper-személyiség, vagyis az Ómega-pont. A perszonalizáció a tudat belső elmélyülése. Az Ómega, definíciója szerint, a tudat addíciója és integritása. Az Ómega tehát egy szupercentrum, a végső elv, a legfelső autonóm.[137] Erről az alapról bírálja a panteizmust, amely

[135] Uo. 285—286. o.
[136] Uo. 290. o.
[137] Uo. 287—289. és 291—292 o.

elhanyagolja a személyiség elvét. Valóban, ez itt éppenséggel a másik véglet, az evolucionalista deizmus: az isten, a legtökéletesebb lény mint a fejlődés csúcsa, végpontja. Íme az első teilhardi „istenbizonyíték".

Hogyan érhető el azonban az emberiség szuperéletbe való emelkedése, egységének kialakulása? Itt lép be Teilhardnál a szeretet elve: az emberi kollektivizációhoz, unifikációhoz át kell alakítani az anyagi helyzetet, jobb körülményeket kell teremteni egy társadalmi osztálynak vagy elmaradt népeknek. A mindennapi tapasztalatok azonban azt mutatják, hogy csak a szeretet képes egyesíteni az embereket. Az emberi jelenség utolsó fázisát tehát a szeretet jellemzi — a teilhardi utópia egyik tartópillére tehát a szeretet mint hajtóerő. Ez is arra utal, hogy Teilhard számos vonatkozásban XIX. sz.-i jelenség, ugyanezt a szeretetvallást fellelhetjük már Feuerbachnál. Míg azonban Feuerbachnál a szeretet csak mint egy konkrét emberi érzés szerepel, addig Teilhardnál absztrakt kozmo-biológiai princípiummá válik: a szeretet a maga biológiai valóságában nem korlátozódik az emberre, hanem általában jellemzi az életet, az emlősöknél pl. könnyen felismerhető a szexuális vonzódás, az anyai és apai szeretet és a társadalmi szolidaritás formájában. El kell képzelni — írja Teilhard —, hogy ez a szeretet átfogja az egész emberiséget. Az univerzált szeretet nemcsak pszichológiailag lehetséges, hanem az egyetlen végső mód, ahogy tudunk szeretni.[138] Ne bocsátkozzunk most bele annak kritikájába, hogy Teilhard a szeretet ilyen értelmezésével eltekint a társadalmi erők valóságos mozgásától, szövetségétől és harcától, hanem a teilhardi belső gondolatmenetet tovább követve tegyük fel az újabb kérdést: egyszóval az ember s rajta kersztül a világmindenség a szeretet segítségével önállóan, saját erejéből felemelkedik istenig mint végső centrumig? A teilhardi válasz egyértelmű nem.

Teilhardnak szüksége van ugyan a világmindenség evolutív struktúrájára mint istenbizonyítékra, de ez a keresztény dogmatikát nem elégíti ki, istennek jelen kell lennie a fejlődésben és irányítania kell. Így alakul ki egy újabb istenbizonyíték, amely az előbbinek ellentmond, de logikailag is belső ellentmondást hordoz: egyfelől panteista, másfelől teista. (Ez az ellentmondás talán feloldható teológiailag a Szentháromságra való hivatkozással, de Teilhardnál nem találunk erre egyértelmű utalást.) Teilhard tehát, aki mindig hevesen bírálja a panteizmust, most nyíltan kiáll mellette, s kijelenti, hogy az utóbbi száz év tudományos felfedezései létrehozták a modern panteizmust.[139] Isten tehát maga is benne van a fejlődésben, azonosul vele — másfelől, a teista koncepciónak megfelelően, kívül is áll rajta, irányítja is. A modern gondolkodás Teilhard szerint rehabilitálta a szintézis evolutív teremtő funkcióját, vagyis a fejlődés minden új foka több, mint az előző szint elemeinek összessége, s a fejlődésnek ezt a szintetikus ugrását, előrehaladását az Ómega kisugárzása teszi lehetővé.[140] Vagyis a teilhardi dialektika bizonyos értelemben látszatnak bizonyul, a dialektikus ugrás nem a fejlődés belső öntörvénye, hanem csak isten külső segítségével mehet és megy végbe. Mondanunk sem kell, hogy ez utólag újra megerősíti a teremtést, hiszen az ember is ugrás révén vált ki a természetből, s ezt nem tehette a fentieknek megfelelően önerejéből, csak az isten beavatkozásával. Ugyanakkor a dialektikának ez a megcsonkítása

[138] Uo. 293—296. o.
[139] Uo. 297. o.
[140] Uo. 298—299. o.

Teilhardnál istenbizonyítékká válik. Mivel az ugrás s egyáltalán a fejlődés másképp nem mehet végbe, s mivel a fejlődés tény, kell hogy isten létezzen: a nooszféra aktuális és reális, a centrum reális és aktuális — hogy a legfelsőbb vonzást gyakorolhassa, az Ómegának a legfelsőbb jelenlevőnek kell lennie.[141] Íme a második teilhardi istenbizonyíték!

Ne felejtsük el, mindezeket Teilhard a tudomány, mégpedig a modern tapasztalati tudomány nevében mondja, s ennek nevében jut el az istenbizonyítékok fenti rendszeréig. Az istenbizonyítékok azonban a középkor óta számos viszontagságon mentek keresztül, s Teilhard óvakodik attól, hogy közvetlenül feleleventse őket. Nem beszél tehát istenbizonyítékokról, nem állítja szó szerint a tudományos anyagból logikai szükségszerűséggel isten létét. A jövőre, az emberiség jövőjére utalva inkább a lehetőség kategóriájával operál, hogy enyhítse a bizonyítás logikai zártságát. Istenbizonyítékai rejtett, szégyenlős istenbizonyítékok, de akárhogy is forgatjuk, Teilhard a logikai szükségszerűség erejével akar meggyőzni bennünket. Az óvatos gondolatmenet alapja persze az, hogy a tudomány és a vallás két különböző terület, s az előbbi nem illetékes isten létezésének kérdésében — a kettős igazság elve a mai, defenzívába kényszerített vallás alapelve. Mivel azonban a tudomány korszakát éljük, s a tudomány szükségképp világnézeti következtetésekre is vezet, s ez alól a hivők sem kivételek, egyes vallásos gondolkodók, az adott esetben Teilhard, megkísérlik megmutatni, hogy a tudomány végkövetkeztetései nem ellentétesek a vallással, sőt összhangba hozhatók velük. A szintézisnek ezek a kísérletei, anélkül, hogy maguk is észrevennék, tulajdonképpen felrúgják a kettős igazság elvét, a tudományból akarnak eljutni a vallásig, s ezzel a vallást a tudományos megítélés tárgyává, a tudományok alárendeltjévé teszik.

Ez történik Teilhard esetében is, s ezért igyekeztünk mindenekelőtt rendszerének belső ellentmondásait kimutatni. Rendkívül érdekes az, hogy Teilhard, aki nagyon távol áll a tomista és neotomista gondolkodástól, a statikus világképtől stb., bizonyos mértékig mégis a középkori istenbizonyítékokat ismétli meg, alig változott formában. Ez arra mutat, hogy ennek a problémakörnek meghatározott belső logikája van, meghatározott érvrendszere, amelynek csak kifejezési formáját lehet megváltoztatni, modernizálni, tartalmát azonban nem. Az alapvető teilhardi újítás, az evolutív világkép sem mond többet, mint hogy isten a legtökéletesebb lény — csak egy folyamatot tételez fel „bizonyításul": ha a tapasztalat azt mutatja, hogy a lények tökéletesednek, kell lenni egy legtökéletesebbnek, aki a fejlődés végén áll. S a fejlődés Teilhardnál valóban *megáll* istennél, s már ebből is nyilvánvaló, hogy csak azért indult el, hogy eljuthasson oda. Világosan meg is fogalmazza, hogy mihelyt a nooszféra eléri konvergens pontját, bekövetkezik a „világ vége".[142] De megtalálhatjuk Teilhardnál az ontológiai istenbizonyítékot is, fejtegetése szerint az Ómega a legfelsőbb és irányító elv, de csak akkor tudja betölteni funkcióját, ha létezik. Ehhez nem kell kommentár — a létezés evidensen itt is a dolog fogalmából adódik —, valamint a régi mechanikus világkép maradványaként felbukkanó első mozgató koncepciójához sem. Teilhard ugyanis az irányított fejlődés kapcsán ezt az érvet is egyértelműen felidézi: a fejlődés hatalmas periódusaiban láthatatlan módon az első mozgató (premier moteur)

[141] Uo. 300. o.
[142] Uo. 303. o.

hajt előre.[143] Egyre jobban megmutatkozik tehát, hogy a teilhardi világkép újdonsága nem abban van, *amit* bizonyítani akar, hanem abban, hogy *ahogyan* bizonyít, a hagyományos metafizikus keresztény világképet statikusból dinamikussá, evolutívvá teszi, a tudományok eredményeinek *jobban* megfelelteti. Az ellentmondások, az antagonizmusok a vallás és a tudomány között ettől még fennmaradnak, sőt lényegükben ugyanazok maradnak, de egy sokkal távolabbi síkra tolódnak át, míg a hagyományos vallási világképben közvetlenül beléjük ütközik a modern gondolkodás. A hivő számára így lehetővé válik, hogy ezeket az ellentmondásokat bizonyos megközelítésben feloldottnak vélje, gondolkodási sztereotípiái pedig átsegítik azokon az ellentmondásokon, amelyek végső soron mégis felmerülnek. De a hivők többsége nem jut el idáig; a vallásos tudat fenomenológiáját elemezve látnunk kell, hogy a hivők itt a mindennapi gondolkodás közvetlenségében mozognak, s csupán arra van szükségük, hogy egyfelől sértetlenül megtalálják a megszokott vallási fordulatokat, másfelől a kurrens tudomány tételeit és fordulatait. Teilhardnál mindkettő fellelhető, s ez magyarázza a teilhardizmus társadalmi erejét, jelentőségét. Ilyen értelemben egyes ellentmondásai sem véletlenek, és csak előnyére válnak: az átlagos hivő megtalálja nála a személyes és irányító isten, tehát a gondviselés fogalmát, a laicizálódó intellektuel, akinek a vallás csak végső mentség, választhat a teilhardi panteizmus és deizmus között, amely a tudomány önmozgását, integritását, a természet mozgásának zavartalanságát ígéri.

A noogenezis a geogenezis megszabta cikluson keresztül irreverzibilisen halad az Ómega felé. Napról-napra közeledünk az élet végéhez, az emberi jelenség utolsó fázisához glóbusunkon.[144] Az emberiség azonban még igen fiatal — fordít az irányon Teilhard —, szinte azt mondtatni, hogy most született. Sőt megfigyelve az utóbbi idők gyors fejlődését, teljesen új biológiai(!) ciklusra kell számítanunk. A modern világ és a földi élet vége (terre finale) között még óriási időszak van, gyorsuló, nem pedig lassuló fejlődéssel. Így talál alkalmat, hogy befejezze a szuperéletre vonatkozó utópiáját. A leírásban kétségtelenül háttérbe szorítja a biológiai elemeket, az ember megjelenése óta — ismétli Teilhard — a szomatikus és organikus átalakulás lassulása tapasztalható a tudatos és aktív társadalmi individuum javára. A mesterséges felváltja a természetest, a fejlődés tehát szellemi és kollektív lesz. A fejlődésnek három alapvető kritériumát szögezi le: a tudományos kutatás megszervezését, az emberi tárgyra koncentrálását, végül a tudomány és vallás összekapcsolódását. Ezek adják meg a teilhardi szcientista utópia alapjait, amely demokratikus is annyiban, hogy a tudományos kutatás nemcsak egy elit, hanem mindenki, az utca embere számára is elérhetőnek deklarálja ebben az ideális társadalomban. Itt hangzanak el Teilhard sokat idézett prófétikus szavai az olyan Földről, ahol a gigantikus teleszkópok és atomrombolók több aranyat nyelnek el és több spontán csodálatot váltanak ki, mint a fegyverkezés igényei. Teilhard igen erős, éles szavakkal fordul szembe a profitért, a fegyverkezés, a rombolás fejlesztéséért dolgozó tudósokkal, s a tudománynak az emberi élet megjavítása szolgálatába állítását követeli.[145] A teilhardi humanizmus csúcsainál vagyunk.

[143] Uo. 302. o.
[144] Uo. 304. o.
[145] Uo. 308—311. o.

Teilhard szerint azonban egy humanista világkép csak egy antropocentrikus világkép lehet, ezért követeli a tudományoknak az emberre koncentrálódását is. Közel sem a marxi „egységes tudomány" koncepcióról van szó, hanem arról, hogy mivel a világegyetem a komplexifikáció evolutív biológiai elve alapján alkot egységet, s lépcsőfokai csupán a tudat jelentkezésének lépcsőfokai, az ember, amely a biológiai hierarchia csúcsán áll, ahogy Teilhard írja, a természettudományok kulcsa.[146] Vagyis Teilhard nem tudja megkülönböztetni az objektív természetet — azaz a természetet általában — és a humanizált természetet, az ember belevitelét a természetbe nem mint ennek fokozatos tárgyi humanizálását fogja fel, hanem az ember általa értelmezett lényegét eleve az egész világmindenség lényegének fogja fel. Így válik a világegyetem zárttá, és jut mellette hely az emberi lényeg transzcendens formában való megismétlődésének, azaz istennek, akinek létét formailag a hiper-jelzők biztosítják. A teilhardi humanizmus tartalmilag pedig nagyrészt elvész, hiszen az ember minden vívmányát hiposztazált másának, az istennek tulajdonítja. Láttuk, hogy a teilhardi sémában az ember önerejéből, a szeretet révén még felemelkedni sem képes istenhez, csak az isteni „vonzás" közreműködésével. Ha azonban a teilhardi rendszer *egészét* nézzük, humanizmusa jól kihangsúlyozott a hagyományos vallásos világképpel, a többi vallásos gondolkodóval szemben, az ember nem tehetetlen, bűnöktől marcangolt lény, és a földi élet sem siralomvölgy, hanem az ember aktív alkotó lény, akinek a tevékenysége — ha külső segítség kíséri is — elkerülhetetlenül szükséges az evolúció menetéhez, végső soron pedig az istenhez való eljutásához. A teilhardi világképben tehát nemcsak az ember függ istentől, hanem isten is az embertől. A vallásos világkép fokozódó humanizálásának kísérlete irányába mutat az is, hogy a teilhardi filozófiában nem istennek — keresztény terminológiával szólva az Atya-istennek — van központi szerepe, hanem a Fiú-istennek, Krisztusnak, aki emberalakot öltött, és az egész emberiség problémáinak megoldását vette magára.

A teilhardi humanizmus gyengéi azonban egyértelműen a vallásos világkép visszahozását követelik, s újra meg újra kimondja a tudomány korlátozottságát és a hit fölényét. A modern világ látszólag vallásellenes, az ész legyőzi a hitet, az ember megelégszik önmagával, mondja Teilhard, vagyis jól látja, hogy a tudományra támaszkodás az ember önerejét jelenti, a valláshoz fordulás pedig gyengeségének bevallását, s így egyértelműen ellentétes a humanizmussal. A fejtegetést azonban a szcientizmus ismert kritikája irányában folytatja tovább: úgy tűnt, hogy a tudás teljesen helyettesítheti a hitet, kétévszázados fejlődés után azonban megmutatkozott, hogy a hit és a tudás nem lehetnek meg, nem fejlődhetnek egymás nélkül. Konstatálhatjuk tudományosan az emberi organizmus vagy a társadalom fejlődését, a probléma azonban indeterminált, megoldatlan marad, a szuperracionálishoz kell fordulnunk. A múltat felmérhetjük tiszta tudománnyal, de a jövő csak a valláson keresztül fogható fel. A vallás és a tudomány a megismerés(!) két összekapcsolt területe, amelyek együttesen tárják fel a múltat és a jövőt.[147] Teilhard alapvető érve tehát a tudomány korlátozottsága mellett egyfelől az, hogy nem képes a teljesség megragadására — ez nyilván a külsőség, és bensőség ismert megkülönböztetésén alapul —, másfelől hogy a jövő rejtve marad előtte. Valóban, a tudomány a jövőre vonatkozólag hipotézisekkel, lehetőségekkel operál,

[146] Uo. 313. o.
[147] Uo. 315—317. o.

maga Teilhard is így vetette fel az emberiség további fejlődésének kérdését, s hipotéziseit a megelőző fejlődésben igyekszik megalapozni, s istenre vonatkozó hipotézisét is evolutív koncepciója egészéből vonta le. Egyszóval maga is a kifogásolt tudományos sémát használta vallásos tézisének bizonyítására. Ennek belső következetlenségei nyilvánvalóak: maga Teilhard is abszurdnak érezné azt az állítást, hogy isten léte eddig nem mutatkozott meg, de a jövőre nézve *higyjük el*, hogy afelé haladunk — pedig állításának tartalma ez. Hol marad tehát a vallás jövőbe látása, hiszen csupán olyasmit vetít a jövőbe, amit már a jelenben és a múltban is *hinnünk* kellett. A vallás napjainkban egyre inkább szabadulni szeretne a tudományok halálos szorításából, függetlennek igyekszik nyilvánítani magát, de a tudományok nyelvén és a logika eszközeivel védekezik, mivel az emberi gondolkodás és kultúra keretei között más lehetőség nincs; ezért mindig védtelenné teszi magát, mert ezekkel az eszközökkel le is győzik.

A teilhardi antropocentrikus világképnek másik nagy gyengéje a biologizmusa. Hiába ismételgeti a szaktudós meggyőződését, hogy az ember biológiai struktúrája alig változik a történelem folyamán, a természetest felváltja a mesterséges, sőt még egy tétova utalást is tesz a szerszám szerepére, amely elválik a szervtől,[148] mindez nem változtat azon, hogy a teilhardi rendszer belső logikája megköveteli az ember további biológiai fejlődését. Erre tesz is kísérletet a humán tudományok központi szerepével kapcsolatban, azt fejtegetve, hogy elhanyagoltuk azoknak a morális és orvosi problémáknak a kutatását, amelyek lehetővé tennék a természetes kiválasztás brutalitásának kikapcsolását. Most nem arról van szó, hogy ismételten utólag értesülünk ennek hatásáról, hogy a történelmen már nem úr a természetes kiválasztás, hanem arról, hogy Teilhard a fejlődést biológiailag fejlettebb egyedek „nem brutális" létrehozásában látja. A következő századok folyamán el kell jutni egy valóban emberi eugenikához, folytatja, az egyének eugenikája egyben társadalmi eugenika is.[149] Az eugenika mint az ember biológiai önfejlesztésének tudománya a jövőben persze nem kizárt dolog, bár alkalmazásának veszélyeit Teilhard is látja, a probléma azonban az, amit Teilhard viszont nem lát, hogy az ember fejlődése a történelemben eddig sem és ezután sem alapvetően biológiai probléma.

A teilhardi humanizmusnak és evolutív világképnek harmadik nagy gyengéje a Föld abszolutizálása, a geocentrizmus. Hiába üdvözli Galilei felfedezését, minősíti a Földet csillagpornak, mond le látványosan az antropocentrizmusról, ha rögtön visszahozza, ha egyszer a teilhardi kozmoszban az anyag fejlődése nyílegyenesen a Földhöz, a földi élet kialakulásához, s a világmindenség kulcsához, az emberhez vezet. Ez a kozmikus antropocentrizmus szükségszerűen vonja maga után a geocentrizmust — emlékezzünk, maga Teilhard említi, hogy a noogenezis a geogenezis korlátai között zajlik le. A geocentrizmus a modern tudományos világképben pedig egyszerűen tarthatatlan. Ezért Teilhard megpróbál megszabadulni tőle, nem törődve az ellentmondásokkal, hogy megmentse a lényeget: elképzelhető — mondja —, hogy az ember a gondolkodás segítségével kiszabadul földi börtönéből, eljut más égitestekre, és ott értelmes lényekkel találkozik. A két nooszféra kölcsönösen megtermékenyíti egymást, a tudat megkonstruálja a különböző planéták

[148] Uo. 318. o.
[149] Uo. 314. o.

egységét. Ennek a hipotézisnek a lehetősége azonban — folytatja — kicsi. Az emberi fizikum a földi feltételekhez alkalmazkodott, és az óriási csillagtávolságok miatt is lehetetlennek látszik, hogy a gondolkodás fejlődése a két helyen egybeessék, azonos fázisban legyen. Ezért úgy gondolja, hogy a nooszféra a Földön elzártságra van ítélve, a kitörést a Földről nem térbeli, hanem pszichikai eszközökkel kell megvalósítani. Ha az egész emberiség önmagára reflektál, úgy, hogy az organikus földi szempontokat elhanyagolja és a transzcendens centrumra koncentrál, akkor a szellem a Földön elérte befejezettségét. A világ vége belső önmagára fordulás a nooszférában, az összes súlyt az Ómegára helyezve.[150]

A gondolatmenetet analizálva láthatjuk, hogy kezdetben Teilhard elvileg megengedi, hogy létezzenek más bolygók is, amelyek az élet útját végigjárták, s más emberiséget hordoznak. Valóban, tudományos megközelítésben ezt a lehetőséget fel kell tennünk, a földiekkel azonos természeti feltételek másutt is törvényszerűen kialakíthatták az emberi mozgásformát, a teilhardi filozófia cáfolata szempontjából mindegy, hogy két vagy végtelen számú emberiség létezését tesszük fel. A lényeg az, hogy egy nyílt világegyetemben a vallásos világkép szükségszerűen összeomlik, hiszen az az ember és isten különleges és kizárólagos kapcsolatára épül, a teremtés, bűnbeesés, megváltás, utolsó ítélet csak egy emberiségre, egy bolygóra koncentrálva lehet érvényes. Végtelen világegyetemet feltéve a biblikus keret abszurdummá válik, sőt isten alakja egyenesen karikaturizálódik: a világok sorra bűnbe esnek, meg kell váltani őket, s ugyancsak sorozatban kell ismételni a világ végét...

Természetesen nem akarunk fejtegetésekbe bocsátkozni arról, hogy vannak-e ilyen emberiségek és hogyan fejlődnek, csupán azt a tényt kívántuk aláhúzni, hogy a vallásos világkép szükségképp geocentrikus és antropocentrikus, a Föld különleges helyzetét, az ember és a „világegyetem" személyes viszonyát tételezi fel, ezért tudományosan nyilvánvaló abszurditásokhoz vezet. Mindezt Teilhard is jól látja, s bár ez az egész konstrukciójának ellentmond, fenti fejtegetésében elvileg megengedi a nyílt világegyetem létét. Azután a kapcsolatok valószínűtlenségére hivatkozva a problémát ismét eltünteti, az embert visszazárja földi világába, anélkül, hogy hipotézisét folytatni merné, s kifejtené, hogy milyen lehet az általa feltételezett emberiségek és isten viszonya. Zárt világegyetemre van szüksége, amely elvisz az istenhez, zárt világegyetem, antropocentrizmus és a világegyetem általános tudománya, metafizikája egymást feltételező tézisek.

A teilhardi geocentrizmus, amelyben a fatális biológiai fejlődés minden körülmények között eljut istenig, már a kortársaknak is feltűnt, s a negyvenes években egy párizsi vitában egy vitapartnere feltette a kérdést: Mi lenne rendszerével és istennel, ha egy üstökös megsemmisítené a Földet? Teilhard szárazon úgy válaszolt, hogy ez nem fog előfordulni. A vitapartner persze ellenvetette, hogy ez egy teológus, nem pedig egy filozófus válasza, mire Teilhard nyílt beismerésre kényszerült: Életünk csak egy hívő élete lehet.[151] Vagyis Teilhard, a tudós számára rendszere védelmében nem maradt más, mint nyíltan a hitre hivatkozni, s ezzel kudarcát beismerni.

Mint tudjuk, Teilhard maga is elégedetlen volt művével, sikerületlennek érezte, ezt mutatják rezignált zárósorai is, amelyekhez igazán nem kell

[150] Uo. 318—321. o.
[151] Idézi Cuénot: Id. mű 313. o.

kommentár: Azok között, akik ezt a könyvet elolvassák, bizonyára sokan elégedetlenek, a tényeket, a metafizikát, vagy az álmodozást illetően. A gondolat helyét akartam megteremteni a világban, az entrópia visszafordulását a noogenezisben és végső soron mindennek Valaki felé fejlődését. Ezeket tárgyalva bizonyára több ponton tévedtem, amit mások majd jobban megoldanak. A probléma fontosságát és nehézségét akartam érzékelteni, s azt, hogy a megoldást nem lehet elkerülni. Az emberi jelenséget másképp nem lehet megérteni, mint egy irreverzibilisen perszonalizálódó világmindenségben.[152]

Valószínűleg ennek az elégedetlenségnek tulajdonítható, hogy Teilhard *A keresztény jelenség (Le phénomène chrétien)* címmel epilógust csatolt a művéhez. Itt néhány lapon újra végigfutja a könyv egész problematikáját, de más megközelítésben. A fenti két istenbizonyíték mellé egy harmadikat csatol, amelyet az ontológiai istenbizonyíték társadalmi változatának nevezhetnénk, s amely igen népszerű a modern keresztény gondolkodásban.

Teilhard itt isten létezését a vallás létezésén keresztül igyekszik bizonyítani. Isten létezik a gondolkodásunkban, tetteinkben, sőt nemcsak egyedeiben, hanem számos emberében, a kereszténység tömegvallássá vált, egyházzá formálódott, rajtahagyta kezenyomát az emberi történelmen, kultúrán. Ez a „keresztény jelenség" a tudomány számára megfoghatatlan, megmagyarázhatatlan, létét és történetét csak isten léte, hatása stb. magyarázhatja. Abból indul ki tehát, hogy az Ómega aktualisan hat és létezik az emberi gondolkodás legmélyén, és meg is figyelhető. A biológiai fejlődést személytelen formában hajtja előre, a hominizáció formájában viszont a személyességben próbálja feloldani az ellentmondást. Vagy pedig mindez csak tiszta ideológia, s a gondolkodás önmaga árulójává válnék? — fakad ki Teilhard.; A kereszténység szívében élve én apológiával vagyok vádolható — folytatja —, de a megismerés különböző fajait nem a hivőknek kell szétválasztaniok, hanem a természettudósoknak, aki ezt követelik. A keresztény jelenség itt van előttünk, a világ többi realitásai között.[153] A fentiekből világos a teilhardi pozíció — érve láthatóan egy kibővített cogito, a szubjektum számára nemcsak saját léte, hanem tartalma is közvetlenül evidens —, felesleges a hosszú és fárasztó út a tudományokon keresztül, a kereszténység jelenség önmagát magyarázza, s ha a tudós elégedetlen, oldja meg problémáit saját maga.

Teilhard a kereszténység történetét is invokálja: viszonylag könnyű egy világképet felvázolni — vagyis a tudomány nevében egységbe foglalni a világot Teilhard szerint már az egyszerűbb feladatok közé tartozik —, de nehéz egy vallás születését megragadni. Platón, Spinoza, Hegel, valamennyien megmaradtak az ideológia szintjén. A kereszténység ellenben a legszélesebb spontán mozgalom, amelyet az emberiség létrehozott. Először a judaizmus formájában egy nép vallása volt, majd egy kisebb világé, jelenleg pedig egyesíti a gondolkodás egész rendszerét, perszonalizmus és univerzalizmus együtt. Az egész emberhez és minden osztályhoz fordul, s a legtermékenyebb mozgalom, amelyet az emberiség története feljegyzett. A keresztény szeretet nagy erő, de érthetetlen annak, aki nem kóstolta.[154] Az elmondottak részletes cáfolatába nem érdemes belebocsátkoznunk, hiszen eléggé nyilvánvaló, hogy a tudományok nem állnak értetlenül a vallás jelensége előtt, hanem legapróbb részleteit is világosan magyarázni tudják, csupán Teilhard az, aki a vallási

[152] *Művei* I. köt. 322—323. o.
[153] Uo. 324—325. o.
[154] Uo. 326—329. o.

misztériumot misztikusan tálalja. Másrészt az is evidens, hogy a vallás történelmi útja egyáltalán nem diadalút, ahogy Teilhard feltünteti, ellenkezőleg, jól látható regresszió. Végül pedig éppen a vallás történelmi útja mutatta meg, hogy a vallás osztályfelettisége ideologikus látszat, s ez teljesen devalválja Teilhard szép szavait a keresztény szeretetről. Számunkra itt az aprólékos polémia helyett a teilhardi gondolatmenet az érdekes.

A keresztény jelenség történetéhez hozzátartozik Krisztus születése, mondja Teilhard, amely egy csodálatos biológiai operáció: a megváltó inkarnáció. A világegyetem eléri a centrum szintézisében a törvények egységét. Isten a centrumok centruma — ez a keresztény dogmatika csúcsa.[155] Ahogy a világ egyre nagyobb lesz, ahogy a belső kapcsolatok organikusak lesznek, úgy győz az inkarnáció perspektívája — s itt kezdődik a teilhardi „krisztológia": Krisztus univerzálisan dominál a világban, amely spirituálisan konvergens, amelyet a krisztusi energia hajt előre. Márpedig ha Krisztus foglalja el a centrumot, akkor a krisztogenezis nem egyéb, mint a noogenezis, s egyben a kozmogenezis kulminációja.[156] Néhány teilhardi gondolat még befejezésül a kereszténység értelmezéséről: a kereszténység az egyetlen gondolkodási irányzat, amely elég merész és progresszív ahhoz, hogy megragadja a világot. A kereszténység a múltba begyökerezett, s mégis állandóan fejlődik, a tudat fejlődésében a szintézis felé halad a szeretet alapján, amely feltételezi a kapcsolatot a szellemi pólussal és a transzcendens univerzális konvergenciával. Ha pedig a keresztény jelenség ennyire a fejlődés szívében van, akkor ő nem is mint keresztény, hanem mint a tudomány embere beszélhet erről.[157] Teilhard tehát befejezésül igyekszik visszakerülni valamiféle tudományos objektivitás talajára, holott fejtegetése korábbi ilyen pozícióit is megingatja; világosan megmutatkozik, hogy az „emberi jelenség" „tapasztalati tudománya" eleve a „keresztény jelenség" értelmezését kísérelte meg. S ennek a rövid epilógusnak az ellentmondásossága refrénszerűen újra azt mutatja, hogy a tudomány és a vallás ellentétesek, s nem szintetizálhatók — vagyis hogy a teilhardi kísérlet szükségképp végződött kudarccal.

IV. Az Australopithecusok értékelése és a teilhardi rendszer korrekciói

A negyvenes években az új Australopithecus-leletek kerültek a paleontropológiai érdeklődés középpontjába, s elmondhatjuk, hogy domináns szerepük ma is tart. Lényegesen módosították az ember kialakulásáról szóló elképzeléseinket, pontosabban szólva világosabbá tették az emberszabású majmok fejlődésétől való elválás részleteit. Ugyanakkor rengeteg vitát váltottak ki. Felfedezőik, Dart, Broom, Leakey fejlett hominidákat látnak bennük, olyan értelmes élőlényeket, akik ismerték a tüzet és szerszámot használtak. De nem hiányzik az ellenkező véglet sem, melynek képviselői inkább majomi formáknak tekintik őket, s szerszámhasználatukat vitatják. Bár az első Australpithecus-leleteket már a húszas években feltárták, a figyelem mégis csak a negyvenes években fordult feléjük, amikorra a leletek sorozata

[155] Uo. 327—328. o.
[156] Uo. 330—331. o.
[157] Uo. 331—332. o.

már azt mutatta, hogy az emberiség keletkezésének egy valószínű centrumáról van szó. Teilhard érdeklődése a negyvenes évek végéről származik, amikor az USA-ba távozik, s a Wenner—Gren Foundation segítségével folytatja tudományos munkásságát. E szervezet megbízásából az ötvenes években többször Afrikába utazik, hogy személyesen is megismerkedjék a kutatókkal és közvetlenül láthassa a leleteket. Útibeszámolói, jelentései egyben anyagközlő publikációk is, ahogy ezt a korábbiakban is láttuk, ugyanakkor rendszertani elképzeléseit, általános meggondolásait is tartalmazzák.

Az új leletek azonban, a Sinanthropus-leletektől eltérően, nem gyakorolnak döntő hatást rendszerére. A teilhardi rendszer már készen áll, s az újabb paleantropológiai szisztematika, amelyet Teilhard az új felfedezések nyomán készít, nem sokat változtat rajta. Arról sem feledkezhetünk meg, hogy Teilhard már igen magas korban van, s ezért 1955-ben bekövetkezett haláláig inkább rendszere tökéletesítésén, mint általános átalakításán dolgozik. Végeredményben az új leletek nem is követelnek ilyet a teilhardi gondolkodástól, hiszen a biológiai mozgásformának — a növekvő öntudat törvényének — átvitele a világmindenség egészére már megtörtént, s többé-kevésbbé mindegy, hogy ehhez mennyi paleantropológiai anyag adta az „ihletet".

A leletek feldolgozása és az antropológiai szisztematikába való illesztésük, illetve a filozófiai rendszer korrekciója tehát bizonyos mértékig elválik egymástól. Ezért kezdetben néhány olyan cikket tárgyalunk, amelyek nincsenek közvetlen kapcsolatban az új leletekkel, hanem közvetlenül *Az emberi jelenség* gondolatmenetét folytatják. Ezek a cikkek egy-egy újabb kísérletet jelentenek a rendszer bizonyos ellentmondásainak kiküszöbölésére, ezekre a gyenge pontokra korábban már rámutattunk. Így veszi fel újra a természetes kiválasztódás témáját az emberi fajokról[158] szóló cikkében. Teljes mértékben elutasítja — mint írja — a szelekció mechanikus törvényének átvitelét az emberre, s ha a mechanikus terminust illetően igazat is adnánk neki, következő fejtegetései egyetértésünket gyorsan eloszlatják. Az emberi fejlődésben mindenki szimpátiája, a szellemi energiák helyettesítik az anyagi erők mechanikus egyensúlyát, a kollektíva törvénye helyettesíti a dzsungel törvényét.[159] Ez nyilván inkább az emberi történelemre vonatkozhat, az ember kialakulására majd más hipotézist találunk, mindenesetre meg kell állapítanunk, hogy Teilhard némi habozás után inkább a természetes kiválasztódás teljes elutasításának álláspontjára helyezkedik. A fajokról szóló fejtegetései egyfelől igen pozitívak, szép hasonlattal az emberiség izotópjainak nevezi őket, az emberiség jövőjét — mint már említettük — a fajok egyesülésében, a teljes szintézisben látja. Másfelől azok a fejtegetései, hogy van bizonyos egyenlőtlenség a fajok között, de ez csak akkor megalázó, ha statikusan és izoláltan tekintjük, nem pedig a fajok lényegi komplimentaritásában, mely utóbbi esetben nemcsak elfogadhatókká, hanem tiszteletreméltóvá is válnak[160] — feltétlenül a neotomista organikus társadalomképet idézik fel, amely szerint a különböző osztályok más-más szerepet töltenek be a társadalmi organizmusban, s éppen különbségükből adódik a harmónia.

A másik nagy kérdéscsoport az ember világmindenség-beli helyével kapcsolatos — az antropo-geocentrizmus és a modern tudományos világkép kö-

[158] *Essai d'une biologie et d'une morale des races.* *Művei* III. köt.
[159] Uo. 298—299. o.
[160] Uo. 288. o.

zötti ellentmondást igyekszik feloldani. Egy Pekingben tartott előadásában[161] azt fejtegeti, hogy Galilei és Darwin felfedezései révén apáink naív antropocentrizmusa összeomlott, s az új világkép képviselői egészen a végletekig mentek el, a földet úgy tekintették, mint jelentéktelen porszemet a világűrben, ahol a gondolkodó lét csak egy hajtása az élet fájának. Az ember valóban nem tekinthető többé egy statikus világegyetem középpontjának — ismeri el Teilhard —, de szerinte elkezdődött egy harmadik fázis: az ember ember által való felfedezése. Ezen egy dinamikus antropocentrizmust ért, amely megfelel a Teilhard-féle evolucionista világképnek. Erre utal — az egybeesés sokszor szó szerinti — egy másik cikkében is: Galilei óta úgy tűnt, hogy az ember minden privilégiumát elveszítette a világmindenségben, most azonban megmutatkozik mint nem a stabilitás, hanem mint az evolutív mozgás centruma: a neoantropocentrizmus szerint az ember nem a pozíciója, hanem e mozgás iránya alapján játszik kitüntetett szerepet. Az antropocentrizmusnak az eddigiekben is inkább csak formális elutasításával találkoztunk, most viszont egyértelműen kiáll az ember „privilégiuma", az antropocentrizmus mellett. Teilhard azonban említett előadásában tovább is megy: a tudat megjelenése nem bizarr véletlen, hanem törvényszerű és általános jelenség a világegyetemben, a kozmikus szubsztanciáknak a nagymolekulák felé való fejlődéséből következik — az élet mindenütt megjelenik a világegyetemben, ahol ez lehetséges. Így teret adva a természettörvények érvényesülésének. Teilhard a tudat többszöri előfordulásának egyedül a valószínűségét csökkentheti, ennek során azonban megint csak a *gyakorlati* kiiktatásig jut el. Ezt azonban ismét *elméletinek* veszi, s így visszatér arra az állítására, hogy az ember, intenzív pszichikuma révén, a világegyetem klimaxa, csúcsa — ami a fentiek alapján nyilván értelmetlen lenne, viszont megalapozza Teilhard befejező megállapítását, amely szerint a tudomány erőfeszítései révén a legmodernebb világegyetemben újra megjelenik isten képe.[163]

A fenti két esetben találhatunk a teilhardi érvelésben új mozzanatokat, de az ellentmondás ugyanúgy megjelenik, legfeljebb elodázódik. Ez mutatkozik meg egy harmadik esetben is, amikor a fajfejlődéssel foglalkozva igyekszik mozgatóerői közül a természetes kiválasztódást kiiktatni. A fajok változását formális oldalról a következőképpen írja le: minden fajt közös jegyeik összessége jellemez, a faj azonban sohasem teljesen homogén, az alapvető tulajdonságok eloszlása szerint az egyedek összessége egy harangszerű görbével jellemezhető, amelynek csúcsán a faj egyedeinek zöme az átlagtípus körül sűrűsödik. Ez a görbe már eleve dinamikus mivoltában írja le a fajt, hiszen egyik ága a korábbi, a másik pedig az új tulajdonságokat viselő, az átlagtípustól eltérő egyedeket jelképezi. A faj változása úgy zajlik le, hogy az új jegyeket viselő egyedek száma egyre növekszik — a görbén egy új csúcs jelenik meg —, majd az új faj megerősödik — a kapcsolat az előző görbével megszakad. A leírás kétségtelenül igen érdekes, de a kérdés változatlanul megmarad: mi indítja a fajokat változásra, mi váltja ki új tulajdonságok megjelenését. Teilhard korunk egyik legfiatalabb tudományára, a genetikára tá-

[161] *La place de l'homme dans l'Univers. Művei* III. 19 t.

[162] *Évolution de l'idée de l'évolution.* Bulletin de l'Union Catholique des Scientifiques Francais, 1950 jún.—júl.; *Művei* III. köt., lásd 349. o.

[163] Uo. 318—320., 324., o.

maszkodva válaszol, a fajok átalakulását mint a gének, a kromoszómák változásának eredményét mutatja be.[164]

A gének átalakulásának miértje azonban változatlanul megválaszolatlan marad, s vagy elfogadjuk, hogy a gén az organizmus részeként meghatározott funkciót tölt be, s összefüggésben van az egyed egész életútjával, vagy a változásokat a véletlen játékául kell felfognunk. Teilhard maga is látja ezt a dilemmát, de mivel egyik megoldást sem vállalhatja, az ellentmondást azzal igyekszik feloldani, hogy a determinizmus és az indeterminizmus összebékülnek a nagy számok törvényének hatásában, amelyben egy preferencia érvényesül a világegyetem anyaga számára a fejlettebb és komplexebb öntudat felé. Ha azonban a teilhardi rendszer egészét nézzük, ez ismét csak a bizonyítandó eleve feltételezettségére fut ki, hiszen a kompexifikáció törvényét éppen a fajfejlődésen „bizonyította". Az ellentmondásoknak ezt a sorozatát Teilhard az agnoszticizmushoz menekülve zárja le: a preferencia az anyag vele született tulajdonsága, és ezért tudományosan megmagyarázhatatlan.[165]

Az Australopithecusra vonatkozó cikkek sorát egy olyan tanulmány nyitja meg, melyben Teilhard R. Broom egyik könyvére *(Finding the Missing Link.* London 1950) reflektál.[166] Teilhard, mint a Sinanthropus esetében, az Australopithecus helyét is eleve vitatja az ember ősei között. Broom úgy írja le a leleteket, mint egy fejlett élőlény maradványait, aki vadászott, ismerte a tüzet stb., egyszóval a majmok és a hominidák közötti átmenetet látja bennük. Bár Broom eltúlozza fejlettségüket, utóbbi állítását azóta megerősíteni látszik a tudomány. Teilhard maga is fokozatosan feladta teljesen elutasító álláspontját, mivel ez különböző ellentmondásokba sodorta. Broommal vitatkozva az Australophitecusokat egy „kísérletnek" tekinti, amely a pliocénban indult el az emberszabásúak ágáról, s bár Dél-Afrikában elérte a Pithecanthropusoknak megfelelő szintet, később utód nélkül eltűnt. Egészükben közelebbállónak tartja őket a majomhoz, mint az emberhez.[167]

Számunkra a legérdekesebb talán az, ahogyan Broom nyíltan vallásos álláspontját bírálja. Amikor Broom az átmenettel kapcsolatban irányított tervről beszél, a darwini természetes kiválasztódás helyett, Teilhard nagyon szigorúan rögtön vallásos elképzelésnek és metafizikai teremtéselméletnek minősíti ezt.[168] A fejlődés tervét is nagyon bizonytalannak találja, akár lamarckista, akár bergsonista legyen az ember, mondja, el kell ismernie, hogy a hominizáció csak nagyon tapogatózva haladt előre, sok helyet hagyva a véletlen játékának. A teremtő beavatkozás nem lehet más, mint egy folyamat, amelyben csak a spiritualista elemzés fedheti fel a szándékot. Ő tehát a világ általános szerveződési folyamatát, egy deistán orientált koncepciót állít szembe Broom direkt teremtéselméletével, abban azonban nagyon is egytért vele, hogy az élet fejlődése antropocentrikus jellegű, s reméli, hogy ez rövidesen az egész tudomány álláspontja lesz.[169] Ez a rövid cikk tehát nemcsak Teilhard szakantropológiai kiinduló pozícióit villantja fel, hanem kontrasztjával megmutatja a teilhardi értelmű pozitív vonatkozásait is. Megmutatkozik, hogy

[164] Uo. 367—368. o.
[165] Uo. 369. o.
[166] *Les Australopitheques et le chainon manquant ou „missing link" de l'évolution.* Études, 1950 jún.; *Művei* II. köt.
[167] Uo. 180—181. o.
[168] Uo. 179. o.
[169] Uo. 182. o.

Teilhard valóban komolyan vette a vallás és a tudomány elválasztását, hevesen bírálja Broomot azért, mert *közvetlenül* belevitte a vallást a tudományba. Másrészt ha találunk is Broomnál és Teilhardnál megegyező mozzanatokat, amelyeket most Teilhard bírál, nem szabad arról megfelekeznünk, hogy a teilhardi rendszer a vallás és tudomány sokkal finomabb szintézise, bár ezt ellentmondások árán éri el, de őszintén törekszik az egységük megőrzésére, s küzd bármely mozzanata abszolutizálásával. Ezért bírálja Broom nyíltan *teista* elképzelését *deista* oldalról, amely elfogadhatóbb a tudomány számára.

Később, 1951-es, majd 1953-as afrikai utazásai során Teilhard közelebbről is megismerkedett az anyaggal, belekapcsolódott a feldolgozásába, részletes értékelésébe, beszámolói bővebbé, inkább leíróvá válnak, s ennek során enged fel lassan az elutasító véleménye is. 1951-ben írott cikkében már aprólékosan elemzi a leleteket, infrahominoidnak találja az arcot és az agykapacitást, hominoidnak a fogakat, a két lábon járást s a feltételezhetően fejlett pszichikumot, parahominoidnak az őrlőfogak jellegét. Fenntartja azonban a véleményét, hogy oldalágról van szó. Mindezzel éles ellentétben viszont azt állítja, hogy Afrika az emberré válás, a hominizáció centruma volt.[170]

1952-ből származó első New York-i akadémiai beszámolójában elismeri az igen nagy leletsűrűséget, viszont hangsúlyozza, hogy a csontleletek és a szerszámok más-más réteghez tartoznak, s a hominidák határvonalát az Australopithecusok és a Pithecanthropusok között húzza meg.[171] Újabb akadémiai beszámolója még részletesebben dokumentálja ezt az álláspontot, még a Teleanthropus-lelettől is megtagadja a szerszámhasználatát és hominoid jelleget.[172] Ez az álláspont Leakey nyomán ma már cáfoltnak tekinthető, de maga Teilhard is ellentmond ennek azzal, hogy már korábban elismerte, az Australopithecus Dél-Afrikában elérte a Pithecantropusnak megfelelő szintet, azaz, ha esetleg nem is volt hominida, de hominidává *vált*. Ellentmondásait elmélyíti az, hogy továbbra is Afrikát tartja az emberréválás centrumának.

1953-ból származó elmélete szerint az emberré válásnak két tengelye van, ami feltételez egy korai szakadást az ember elődei között. Kelet-Afrika és Indonézia a két centrum, mindkettőnek megvan az Australopithecus, Pithecanthropus és Homo Neanderthalensis fázisa, de csak az afrikai ág érte el a Homo sapiens szintjét.[173] Teilhardnak nyilván meg kell magyaráznia a két vidék fejlődésének párhuzamosságát. Lehetséges, hogy valóban párhuzamos fejlődésről van szó, bár az antropológiai anyag arra is enged következtetni, hogy ezek a formák korántsem voltak elszigetelve egymástól. Ami a meglepő, hogy Teilhard továbbra is az emberiség afrikai eredetéhez ragaszkodik, látja és deklarálja itt a leletek folyamatosságát, viszont az Australopithecus *valamennyi* formáját mégis parahominoidnak minősíti. 1954-es cikkében a Leakey által az Olduway-szakadékban talált préchelles-típusú ipart is említi már, de ragaszkodik hozzá, hogy az Australopithecusok a szakóca-réteg, azaz a kőipar alatt vannak.[174]

[170] *Note de Préhistoire Sud Africaine.*; *Művei* II. köt. lásd 238. és 241. o.

[171] *Australopitheques, Pithécanthropes et structure phyletiques des Hominiens.*; *Művei* II. köt., lásd 245—247. o.

[172] *Observation sur les Australopithecinés.*; *Művei* II. köt. lásd 253. o.

[173] *Sur la probabilité d'une bifurcation précoce de phylum humain au voisinage immédiat de ses origines* (előadás).; *Művei* II. köt., lásd 260. o.

[174] Uo. 273. o.

Az ellentmondás bizonyos feloldására egy 1955-ben megjelent, tehát egyik legkésőbbi írásában kerül sor. Teilhard először is összefoglalja a kutatások történetét: a vezető antropológusok először Nyugat-Európában látták az emberiség kialakulásának színhelyét, majd Ázsia következett a Himalájától északra, utána Indo-Malajzia. Kezdetben senki sem gondolt Afrikára, amely most a leletek révén egyre jobban előtérbe került, és az emberiség expanziója keresett kiindulóhelyének bizonyult. Itt kereshetjük a legnagyobb eséllyel az emberiség bölcsőjét, mivel az emberek és az emberszabásúak bölcsője valószínűleg egybeesik.[175] Az Australopithecusok gyors differenciálódást mutatnak ugyan, de kicsi az agykapacitásuk, törzsfejlődésileg nem vezethető le belőlük az ember. Az ellentmondás a szakantropológiai anyag és Teilhard hipotézise között egyre nyilvánvalóbbá válik, Teilhard kénytelen feloldást keresni: a negyedkor hajnalán valamilyen Homo X készítette a megtalált eszközöket, ő volt a fejlődés hiányzó láncszeme, de eddig sajnos semmi nyoma. Álláspontjának védelmére csupán a maueri állkapcsot és a palikaoi (Algéria, 1954) két állkapcsot tudja felhozni. Az emberhez vezető fejlődés rekonstruálására azonban feltételez egy Homo Y-t is, aki a második hullámot alkotná, s átvezetne a mediterrán területeken lezajló már jól észlelhető fejlődéshez.[176]

Válaszoljunk Teilhardnak a saját érveivel? A Sinanthropus-vita nagyon sok lehetőséget nyújt erre: Teilhard nagyon meggyőzően mutatta ki, hogy a „másik ember" hipotézise túl általános és túl negatív ahhoz, hogy cáfolni lehessen: továbbá: most ő nem találja „méltónak" az embert a szerszámához — amit másutt másoknál kifogásolt. Anélkül, hogy az Australopithecusok problémáját egy pillanatig is eldöntöttnek tételeznénk, keresnünk kell az okot, miért ez a makacs ellenállás Teilhardnál az Australopithecus-leletekkel szemben? Valamelyes választ talán az ad, hogy Teilhard ragaszkodott mesterének, M. Boule-nak az ún. rövid kronológiájához, s ez ellentmondásba került volna az Australopithecusok datálásával. Ez kevéssé valószínű, hiszen Teilhard a rövid kronológiát fokozatosan feladta. Ha azonban a teilhardi filozófiai rendszer egészét nézzük, nyilvánvalóvá válik, hogy Teilhard számára az Australopithecusok mint a hiányzó láncszem *elvileg* elfogadhatatlanok az emberiség fejlődésében. Magunk is korábban az Australopithecusok példáját említettük, mint egy olyan esetet, amely szembeszökően cáfolja a teilhardi ember- és fejlődéskoncepciót. Teilhard ugyanis mint paleantropológus és mint filozófus a fejlődés mértékét az agykapacitás fejlődésében látja. Ezt tartja a fejlődés általános törvényének, ebből vonja le a komplexifikáció kozmikus törvényét, s ez felel meg annak a koncepciójának, hogy az embert a *tudata* jellemzi. Ha már most az Australopithecusok egy olyan formát képviselnek — s ez általánosan, még Teilhard által is elismert —, amely az emberszabásúaktól vezet az ember felé (most attól eltekinthetünk, hogy elvezet-e oda ténylegesen, vagy csupán a fejlődés *irányáról* van-e szó), akkor az antropológiai anyag alapján nyilvánvaló, hogy itt elsősorban a *tevékenység* forradalmáról van szó, amelyet az anatómiai alkat még nem tükröz eléggé, illetve csak a tevékenység közvetlen, testi szerveinek átalakulásában tükröz, tehát a felegyenesedésben, a kéz átalakulásában és a fogak redukciójában — ezeket mint tényeket Teilhard is említi. Az agykapacitás és a koponyafelépítés hosszú ideig még ma-

[175] *L'Afrique et les origines humaines.* Revue des Questions Scientifiques, 1955 jan., *Művei* II. köt., lásd 277—278. o.

[176] Uo. 283—284., 287—288. o.

jomi jellegű marad, a majomi formákat őrzi, csak lassú folyamat eredményeként alakul át. Az agykapacitás ugrása a Pithecanthropusnál van, az Australopithecusok agykapacitása még lényegében nem különbözik az emberszabású majmokétól. S mivel Teilhardtól alapvetően idegen az emberi tárgyi tevékenység szempontja, a kis agykapacitású — ezt a jellemzőjüket mindig első helyen említi — Australopithecusokat még nem tekinti értelmes élőlényeknek, méltónak szerszámaikhoz, elismeri ezt ellenben a Pithecanthropusokra tekintélyes agytérfogatukkal. Máskülönben az egész teilhardi rendszer radikális átalakítást kívánna, hiszen ha kb. azonos agytérfogat mellett lehetséges lenne majomi és — bármilyen primitív — emberi mozgásforma, akkor megmutatkoznék, hogy a valódi különbség valóban a *tevékenység*ben van, amely aztán megteremti magának a megfelelő szerveket, így az absztraháló gondolkodásra képes tudatot is.

A továbbiakban még két, összefoglaló jellegű Teilhard-munkával foglalkozunk,[177] amelyek főművéhez hasonlóan a paleantropológiai szisztematikából kiindulva filozófiai antropológiává szélesednek, s *Az emberi jelenség*hez viszonyítva új mozzanatokat is tartalmaznak. Mivel ezt az utat a paleantropológiától a kozmikus antropológiáig — amely a teilhardi filozófia váza, keletkezési aktusa, s egyben titka — többször megtettük már Teilharddal, most csak az új mozzanatokon futunk végig. Mindenképpen jellegzetes, hogy Teilhardnál többször megtaláljuk a kész rendszer megfogalmazását; ha *Az emberi jelenség* előtti vázlatokról el is tekintünk, e mű átdolgozásaival, amelyek közé *Az ember helye a természetben* c. munkáját is odaszámíthatjuk, már három, az alábbi két hosszabb összefoglaló-rendszerező tanulmánnyal pedig ötre nő a variánsok száma. Ez a többszöri próbálkozás egyértelműen nyilvánvalóvá teszi, hogy maga Teilhard is látta rendszerének ellentmondásait, és hogy ismétléseivel — változtatásaival a legkülönbözőbb formákban próbálta feloldani őket.

Ilyen kritikus hely mindjárt a fejlődés hajtóerőinek kérdése, amelynek kapcsán Teilhard most egyértelműen megfogalmazza, hogy az élet nem más, mint a kozmosz egy alaptörvényének — a komplexifikáció-öntudat törvényének — privilegizált formája, s ezt interpretálva egy hagyományosan és nyíltan deista fordulatot alkalmaz: a magára hagyott anyag saját törvényeinél fogva egyre bonyolultabb és a tudatos felé tendáló formákat hoz létre. A különböző fajok — a komplexifikáció-öntudat törvényének megfelelően — az élet problémáinak sajátos megoldásait reprezentálják. Teilhard tehát, miután előlegezte a törvényt, amely szerint az anyagnak mozognia kell, nyugodtan magára meri hagyni az anyagot, amely így már isten közvetlen jelenléte nélkül futja be útját. Most már egyértelműen azonosítja a fejlődés belső mechanizmusát a kromoszómák „játékával", a mutáció önmozgásával. Az antropoidoknál a kulmináló törzsfejlődés nem egyik eset a sok közül, hanem egybeesik a cerebralizáció fő tengelyével, a bioszféra mega-ortogenezisével.[178] Teilhard tehát nyíltan védelmébe veszi ezt a finalista koncepciót, az ortogenezisnek a tudományban igen kompromittált fogalmát. Egy 1955-ben írott kiadatlan kéziratában kifejti, hogy az antropológusok ugyan megvetéssel ejtik ki ezt a fogalmat, mivel szinte mágikus linearitását jelenti egy törzsnek, s elavult vitalista vagy finalista koncepciókat implikál. Szerinte azonban egyáltalán

[177] *La structure phylétique du groupe humain.* Annales de Paléontologie, XXXVII. köt. 1951., *Lés singularités de l'espece humaine.* Uo. XLI. köt. 1955.

[178] *Művei* II. köt. 194—198. o.

nem kell elvetni ezt a fogalmat, legfeljebb némileg módosítani, hiszen a komplexifikáció-öntudat elvéből következik a fejlődés az egyre valószínűtlenebb állapotok felé. Sőt az antropológia nem más, mint az ortogenezis tudománya, amely megvilágítja az emberiség eredetét és zoológiai jövőjét is. Az utóbbi pedig a holnap antropológiájának programja.[179]

Teilhard legkétségbeesettebb lépése ez, néhány hónappal halála előtt, amely egyúttal kifejezi az életmű kudarcát is. A tudomány és vallás elválasztására gondosan ügyelő Teilhard most nyíltan kívülről visz be a tudományba egy spekulatív alapelvet, s maga is tisztában van azzal, hogy ez szaktudós kollégái számára elfogadhatatlan. A dolog szépséghibája különben az, hogy ezt a törvényt korábban a *szakantropológiai* anyagból általánosította, aminek során maga is többször említett oldalágakat, kihalt formákat, s később, amikor *filozófiájának* védelmében ezt a törvényt visszaviszi az antropológiába, már nyílegyenes „lineáris" fejlődés lesz belőle, amilyet viszont nem ismer a tudomány. Ugyanakkor annyira komolyan veszi a saját maga által felállított entrópia-élet ellentétet, hogy az ember kapcsán egyre valószínűtlenebb formákról beszél, mindezzel kihangsúlyozva az ember különlegességét, holott a környezetbe helyezve az emberi mozgásforma egyre „valószínűbb", kiegyensúlyozottabb szintekre emelkedik.

Az említett első összefoglaló tanulmányban a paleantropológiai rendszerezés után a történelem kezdetére érkezünk. Többször is megemlékezik a szocializáció biopszichikai erőiről, amelyek ráadásul közösek minden élőlénynél.[180] A történelem biologizáló felfogása tehát megmarad, mégis két alapvető különbséget észlelhetünk társadalomfelfogásában. Először is az eddigiekkel szemben világosan kimondja, hogy a társadalomban két elem különböztethető meg, a gazdasági-társadalmi elrendezés mint anyagi és a gondolkodás mint pszichikus elem. Ez kiinduló, formálisan dualista „kozmosz-koncepciójának" megfelelő tétel mégis előrelépésnek számít, hogy ennek megfogalmazásáig eljutott — s ebben valószínűleg szerepe van a negyvenes évek párizsi, egyebek között a marxizmusról folytatott vitáinak is, bár a megkülönböztetéssel nem tud mit kezdeni, s mindkettőt feloldja a biológiai szférában: e két elem elkülönítése vulgarizáció, — mondja — mivel ezek az ember kapcsolattényezői, a komplexifikáció-öntudat törvényének megjelenései és meghosszabbításai, s amennyire ez csak lehetséges a világegyetemben, szembeszegülnek az entrópia elvével.[181]

Amíg a fenti megállapítással egyfelől leróva érezte a társadalom gazdasági élete iránti adósságát, úgy másfelől egy újabb kijelentése az isten felé való továbblépés lehetőségét igyekszik jobban alátámasztani. Az már eddig is ismert, hogy Teilhard az emberi fejlődésben konvergenciát tételez fel, amely a tudat vonalán isten felé vezet, most ezt a vonalat megerősíti egy „egyenlítő" konstruálásával, amely a planétán való expanzív terjeszkedés lezárulását jelenti. „Kozmikus sémája", amely eddig az antropológiai fejlődés ábrázolásából, majd a történelmi időket elérve, az Ómegába összefutó vonalak felvázolásából állt, most kibővül egy függőleges r—R tengellyel, amely a fejlődés váza lesz, „r" az individuális reflexió alsó kritikus pontja, „R" a kollektív

[179] *Une défence de l'orthogenèse a propos des figures de spéciation* (1955).; *Művei* III. köt., lásd 386—391. o.
[180] *Művei* II. köt. 213—214. o.
[181] Uo. 215—216. o.

reflexió feltételezett felső pontja, vagyis a teilhardi Ómega. A rajzon van egy vízszintes E—E vonal is, amely a történelmi időkben elválasztja az alsó, expanzív zónát a felső kompresszívtól. Ez az egyenlítői vonal (ligne équatoriale). Teilhard a kompressziót — a tudatok kölcsönösen egymásra gyakorolt nyomását, versengését — mint erőt kapcsolja be a történelmi fejlődésbe, hogy ennek révén megalapozottabbnak lássék az átmenet és a továbblépés a hiperszemélyiség felé. A komplexifikáció-öntudat elvét ennek megfelelően kompresszió-, versengés-, komplexifikáció-öntudat elvre bővíti ki.[182] Kommentár nélkül is látható, hogy mennyi spekulatív előfeltételre van szüksége Teilhardnak ahhoz, hogy az emberi történelemből az isten felé történő ugrás valamennyire is „valószínű" legyen.

Teilhard azonban megjegyzi, hogy mint a természetben általában, a nooszférában is jelen van az energia nyers formában, amely elég nehezen használható fel.[183] Ne lepődjünk meg — a *munkásosztályról* van szó. Ez a megállapítás nemcsak rendszerének és szemléletének korlátairól tanúskodik, árulkodik, hanem általában megmutatja, hogyan lehet az idealizmus egy osztályálláspontnak közvetlen vetülete, s a tömegek megvetése hogyan vezet el a teóriában a tárgyi tevékenység szerepének meg nem értéséig, s ezzel a szaktudományos elmélet kudarcáig is. Teilhard számára csak egyetlen kérdésnek van értelme: hogyan lehet a munkásosztály nyers erejét szellemi munkává átváltoztatni. A válasz: a tömegek *nevelésével*. A teilhardi gondolatmenet nyílegyenesen vezet innen tovább szcientista utópiájáig: az emberi energiák felszabadítása nem a pihenés, nem is a háború, hanem a tudományos kutatás formájában történhet meg. A kutatók az emberi történelem legutóbbi szakaszában már az avantgarde-ját alkották az emberiségnek, az emberiség jövője a gondolkodásban mind tovább és mind jobban előrehatol.[184]

Ezzel a planetáris méretű gondolati forradalommal Teilhard szerint a kozmogenezis jövője is az ember kezébe kerül. A teilhardi koncepcióban az ember — a tudományon keresztül — egyre jobban hasonlítani kezd az „önmagát gondoló gondolkodó", vagyis az isten arisztotelészi koncepciójához, Teilhard ugyanis abban látja az ember s az emberi tudomány jövőjét, hogy saját lényegén, s a világmindenséghez való viszonyán elmélkedjék.[185] Az ember egyedülálló mivolta csak most tárul fél önmaga előtt. A faj még nagyon fiatal, a növekedés krízisének kellős közepén van, a kezdet „misztériuma" után felmerül majd a befejezés „misztériuma" is. Az általánosan elterjedt koncepció szerint a világegyetemben ciklikus fejlődés van, s így az ember is mint faj eléri a végét. Teilhard ellenérve az, hogy ezt az Élet Fájának mellékágán tapasztalták, és nem a főágon. Az embernél konvergencia van, s hogyan lehetne megmagyarázni az elöregedést a konvergencia esetében? — veti fel a kérdést — konvergenciára viszont csak a Gondolkodás képes — bár ezt nem tudjuk bizonyítani dialektikusan, csak az evidencia révén.[186]

Íme a teilhardi gondolatmenet, amely a világegyetem fejlődésének kérdését az „Élet Fájára" hivatkozva dönti el, amely eleve saját maga tételezi ellenvetéseit, hogy elutasítsa őket, s végül mégis csak oda jut el, hogy a princí-

[182] Uo. 219. o.
[183] Uo. 222. o.
[184] Uo. 223—224. o.
[185] Uo. 225. o.
[186] Uo. 227—232. o.

piummá emelt gondolkodás fejlődésének irreverzibilitását nem lehet bizonyítani, de evidensnek kell elfogadni. Ami itt végletekig misztikusan és spekulatívan van megfogalmazva, az tulajdonképpen nem egyéb, mint a fejlődés, az organikus élet, majd a történelem előrehaladó, s egyben *akkumulatív* jellege. Ez akkumulált alap mint bázis valóban továbbra is előrehajtja a fejlődést, *ha* a lehetőségek adottak hozzá, mivel maga a fejlődés nem légüres térben, hanem jól meghatározott, konkrét környezetben játszódik. Mivel azonban Teilhard eleve eltekint a fejlődés tényleges környezetétől, vagy ennek elemeit közömböseknek vagy predeterminálta knak tekinti, a tényleges akkumulációt is a komplexifikáció spekulatív kozmikus törvényévé változtathatja, s a feltételeitől megfosztott fejlődés fatalista és finalista jelleget nyer.

Nagy problémát okoz azonban Teilhardnak egy bizonyos feltételtől való absztrahálás — a fentiek alapján sejthetjük, hogy az élet és a történelem *földi* kereteiről van szó. Nos, újabb fejtegetéseiben az „egyenlítővel" egész koncepcióját még jobban a földhöz kötötte, ezért még erőteljesebben megjegyzi, hogy egy újabb planétára való átköltözésben nem hisz, biológiailag ez nem valószínű, s különben sem oldaná meg a kérdést, csak elodázná.[187] Az emberiséget tehát változatlanul a Földre korlátozza koncepciójának megőrzése végett, ugyanakkor azonban egy merész lépést tesz előre, egy világegyetem vízióját vázolja fel előttünk, amelyben minden gondolkodó planétának megvan a maga terminusa, amikor átlép nooszférájának koncentrációja révén a dolgok térbeli-időbeli világán. Ez valóban radikális szakítás a geo-antropocentrizmussal. De hogyan néz ki az evolutív világkép az emberiség sokasága mellett, és mi lesz istenből ebben a végtelenné tágult világban? Ezt Teilhard sem tudja, érvelésének gyenge oldalát megerősíteni igyekezve eljutott a végletekig, s most fáradtan, a záró sorokban, ismét a tudományokhoz tér meg: de hogyan lehetséges ez az anyag fejlődésének folyamatában? Kozmikus szinten — az egész modern fizika erre tanít minket — csak a fantasztikus egyedül a lehetséges.[188] Alapos azonban a gyanúnk, hogy a teilhardi világkép fenti alapvető ellentmondására a fizika további fejlődése sem fog felelettel szolgálni.

A másik rendszerező-összefoglaló tanulmány 1955-ben jelent meg. Ahogy már a dátum is jelzi, Teilhard legutolsó, s tegyük hozzá, a legérettebb munkájáról van szó. Terjedelmileg is megközelíti *Az ember helye a természetben*, a megfogalmazás kiforrott, s a téma, a rendszer teljesen letisztult, klasszikus formájában tárul elénk. Az embert illetően három nagy szakaszt különböztet meg itt: az elsőben az ember a reflexió révén kiválik a dolgok közül, a másodikban a koreflexió révén fejlődik a társadalmi organizmus szférájában, a harmadikban az ultra- vagy szuperreflexió révén eljut az irreverzibilitáshoz. Mindegyiknek megfelel egy bizonyítandó tézis: 1. a reflexióba való belépés kritikus természete, 2. a társadalom biológiai jelentősége, 3. az univerzum képessége a hominizáció folyamatát végig vinni — azaz, egyszerűbben, eljuttatni az embert az istenig. E kiindulópont megfogalmazása után az olvasóhoz fordul: Íme ez az, amit minden metafizikán és természeten kívüli finalizmuson túl megkísérlek megmutatni, úgy ahogy én érzem. Álláspontját neoantropocentrizmusnak nevezi, eszerint az emberiség nem a világmindenség középpontja, hanem a nyíl, amely e középpont felé mutat. Ezek

[187] Uo. 233. o.
[188] Uo. 234. o.

talán sok olvasómnak tudománytalannak tűnnek majd — írja jogos gyanúval részletes fejtegetései előtt.[189]

Ebből is nyilvánvaló, hogy maga Teilhard is sokat vívódhatott a tudományosság kritériumával, erre kényszerítették már csupán rendszerének kritikai visszhangjai is, bár számos ellentmondást maga is lát. Ismételjük, szerintünk nagyfokú leegyszerűsítés lenne Teilhardot a vallás és tudomány tudatos és közvetlen összemosásával vádolni. A probléma inkább abban áll, hogy mit tekinhetett „ténynek", amelyből a tudomány kiindulhat, s hol vonta meg a tudomány korlátait. Elvi kiindulópontjai — ahogy erre már rámutattunk — már eleve magukban foglalják a végeredményt, s a „tudományos" bizonyítás is sokszor ütközik ellentmondásokba. Ezért elsősorban nem szándékát akarjuk bírálni, s nem is csupán azt kívánjuk kimutatni, hogy a tudomány és a vallás összeegyeztetésének kísérlete szükségképpen meghiúsul, hanem azt, hogy a tudomány fejlődésének utóbbi évszázadaiban e szintéziseknek és kudarcoknak számos *alapvető, közös* vonásuk van. Ugyanis maga az a tény, hogy Teilhard rendszere, amely első megközelítésben olyan szembeszökően különbözik a neotomizmustól, *végső soron* hasonló tételekhez és ellentmondásokhoz jut el, szerintünk mindennél jobban mutatják a tudomány és vallás összeegyezhetetlenségét.

Már a cím is hangsúlyozza az ember különlegességét (singularité), s az egész első rész ennek van szentelve. Ez a különlegesség megfelel *Az emberi jelenség*ben tárgyalt két alapfeltétel — az ember része a természetnek, de különleges helyet foglal el benne — szintézisének. Az első rész tartalmazza az élet fejlődését az emberig, a nooszféráig, s itt adja meg e különlegesség tartalmát: gondolkodásra való átmenetével az ember valami különlegeset és kizárólagosat képvisel a világegyetemben. S mindjárt hozzá is teszi habozás nélkül: ez az átmenet csak egyetlen centrumban történhetett meg.[190]

A gondolkodás az élet egészével vagy a szervetlen anyaggal összehasonlítva mennyiségileg csekély, hogyan játszhat mégis fontos, központi szerepet a világmindenség struktúrájában? — teszi fel a kérdést Teilhard. Ez a kérdésfeltevés tipikus esete annak, hogyan szorítja be a problémákat saját rendszerének keretei közé, s hogyan változtatja őket álproblémákká. Számára ugyanis az, hogy az ember különleges helyet foglal el a vilámindenségben, mivel lényege a gondolkodás, a tények szintjére tartozik, s ezt a továbbiakban már csak „magyarázni" kell. Sőt a tudat fokai szerint hierarchikusan elrendezett világegyetemben a gondolkodás központi helye olyan nyilvánvaló, hogy maga a kérdésfeltevés is indokolatlan. Ezért válasza is semmitmondó: a különlegesség szó nem jelent se véletlent, se anomáliát, ellenkezőleg: tetőpontot jelent, s az ilyen dolgok természetüknél fogva ritkák.[191] Világosan megrajzolja az emberiség útját, felemelkedését, s ismét egy ábra segítségével fejezi ki magát. Egy fél szinuszgörbével az emberiség fejlődését, majd a csúcs után lehetséges hanyatlását ábrázolja, szerinte azonban a csúcson nem az entrópia törvényének megfelelő hanyatlás, hanem az ultrareflexiónak megfelelő további emelkedés következik.[192] Ennek a lehetőségnek bizonyítása okozza neki a legtöbb gondot, ezt mint láttuk, korábban egyszerűen a tudat belső önmozgásából igyekezett

[189] Uo. 296—297. o.
[190] Uo. 315. o.
[191] Uo. 319. o.
[192] Uo. 303. o.

levezetni: a fejlődés szükségképp tovább folyik, de mivel a tudat vonalán történik, csak szupertudathoz, a személyiségektől a szuperszemélyiségig vezethet. Ezt a vonalat még jobban igyekezett aláhúzni az emberiség gondolati válságának ábrázolásával, amelyből csak az isten felé való továbblépés adja meg a kiutat, majd megjelent az az érvelés is, hogy ez a továbblépés a tudatok kompressziójának eredménye, s a szupertudat ezen a „nagy nyomáson" születik meg. Most végül új érvként jelenik meg a Teilhard által korábban igen félve kezelt, majd egyre jobban előtérbe kerülő probléma, az emberi lét többszöri előfordulása a világegyetemben.

Akármilyen lokalizált és szétszórt is az élet a világmindenségben, érthetetlenné válik, ha nem tekintjük mindenütt megjelenhetőnek, a hőmérséklet, a nyomás, a nehézségi erő bizonyos eseteiben megkezdődik a nagy molekulák formálódása — áll Teilhard egyértelműen a természeti törvény oldalára. A nooszférával rendelkező planéták korántsem bizarr dolgok a természetben, hanem normális termékek, amelyekben az anyag fejlődése a végsőkig eljutott. Ezért nekünk embereknek igen nagy lehetőségünk van arra, hogy ne legyünk egyedül mint gondolkodó lények. Azelőtt az ember csak játszott a lakott világok képével, ma a naprendszerek millióinak ismeretében ebből a találgatásból forradalmasító valószínűség lett. El kell fogadni tehát más lakott világok gondolatát — szögezi le saját maga számára is — s így annak a lehetőségét is fontolóra kell venni, hogy felvesszük a tér- és időbeli kapcsolatot más lakott égitestekkel, vagy legalábbis radar útján érintkezünk velük, és megállapítjuk pszichikai tulajdonságaikat.[193] Teilhard tehát nagy lépést tett előre e probléma tárgyalása terén, persze ismételten nem számol azzal, hogy ez az egész evolutív rendszerét felborítja: ha a természettörvénynek juttatunk szerepet, a fatalista fejlődésnek vége stb. Ennek ismételt tárgyalása helyett inkább azt a megjegyzésünket elevenítenénk fel, hogy a teilhardi rendszer, eltérően más vallási világnézeti koncepcióktól, magában hordja fejlődésének, átértelmezésének lehetőségét, sőt a tudományokhoz kapcsolódásával, ezek fejlődésének állandó hangsúlyozásával, a szükségességét is.

A fentiek ennek frappáns példáját nyújtják — bár egy ilyen átértelmezett világkép a több emberiség által lakott világegyetem vonatkozásában nyilvánvalóan nehézségekkel találná magát szembe a személyes isten értelmezésében. Ami azonban itt döntőnek tűnik számunkra, inkább az a közvetlen forma, ahogy ezt az új fordulatot hasznosítja. Eddig érvelésének egyik fő pontja az ember magárazártsága és Földre korlátozottsága volt, amely szükségszerűen magával hozza az istenhez való emelkedését, vagyis, ahogy fejtegette, nincs tér- és időbeli, csak pszichikai menekülés a krízisből. Bár ezt a lehetőséget most is fenntartja, most inkább az ellenkező végletre helyezi a fő súlyt: a más lakott égitestekkel való érintkezés kozmikus eseménye a reflexió fokozására vezet majd, ami felemel az ultraemberihez,[194] vagyis a bolygók kapcsolatának megteremtésében látja a reflexió olyan addíciójának lehetőségét, amely átlendít a kritikus ponton isten felé. Teilhard valóban „forradalmár" gondolkodó vallásos értelemben, ezt az egyház által tabuként kezelt kérdést egy hirtelen fordulattal mintegy istenbizonyítéknak használja fel.

[193] Uo. 319—320. o.
[194] Uo. 321. o.

A teilhardi elemzés azonban visszakanyarodik a már kitaposott utakra is. A koreflexió szakaszát Teilhard ismét annak a válságnak ecsetelésével indítja, amelybe az emberiség napjainkban belekerült: az élelmiszerek és nyersanyagok kifogyása, a kulturális nivellálódás, amely eltünteti a variánsok gazdagságát, a mechanizáció, amely feloldja az individuális értékeket és gondolatokat, az országok feldarabolása és a feszültség növekedése. Ennek a válságnak az elemzése — ahogy a fenti néhány utalás is mutatja — azonban sokat változott *Az emberi jelenség* óta, az elvont emberi „aggodalmak" és „életérzések" helyébe konkrét társadalmi-gazdasági problémák kerültek, amelyek közé a XX. századi polgárság rossz társadalmi közérzetének egyik oka, a kultúra „eltömegedése" is bekerült. Teilhard már említett felfogása a tömegről jelzi nemcsak társadalmi elzárkózását a munkásosztálytól, hanem egyúttal minden felvilágosító, tudat-átalakító „tan" közös sorsát: ha a társadalmat felosztjuk nevelőkre és nevelendőkre, az előbbiek, szellemi arisztokratizmusuknál fogva, mindig elválnak az utóbbiaktól. Ez az ő sorsa is, az embereket akarja átalakítani, de csak absztrakt öntudatukhoz apellál, „megszabadítva" az embereket és osztályokat konkrét társadalmi meghatározottságuktól: feledkezzünk el a gazdasági válságokról, a politikai feszültségről, az osztályharcról, amely beborítja horizontunkat, s emelkedjünk fel, hogy egészében megfigyelhessük, minden szenvedély nélkül, az utóbbi ötven évben a hominizáció menetét. Nem kétséges, hogy Teilhard számára az osztályharc csak egyik megjelenési formája a „Rossz"-nak, az „elvetemült materializmusnak", az önérdekekért vívott egoista harcnak, amelyen felül kell emelkedni. Mindazonáltal korunk válságait nem az osztályharcnak tulajdonítja, amely csak egy tünet, a válság oka természetesen „kozmikus" jelenség: a Föld bezárult körülöttünk, s így az extenzív fejlődés korszakából elérkeztünk az intenzívbe.[195]

S ha ebben a válságszakaszban „felülemelkedtünk" a szenvedélyeken, Teilhard szerint két általános jelenség tárul elénk, amely kivezet a válságból: a világot átfogó technika és a világnézetünket megváltoztató tudomány. Másfelől szemrehányást tesz, hogy nem figyelünk fel a szocializáció hatalmas biológiai(!) folyamatára. A kollektív reflexió révén az egész emberiség, az egész törzs egyetlen hatalmas korpuszkulát alkot. A felfelé haladó fejlődésben, amely konvergál, nem tudunk máshová eljutni, csak a felső pólushoz, a szupertudathoz.[196] A teilhardi gondolkodás bűvös köre ez, valóban nem tud eljutni máshová, fejtegetéseiben a legkülönbözőbb formákban istenre igyekszik konkludálni. Ezek a „rövidre zárt" fejtegetések, körben forgóan bizonyító tételek sokszor igen nyilvánvalóak, pl. amikor a továbbiakban az emberiség fejlődését taglalja, e fejlődés eredményének, ismérvének tekinti, hogy rendelkezünk már bizonyos *evidenciákkal*, amelyekkel elődeink nem rendelkeztek, ilyen a világegyetem evolutív struktúrájának, a Személyiség abszolút értékének és az emberi szolidaritás primátusának evidenciája. Ez a fordulat, amelyben a teilhardi gondolkodás saját absztrakt létezéséből bizonyítja önmagát, számunkra Teilhard személyes gondolatmenetéről árulkodik, előtte az általa vázolt fejlődés valószínűleg valóban *evidens*, szembeszökő tény lehetett, amelyet csak le kell írni — ez lehet a teilhardi fenomenológia *szubjektív* alapja. Az persze más kérdés, hogy erősen vallásos világnézeti kiindulópont kell

[195] Uo. 326—328. o.
[196] Uo. 329—332. o.

ahhoz, hogy Teilhard személyes meggyőződését tudományos rendszernek fogadjuk el.

Az említett evidenciák szerinte a biológiai fejlődés termékei. Már korábban is konstatáltunk nála bizonyos ingadozást általános filozófiai koncepciója és konkrét szaktudományos kiindulópontja között a történelmi fejlődés kérdésében; az előbbi azt kívánná meg, hogy az ember biológiailag is továbbfejlődjék, az utóbbi egyértelműen bizonyítja, hogy az ember biológiailag lényegében semmit sem változott a Homo sapiens színrelépése óta. Teilhard az utóbbi tételt most is megismétli, de megjegyzi, hogy pszichológiailag nem vagyunk ugyanazok. Ez persze ismét tény, de a továbbiakban kiderül, hogy ő ezen idegfiziológiait ért: a neuronok szintjén, a cerebralizációban ment végbe a változás, bár ezt, mint maga is elismeri, sokszor még nem észleljük a rövid időtartam miatt. Az említett evidenciákkal kapcsolatban mégis megjegyzi: ez elegendő arra, hogy megállapítsuk, biológiailag még fejlődésben vagyunk. Eléggé nyilvánvalóan megmutatkozik, hogy jogtalanul cserélgeti itt a fejlődés különböző szintjeit: a neuronok fejlődése teremt bennünk evidenciákat a teilhardi világképről stb.

Teilhard azonban ezt a biológiai szálat is elejti, s ismét fordít az érvelésen: De ha a fentiektől el is tekintünk — írja —, és az embert változatlannak fogjuk is fel, akkor is fejlődésben van mint egyed a nooszféra egészében, ugyanis ugyanazokból az elemekből egyre fejlettebb, bonyolultabb rendszer épülhet fel. Ez a gondolat már a társadalmi viszonyrendszert invokálná, persze csak a tudati kapcsolatok szintjén, de ismét végletes felfogásban. Ahogy korábban az embernek a társadalom mozgásától elvonatkoztatott, elszigetelt, a biológiai mozgásra támaszkodó „pszichikai" fejlődése, úgy most a társadalmi közvetítésrendszer bonyolódásában és fejlődésében a változatlan individuum felfogása is jogosulatlan.

Ez a két véglet is arra utal, hogy Teilhardnál nincs valóságos emberi történelem, s így nincs valódi társadalom sem. Az előrelépés azonban itt nyilvánvaló, korábban teljesen feloldotta a szociálist a biológiaiban, most viszont — először — felveti a kettő megkülönböztetésének kérdését. Az emberi egyedet és az emberi teret — írja Teilhard — szimbolikusan egy ellipszissel jellemezhetjük, amelynek két középpontja van, az egyik anyagi — ez az agy, illetve a technika — a másik a szellemi — ez a reflexió, illetve a koreflexió; így ragadja meg a biológiai és a szociális viszonyát a reflexió szintjén. Ez a megállapítása igen fontos, mivel nyilvánvaló felőle, hogy Teilhard maga is látja a biológiai és a társadalmi megkülönböztetésének szükségességét. A szociálisnak a reflexióval való összekapcsolása azonban még mindig mutatja felfogásának korlátozottságát, az emberi közösségnek tudati közösséggé való redukálását, ami a teilhardi rendszert kezdettől fogva jellemezte. S bár még egy utolsó fordulattal — az öröklődés mechanizmusaiba való beavatkozásra utalva — visszatér a biológiai fejlődés lehetőségének fenntartására a társadalom keretei között, s ennek kapcsán az általa is hatékonyabbnak tekintett közvetítést a nevelésben nem kevésbé biológiainak nevezi, azt a tényt végül is, hogy minden nemzedék nem nullapontról indul el, a koreflexió, azaz a fentiekben szociálisnak nevezett szféra eredményének tekinti.[197]

Az emberi fejlődés végső tendenciáinak kibontakozására azonban csak a harmadik szakaszban, az ultrareflexió fázisában kerül sor. Az organo-pszichikai

[197] Uo. 334—337. o.

fejlődés három fő vonala — írja —, melyben ultrahominizált utódaink el fognak térni tőlünk: 1. az önfejlődés — a fejlődés véletlen formái helyett a fejlődés aktív, tudatos irányítása. A fejlődés szó önmagában még ne tévesszen meg bennünket, Teilhardnál itt a biológia visszanyeri összes jogait, az ember a saját biológiai átalakulásának válik urává. Ahogy tehát a marxi világképben az ember a társadalom erői és fejlődése felett szerzi meg az uralmat — s ezen keresztül a természet erői és saját természeti valósága felett —, addig Teilhardnál az ember csupán biológiailag öntudatosul és kezdi meg saját öntökéletesítését. Teilhard itt részletesen ki is fejti, hogy az idegrendszer tudatos fejlesztésére gondol, az embriogenezis és reprodukció törvényei ismeretében generációról-generációra javul az emberiség, egyre cerebralizáltabb lesz, a természetes kiválasztást irányított kiválasztás váltja fel. Mivel az utóbbi nyilvánvalóan nemcsak biológiai, hanem társadalmi veszélyekkel jár, sietve hozzáfűzi, hogy tisztában van ezek kockázatával, az embernek azonban biológiailag lehetőségeinek határaihoz kell eljutnia. S ezekből a biológiai átalakulásokból közvetlenül konkludál a szimpátia növekedésére a nooszférában.

A szintek ilyen hirtelen és indokolatlan váltását Teilhardnál már megszokhattuk, a fejlődés biopszichikai keretek között folyik, a társadalmi szint megkülönböztetését hol kimondja, hol feloldja, így ezek a váltások számára természetesek, s könnyen eljut egy biológiai átalakulásból egy társadalmihoz, mivel a szférák önmozgása hiányzik. Ez a helyzet a második tendencia, az egységesülés (unanimisation) ismertetésénél is — ahol felteszi a klasszikus kérdést: a fent vázolt fejlődés nem vezet-e az erkölcsök leromlásához? Teilhard megnyugtat bennünket: ahogy az ember egyre tudatosabbá válik, a tudomány alapján a világnézetek — s mivel etikája racionalista, a viselkedések is — egységesednek. Ma az ember egyetemes szerveződéséről beszélni talán utópiának tűnik, de a jövőben nem lesz az — biztosít bennünket. Ettől a tendenciától nem különül el elég határozottan a harmadik, az aktiválódás — azaz olyan energiák felszabadítása, amelyek idáig szunnyadtak bennünk —, mivel ezt ígéri az előző kettő is. Bergson élan vitalját említi, amely szerinte ugyan az élővilág egészére kiterjesztve antropomorfikus, de az ember esetében elfogadható kifejezés. A továbbiakban kiderül, hogy lényegében a radiális energiák aktiválásáról van szó, amelyeket itt axiálisoknak nevez,[198] s amelyeket — mint tudjuk — már előzőleg kiterjesztett nemcsak az élővilágra, hanem a világegyetemre is, s amelyek antropomorfizmusa valóban nem kétséges.

A teilhardi tudományos utópia utolsó változatával végső kidolgozásával van dolgunk, a kigúnyolt szcientizmus visszatér, s mindenható lesz a teilhardi rendszerben, először átalakítja az ember biológiai alkatát, majd világnézetét és erkölcseit, hogy végül rejtett radiális, azaz axiális energiáinak felszabadításával, felfokozásával elvezessen istenhez. A konklúzió a világegyetem-személyiség, amelyben a totalizáció révén minden különbség eltűnik a világegyetem és a személyiség között. Ezzel Teilhard teljesítette programját, melyet a noogenezist követő szakasz tárgyalásának kezdetén maga elé tűzött, de amely egész munkájának törekvése is: az istenhez való továbblépést megindokolni. Azt akarjuk bemutatni, hogyan folytatódik logikusan a korábbiakban már megfigyelt törvény, amelyet mint egyetemes értéket ismertünk fel — kezdi fejtegetését. Bármilyen ködös is legyen a horizont, a gondolkodás konvergenciájának kozmikus törvénye egy radar biztonságával jelzi előttünk egy csúcs

[198] Uo. 349—354. és 357—363. o.

létezését. A hominizáció csúcsa az Ómega-pont, a világegyetem misztikus pólusa.[199]

Ami „a gondolkodás konvergenciájának kozmikus törvényét" illeti, ennek tudományos megalapozhatatlanságát többször láttuk már, s újra kétségesnek tűnik, hogy a tudomány bármilyen „misztikus pólus" létezését bizonyítaná. A szintézis és a tudományos istenbizonyíték utolsó kísérlete is kudarcot vall, s minden kifinomultsága ellenére ugyanazokat az alapvető gyengeségeket mutatja, amelyeket már az első is magában hordozott. Pedig a teilhardi életmű csúcsára jutottunk el itt, a legkiérleltebb teilhardi rendszert láttuk, nem csupán a legutolsót. A dolgok különös iróniája, s számunkra szimbolikusan jelzi az egész teilhardi kísérlet kudarcát, hogy amikor Teilhard a misztikus pólushoz érve befejezi fejtegetéseit, ezt már a teilhardológus szerkesztők is soknak érzik, s egy csatolt megjegyzésben megállapítják, hogy Teilhardnak ez a műve kevésbé tudományos, inkább vallásos jellegű, s a vallásos parancsok magyarázatára szolgál.[200] S tegyük hozzá, aki nem teilhardológus, az valahogy így van az egész teilhardi életművel is: egy ragyogó tudományos karrier, amely megtagadja önmagát, és vallásos parancsok magyarázatára szolgál. Bár a teilhardi világkép, a modern tudományok és a vallás összeegyeztetése logikai-filozófiai szinten kudarcot vallott, ideológiailag sikeresnek mondható, hiszen a nyugati társadalmak vallásos valósága igazolta ezt a kísérletet. Nekünk is elsősorban ezért kell tanulmányoznunk Teilhard de Chardint, mert az ő szava messzire hallatszik ma a nyugati kereszténységben, s nekünk is értenünk kell, ha korunk kereszténveivel fel akarjuk venni a dialógus fonalát.

TEILHARD-BIBLIOGRÁFIA

[1] George B. Barbour: *Teilhard de Chardin sur le terrain.* Edition du Seuil, Párizs 1965.

[2] Louis Barjon — Pierre Leroy: *La carrière scientifique de Teilhard de Chardin.* Editions du Rocher, Monaco 1964.

[3] Madeleine Barthélemy-Madaule: *Bergson et Teilhard de Chardin.* Éditions du Seuil, Párizs 1963.

[4] Madeleine Barthélemy-Madaule: *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin,* Editions du Seuil, Párizs 1967.

[5] Jules Charles: *Teilhard de Chardin.* Presses Universitaires de France, Párizs 1964.

[6] Dr. Chauchard: *La pensée scientifique de Teilhard.* Editions Universitaires Párizs 1965.

[7] Claude Cuénot: *Pierre Teilhard de Chardin: Les grandes étappes de son évolution.* Plon, Párizs 1958.

[8] Claude Cuénot: *Teilhard de Chardin.* (Écrivains de toujours, 58. köt.) Editions du Seuil, Párizs 1962.

[9] Claude Cuénot: *Lexique Teilhard de Chardin.* Editions du Seuil, Párizs 1963.

[10] Claude Cuénot: *Teilhard de Chardin et la pensée catholique.* Előadás Velencében, Pax Romana 1962., Párizs 1965.

[11] C. Crespy: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin.* Editions Universitaires, Párizs, 1961.

[199] Uo. 367. és 340—341. o.

[200] Uo. 369. o.

[12] J.-P. Demoulin: *Teilhard de Chardin — Je m'explique.* Editions du Seuil, Párizs 1966.

[13] Nicolas George: *D'Einstein à Teilhard.* Editions Universitaires, Párizs 1964.

[14] Paul Grenet: *Teilhard de Chardin, un évolutioniste chrétien.* Editions Seghers, Párizs 1961.

[15] Ignace Lepp: *Teilhard et la Foi des Hommes.* Editions Universitaires, Párizs 1965.

[16] H. de Lubac: *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.* Aubier, Párizs 1962.

[17] H. de Lubac: *La prière du Père Teilhard du Chardin.* Arthème Fayard, Párizs 1964.

[18] H. de Lubac: *Teilhard, missionaire et apologiste.* Editions prière et vie, Toulouse 1966.

[19] Jaques Madaule: *Initiation à Teilhard de Chardin.* Les editions du cerf, Párizs 1963.

[20] Monique Périgord: *L'esthétique de Teilhard.* Editions Universitaires, Párizs 1965.

[21] Emile Rideau: *La pensée du Père Teilhard de Chardin.* Editions du Seuil, Párizs 1965.

[22] Louis Salleren — André Monastier: *Teilhard de Chardin.* Berger-Levrault, Nancy 1967.

[23] Mgr. de Selages: *Teilhard de Chardin.* Eduard Privet, Párizs é. n.

[24] Claude Seucy: *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin.* Presses Universitaires, Párizs, 1967.

[25] Helmut de Terra: *Mes voyages avec Teilhard de Chardin.* Editions du Seuil, Párizs 1965.

[26] N. M. Wildiers: *Teilhard de Chardin.* Editions Universitaires, Párizs 1960.

[27] *Carnets Teilhard* 1—20. Editions Universitaires, Párizs 1960.

[28] Teilhard műveinek teljes bibliográfiája: *Essai sur Teilhard de Chardin.* Recherche et débats du Centre catholique des intellectuels français, 40. füzet, 1962 okt., Fayard, Párizs.

»НАУЧНОЕ« БОГОИСКАТЕЛЬСТВО И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТЕЙЛГАРДА ДЕ ШАРДЕНА

Аттила Аг

Между деятельностью Тейлгарда де Шардена в области специальной антропологии и его философской системой существует тесная взаимосвязь, причем его философская система является результатом развития на протяжении многих десятилетий. В статье обсуждается взаимодействие этих двух сторон его деятельности и формирование его философии, т. е. тейлгардской философской антропологии. В развитии Тейлгарда можно различить четыре этапа: начальный период в двадцатых годах, затем раннее стремление к систематизации в связи с находками синантропа в тридцатые годы, за этим следует в сороковых годах разработанная тейлгардская система в работе «*Человеческое явление*», наконец, его деятельности на рубеже сороковых и пятидесятых годов, т. е. коррекция и дальнейшее развитие системы, основанное на находках австралопитека.

Анализируя тейлгардскую эволюционистскую картину мира автор статьи показывает неудачу попытки совмещения науки и религии, которая проявляется во внутренних противоречиях системы. В связи с этим делается ссылка на то, что система Тейлгадра не что иное, как модернизированное утверждение бога, с его классическими логическими ошибками, и в связи с этим деятельность Тейлгарда неизбежно кончилась неудачей. Однако за логическим анализом мы должны считаться с общественной реальностью деятельности Тейлгадра, с общественной потребностью собмещения науки и религии в западных обществах; так в тейлгардизме современное христианство находит подходящую идеологию и относительно эффективный синтез. Общественный анализ, однако, выявляет, что тейлгардизм является философией — диалогом, языком диалога с марксизмом, и поэтому имеет для нас особое значение знакомство с тейлгардизмом и его критика.

„SCIENTIFIC" SEARCH FOR GOD AND ANTHROPOLOGICAL RESEARCH IN THE WORKS OF TEILHARD DE CHARDIN

by *Attila Ágh*

There is a close connection between the anthropological work and the philosophical system of Teilhard de Chardin, his philosophical system is itself the result of a development of many decades. The study deals with the mutual effects of the two sides of his work and with the development of his philosophy and philosophical anthropology. Four periods can be distinguished in his development: the first in the twenties, the early systematizing tendencies in connection with the Sinanthropus-find in the thirties, this is followed by his completed system contained in the „Human Phenomenon" in the forties and, finally, the work of the turn of the forties and fifties: the correction of the system and its development based on the Australopithecus finds.

Analysing the evolutionist world-view, the study shows the failure of the attempt to reconcile science with religion which appears in the inner contradictions of the system. It turns out that Teilhard's system is not more than a modernized proof of God's existence, with the classical errors of that, in this way this work is necessarily finished with failure. After the logical analysis we have to notice the social reality of the work of Teilhard and the social aim to reconcile religion with science in the western countries. Modernized Christinity can get a suitable ideology in Teilhardism and a relatively effectual synthesis. The social analysis proves that the dialogue-philosophy of Teilhardism is the language of the dialogue with Marxism as well, therefore it is specially important for us to know and to criticize this trend.

A Hegel-vita mai állása

SÁNDOR PÁL

Történelmi előzmények

A hagyományos filozófiatörténetek a hegeli filozófiai rendszer ismertetése során sztereotip módon regisztrálják, hogy Hegel halála után iskolája kettészakadt óhegeliánusokra és ifjúhegeliánusokra. Vannak, akik ebben az irányzat feloszlását, bukását látják, vannak, akik, éppen ellenkezőleg, a legnagyobb diadalát, hiszen önmagán bizonyult be, hogy az általa felállított törvényszerűség, a dialektika, igaz:[1] a hegeli rendszer a tézis, a kettéválás az antitézis, és ezzel új szintézisre nyílt lehetőség, amelyet egyesek valóban a marxizmusban vélnek felfedezni.

A vita már Hegel életében elkezdődött. Hiszen elég, ha a Schellinggel közösen kiadott *Kritisches Journal der Philosophie*ban közzétett cikkeire gondolunk, amelyekben többek között ízekre szedi W. T. Krugnak — a későbbi Kant-utódnak a königsbergi egyetemen — három tanulmányát, aki azt követelte tőle, hogy a dialektikus módszerrel „vezesse le az ő írótollát"; támadja a Kant-ellenes Schulze-Aenesidemust szkepticizmusa miatt, és polemizál Kant, Jacobi és Fichte szubjektivizmusával stb.

Joggal állapítja meg R. Hay a *Journal*ról, hogy ez volt az a „színpad, amelyen filozófusunkat úgy láthatjuk, amint a Kant óta jelentkezett egész szellemi mozgalommal szemben minden oldalról és a legnagyobb élességgel, biztonsággal és határozottsággal szabad és világos álláspontot alakít ki".[2] De nem kevésbé élesek Hegelnek azok a bírálatai, amelyek a *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*ben jelentek meg. W. v. Humboldt, Solger, Hamann, Görres, sőt Göschel műveiről, bár — vagy talán éppen mert — ez utóbbi azon igyekezett, hogy saját keresztény jámborságát összeegyeztesse Hegel filozófiájával.

Hegellel persze sokan vitatkoztak. Schubarth és Carganico közös munkája (*Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie insbesondere*, Berlin 1829), a névtelenül megjelent *Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus* (Leipzig 1829) c. írás még szolídabb hangú, akárcsak a „félhegeliánus" Weisse első nagyobb könyve (*Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels.* Leipzig 1829), amelynek érdekessége, hogy egyfelől azt állítja: nem lehet a lét puszta logikai kategóriáitól vagy üres formáitól az ezekben a formákban létező valósághoz eljutni, ehhez szükség van a tapasztalatra is — másfelől pedig végső konklúziója az, hogy a rendszernek a spekulatív teológiában kell kicsúcsosodnia, illetve végződnie. Hasonló hangokat

[1] Lásd Kollár Ferenc: *Hegel*. Bp. 1937. 80. o.
[2] R. Haym: *Hegel und seine Zeit*. Berlin 1857. 183. o.

hallat Fichte fia, I. H. Fichte is a *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* (Sulzbach 1829) c. munkájában, amelyben a dialektikus módszert, amelynek jelentőségét csak a formalizálásban látta, kiegészítendőnek tartotta az „isteni kinyilatkoztatású empíriával", a mű második kiadásában pedig már Hegel egész logikáját, „valamennyi alakzatában, egész tervében és összefüggésében, kezdettől végig hibásnak" jelentette ki.[3]

Mindezeken alaposan túltesz Schopenhauer, aki Hegelt sarlatánnak, szellemi Kalibánnak, Schelling pojácának titulálja, és abszolút filozófiáját „abszolút értelmetlenségnek" bélyegzi, amelyből „háromnegyedrész csupa ostobaság és egy negyedrész eszelős ötlet".[4] Inszinuációi — azt hitte ugyanis, hogy egyetemi pályafutását Hegel berlini előadásainak nagy vonzóereje törte derékba — ugyan aligha segíthették elő a Hegel által felvetett filozófiai problémák tisztázását, viszont jelezték azt a színvonalsüllyedést, amely Hegel halálát követően Németország filozófiai életében bekövetkezett.

Amikor Hermann Glockner, Hegel összes munkái jubileumi kiadásának sajtó alá rendezője és egy kétkötetes nagy Hegel-monográfia szerzője, Schopenhauer éles hangját elutasítja ugyan, és azzal mentegeti, hogy úgy sem volt hatása, de minden Hegel-hűsége mellett éppen „csak" Hegel panlogizmusát és dialektikáját utasítja el, hiszen az „soha nem volt és soha nem is lesz történelmi hatalom"[5] — ezzel ez a mai szerző pontosan ugyanazt a szellemet képviseli, amely Hegel halála után az óhegeliánusok törekvéseit jellemezte. Ezek a rövidség kedvéért az ifjú Fichte „spekulatív teológiájával" foglalhatók össze. Ennek az irányzatnak a propagálására alapította az ifjabb Fichte Ch. H. Weissével és a katolikus újkartéziánus Anton Güntherrel együtt a *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie-t*, amely ugyancsak „a rendszer panlogizmusának és a dialektikus folyamat szükségszerűségének" üzent hadat.

Nem sok újat tettek hozzá mindehhez a többi óhegeliánusok sem. A változó időket náluk csupán az jelezte, hogy H. Ulrici az ifjabb Fichte folyóiratának szerkesztését átvéve (1847) ennek címét *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*re változtatta, „spekulatív teizmusa" azonban csak annyiban módosult, hogy kénytelen volt a természettudományok legújabb eredményeit is beépíteni filozófiájába: az atomokból — amelyekből azonban a világ nemcsak törvényszerűen, hanem célirányosan is épül — hatásközpontok lettek. Ez a céltadó ősi hatóerő azonban továbbra is egyenlő istennel, aki azonban se nem elvont eszme, az „első lökés" eredete, mint a deistáknál, de nem is a világgal azonosuló szellem, mint a panteistáknál, hanem olyasvalami szellemi és tudatos erőcentrum, amely által és egyben amelyben a világ van.

Ugyancsak „jobbról" „hegelkedik" Hinrichs, akinek a *Religion im innern Verhältnis zur Wissenschaft* (1822) c. munkájához maga Hegel írt előszót — határozottan szembefordulva ebben Schleiermachernak az „abszolut függőség" érzéséből származó vallásos felfogásával —, ami azonban korántsem jelentette azt, mintha mindenkor aláírta volna hívének még az övénél is nehézkesebb stílusban megformált gondolatmenetét, amelyről Hinrichs egy másik

[3] 2. kiad. 1841. 926. o.

[4] Vö. *Parerga und Paralipomena*. Berlin 1851., különösen az *Über die Universitätsphilosophie* c. cikk.

[5] Vö. H. Glockner: *Die europäische Philosophie*. Stuttgart 1960. 867. o.

könyvével kapcsolatban[6] Goethe is úgy nyilatkozott, hogy vannak benne részek, „amelyeknél az értelmünk teljesen megáll, és nem tudjuk, mit olvasunk".[7]

S mit szóljunk Andreas Gablerhez, aki a Hegel halálával megüresedett katedrát négy évi huzavona után nyerte el, és Hegel védelmében a legfontosabbnak azt tekintette, hogy megvédje Hegelt az ateizmus vádjától. Hogy mily mértékben sikerült a hegeli katedrát nimbuszától rövid idő alatt megfosztania, arra jellemző, hogy nevéből a berlini értő közönség szóviccet csinálva gúnyolódott a divatjamúlt-berozsdásodott „végzetes villa" felett („verhangnisvolle Gabel").

Míg az óhegeliánusok Hegel filozófiájából — ilyen vagy olyan — teológiát akartak csinálni, az ifjúhegeliánusoknak legalább megvolt az az érdemük, hogy megmaradtak a filozófiánál, sőt egyesek még a teológiából is a filozófiai problémákat ragadták ki. Ez az iskola — élén D. Fr. Strauss-szal, akinek hirhedtté vált könyve, *Das Leben Jesu* (Tübingen 1835—36), választóvízként hatott a Hegel-követők között, továbbá Max Stirnerrel, a *Das Einzige und sein Eigentum* c. könyvében kifejtett gyakorlati-szolipszizmusával, de mindenekelőtt Ludwig Feuerbachhal, antropológiai materializmusa révén, mivel ebből nőttek ki Marx és Engels és az ő kritikai műveik — sokkal ismertebb, semhogy a mai Hegel-viták történelmi előzményeként képviselőit és tanításaikat részletesebben ismertetni kellene.

De hogy ez az iskola talán még kevésbé mutatott egységes arculatot, mint az óhegeliánusoké, ahhoz elég utalni arra, hogy míg Strauss csupán a történelmiséget hangsúlyozza a vallással kapcsolatban, addig Feuerbach eljutott a nyílt ateizmus hirdetéséig, Bruno Bauer pedig előbb Strauss könyve ellen óhegeliánus álláspontról lép fel, hogy később mint az ifjúhegeliánusok hangadója nemcsak vallásellenes, hanem államellenes is legyen. S hogy a helyzet méginkább bonyolódjék, Lassalle „marxistának" vallja magát, ugyanakkor filozófiájában óhegeliánus eszmék vezetik, a radikalizmusban eleinte még fivérén is túltevő Edgar Bauer pedig később a *Kirchliche Blätter* szerkesztője lesz.

De minthogy filozófiai közéletünkben beivódott az a kép, amely a hegeli iskolát a maga merev polarizáltságában mutatja, talán nem árt utalni arra, hogy a hegelizmusnak volt egy centralisztikus irányzata is, amely nem annyira kompromisszumra törekedett a két szélsőséges irányzat között, mint inkább a hegeli filozófia elterjesztésén és egyes területeinek még szélesebb körű kidolgozásán fáradozott. Így H. G. Hotho különösen Hegel esztétikai előadásainak sajtó alá rendezésével, tehát Hegel filozófiája olyan ágazatának az utókor számára hozzáférhetővé tételével szerzett érdemeket, amelyet Hegel maga végleges írásos formába nem öntött; K. Rosenkranz pedig mint Hegel első életrajzírója sok ismeretlen anyagot közvetített mind a szélesebb közönség, mind a későbbi Hegel-kutatás számára.

Hasonló — de még szélesebb — hatást keltett Kuno Fischer, különösen *Geschichte der neueren Philosophie* (Stuttgart—Mannheim—Heidelberg, 1854—77) c. többkötetes munkájával; Fischer egyben példa arra is, hogy a Hegel-iskola egyes tagjai maguk sincsenek tisztában vele, hogy tulajdonképpen hová tartoznak; ő pl. azt hirdette, hogy a logikában és a metafizikában saját

[6] Hinrichs *Aesthetische Vorlesungen über Goethes Faust* (1825) c. művével kapcsolatban.

[7] Goethe: *Gespräche mit Eckermann*, 1827. márc. 28.

útját járja, a pontosabb elemzés azonban könnyen kimutathatja, hogy mindkét területen hű maradt Hegelhez. Filozófiatörténetileg abban lehet látni jelentőségét, hogy Hegel rendszerének történeti-logikai előzményéül, Kant bölcseletét dolgozza fel.

Hasonló problémával találkozunk J. E. Erdmannál, aki mindig a Hegel-iskola jobbszárnyához tartozónak hirdette magát, mivel azonban a pszichológiát és a természettudományokat előtérbe állította (Darwinnal is foglalkozott), kifejezetten centristának kell tekintenünk.

Mindezek csupán példák, hiszen a Hegel körüli vitákban abban az időben még sokan játszottak nagy szerepet — egyik-másikuk közszereplése még a felsoroltak némelyikénél is ismertebb volt —, a filozófiatörténetből azonban, mivel saját filozófiájuk révén nem jelentősek, az idők folyamán kiestek.

De annak az elevenségnek a jellemzéséből, amelyet Hegel és a Hegel-iskola keltett a német filozófiai közéletben, nem maradhatnak ki azok a folyóiratok, illetve évkönyvek sem, amelyek hasábjain ezek a diszkussziók nagyrészt lejátszódtak. Már említettük — Hegel saját vitacikkei miatt — a *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*et, amelyet L. v. Henning, Hegel berlini egyetemi kollégája szerkesztett (1827—1847), és amely főleg Hegel filozófiájának propagandisztikus ismertetésével és e filozófiát ért támadások visszaverésével foglalkozott. Ez Hegel halála után egyre inkább az óhegeliánusok orgánumává vált. Ennek ellensúlyozására indult 1838-ban A. Ruge és Th. Echtenmeyer szerkesztésében a *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, amely ugyan eredetileg centrista szellemet tükrözött, de később egyre inkább balra tolódott. A cenzúra kellemetlenkedései miatt 1841-ben a folyóiratot *Deutsche Jahrbücher* néven Leipzigben folytatták, de itt elérte a végzet: 1843-ban a hatóságok betiltották.

Azután indult az ismert hegeliánus filozófiatörténész, A. Schwegler szerkesztésében Tübingenben a *Jahrbücher der Gegenwart*, 1846-ban pedig Berlinben L. Noack szerkesztésében a *Jahrbücher für spekulative Philosophie*, az 1848-as forradalom viharos esztendejében azonban mindkettő megszűnt.

Ez csak külső jele volt annak, amit M. F. Ovszjannyikov a Hegel-monográfiájában helyesen állapít meg: „Az 1848-as forradalom félretolta a filozófiai vitákat." Következő mondata — „A forradalom veresége után hosszú időre feledésbe merült a hegeli filozófia"[8] — azonban csak korlátozottan, fenntartásokkal érvényes. Hiszen a marxizmusban ez a filozófia új életre kelt. A polgári filozófia volt az, amely azért, hogy a marxizmust diszkreditálja, részben pedig a mechanisztikus jellegű természettudományok előtérbe kerülése folytán Hegelt „döglött kutyának" tekintette, főleg dialektikus természetbölcselete miatt gúnyolódott rajta, de mindennek ellenére, mégpedig nem csupán Németországban, hanem a kapitalizmus legfejlettebb országaiban is, egyre intenzívebben kényszerült vele foglalkozni.

Majdnem törvényszerű, hogy a pozitivista irányzatok, amelyek a XIX. század közepe táján szinte egész Nyugat-Európában uralkodtak, abból az alapállásukból, hogy a filozófia feladata a tények leírása, fokozatosan orientálódni kezdve a nagyobb összefüggések és a filozófia mint világnézet felé, igenlő vagy tagadó módon óhatatlanul beleütköztek a hegeli filozófiába.

[8] Vö. M. F. Ovszjannyikov: *Hegel*. Gondolat, 1963. 352. o.

Arra pl., hogy Eduard von Hartmann Schopenhauer hatása alatt kezdett-e el foglalkozni Hegellel, vagy pedig mint porosz tiszt fia és maga is porosz tiszt — akinek katonai karrierjét betegsége törte ketté — a német munkásmozgalom és a marxi elmélet előretörése felett érzett aggodalmában fordította-e figyelmét a hegeli filozófiára, csak hosszas és kétes eredményű elemzés alapján lehetne válaszolni. A tény az, hogy rendszere — főmunkájának a 11. kiadáshoz írt saját *Bevezetése* szerint — „Hegel és Schopenhauer szintézise, az elsőnek határozott túlsúlya mellett..."[9]

Hasonlóképpen: a német pozitivizmus egyes képviselői a vallás — vagy, általánosabban, a transzcendencia — megmentésére irányuló fáradozásaikban szintén nem kerülhették ki a hegeli filozófiát. Így pl. a konzervatív J. H. v. Kirchman is, a *Philosophische Bibliothek* megalapítója, akit azért fosztottak meg a legfelsőbb bíróság alelnöki tisztségétől, mert 1866-ban egy munkásgyűlésen „a kommunizmus a természetben" címmel előadást tartott. Ide tartozik pl. Theobald Ziegler, aki két munkájában is foglalkozott az ifjúhegeliánus D. Fr. Strauss-szal, a *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jhs.* (Berlin 1899) c., valóságos „népkönyvvé" vált művében pedig nagy teret szentel az ifjúhegeliánus áramlatoknak.

Ugyancsak eléggé közismertek Dühringnek — Marx-ellenessége miatt jórészt negatív — kapcsolatai a hegeli filozófiához, éspedig nemcsak Engels *Anti-Dühringje*, hanem saját *Natürliche Dialektik* c. munkája által is.

A revizionizmus egyre sodróbb áramlatának Hegel-ellenessége méginkább ismeretes. Bernstein jelszava — Vissza Kanthoz! — lényegileg annyit jelentett, hogy „El Hegeltől!" Bármennyire hangsúlyozza ugyanis Bernstein, hogy „amit Marx és Engels nagyot alkottak, azt nem a hegeli dialektika segítségével, hanem annak ellenére alkották",[10] mégis tisztában van vele, hogy revizionista elveit a hegeli eszmékkel való leszámolás nélkül nem tudja a munkásmozgalomban eredményesen érvényre juttatni, mivel ez a dialektika „az áruló a marxi doktrinában, a buktatókötél, amely a dolgok minden következetes szemléletének útjában áll".[11]

Az a folyamat, amely a hegeli filozófiával kapcsolatban Németországban a XIX. század közepe táján játszódott le — a hegeli iskola kettészakadása —, alig pár évtizeddel később megismétlődött Angliában. Berlint ezúttal Oxford helyettesítette. Természetesen nemcsak a szintér változott, hanem egyrészt a diszkussziók tárgyán és módszerén érződött, hogy Angliában a polgári társadalom jóval fejlettebb volt, mint Németországban, a vallás nem hatott olyan nyomasztólag a közviszonyokra, másrészt az angol filozófiai előzmények erőteljesebben árasztották magukból az empirikus szellemet, és a darwini evolucionizmus is konkrétabbá tette a fejlődéselvet, mint a német klasszikus filozófia kozmikus vagy fogalmi fejlődéskoncepciója.

Ennek az „anglohegelianizmusnak" a kezdeményezője és a Hegel-vita megindítója J. H. Stirling hírhedtté vált könyve, a *The secret of Hegel* (1865) lett. S ha itt jobboldalról is beszélünk — képviselőinek a két Caird-fivért (Edward és John) és Th. H. Greent tekintve —, szem előtt kell tartanunk, hogy itt korántsem találkozunk azzal, amivel a német óhegeliánusoknál,

[9] E. v. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten.* Sachsa 1904. I. köt. XIV. o.

[10] E. Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie.* Stuttgart 1899. 36. o.

[11] Uo. 53. o.

akik Hegelből alapjában véve teistát és a hegeli abszolut filozófiából teológiát akartak csinálni.

Greennél a hume-i és a kanti hagyományok küzdenek a hegeli koncepcióval, és ez a harc az „általános" és az „emberi" tudat egymáshoz való viszonyának problémájában kulminál. A győztes végül is Hegel lesz, akként, hogy Green az „emberi" tudatnak történeti jelleget tulajdonít, a történelmi fejlődés juttatja addig, hogy hordozójává lesz az általános tudatnak, mely azután lehetővé teszi, hogy a „valóságos" és az „objektív" ne csupán az egyéni tudat tartalmaként, hanem ettől független kapcsolatok rendszereként jelentkezzenek.

A Caird-fivérek bölcseletében ugyan eléggé előtérben állnak a vallás problémái, de ezeket ők is a fejlődés szempontjából tárgyalják, és a vallás történetében bizonyos szakaszokat különböztetnek meg, ami már önmagában is ellentmond az abszolut — kinyilatkoztatott — vallás eszméjének. S ha még hozzávesszük, hogy e fejlődési vonal az objektívtől a szubjektív felé halad, hogy azután a transzcendens immanenssé váljék, és hogy — különösen Johnnál — a sajátosan vallási képesség a rációban jelenjék meg, akkor, úgy véljük, eléggé megmutattuk, hogy ez a „jobboldaliság" korántsem a pozitív vallások filozófiai igazolása, hozzájuk való simulás.

A hegeli baloldalt pedig elsősorban F. H. Bradley képviseli, aki azonban nemcsak annyiban mutatkozott Hegel-követőnek, hogy ennek filozófiáját propagálta és állította szembe Bentham és James Mill hedonista utilitarizmusával, mondván, hogy az egyesnek a nagy egészbe való bekapcsolódása szükséges ahhoz, hogy a saját mű is értelmet kapjon, hanem logikai elmélete — követőjének, J. S. Mackenzie-nek szavaival szólva — „ragyogó, mindent ízzé-porrá zúzó" dialektikája által is, amellyel — *The Principles of Logic* (1883) és *Appearance and Reality* (1893) c. munkáiban — rámutat arra az áthidalhatatlan űrre, amely az ítélő gondolkodás és a valóság között van.

Anélkül, hogy gondolatmenetének részleteibe itt belemehetnénk, csupán végső konklúzióira utalunk, amelyek szerint az abszolút valóság és gondolkodás közbülső kategóriáján — a jelenségen, amely „több mint a látszat, de kevesebb mint a valóság" — keresztül a tapasztalat egészében megmutatkozik, s a tapasztalat egésze számunkra mint eredmény akkor is megmarad, ha tudatunk az alannyá és tárggyá való hasadásával szét is töri. S ehhez talán még annyit, hogy az időfeletti tudat fogalmát elveti, és ezen az alapon nem tekinti rendszerét idealizmusnak.

Az angol hegeli iskola baloldalán foglal helyet a *Phänomenologie des Geistes* fordítója, J. B. Baillie, aki a *Fenomenológia* szellemében taglalja „a tudat fejlődésfokait mint a szellem jelenségformáit",[12] továbbá B. Bosanquet, az *Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Arts* (2 kötet, Oxford 1888) szerzője, aki Hegel szellemében azt bizonyítja, hogy a valóság csak rendszerben ismerhető meg: továbbá J. M. Ellis McTaggart,[13] aki a hegeli filozófiát egyfajta monadológiává dolgozta át: az abszolutum szellemi egység, éspedig személyek egysége, tehát nem egy személy, hanem személyek egysége olyképpen, ahogyan az pl. az állam is.

[12] J. B. Baillie: *The Origin and Significance of Hegel's Logic.* London 1901.

[13] J. M. Ellis McTaggart: *Studies in Hegelian Dialectic.* Cambridge 1896., *Studies in Hegelian Cosmology.* Cambridge 1901., *A Commentary in Hegel's Logic.* Cambridge 1910.

Fejezzük be a sort — melyet azonban még bőségesen lehetne folytatni — R. B. *Haldane*-nal, az ismert államférfival, aki H. Lotze tanítványaként vált hegeliánussá. A tárgyak, szerinte, a bennük rejlő és megnyilatkozó fogalmak tevékenysége által lesznek azokká, amik. E fogalmak nem az egyesekből és különösekből absztrakció által nyert általános képzetek, hanem az önmagát specifikáló konkrét általános.

Hegel mélyreható befolyását tapasztalhatjuk a francia filozófiában is. Nem szólva a Hegel halálévétől (1831) Párizsban élő Heine filozófiai írásairól, történelmi jelentőségűvé vált a Proudhonra tett Hegel-hatás, akiről Marx azt írja, hogy „Hosszú, gyakran éjszakákon át elhúzódó vitákban nagy kárára megfertőztem őt hegelianizmussal, amit ő, mert németül nem tudott, nem tanulmányozhatott rendesen".[14] Ám ha Proudhon — az autodidakta nosztalgiájával vonzódva a félig értett bonyolult dialektikához — eltorzítva alkalmazta is a fétisként tisztelt tézis-antitézis-szintézis formulát, a negáció negációja törvényét stb., mégis tévedésein keresztül is egyengette az utat Hegel eszméi számára, s bármily keményen bírálja is Marx, mégis elismeri Proudhon érdemét: „tudományos tolmácsolója a francia kispolgárságnak, ez pedig valóban érdem, mert a kispolgárság lényeges alkotórésze lesz minden készülő társadalmi forradalomnak".[15]

Erőteljesen hatott Hegel a francia pozitivistákra is, még ha koncepcióikat lényegében nem is érinti a hegeli filozófia. Így Taine, ha csak „kokettál" is Hegellel,[16] de tény, hogy „ditirambikus stílusban" ír róla, és Hegel befolyásának kell tulajdonítani, hogy elveti J. St. Mill radikális empirizmusát és a valóságot az ésszerűvel azonosítja. Renan is Hegel „halhatatlan érdemének" ismeri el, hogy megalapította a történelembölcseletet, amennyiben „megtanított bennünket arra, hogy a történelmet ne mint egyes események sorát fogjuk fel, hanem mint olyan szakadatlan folyamatot, amely belülről halad az ideál felé".[17]

A vegyésztudósból lett, nálunk kevéssé ismert filozófus, Emile Meyerson Hegelre támaszkodva veszi fel a harcot Comte pozitivizmusa ellen, és Hegel természetbölcseletét, melyet az általános felfogás metafizikai konstrukciónak bélyegez, nemcsak megvédi, hanem mint a természet egyetemes magyarázatát méltatja, sőt Hegelnek a valóság ésszerűsége tételét kiterjeszti a természetbölcseletre is, és ezzel kapcsolatban annyiban bírálja Hegelt, hogy ennek természetbölcseletében mint a szellem máslétében irracionális elemek előfordulnak.[18]

S ha Charles Renouvier logikájában előtérben állnak is a kanti hatások, letagadhatatlan nyomai vannak Hegelnek is, éspedig nem csupán abban a külsőlegességben, hogy Kant kategóriatáblái helyébe a hegeli tézis-antitézis-szintézisre épít egy kilenctagú kategóriatáblát, hanem abban is, hogy — főkategóriává téve a relációt — a megismerésben döntő szerepet játszanak

[14] *Marx 1865. jan. 25-i levele J. B. Schweitzernek.* Marx—Engels: *Válogatott levelek.* Szikra, 1950. 176. o.

[15] *Marx 1846. dec. 28-i levele P. V. Annyenkovnak.* Marx—Engels *Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 416. o.

[16] Vö. J. Benrubi: *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich.* Leipzig 1928. 18. o.

[17] Vö. E. Renan: *L'avenir de la science.* Párizs 1848. 172. o.

[18] Vö. E. Meyerson: *De l'explication dans les sicences.* Párizs 1921. II. köt. 119. és 68. o.

nála a hegeli „közvetítések". Sok hegeli gondolatot találunk Renouvier történelembölcseletében is: a haladásban csak annyiban hisz, amennyiben az a szabadság előfeltételezésével összefér, és a történelem az erkölcsi eszmékből azáltal magyarázható, hogy maguk az eszmék is változáson mennek át a történelem folyamán.

Méginkább hegelizálja Renouvier „kritikai idealizmusát" O. Hamelin. Renouvier-től átveszi a relációt mint a dolgok legegyszerűbb törvényét, amelyben a tézis-antitézis-szintézis három stádiumot jelent, de nem áll meg e kategorizálásnál, hanem a tudás kritériumának a teljes rendszerig való jutást tekinti, „a dolgok közötti szükségszerű kapcsolatok rendszerét".[19] E „szintetikus módszer mestereként" értékeli Hegelt, és „csupán" annyiban véli szükségesnek Hegel elméletét korrigálni, hogy az ellentmondás helyébe a „korrelációt "teszi.[20] S ha még hozzávesszük, hogy a programatikusan eklektikus Victor Cousin, aki a legkülönbözőbb hatásoknak engedett — kezdve a skót Th. Reiden és végezve Schelling miszticizmusán —, a filozófia történetét teljesen hegeli szellemben adta elő — Hegellel egyébként éveken át élénk levelezésben állott —, akkor körülbelül fogalmat alkothatunk magunknak arról, hogy mit jelentett Hegel még abban a Franciaországban is, ahol a nyugateurópai országok közül a legkevésbé talált visszhangra filozófiája.

Olaszországban például lényegesen mélyebb hatást gyakorolt. Itt nemcsak egyes filozófusok kerültek többé-kevésbé a befolyása alá, hanem — Nápolyban — egész iskola alakult, amely (Rómában, Pisában, Torinóban stb. neves egyetemi tanárok között egy-egy bázist alkotva) kiterjesztette hatókörét csaknem egész Itáliára.

Elöljáróban azonban meg kell jegyeznünk, hogy a hegeli filozófia Olaszországban nemcsak egy bölcseleti irány, hanem politikai program és mozgalom is volt. Nápoly Bourbon-uralom alatti korszakában a hegeli filozófiával (G. B. Ajello köré csoportosulva) olyasféle illegális tanulókörökben foglalkoztak, mint amilyenekben a cárizmus idején Lenin vezetésével a marxizmussal. A Bourbonok bukása után a hegelianizmus meghódította az egyetemet, s a legalitás lehetővé tette széles körű elterjedését. Augusto Vera és Bertrando Spaventa köré írók, történészek, jogászok, orvosok sereglettek. Munkájuk azonban nem merült ki Hegel filozófiájának terjesztésében — olaszra fordításában —, hanem arra törekedtek, hogy a természettudományok — főleg Darwin és Spencer — legújabb eredményeit is beépítsék az alapjaiban (különösen Vera által) szinte dogmatizmusig tisztelt hegeli rendszerbe.

Fr. de Sanctis, aki mint irodalomkritikus volt hangadó, a hegeli esztétika szellemében írt munkáival a századforduló — ugyancsak hegeliánus — legnagyobb polgári olasz filozófusának, B. Crocénak lett előfutára. Croce egyébként nemcsak de Sanctis hatására kezdett Hegellel mélyebben foglalkozni, hanem főként A. Labriola befolyására, aki, éppúgy, mint Marx és Engels, Hegelből kiindulva jutott el a történelmi materialista felfogáshoz és vált Olaszország egyik jelentős és következetesen marxista filozófusává.

Croce hegelianizmusa igen gazdag fordulatokban. Alighogy hívévé válik, mindjárt szabadulni is igyekszik mindent elnyomó hatása alól, kritizálja,[21] és nemcsak a hegeli lezárt „rendszert" veti el, hanem a „módszert" is

[19] Lásd O. Hamelin: *Essai sur les éléments principaux de la représentation.* Párizs 1907. 7. o.

[20] Uo. 32. o.

[21] Vö. B. Croce: *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel.*

elégtelennek, illetve a hegeli „ellentétek" dialektikáját a „különbségek" dialektikájával kiegészítendőnek tartja, és ezt, az előbbi hármas tagoltságával szemben, négyes üteműnek tekinti.

Minél inkább előrehalad azonban az egyes területek kidolgozásában, annál inkább visszatér Hegel rendszeréhez, és értékfilozófiája lassan a szellem metafizikájává válik. Becsületére legyen mondva, hogy bár ezzel lényegesen eltávolodott mesterétől, Labriolától, a fasizmusnak nem hódolt be, nyomása elől valami arisztokratikus területenkívüliségbe húzodott vissza.

Ezzel szemben a hegelianizmus másik XX. század eleji képviselője, G. Gentile, aki fiatal korában Crocéhoz hasonlóan Marxszal is foglalkozott,[22] majd mint Hegel híve kiadta Spaventa posztumusz munkáit, Hegel dialektikáját bírálva[23] fokozatosan eljutott a hegeli objektív idealizmustól Fichte szubjektív idealizmusáig, hogy azután még a szolipszizmuson is túllépjen „aktualizmus"-nak nevezett filozófiája felé. A szellemi aktivitás felfogása különösebb nehézség nélkül tette lehetővé számára, hogy a fasiszta diktatúra voluntarizmusának és szubjektivizmusának ideológiai támasza, e rendszer hivatalos filozófusa legyen.

Az európai nagy államok közül hátra van még Oroszország, amelyet a külföldi Hegel-hatások számbavételénél nemcsak hogy elhallgatni nem lehet, de még az eddigieknél is nagyobb nyomatékot kell neki adni. Az orosz forradalmi demokraták radikalizmusban meghaladták a német ifjúhegeliánusokat. A különbség a forradalmi demokraták között tulajdonképpen csak abban van, hogy ki melyik területre alkalmazta és fejlesztette tovább a hegeli filozófiát. Így Belinszkij elsősorban az esztétikában és irodalomkritikában, Herzen a történelembölcseletben és a filozófia történetében, valamint az ismeretelméletben és módszertanban, és az idealizmustól fokozatosan eltávolodva a materializmus oldalára állt. A dialektikát a „forradalom algebrájának" nevezte, és bár a materializmust és a dialektikát nem tudta olyan szerves egységbe foglalni, mint Marx és Engels, egy lépéssel továbbhaladt Feuerbachnál is, és helyes Lenin megállapítása, hogy „Herzen egészen közel jutott a dialektikus materializmushoz, és megtorpant — a történelmi materializmus előtt".[24]

Csernisevszkijnél a materialista felfogás tovább konkretizálódik „a dolgozók politikai gazdaságtana" alapeszméjében, és abban, hogy védelmébe veszi a filozófiai materializmust, cáfolva „az újkantiánusok, a pozitivisták, a machisták és egyéb zavaros fejűek szánalmas badarságait".[25] Hegel jelentőségét Plehanov és Lenin munkásságában, majd a Lenint követő szovjet filozófiában, úgy véljük, felesleges e helyt kiemelni.

De eljutottak Hegel eszméi a kisebb európai államokba is, így Spanyolországba (Sanz del Rio, Salmerón y Alanso), Svédországba (Höijer, Borelius, Ljunggren). Norvégiában a hivatalos egyetemi filozófia több mint egy fél századon keresztül a (jobboldali) hegelianizmus volt, Finnországban éles harc tört ki a hegeliánusok (Th. Rein) és az antihegeliánusok (W. Bolin) között, Hollandiában a Descartes—Spinoza tradíció nagy nyomása ellenére is utat tört a hegelizmus (Bolland). És ha mind ezek a nemzetközi filozófiai

[22] G. Gentile: *La filosofia di Marx.* Pisa 1899.
[23] G. Gentile: *La riforma della dialettica Hegeliana.* Messina 1913.
[24] Lenin: *Herzen emlékére. Művei* 18. köt. Szikra, 1955. 10. o.
[25] Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 339. o.

életben nem is tettek szert nagy jelentőségre, annál inkább ki kell emelni a dán Kierkegaard-t, akinek filozófiájára — sajátos aktualitása miatt — a későbbiekben még részletesen visszatérünk.

E korántsem teljes felsorolásból, úgy véljük, nem hiányozhat a magyar filozófia sem. Nekünk is megvoltak a múltban a magunk „bal-" és „jobb-", sőt „félhegeliánusaink" is, a két világháború közötti korszakban pedig a marxizmus hirdetésére szolgált jó fedezékül Hegel. A magyar marxista Hegel-irodalom olyan jeles, bizonyos tekintetben úttörő munkát is produkált, mint Lukács György *Der junge Hegel* c. műve, amelyre még lesz alkalmunk visszatérni.[26] A felszabadulás utáni korszakban pedig marxista filozófusaink vezérelvüknek tekintették Lenin azon intelmét, hogy tanulmányozzuk és alkotó módon alkalmazzuk „a materialista módon értelmezett hegeli dialektikát".[27]

Régi viták új formában

A hegeli filozófia közel százéves történetének fenti rövid vázlata nem lehet több puszta felsorolásnál. Bár itt-ott történtek utalások a hegeli iskola kettészakadásának, a nézetek polarizálódásának általános motívumaira, egyes vitapontok sajátos kiváltóira és meghatározó körülményeire, mindezek azonban csupán felületi hatásjelenségek egymáshoz való viszonyait érinthették, de nem juthattak el a végső fokon determináló társadalmi alapokig. Ez természetes is, hiszen minden egyes vitapont, állásfoglalás, új nézet, az interpretációk egyes iránya külön-külön részletes elemzést, számos közbülső kategória tisztázását, kapcsolatuk, egymásbamenésük, kölcsönhatásaik feltárását igényelné, azaz lényegesen túlhaladná egy történelmi visszapillantás keretét és terjedelmét.

Amit e történelmi visszapillantással el akartunk érni, nem több, mint demonstrálni, hogy egyrészt a hegeli filozófia sohasem került le teljesen a napirendről, másrészt, hogy vitatkozni kellett vele, nem lehetett vele kapcsolatban semleges álláspontot elfoglalni. Abban az időben, amikor Hegel élete és művei számos mozzanata még feltáratlan volt, nem esett senkinek nehezére, hogy saját nézeteit „olvassa bele" Hegel filozófiájába. R. Haym például, Hegelt Németország filozófiai diktátorának jellemezve,[28] nemcsak arra hivatkozhatott, hogy a „porosz kultusz- és oktatásügyi főhatóságok szemében csaknem bűncselekménynek számított, ha valaki nem volt hegeliánus",[29] hanem életrajzi adatokra is, ti. arra, hogy mily vehemensen reagált, hogyan szorgalmazott adminisztratív intézkedéseket az ellenfelei támadásával kapcsolatban (így pl. a *Hallische Literaturzeitung* kritikusának a fejét követelve, amiért ez bírálni merészelte a *Jogbölcseletét*), és helyeselte a wartburgi énekesek és szónokok üldözését, egyetemi hallgatók és tornászok bebörtönzését és Friesnek katedrájától való megfosztását. S ha Haym, Hegelnek *Grundlinien der Philosophie des Rechts*hez írt *Előszavát* akként értékeli, hogy az „semmi más mint a karlsbadi rendőri rendszernek és a demagógok üldözésének tudo-

[26] Vö. Paul Sándor: *Der Einfluss Hegels auf die ungarische Philosophie. Hegel—Jahrbuch* 1961. II. Halbbd., Sándor P.: *Hegel és a magyar filozófia.* Az MTA Társadalmi történeti Tudományok Osztályának Közleményei 1962/1—2. sz.

[27] Lenin: *A harcos materializmus jelentőségéről. Művei* 33. köt. Szikra, 1953. 226. o.

[28] R. Haym: *Id. mű* 357. o.

[29] Uo. 4. o.

mányosan formulázott igazolása",[30] az egész hegeli rendszer pedig „a porosz restauráció szellemének tudományos mezbe öltöztetése",[31] mely „a rendőrséggel közös munkát végez, és a támadástól és vádaskodástól a személyes denunciációig és a közhatalmak felhecceléséig halad"[32] — akkor ezzel az évtizedeken át ható könyvnek az állításaival szemben erőtlen és aligha ellensúlyozó a porosz főiskolák minisztériuma tanácsosa, Johannes Schulze privátlevélben meglevő tanúságtétele, amely azt igyekszik alátámasztani, hogy Altenstein miniszternek az a törekvése, hogy a német egyetemeken a filozófiát Hegel szellemében oktassák, minden hegelkedése ellenére sem aratott mindenütt tetszést, sőt sok ellenállásba ütközött. Schulze ezt írta R. Haymnak: „A tények alapján nem lenne nehéz meggyőznöm Önt, hogy Hegel itt sohasem élvezett különleges jóindulatot a kormány részéről, hogy távol állt tőle annak a reakciónak a szolgálata, amely már az Aacheni Kongresszuson megkezdődött; nem lehet szemére vetni, hogy rendszerét az úgynevezett porosz restauráció szellemének tudományos oltalmazójává tette."[33]

Más oldalról viszont nem nehéz rámutatni arra, hogy Hegel — ugyanabban az időben, amikor állítólag reakciós *Jogbölcselet*e készült — történelembölcseleti előadásaiban a francia forradalmat mint „nagyszerű napfelkeltét" üdvözli,[34] Napóleont „a legnagyobb győzelmek" és „a legzseniálisabb hadjáratok" győztesének tartja,[35] ezzel szemben az 1815—30 közötti restaurációs korszakot „tizenötéves bohózatnak"[36] tekinti, és a feudális-nemesi Németország fejfájára e szavakat rója: „Teljesen eltűnt a birodalomról szóló hazugság"[37]. Ily körülmények között aligha lehet indokolatlan túlzásnak tekinteni Engelsnek a Hegel történelembölcseleti előadásairól szóló kommentárjában feltett gúnyos kérdését: „Nem legfőbb ideje-e, hogy a néhai Hegel professzor ily közveszélyes felforgató tanai ellen mozgásba hozzák a szocialista törvényt?"[38]

Épen a *Történelembölcseleti előadások* szelleme miatt nem sikerülhetett a másik kísérlet sem: az ti., hogy úgy állítsák be Hegel fejlődését, mintha csak a fiatal Hegel lett volna forradalmár, aki a tübingeni kolostori internátusban tiltott könyveket és röpiratokat olvas, tagja az illegális politikai klubnak, verekszik az odamenekült francia emigránsokkal, amiért azok gyalázzák a francia forradalmat, de ez a forradalmi hevület, ahogyan a félszeg helyzetű házitanítóból, majd bizonytalan jövedelmű jénai magántanárból, vidéki lapszerkesztőből, gimnáziumi rektorból végre heidelbergi, majd berlini professzorrá, nagytekintélyű filozófussá emelkedett, fokozatosan kihűlt, hogy helyet adjon a méltóságteljes konzervativizmusnak.

Bárhogyan ítéljük meg a pozitivizmust, amely lemond a lényeg megismeréséről és elvész az adatok halmazaiban, annyi bizonyos, hogy minél több tényt kutatott ki Hegel életéből és munkásságából, minél inkább ismertté tette azt a hatalmas kézirathagyatékot, amelyről Haym úgy nyilatkozik, hogy „alig kibetűzhető",[39] annál világosabb, hogy ez a „fejlődési koncepció"

[30] Uo. 364. o.
[31] Uo. 359. o.
[32] Uo. 364. o.
[33] Lásd Ovszjannyikov: *Id. mű* 22. o.
[34] Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémiai Kiadó, 1966. 736. o.
[35] Uo. 740. o.
[36] Uo. 741. o.
[37] Uo. 745. o.
[38] Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 18. o.
[39] *Id. mű* IV. o.

nem tartható fenn. S így adódik egy harmadik elképzelés, amely Georg Lassonnak, Hegel összes művei kiadójának és magyarázójának a *Phänomenologie des Geistes*re vonatkozó, de Hegel egész oeuvre-jére érvényesnek tartott megállapításában kulminál: „ebben a könyvben mint valami gyúpontban egyesülnek korának összes szellemi törekvései".[40] Azaz Hegel gyermekkori környezetének két jellegzetességéből — sváb származásából és protestáns vallásából — következtetni puritanizmusára. Diákkora elhatározó élményéből, a hellenizmus iránti előszeretetéből magyarázni jogbölcseletének, államelméletének, etikájának alapelemeit. A francia forradalom eszméiből meríteni szabadság-fogalmát, a jakobinizmus terrorisztikus „borzalmaival" alátámasztani „pálfordulását" és reakciós despotizmusát. S ha valami olyan mozzanat is előfordul Hegel bölcseletében, amelyre nincs kor-analógia, vagyis nem jöhetett korhatásra létre, ott a megoldás: az egyszerűen Hegel egyéniségében rejlő, zseniálitásából eredő alkotás. Vagyis, ha nemcsak olyan ellentmondásokat észlelünk, amelyekre a fentiekben a forradalmár és reakciós attributumokat számbavéve utaltunk, hanem olyanokba is beleütközünk, hogy miért fordult éppen puritanizmusával a kanti kötelesség-elv ellen az élet teljességének és a hajlamok (szükségletek) érvényesülésének dicséretében: vagy hogy protestáns liberalizmusa ellenére miért látja az állami szervezet keménységének és kérlelhetetlenségének ideáljában a katolikus egyházi szervezet példamutatását — minderre megvan a kézenfekvő válasz: a kor tükre ez, márpedig ez a kor tele van ellentmondásokkal, a régi és új közötti kiélezett küzdelmekkel, megoldhatatlan feszültségekkel. Hogyan lehetne éppen attól a Hegeltől követelni minderre feloldást, harmóniát, egybevágóságot, aki programatikusan kijelenti: „Ami az individuumot illeti, mindenki korának gyermeke; így a filozófia is kora gondolatokba foglalva. Éppoly ostobaság azt gondolni, hogy bármilyen filozófia túlhaladhatja saját korának határait, mint az, hogy az egyén átugorhatja saját korát."[41]

Egyszóval: Hegel egyszerre forradalmár és reakciós, egyszerre hellenisztikus-hedonista és sváb protestáns puritán, egyszerre evolucionista és fejlődéstagadó, egyszerre idealista és realista, istenhívő és vallásellenes, történelmi és időtlenséget valló, relativista és abszolutista. Igaza van tehát W. R. Beyernek, amikor D. Fr. Strauss megállapítását, hogy „Hegel filozófiája kétértelmű", kijavítja arra, hogy „többértelmű";[42] és a Hegel-irodalmat áttekintve a Hegel interpretációkat a következő csoportosításban ismerteti: a forradalmár Hegel, a restauratív Hegel, a fasiszta Hegel, az evangélikus Hegel, a katolizált Hegel, az egzisztencialista Hegel — és ha a szinte napról-napra gyarapodó Hegel-irodalmat számontartjuk, akkor további csoportokat és a fentieken belül is újabb alcsoportokat, irányzatokat és magyarázatokat lehetne alkotni és találni. Így nem csoda, hogy Martin Heidegger, aki elég távol esik a hegeli filozófiától, e kijelentésre ragadtatja magát: „Hegel halála óta minden csak ellenmozgalom, és nemcsak Németországban, hanem egész Európában",[43] és az sem, hogy Franco Lombardi római professzor a Frankfurt a/M.-i egyetemen tartott előadásának (1958. jan. 9.) ezt a címet adta: „Lehetséges-e Hegel után még filozófia?"

[40] Hegel: *Phaenomenologie des Geistes. Sämtliche Werke* Bd. II. Leipzig 1907. *Einleitung*, XVII. o.

[41] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1956. 16. o.

[42] W. R. Beyer: *Hegel-Bilder*. Berlin 1964. 98. o.

[43] M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954. 76. o.

Persze azzal, hogy Hegellel mindent igazolni lehet, sem Hegel helyes értelmezéséhez nem jutottunk közelebb, sem pedig az illetők nem érték el céljukat: saját álláspontjuk megerősítését. A filozófiatörténet bőségesen ismer eseteket, amikor egy-egy filozófust a legellentétesebb nézetek alátámasztására akarnak felhasználni.

A következőkben nem ezt kívánjuk illusztrálni, hanem csupán azt a kettős feladatot kíséreljük megoldani, hogy először olyan alapvető vitakérdéseket, amelyek már korábban is felmerültek, abból a szempontból nézzünk át, hogy mintegy az utóbbi évtized során milyen új formákat öltöttek, másodszor pedig, hogy megvizsgáljuk, ugyanezen időben produkált-e a Hegel-vita új problémákat.

Ami az első feladatot illeti: annak eldöntésében, hogy Hegel forradalmár-e vagy reakciós, szinte kezdettől fogva szerepet játszott a hegeli filozófia módszere és rendszere szembeállításának kísérlete — a „baloldal" magáévá tette a módszert, és elvetette, vagy legalábbis bírálta a rendszert, a „jobboldal" pedig, ellenkezőleg, elismeréssel adózott a rendszernek, de eltévelyedésnek, értelmetlenségnek, legjobb esetben egy sajátos konstrukciós kedv elvetemültségének minősítette a módszert.

Volt abban nem kis tendencia, hogy ezt a szembeállítást Engelsnek akarták tulajdonítani, mégpedig, ahogy ez szokás, egyes kiszakított részek, önkényesen abbahagyott idézetek alapján. Mert valóban, Engels azt írta, hogy Hegel „kénytelen volt rendszert csinálni, egy filozófiai rendszernek pedig a hagyományos követelmények szerint valamiféle abszolút igazsággal kell záródnia",[44] és: „a rendszer belső szükségszerűségei tehát egymagukban elegendők ahhoz, hogy megmagyarázzuk, miképp lehet egy minden ízében forradalmi gondolkodási módszer révén fölöttébb jámbor politikai következtetésre jutni"[45] — ugyanakkor azonban azt is írta, hogy „a hegeli rendszer hasonlíthatatlanul nagyobb területet fogott át, mint bármely megelőző rendszer, és e területen olyan gondolati gazdagságot tárt fel, amely még ma is bámulatba ejt".[46] És nem „a minden ízében forradalmi módszerre", hanem az ilyen módszerrel tárgyalt rendszerre vonatkoznak Engels szavai, hogy „e filozófia számára nincsen végleges, semmi abszolút, semmi szent; mindenről kimutatja és mindenben megmutatja a múlékonyságot, s nem ismer el mást, csak a keletkezés és elmúlás, a vég nélkül az alacsonyabbtól a magasabb felé emelkedés szakadatlan folyamatát, melynek maga is csak visszatükröződése a gondolkodó agyban".[47] S vegyük még hozzá Engelsnek az *Anti-Dühring* előmunkálataiból származó feljegyzését, amely szerint „*Rendszerezés* Hegel után lehetetlen. Hogy a világ egy egységes rendszert, azaz egy összefüggő egészet alkot, az világos, e rendszer megismerése azonban az *egész* természet és történelem megismerését előfeltételezi, amit az emberek *soha* el nem érnek."[48] Vagy tartsuk szem előtt az *Anti-Dühring*nek magának ugyanerre a gondolatra vonatkozó részletes fejtegetéseit, amelyek szerint „Az a belátás, hogy a természeti folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, arra ösztönzi a tudományt, hogy e rendszeres összefüggést mindenütt, a részletben is, az

[44] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Marx—Engels *Vál. Műv. 2.* köt. Kossuth, 1963. 328. o.
[45] Uo. 329. o.
[46] Uo.
[47] Uo. 327—328. o.
[48] Engels: *Anti-Dühring.* Id. kiad. 666. o.

egészben is kimutassa. De az összefüggést megfelelően, kimerítően, tudományosan ábrázolni, a világrendszernek, amelyben élünk, pontos gondolati képmását megfogalmazni számunkra és minden idők számára is lehetetlenség marad. Ha az emberiség fejlődésének valamely időpontjában a világ fizikai, valamint szellemi és történelmi összefüggéseinek ily végérvényesen lezáró rendszerét tető alá hoznák, ezzel az emberi megismerés birodalma lezárulna, és a jövőbeni történelmi továbbfejlődés megszakadna attól a pillanattól fogva, hogy a társadalom ama rendszerrel összhangban lenne berendezve — ami abszurditás, tiszta képtelenség lenne. Az emberek tehát ezzel az ellentmondással találják magukat szemben: egyfelől az a feladatuk, hogy a világrendszert kimerítően megismerjék a maga egyetemes összefüggésében, másfelől pedig, mind a sajátmaguk, mind a világrendszer természeténél fogva ezt a feladatot soha teljesen megoldani nem tudják. Ez az ellentmondás azonban nemcsak benne rejlik mindkét tényező: a világ és az emberek természetében, hanem egyben ez az egész intellektuális haladás fő emelője, s napról napra és folytonosan megoldódik az emberiség végtelen progresszív fejlődésében . . .''[49]

E hosszú idézetet nemcsak azért tartottuk szükségesnek itt közölni, mert ebből világosan kitűnik, hogy Engels csak olyan rendszert nem fogadott el, amely az abszolút befejezettség igényével lép fel — és hogy a Hegelt így magyarázókkal szemben Engelsnek nem ez volt a nézete, arra is visszatérünk —, sőt hogy Engels maga is törekedett rendszeralkotásra, amikor a dialektikát úgy határozta meg ,,mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya'',[50] — lévén ez nyilvánvalóan teljes rendszer, hiszen ami kimarad belőle, a transcendencia, az nem a tudomány, hanem a teológia tárgya.

Ha tehát Engelsnek nehéz a nyakába varrni a hegeli módszer-rendszer ellentétességét és főleg azt, hogy a módszert megtartandónak, a rendszert pedig elvetendőnek tekintette, annál figyelemreméltóbb, hogy a másik — polgári — oldalról olyan nézetekkel találkozunk, hogy Hegelnél a rendszer az érték és a módszer az értéktelen. Ilyen álláspontot foglal el Engels kortársa és hallgatótársa a berlini egyetemen (együtt hallgatták Schellinget, és, ha másmás okból is, de egyaránt ellene fordultak), Sören Kierkegaard, aki már 1837-ben azt írja, hogy Hegel ,,a logikai hármasságot a legbolondabb módon juttatta érvényre'',[51] ezzel szemben: ,,a rendszer több, mint ami isten kezében van''.[52]

Hogy a módszer-rendszer kérdésben nem is annyira Hegelről, mint a saját filozófia Hegel-fedezékéről volt szó, azt már Engels is világosan látta, amikor azt írta, hogy ,,Hegel tanainak összessége, mint láttuk, bő teret adott arra, hogy legkülönbözőbb gyakorlati pártfelfogások húzódjanak meg mögötte; és Németország akkori elméleti légkörében mindenekelőtt két dolog volt gyakorlati: a vallás és a politika. Aki Hegel *rendszerére* vetett elsősorban súlyt, mindkét téren eléggé konzervatív lehetett; aki a dialektikus *módszert* tekin-

[49] Uo. 39—40. o.
[50] Uo. 146. és 138. o.
[51] S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*. Ausgew. v. Th. Haecker. I. köt. 62. o.
[52] S. Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken v. Joh. Climacus*. I. Teil. 1957. 99. o.

tette a legfontosabbnak, mind a vallás, mind a politika tekintetében a legszélsőbb ellenzékhez csatlakozhatott".[53]

Ennek ellenére mindmáig lépten-nyomon beleütközünk abba az előítéletbe, hogy Hegelnél magánál van a módszer és rendszer között megoldhatatlan ellentmondás. Az M. Rozental-P. Jugyin-féle *Filozófiai Lexikon* expresszis verbis kimondja, hogy „A hegeli filozófiát a dialektikus módszer és a metafizikus rendszer közötti mély ellentmondás jellemzi",[54] és ha e mű későbbi kiadása rá is jön, hogy ebben a fogalmazásban a metafizika kettős (engelsi és hagyományos) értelmezésében elvcsúsztatás van, azt még mindig fenntartja, hogy „H. dialektikája . . . kibékíthetetlen ellentmondásban van idealista filozófiájával".[55]

Zsdanov is, Alexandrovnak *A nyugat-európai filozófia története* c. könyvével kapcsolatos bírálatában, Hegel rendszerét, mint a legutolsót e nemben, azok közé a filozófiai rendszerek közé sorolja, amelyek „egy halomba dobálták a legkülönbözőbb tényeket, következtetéseket, feltevéseket és az egyszerű kitalálásokat is", mivel Hegel is eképpen „igyekezett felépíteni a filozófia épületét, maga alá teperve az összes többi tudományokat, belegyömöszölve azokat kategóriái Prokrusztesz-ágyába és arra számítva, hogy megoldja az összes ellentmondásokat, megoldhatatlan ellenmondásokba keveredett a dialektikus módszerrel, amire önmaga rájött, de nem értett meg, s ezért helytelenül alkalmazta".[56]

De míg korábban az a felfogás uralkodott, hogy „Hegel d i a l e k t i k u s m ó d s z e r e . . . filozófiájának h a l a d ó oldalát alkotta, idealisztikus, dogmatikus r e n d s z e r e konzervatív volt"[57] — addig újabban nem annyira a világnézeti, mint inkább a logikai ellentmondásosságot akarják e kérdésben felmutatni. Így R. O. Gropp ugyan még tételezi, hogy „ellentmondás van a dialektika és a rendszer között",[58] ténylegesen azonban már nem a módszer és rendszer *ellentétét*, hanem Hegelt idézve „a filozófia története és a filozófiai rendszer azonosságát" emeli ki,[59] mivel Hegel azt állítja, hogy „a filozófia rendszereinek az egymásutánja a történelemben ugyanaz, mint az idea fogalom meghatározásainak logikai levezetésében levő egymásután".[60] Vagyis Gropp — ellentétben Leninnel, aki szerint az, hogy „a logikában a gondolat történetének általában és egészében egybe *kell* esnie a gondolkodás törvényeivel",[61] megfelel a hegeli felfogásnak — Hegelnél a logikainak és a történetinek nem az „egybeesését", hanem az „azonosságát" látja.

Ám ha azonosságról van szó, akkor értelmetlenné válik Groppnak az a következtetése, hogy Hegel a logikaiba belekényszeríti a történelmit. Még következetlenebb Gropp akkor, amikor Hegel filozófiatörténetének alapján,

[53] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Id. kiad. 330. o.

[54] M. Rozental—P. Jugyin: *Filozófiai Lexikon.* Szikra, 1955. 274. o.

[55] M. Rozental—P. Jugyin: *Filozófiai Kislexikon.* Kossuth, 1964. 261. o.

[56] A. A. Zsdánov: *A művészet és filozófia kérdéseiről.* Szikra, 1949. 12—13. o.

[57] *A filozófia története.* Szerk. M. A. Dinnyik stb. II. köt. Kossuth, 1960. 68. o.

[58] R. O. Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus.* Berlin 1958. 21. o., és Gropp: *Das nationale philosophische Erbe.* Berlin 1960. 79. o.

[59] R. O. Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus.* Id. kiad. 18. o.

[60] Lásd G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Id. kiad. 34. o.

[61] Lenin: *Filozófiai Füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 304. o.

kénytelen elismerni, hogy vannak filozófiai tanok, amelyeknek hiába keresi az egyenértékesét a logikában, és fordítva, logikai kategóriák, amelyeknek megfelelőjét nem találja a filozófia történetében — hogy végül is Hegel logikájának fogalmi felépítése és a filozófiatörténete között csupán *párhuzamosságot* igyekezzék megállapítani.[62] Vagyis sem egyik, sem másik esetben nem igazolódik a logika és filozófiatörténet azonossága, annál kevésbé, mivel Hegel csupán azt állítja, hogy „ha a filozófia történetében előforduló rendszerek alapfogalmait *megtisztítjuk* attól, ami külső formájukra, a különösre való alkalmazásukra stb. vonatkozik, megkapjuk az eszme meghatározásának különböző lépcsőfokait az eszme logikai fogalmában".[63]

Nos, nincs szó arról, hogy Hegel rendszerének *alapjában véve* idealista jellegét megkérdőjelezzük, de azért nem hagyható figyelmen kívül, hogy Leninnek is feltűnik, „hogy Hegel néha az elvonttól kiindulva halad a konkrét-hoz (‚lét' (elvont) — ‚l é t e z é s' (konkrét) — ‚magáért-való-lét'), — néha megfordítva (szubjektív fogalom — objektum — igazság (abszolút eszme)" és felteszi a kérdést: „Vajon nem az idealista következetlensége-e ez . . . Vagy vannak mélyebb okai ennek?"[64] — és azután, kérdőjelesen Hegelnek tulajdonítva, leírja a megismerés folyamatának marxi koncepcióját.

Minthogy egyenlőre csupán a módszer-rendszer problémájáról beszélünk, ilyen messzire nem követjük Lenin gondolatmenetét, és egyenlőre ne menjünk bele abba a kérdésbe se, hogyan kell a történelmi-logikai összefüggés aspektusából Hegelnek azt a döntő tételét felfognunk, amelyet a *Jogbölcselete* mottójává tett, hogy ti. ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű — azaz hogy mit értsünk valóságon?

Mindezekután tehát ahhoz, hogy fenntartható legyen a módszer-rendszer ellentmondásossága, az lenne szükséges, hogy, Mario Rossi messinai professzor szavaival szólva, „felfedezzük a dialektikának olyan formuláját, amely a rendszertől eloldott, minden tartalmat nélkülöző, bizonytalan, és az etikai, logikai, vallási és más területekkel való minden kapcsolattól mentes dialektikát fejez ki".[65] Nem lenne tehát az ilyen dialektika más, mint a hagyományos (arisztotelészi) formális logikának megfelelő formális-dialektikus logika, amely eltekint a tartalomtól, és a dialektikus eljárásokat műveletekre korlátozza.

Hogy Hegelnek magának mi az álláspontja ebben a kérdésben, azt ma nehéz megállapítani. A formális-logikai alapelveken nyugvó gondolkodást Hegel metafizikai gondolkodásnak tekinti, és szembeállítja a dialektikus gondolkodással.[66] Sorba véve a formális logika „alapelveit", elsőnek tehát azonosság-elvét, Hegel rámutat arra, hogy az már tisztán önmagában véve is a különbségre és az ellentmondásra utal, és megállapítja, hogy „az igazság csak az azonosságnak a különbözőséggel való egységében teljes".[67] Az ellentmondás elvének — amely természetszerűleg helyesen az ellentmondás lehetetlenségének az elve, tehát alapjában véve az azonosság elvének más sza-

[62] R. O. Gropp: Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus. Id. kiad. 18—20. o.

[63] Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Id. kiad. 119. o.

[64] Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 304. o.

[65] Vö. Mario Rossi: *Drei Momente der Hegelschen Dialektik: Ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung. Hegel—Jahrbuch* 1961. I. Halbbd. München. 19. o.

[66] Vö. Gottfried Stiehler: *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch*. Berlin 1960. 16. o.

[67] Hegel: A logika tudománya II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 26. o.

vakkal való megformulázása — Hegel a „minden: ellentmondás" elvét állítja fel, amely az „ellentétek azonossága" tételben kulminál,[68] és végül: a kizárt harmadik elvét Hegel „triviálisnak" mondja, és gúnyosan állapítja meg, hogy van harmadik eset, ott van magában ebben a tételben, maga az *A* a harmadik eset, mert *A* lehet + *A* is, — *A* is.[69]

Hegel a maga dialektikus logikáját az ellentmondás elvére alapozta, és mivel a hagyományos formális logika elutasítja az ellentmondás elvét — bár nem lehet Stiehler végkövetkeztetését elfogadni, amely szerint „ezzel Hegel számára adva volt a két logika közötti viszony: a dialektikus logika helyes és a formális logika teljesen hamis"[70] —, Hegel a formális logikát a metafizikus szemlélet kifejeződésének, és így a megismerés szempontjából alacsonyabb rendűnek, nem kielégítőnek tartotta.

Ismét nyitva hagyva a kérdést, vajon Hegel az ellentmondást az objektív realitás vagy csupán a fogalmak fejlődése motorjának fogta-e fel, annyi bizonyos, hogy Hegelnél a fogalom is tartalommal bír, tehát a dialektikus logika formalizálhatóságának — a formák tetszés szerinti tartalommal való betöltése lehetősége mellett — ellene volt. Ez persze nem jelenti azt, hogy — akár Hegel intenciói szemmel tartásával is — elzárhatjuk az utat a modern formális logika kísérlete elől, hogy fejlettebb apparátusával új viszonylatoknak a kompetenciája alá helyezésével, az absztrakció magasabb fokának elérésével meg ne próbálkozzék a dialektikus logika formalizálásával; annál kevésbé, minthogy ilyen kísérletek ténylegesen vannak, hogy csak J. Zeleny[71] vagy Lion Apostol[72] tanulmányaira utaljunk.

A matematikai logika nagy eredményei láttán lehetségesnek kell tartanunk „a matematika maximális és potenciálisan növekvő ismeretelméleti alkalmazását, éspedig dialektikus jellegű folyamatok viszonylatában",[73] de Zeleny ennek előfeltételéül a „valóság "új interpretációját, valamint a logikai ideának az abszolút mivoltáról való lemondást, „egy nem szkeptikus és nemszubjektivisztikus, specifikus relativizmus"[74] akceptálását és a Hegelnek tulajdonított „értelmi-tudományosságtól az ész-tudományossághoz"[75] való szükségszerű továbbhaladást jelöli meg.

A mi szempontunkból azonban ennél sokkal lényegesebb, hogy Apostol a fenti tanulmányában a hegeli logikát a rendszerek egyetlen típusára redukálja, Zeleny pedig világosan kimondja, hogy a formalizálhatóság szempontjából teljesen el kell vetni a hegeli filozófiát „mint *rendszert*, ezt a kolosszális szörnyszülöttet".[76] Vagyis igazolódik Rossi kiindulópontja, hogy a rendszertől elválasztott, tartalomtól megfosztott dialektikát hiába keresünk Hegelnél. „A dialektika — írja Rossi — szigorúan véve a rendszer formája. A tartalom elemein kívül, amelyek azt dialektizálják, és a rendszeren kívül, amely ezeket artikulálja, nincs saját élete. A dialektikának és a rendszernek az összehangolt-

[68] Vö. Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 91—92. o.
[69] Uo. 120. o.
[70] G. Stiehler: Id. mű 67. o.
[71] J. Zeleny: *Hegels Logik und die Integrationstendenzen in der gegenwärtigen Grundlagenforschung. Hegel—Jahrbuch* 1961. II. Halbbd. Id. kiad. 20—33. o.
[72] Lion Apostol: *Materialisme dialectique et méthode scientifique*. Socialisme. Bruxelles 1960/40. sz. 532. o.
[73] Zeleny: Id. cikk 30. o.
[74] Uo. 22. o.
[75] Uo. 28. o.
[76] Uo. 22. o.

ságát Hegel összfilozófiájában soha nem is dementálták, még azokban a helyekben sem, amelyek látszólag a filozófus legreakciósabb álláspontját fejezték ki."[77]

Abban azonban van következetesség, hogy azok számára, akik a módszert és a rendszert egymással szembeállítják, ennek a szembeállításnak csak akkor van értelme, ha a módszer a dialektikus fejlődés végtelenségét, a rendszer pedig a lezárulást, befejezettséget fejezi ki. S valóban, már eddig is láttuk, hogy lényegileg egy ilyen értelmű szembeállításról van szó. A tragikus azonban az, hogy ezzel a dogmatikus marxisták éppen a legreakciósabb egyházi filozófusoknak játszanak a kezükre. Ez utóbbiak ugyanis azok, akik Hegel rendszerét abszolútnak tekintik: az abszolút szellem, miután a művészetben szemlélte, a vallásban képzelte és érezte, majd a bölcseletben gondolja, felfogja önmagát, ezzel — miután fejlődését a logikai szférában üresen, tartalmatlanul, elvontan, a lét = semmi kiindulóponttól megkezdte — immár magasabb fokon, öntudattal önmagába visszatérve megnyugszik, a fejlődés véget ér.

Nem az egyházi filozófiának arra a korszakára gondolunk, amelyben a skolasztika kezdetein, amikor a keresztény dogmák még csak kialakulóban voltak és távolról sem merevedtek meg, igen heves harcok dúltak a megismerés módszereit illetőleg a dialektikusok (Gerbert d'Aurillac, a „peripatetikus" Anselmus, Beranger de Tours stb.), akik közül némelyek a dialektikát a teológia fölé helyezték, és a matematikai-deduktív módszer hívei között (Petrus Damiani, Lanfracus, Otloh von St. Emmeram, Manegold von Lautenbach stb.) — hanem arra az eszkatológiára, amely még a gnosztikusoktól ered (Hippolytos, Basilides stb.), és amely a kinyilatkoztatás tanának megfelelően az üdvözülés *három* szakaszát tételezi.

Tartalom szerint az első az általános emberi kinyilatkoztatás, amely objektíve a természet célszerűségében, szubjektíve a szellem értelmi képességében, a második Mózes törvényeiben és a próféták jóslataiban, a harmadik az üdvösség tanának Jézus által való teljes kibontakozásában mutatkozik. E szakaszoknak három történelmi periódus felel meg: Ádámtól Mózesig, Mózestől Krisztusig és Krisztustól a világ végéig.

Ezt a gondolatot a modern filozófiában is megtaláljuk. (Sőt a „paroklétoszok" megjelenését — a negyedik periódust — a hegeli hármastagoltság mai négyesütemmel való kiegészítése (Croce, Jan van de Meulens) anticipációjának tekinthetjük.) Kezdhetjük a sort Hegel kollégájával a heidelbergi, majd berlini egyetemen, az óhegeliánus, „spekulatív teológus" Ph. K. Marheinekével, aki Hegel történetbölcseletét ekként interpretálta: az atya birodalma: az ókor, a fiú birodalma: a középkor, a szellem birodalma: a reformációtól a történelem befejezéséig; folytathatjuk Lassonnak a *Philosophische Bibliothek*ban megjelent Hegel-művek elé írt *Bevezetéseivel*, és — egyenlőre — végezhetjük a jezsuita Gaston Fessardnak a hegeli *Weltgeschichte ist Weltgericht* tételhez fűzött eszmemenetével.[78]

Aligha tekinthető azonban másnak, mint képies kifejezésnek a *Philosophie der Geschichte* befejezése, mely szerint „a világtörténelem, a szellemnek ez a fejlődésmenete s igazi levése történelme váltakozó színjátékában — ez az

[77] M. Rossi: Id. cikk. 19. o.

[78] Vö. Gaston Fessard: *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire. Hegel — Jahrbuch* 1961. I. Halbbd. Id. kiad. 25—60. o.

igazi teodicea, isten igazolása a történelemben",[79] hiszen ezzel csak kiélezi azt a problémát, hogyan viszonylik rendszerében az (abszolút) isten az abszolút szellemhez.

A kérdőjel ugyanis már ott kezdődik, hogy a történelem az objektív szellem szférája, és az objektív szellem mint ész működik, ez valósítja meg akaratát — még „cselt" is igénybe véve — azzal, hogy a megvalósításhoz szüksége van emberekre, olyanokra is, akik átlátják az ész szándékát — ezek a történelem hősei —, de olyanokra is, akik a „List der Vernunft" révén azt hiszik, hogy saját akaratukat hajtják végre, holott az észt szolgálják.

A mi szempontunkból a lényeges az, hogy az észnek mindig szüksége van az egyes cselekedeteire, vagyis a világszellemnek megmarad a természetihez, a földihez kötöttsége. Már emiatt sem lehet *vége* a történelemnek. De hogy a történelemben Hegelnél nincs befejezettség, az további mozzanatokból is kiolvasható. Először is a szellem, miután „hosszú útján", ami ugyan teljességgel viszonylagos valami, „a szellem pedig az örökkévalóságé",[80] átküzdötte magát az emberiség gyermekkorán, az orientális birodalomban a despotizmuson, az ifjúkoron, a görögségen, a férfikoron, a római birodalomban, arisztokrácián és demokrácián, eljut az öregség korába, a keresztény-germán birodalomba, a monarchiába, amelyben nem isten, hanem éppen hogy a világiasság érvényesül teljes mértékben. „Az állam nem marad el többé az egyház mögött, és már nincs neki alárendelve, az egyháznak nincs többé kiváltsága, a szellemi már nem idegen az államtól. A szabadság megtalálta az eszközt fogalmának és igazságának megvalósítására"[81] — „és ez a célja a világtörténelemnek."[81/a]

Ez a megállapítás és a fentebb idézett befejező szavak csak akkor nem mondanak tehát egymásnak ellent, ha Hegel istent a szabadsággal azonosítaná. De a befejezettség itt sem érvényesül, amennyiben Hegel nem a fennálló abszolút monarchiában, hanem a követelményként, elérendő ideálként tételezett *alkotmányos* monarchiában látja a megvalósulást — tehát amíg ezt el nem éri, addig a szellem nem „nyugodhatik meg".

Ám minthogy a filozófia feladata, mint idéztük, annak a felfogása, ami van, az, hogy Hegel nem beszél arról, ami lesz, még nem egyértelmű a fejlődés megállásával. Nem bizonyítékul, csupán a jobb megértés szempontjából utalunk arra, hogy miként a legelőrelátóbb marxista sem tudja elképzelni, mi következik a teljes kommunizmus után — de tételezi, hogy a történelem itt sem fog megállni —, a *polgár* Hegel fantáziája is megállt egy olyan társadalmi formáció határán, amely az ő szemében a legtökéletesebbet valósította meg: mindenkinek a szabadságát, amelyet az alkotmány — nem pedig személy vagy személyek — biztosít. „Ha ezen túl akar haladni az ember — írja a *Jogbölcselete Előszavá*ban —, és olyan világot épít magának, *amilyennek lennie kellene*, akkor ez létezik ugyan, de csak az ő véleményében, egy olyan lágy elemben, amely minden tetszés szerintit beképzelhet magának."[82]

A további érvet, hogy még ebben a stádiumban sincs megállás, Hegel a *Wissenschaft der Logik*ban szolgáltatja: „a végtelenbe menő progresszus képe az *egyenes vonal*, amelynek két határán csak a végtelen van, és mindig

[79] Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiad. 746. o.
[80] Uo. 204. o.
[81] Uo. 203. o.
[81/a] Hegel: Philosophie der Geschichte. Leipzig. é. n. 161. o.
[82] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id. kiad. 16. o.

csak ott van, ahol vonal — s ez létezés — nincsen, a vonal pedig kimegy e nemlétezéséhez, azaz a meghatározatlanba. A magába visszahajló, igazi végtelenség képe a *kör*, a magát elért vonal, amely zárt és egészen jelenvaló, nincs se *kezdőpontja*, se *vége*."[83]

Később, a történetfilozófiai előadásaiban azonban az örök visszatérés, a körforgás elméletét leszűkíti a természetre, mondván, hogy „a természetben végbemenő változások, bár végtelenül változatosak, csak körforgást mutatnak, amely mindig ismétlődik; a természetben nem történik semmi új a nap alatt,... csak szellemi talajon végbemenő változásokból fakad valami új".[84] A történelem azonban „a jobbá, a tökéletesebbé való változás".[85] Vagyis a szellemfilozófiában a körforgást felváltja a spirálvonalú fejlődés. De hogy ennek sincs vége, az megmutatkozik abban is, hogy a történelemben ugyan — ha nem is a jelenben, de a jövőben — elgondolható a cél megvalósulása, a szabadság, ám ezzel csak az objektív szellem pályafutása teljesedik be, és a szabadság realitásának a közege az állam és a politika, hiszen a történelmi cselekedet mindig emberi cselekedet.

Vannak azonban olyan emberi cselekedetek, amelyek eredményei függetlenítődnek a cselekvőtől, függetlenségükben érzékelhetetlenné válnak, de mégis létezők, mégis valóságok. Ezek a létezők az abszolút szellem konkrét megnyilvánulásai, a művészet, vallás és filozófia, illetve, minthogy fejlődésről van szó, ezek története. E fejlődést azonban Hegel nem úgy képzeli, hogy az egyes fokok egymást felváltják, vagyis a művészet, áthaladván a hármastagoltságon (a szimbólikus, a klasszikus és a romantikus szakaszon) átmegy a vallásba, vagyis mint művészet megszűnik; hasonlóképpen nem arról van szó, hogy a vallás is, megtéve dialektikus útját, filozófia lesz, s hogy a filozófia, elérvén a legmagasabb fokát, a hegeli rendszert, egyben likvidálja önmagát.

A szellem eme objektiválódásai — alkotóiktól való elválásai — tehát egyrészt nem az egymásutániság, hanem az egymásmellettiség képét mutatják, másrészt pedig relatíve önálló törvényszerűségekkel bírnak. Ami megszűnésüket illeti, az történelmileg nem tételezhető, még a vallásra vonatkozólag sem: ami mindmáig látható, az az, hogy legfeljebb az egyháztól szakad el és különféle pótlékai — irracionális filozófia stb. — alakulnak ki.

Hegel maga csak ennyit tételezhetett, a marxizmus kellett hozzá, hogy e problémákban világosabban láthassunk, de még ennek segítségével — a társadalmi gyökerek meglazulása, elsorvadása alapján — is csupán a szocialista-kommunista állam és a vallás elhatárolására következtethetünk, a művészet és filozófia további sorsa — elhalása, átalakulása, új szellemi objektivációs formák kialakulása — egyenlőre ismeretlen előttünk.

Ezzel némileg közelebb jutottunk a fent feltett kérdés megválaszolásához is, hogy ti. mi a viszony isten és az abszolút szellem között. A történelem, Hegel szavai szerint, maga, a teodicea, a vallás mint vallástörténelem ennek az általános történelemnek egy része, átmeneti mozzanata. Ha tehát a vallás Isten tudatának a kifejeződése, akkor már isten nem lehet abszolút, hanem csak átmeneti mozzanata az abszolút szellemnek — ez viszont ellentmond isten hagyományos fogalmának.

Ebből persze még nem lehet következtetni Hegel ateista mivoltára, ahogyan egyesek teszik, de ugyanúgy nem lehet egyenlőség jelet sem tenni

[83] Hegel: A logika tudománya. Id. kiad. I. rész. 122. o.
[84] Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiad. 112. o.
[85] Uo.

isten és az abszolút szellem közé, hiszen akkor Hegel megduplázza a világot: két történelem futna egymás mellett, ami értelmetlenség, de isten hagyományos fogalmának elfogadásával értelmét veszítené maga a történelem is, amely ellentétekben való fejlődést, küzdelmet ábrázol. Isten mint mindenható egyszerre is megjelenhet legtökéletesebb alakjában — nem kell előbb természetté, majd szubjektív-objektív-abszolút szellemmé válnia, mint a hegeli szellemnek —, a teológia szerint ezt meg is teszi kinyilatkoztatás formájában. Csakhogy akár elfogadjuk a kinyilatkoztatást — amely az ember, illetve a kinyilatkoztatást felfogó lény szükségszerűségét igazolja csupán, minden más tehát csak arra szolgál, hogy az ember létét biztosítsa, aki előtt lehessen kinyilatkozni —, akár pedig az abszolút szellemet tekintjük — megnyilvánulásainak, objektivációinak megfelelően — a társadalmi ember szellemének, mindenképp antropomorfizmushoz jutunk. (Ennyiben következetes is Feuerbach, ha meg is reked a naturálisnál és nem jut el a szociálisig.)

Ez végső fokon meg is felel Hegel eszméjének a szubjektum-objektum azonosságát illetőleg, mert ez az azonosság nem a panteizmusban, hanem az emberben — hominizmusként — valósul meg igazán. (Nem a formális logika, hanem a dialektikus logika azonossága gyanánt.) Az eszkatológia tehát nem egyeztethető össze a hegeli rendszerrel, ha a teológusok politikai tendenciájától eltekintünk — a jóhiszeműek számára —, legjobb esetben „ábránd", „filozófiai chiliasmus",[86] ahogyan Kant is nevezi.

Ám ha Hegel nem óhajt „ábrándozni", csak azt akarja tudni, hogy mi van, nem pedig azt, hogy mi lesz vagy, pláne, hogy mi legyen — akkor szembe kell néznie azzal, hogy mit nevez valóságnak. Ez a kérdés is nagy szerepet játszik a mai Hegel-vitákban, és a legszélsőségesebb álláspontokkal találkozunk. *NB* nem arról van szó, hogy most felsoroljuk Lenin *Filozófiai füzeteiből* azokat a helyeket, amelyek ilyen megállapításokat tartalmaznak, mint pl. hogy „egészen közel jut a materializmushoz",[87] sőt **„ezzel csaknem egészen közel jut a dialektikus materializmushoz",**[88] vagy hogy rámutatva arra, hogy miként törekszik Hegel az ember célirányos tevékenységét a logika kategóriáiba sorolni, megjegyzi: **„ebben igen mély, tisztán materialisztikus tartalom van",**[89] vagy ahogyan illusztrálja: ez „közeledés a történelmi materializmushoz"[90] stb.

Mindezek a mozzanatok természetesen hozzájárultak ahhoz, hogy a marxizmus a hegeli filozófiát egyik eszmei forrásának tekintse, de természetesen az, hogy egyes kijelentések vagy akár tételek is alkalmasnak bizonyulnak materialista értelmezésre, nem döntik el egy filozófia egészének a jellegét.

Még arra sem hivatkozunk, hogy Lenin számos helyen rámutat, mint igyekszik Hegel „kibújni" a materializmus elől, mint takargatja az idealizmus gyengéit (hogy ezen felbátorodva azután R. O. Gropp határozottan tételezze: Hegel arra törekszik, hogy a materializmus és idealizmus ellentétnek kérdését „minden áron megkerülje"[91] — Hegelt mintegy „szégyellős idealistának" állítva be).

[86] Kant: *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről.* Bp. 1926. 29. o.

[87] Lenin: *Filozófiai Füzetek.* Id. kiad. 273. o.

[88] Uo. 281. o.

[89] Uo. 174. o.

[90] Uo. 294. o.

[91] Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus.* Id. kiad. 30. o.

Nem élünk azzal az érvvel sem, hogy Hegelnek — gondolatköre immanenciájából — erre a „megkerülésre" egyáltalán nincs szüksége, minthogy a szubjektum-objektum azonosságának tétele eleve értelmetlenné teszi az elsődlegesség kérdését. Sőt tovább is lehetne menni ezen a vonalon, és idézni Hegelt, aki szerint „Az anyag valami teljességgel elvont. (— Az anyagot nem lehet látni, tapintani s. i. t. — amit látunk, tapintunk, *meghatározott anyag*, azaz az anyag és a forma egysége.)"[92] és ezzel párhuzamba állítani Engels fejtegetéseit az anyagról, amelyek szinte szó szerint megegyeznek Hegel állításaival: „... az anyagot mint olyant és a mozgást mint olyant még senki sem látta vagy másféleképpen nem tapasztalta, hanem csak a különböző, valóban létező anyagokat és mozgási formákat. Az anyag, a matéria nem egyéb, mint az anyagok összessége, amelyből ezt a fogalmat elvonatkoztatták ... az olyan szavak, mint anyag és mozgás nem egyebek, mint *rövidítések*, amelyekbe sok különböző érzékileg észlelhető dolgot összefoglalunk" stb.[93]

Folytathatnánk Hegelnek a *Die Wissenschaft der Logik* 2. kiadásához írt *Előszavával*, amelyben azt írja, hogy „ha a *dolgokról* akarunk beszélni, akkor *természetüket* vagy *lényegüket fogalmuknak* nevezzük, ez pedig csak a gondolkodás számára van; a dolgok fogalmairól azonban még sokkal kevésbé fogjuk azt mondani, hogy mi uralkodunk felettük, vagy hogy azok a gondolati meghatározások, amelyeknek komplexumát alkotják, nekünk szolgálnak; ellenkezőleg gondolkodásunknak hozzájuk kell alkalmazkodnia ...",[94] és talán fejezzük be az idézést Schellingnek a hegeli filozófiáról tett megállapításával: a szubjektum és objektum indifferenciájáról (az identitás szinonimájaként) szólva azt írja, hogy a kettő viszonyának „folyamatában a primum egzisztens a szubjektív egy minimumát és az objektív egy maximumát" tartalmazza.[95]

Mindennek a transzcendens (a marxizmus álláspontjáról való) kritikája ugyanis a fogalmak történelmi elemzése alapján végül mégis azzal az eredménynyel zárulna, hogy Hegel filozófiájának idealista jellegét egy pillanatra sem lehet kérdésessé tenni. Hogy mégis Hegelnek az anyaghoz, vagy, még általánosabban, a valóság fogalmához való viszonyát illetőleg viták vannak, az végeredményben a hegeli dialektika problémájába torkollik, és ennek már igen messzemenő konzekvenciái vannak.

Ehhez elöljáróban szögezzük le: Gottfried Stiehler szerint Hegel egyszerre két anyagfogalommal dolgozik. „Az egyik a ‚rossz anyagfogalom', ahogyan azt a mechanisztikus materialisták használják, a másik az ‚igaz anyagfogalom', amely az anyagit mint dialektikusan kibontakozó általánosat s ezzel mint objektív szellemiséget, mint a világész kifejezését definiálja. Hegel dialektikájának idealista jellege ezzel ismeretelméletileg a mechanikus-materialista és a dialektikus-idealista anyagfogalom hamis ellentétességén alapszik."[96]

Nos, az idealizmusnak ezzel a kritériumával aligha lehet egyetérteni, amint hogy maga Stiehler is, könyve egy másik helyén — megfeledkezve róla, hogyan jellemezte Hegel „igazi anyagfogalmát" — határozottan leszögezi: „Hegel dialektikája a ‚világszellem', az ‚absztrakt idea' dialektikája, nem

[92] Idézi Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 127. o.
[93] Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Id. kiad. 508. o.
[94] Hegel: *Wissenschaft der Logik*. I. Teil. Id. kiad. 14. o.
[95] Fr. W. J. Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. Leipzig 1956. 150—151. o.
[96] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Berlin 1964. 72. o.

pedig a valóságos természet, a valóságos történelem dialektikája."[97] Csakhogy Stiehler, mintha csak önnönmagával is vitatkoznék és a fentiek közül egyik megoldást sem találná kielégítőnek, idézi Hegelnek Kant elleni álláspontját megfogalmazó szavait, amelyek szerint nem lehet szétválasztani a megismerésben, vajon a természetnek mint a jelenségvilágnak vagy a megismerésnek a törvényét kutassuk-e, minthogy „mindkét mozzanat, fogalom és tárgy, a másértvaló lét és az önmagában való lét egyaránt a tudáshoz tartozik".[98] Vitába száll R. O. Gropp-pal — aki pedig lényegileg ugyanazt állítja, amit Stiehler a fenti idézetben: „Hegel nem a természetből és a társadalomból vezeti le dialektikus törvényeit, hanem a természetre és a társadalomra mesterséges összefüggéseket kényszerít rá, amelyek az ő idealista rendszerfelépítéséből, illetve dialektikus sémájából adódnak"[99] —, mondván, hogy Groppnál megválaszolatlan marad a kérdés, honnan veszi Hegel az ő dialektikus sémáját. „Abszurdum lenne feltenni, hogy Hegel tisztán spekulatív úton tett volna szert intuitív dialektikus megismerésekre amelyeket a dialektikus materializmus később mint tudományos téziseket formulázott" — állítja,[100] és szembeszegezi vele J. Höppnernek[101] azt a tételét, hogy „a külvilág tárgyias szemlélete nélkül nincs ember, aki megismeréshez jutna".[102]

Persze, nem Stiehler az egyetlen, aki ebben a kérdésben ingadozik. Az érdekes a vitában az, hogy marxisták és polgári gondolkodók részéről egyaránt megnyilvánul a tendencia, hogy Hegelben a materialista vonásokat kiemeljék. Így a nyugatnémet Robert Heiss azt írja, hogy „Hegel a történelem tapasztalatából indult ki, ott találta a dialektikus módszert. Utána a logikára alkalmazta, most pedig az a feladat áll előtte, hogy a történelmi és fogalmi fajtájú ezen rendszerbe a tényeknek ama világát beépítse, amelyet mi mint, ‚természetet' jelölünk".[103] Ez megtörténnék szerinte az *Encyklopédiá*ban, hogy azután a Jogbölcseletről úgy beszél, hogy az „a társadalmi valóság világánál az emberi szellem dialektikáját írja le",[104] azt ezekután természetesnek kell találnunk, pláne amikor kiemeli Hegelnek az emberi szükségletekről és e szükségleteknek a munkával történő kielégítéséről szóló fejtegetéseit,[105] ebben látva a „polgári társadalom" fő ismérvét.

De talán már túlzás, amikor a marxista Georg Klaus és Rainer Thiel közös munkájukban[106] úgy találják, hogy Hegelnél a „materializmus alapprincipiuma" „felülmúlhatatlan világossággal" jut kifejezésre, minthogy — mint Hegel a *Wissenschaft der Logik*ban[107] írja — „az igazi természetkutatás... a természet tulajdonságait nem mint idegenszerű, hanem mint *immanens*

[97] Uo. 22. o.

[98] Uo. 59—60. o.

[99] Gropp: A marxista dialektikus módszer és ellentéte az idealista dialektikával. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1954/1. sz. 83. o.

[100] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Id. kiad. 70. o.

[101] J. Höppner: A marxizmus viszonya Hegel filozófiájához. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1956/3. sz. 308. o.

[102] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Id. kiad. 70. o.

[103] R. Heiss: *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts*. Köln—Berlin 1963. 128. o.

[104] Uo. 160. o.

[105] Uo. 186—187. o.

[106] G. Klaus — R. Thiel: *Über die Existenz kybernetischer Systeme in der Gesellschaft* Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1962/1. 22—57. o.

[107] Hegel: *A logika tudománya*. Id. kiad. II. rész. 335. o.

meghatározottságokat akarja megismerni és csak az ilyen megismerést tekinti *megértésnek*".

Az ugyancsak marxista W. R. Beyer pedig — Ernst Blochhal vitázva ugyan, de mintegy Stiehler fenti kérdésére (honnan veszi Hegel a dialektikus sémáját?) válaszolva — kifejti, hogy Hegel „minden természetes és szellemi életet a fejlődésből, fejlődésük ellentmondásaiból, mint mozgásból vezet le. Ez az út önnönmagát konstruálja — de a dolgokból. A fogalmakban találja meg adekvát tükörképét".[108] Vajon nincs-e igaza a nyugat-német polgári gondolkodó Jakob Barionnak, aki a Hegelnek ilyen messzemenően materialista gondolatmenetet tulajdonító vélekedéseket az illetők alapvetően „materialista előfeltételezéseire" vezeti vissza?[109]

Nos e ponton tűnik ki a dialektikának oldó szerepe. Hegel a *Jogbölcselete Előszavá*ban központi kérdéssé teszi a filozófiának a valósághoz való viszonyát, és arra a konklúzióra jut, hogy „a filozófia, mivel az az észszerűnek a megalapozása, ezzel a jelenleginek és a valóságosnak a megragadása, nempedig egy túlvilaginak a felállítása, amelynek isten tudja hol kellene lennie".[110] A filozófia, amikor „mind a *szellemi*, mind a *természeti* univerzumot kutatja", mindezekben az ideát tárja fel, az időbeli és mulékony látszatában a szubsztanciát,amely immanens és szinonimája az ésszerűnek. Ez az idea tehát végül is nem egyéb, mint az általános, amely „a maga valóságában a külső egzisztenciában jelenik meg éspedig formák, jelenségek és alakzatok végtelen gazdagságában".[111] „Ezek a végtelenül változatos viszonylatok azonban, amelyek ebben a külsőlegességben, a lényeg látszatán keresztül alakulnak, ez a végtelen anyag és annak szabályai nem a filozófia tárgya."[112]

Hegel ebben a megállapításában, ha kifejtetlenül is, de a filozófiát két oldalról is elhatárolja; egyrészt a szaktudományoktól, amelyek a külső egzisztenciák fent felsorolt változatosságait tárgyalják, amelyek azonban ebben az empirikus állapotukban nem érik el az általánosságnak és szükségszerűségnek azt a mértékét, amelynek révén mint egzakt tudomány, mint a lényeg, a törvény megismerése jelentkezhetnének. Másrészt pedig a köznapiságtól, a mindennapi élet, az egyes ember tapasztalaitól, amelyek ugyancsak nem érik el a tudományosság szintjét.

Ez utóbbi kérdést eléggé részletesen taglalja az *Enciklopédiá*jában, amelyben szintén leszögezi, hogy „a filozófia tisztában legyen azzal, hogy tartalma nem más, mint az élő szellem területén eredetileg létrehozott és magát létrehozó, *a világgá*, a tudat külső és belső világává tett tartalom — hogy tartalma *a valóság*. Ennek a tartalomnak legközelebbi tudatát *tapasztalatnak* nevezzük. A világ értelmes szemlélete máris különböztet a között, ami a külső és belső létezés tág birodalmából csak *jelenség*, múló és jelentéktelen, s a között, ami magában igazán a *valóság* nevét érdemli. Mivel a filozófia ennek az egyazon tartalomnak más tudatosodásától csak formájában különbözik, azért egyezése a valósággal és tapasztalattal szükségszerű. Sőt ez az egyezés legalábbis külső próbakövéül tekinthető egy filozófia igazságának, s a tudomány legfőbb végcéljául is azt kell tekinteni, hogy ez egye-

[108] W. R. Beyer: *Hegel—Bilder*. Id. kiad. 209. o.
[109] Lásd J. Barion: *Hegel und die marxistische Staatslehre*.
[110] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id. kiad. 14. o.
[111] Uo. 15. o.
[112] Uo.

zés ismeretével kibékítse az öntudatos észt a *léttel bíró* ésszel, a valósággal."[113]

A mindennapi életben azonban nem csupán ezt a valóságot tekintik valóságnak, hanem „minden ötletet, a tévedést, a gonoszt, . . . valamint minden, még annyira elsatnyult és mulandó exisztenciát is",[114] Hegel szerint tehát — az egzakt, igazi tudományos, azaz filozófiai megismerés tárgyának nem tekinthető sem az „olyan exisztencia, amelynek nincs nagyobb értéke, mint a *lehetségesnek*",[115] sem az esetleges véletlen, de az az egzisztencia sem, amely a dolgok tényleges jelenléte és külső létezése, minthogy „általában a létezés részben *jelenség*, s csak részben valóság".[116]

Ez az objektív világ tehát csak akkor valóság, ha az idea megvalósítása. Így az a valóság, amely a filozófia tárgya, olyan idea, amely az ésszerű valósága, minthogy csak az ilyen valóság rendelkezik az általánosság és szükségszerűség attributumaival. Ez azonban korántsem jelenti azt, mintha Hegel — a tudományos ismeretek konkrét területeinek vizsgálódása eredményeképpen — ahhoz a zárótételhez jutna el, hogy „az egyetlen szféra, amellyel kapcsolatban kezeskedhetik törvényei tartósságáért és szilárdságáért — ez a tiszta gondolkodás szférája", ahogyan ezt L. N. Pazsitnov állítja.[117] Nem következetes Pazsitnov akkor sem, amikor arról beszél, hogy az objektum fejlődése dialektikájának és az ismert dialektikus fejlődésének Hegel által végbement azonosítása szükségképpen vezet el oda, hogy Hegel a tárgy saját dialektikáját ignorálja, és „a logikai gondolkodó folyamat dialektikájával cseréli ki",[118] hiszen Hegel határozottan leszögezi, hogy „a reális az általánosnak és a különösnek abszolut azonossága",[119] és ebben az összefüggésben az általános az idea, a különös pedig a tapasztalati, az esetleges, a lehetséges stb., amiről Hegel az *Encyklopédiá*ban beszél.

A csak különös lenne a szaktudományok tárgya, amelyekre vonatkozólag Hegel valóban lemond az általuk megállapított törvények tartósságáért és szilárdságáért adandó „kezességről" — de e szféra túlhaladásával a filozófia felé az elért eredményeknek csupán az „Aufhebungja" következik el, vagyis nem „megszüntetés", hanem „eltevés" és „felemelés" is — egyszóval a különös és általános dialektikus azonossága.

Így kapjuk meg az „ésszerű reális" fogalmat, és ha tekintetbe vesszük, hogy Hegel az értelemről akkor beszél, ha az az elvontra vonatkozik, észről pedig akkor, ha az konkrétra irányul,[120] az ésszerű reális mostmár az általánosság és szükségszerűség jegyei mellett kiegészül a „konkrét" attributumával is. Így e kérdésben végső konklúzióul — Spinoza deus sive natura mintájára — hadd állítsuk fel Hegel „valóságelméletének" megformulázására a tételt: ratio sive materia, melynél jellege — a prioritás — eldöntéséhez éppoly kevéssé játszik szerepet a sorrend, miként Spinoza tételére sem lehet azt mondani, hogy ott objektív idealizmusról van szó, amiért első helyen nem a natura, hanem a deus áll.

[113] Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* Akadémiai Kiadó, 1950. I. köt. 35. o.
[114] Uo. 36. o.
[115] Uo.
[116] Uo.
[117] Lásd: L. N. Pazsitnov: *A szubjektum-objektum hegeli koncepciójának marxi bírálata.* Nyersfordítás-kézirat 14. o.
[118] Uo. 15. o.
[119] Vö. H. Glockner: *Hegel—Lexikon.* Stuttgart 1957. II. köt. 1971. o.
[120] H. Glockner: *Hegel.* Stuttgart 1954. I. köt. 86. o.

Új viták régi formában

Az eddigiekből láthattuk, hogy azok a problémák kerültek újból és újból szőnyegre, amelyek már Hegel életében vagy nem sokkal halála után, iskolája kettészakadásával az óhegeliánusok és ifjúhegeliánusok vitáiban felmerültek, így Hegel forradalmár vagy reakciós mivolta, a módszer és rendszer közötti állítólagos ellentmondás, zárt vagy nyitott rendszer-e filozófiája stb. Ezek a vitatémák természetesen nem zárultak le véglegesen, minduntalan beléjük botlunk a legujabb Hegel-irodalomban is, újabb és újabb érvekkel találkozunk pro és kontra, és egy-egy eddig ismeretlen Hegel-kézirat előkerülése vagy élete és működése feltáratlan mozzanatainak megismerése ismételten ösztönzést ad a régi diszkussziók feleleventésére. Az új az a forma volt, ahogyan a kérdések előtérbe kerültek, az a mód, ahogyan szemlélték őket, általában az a megváltozott szemlélet, amely korunkat jellemzi: egyfelől a pozitivista beállítottság vagy a szellemtörténeti módszer, másfelől pedig a kiépült marxizmus, a történelmi materializmus segítségével való felmérés és értékelés.

Amikor azonban most az új viták megbeszélésére térünk rá, ez nem jelenti azt, hogy kizárólag olyan témákat tűzünk napirendre, amelyekről eddig nem volt szó. Az új aspektus, amely az eddigiekben nem vagy csak nagyon is a háttérben, szinte a kulisszák mögött játszott szerepet, az, hogy bármennyire is Hegelt idézik, reá hivatkoznak, őt dícsérik vagy támadják igazat adnak neki vagy cáfolják, e viták középpontjában — kimondva vagy kimondatlanul — nem Hegel, hanem Marx és a marxizmus áll.

Hegel és Marx egymáshoz való viszonya téma volt már akkor is, amikor Marx fiatalkori művei, amelyek még erősen a Hegel hatását mutatták, még nem voltak ismeretesek. Hadd emelünk ki ebből a korszakból néhány művet, amelyek a hatalmas Hegel-irodalomból e témakörben többé-kevésbé maradandónak vagy bizonyos szempontból figyelemreméltónak bizonyultak. Így álljanak itt például Johanna Plenge *Marx und Hegel* (Tübingen 1911), Siegfried Marck *Hegelismus und Marxismus* (Kant-Studien, 1922), Paul Vogel *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz von Stein, Marx, Engels und Lassalle* (Kant-Studien, 1925), Sven Helander *Marx und Hegel* (Jena, 1922) c. munkái. Ezek a tanulmányok beillettek még abba a sorba, amely Hegelnek más filozófusokhoz, vagy egyéb nevezetes emberekhez való személyes és szellemi kapcsolatait kutatták (Kanthoz, Hölderlinhez, Schellinghez, Goethéhez, Schopenhauerhez, Heinéhez, Stirnerhez, Arisztotelészhez, Plotinoszhoz, Rankéhoz, Taine-hez, Feuerbachhoz, majd később Nietzschéhez, Heideggerhez, Diltheyhez, Crocehoz stb.). Ezek a hatáskutatások hozzátartoznak a szellemtörténeti irány feladatköréhez, valamint hálás disszertáció-témák, és ha bizonyos tendenciákat ezektől sem lehet megtagadni — joggal állapította meg Kollár Ferenc: „Ahány törekvés, annyi Hegel, ahány osztály, annyi Hegel, ahány párt, annyi Hegel",[121] —, amennyit elfogultságaikkal, apologetikus szándékaikkal ártottak, ugyanannyit használtak is azzal, hogy Hegelnek új meg új vonásait mutatták fel, és ha torzították is, ugyanakkor gazdagították, sokoldalúbbá tették a Hegel-képet.

Természetesnek lehet találni azt is, hogy amikor az 1930-as évek elején napvilágra kerültek a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* és más korai Marx-művek,

[121] Kollár Ferenc: *Id. mű* 81. o.

1939-ben pedig Moszkvában először kiadták *a Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* —a *Tőke* un. nyersfogalmazványa teljes szövegét német nyelven — amelyek egy sor új filozófiai problémát vetettek fel és új megvilágításba helyezték Marxnak a fejlődését az idealista hegeliánustól és a polgári demokrata forradalmártól a materialista „marxistáig" és a proletárforradalmárig —, akkor újból megindult a Hegel-Marx művek áradata. (Hogy ismét csak néhány jelentősebb könyvet említsünk; a korábbiak közül: E. A. Buggenhagen: *Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx* (Marburg 1933), Sidney Hook: *From Hegel to Marx* (London 1936), Konrad Bekker: *Marx philosophische Entwicklung, in Verhältnis zu Hegel* (Zürich-New York 1940); az újabbak körül pedig Robert Heiss: *Hegel und Marx* (Jahrbuch für Philosophie, 1948), K. R. Popper: *Hegel, Marx and the aftermath* (London 1949), Popitz: *Der entfremdete Mensch* (Basel 1953), Ludwig Landgrabe: *Hegel und Marx* (Marxizmus-Studien, Tübingen 1954), Hans Leisegang: *Hegel, Marx und Kierkegaard* (Berlin 1948), Jean Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel* (Párizs 1955) stb.)

De ezekben már kezdett egy — az általuk már korábban idézett írásokban is tulajdonképpen meglévő — sajátos tendencia kibontakozni, amelyet legtalálóbban W. R. Beyer formulázott meg, amikor az *Evangelische Studiengemeinshaft* által kiadott *Marxizmus-Studien* sorozat alapvető törekvését ezzel a mottóval jellemezte: „Az út Hegelhez Marxon keresztül vezet"[122] — amivel kifejezte a lényeget, azt ti., hogy „a kommunizmus elleni harc Hegel-probléma lesz", és hogy Hegelt lényegileg Marx és a marxizmus miatt állítják az előtérbe, hogy mintegy az „ötödik ideológiai hadoszlop" szerepét játszassák vele.[123]

Ilyen élesen persze kevesen fogalmaznak, de nagyjában és egészében állítható, hogy az egész diszkusszióra vonatkozik, amit J. Barion állít: „Hegel- és Marx-studium összetartoznak. A hegeli filozófia marxi értelmezése és átértelmezése tekintetbe vétele nélkül a hegelianizmust nem lehet teljes mértékben értékelni, és Hegel filozófiáját mint a marxizmus egyik gyökerét nem látni, annyit jelent, hogy félreismerjük a történelmi fejlődését". [124]

Mind a marxista, mind az antimarxista irodalomban ritkák az olyan hangok, mint Groppé, aki egyes marxistáknak Hegel jelentőségét illető túlértékelése ellen fellépve odáig megy, hogy kijelenti: „A marxizmusnak nincs gyökere a hegelianizmusban."[125] Már gyakrabban találkozunk olyan véleménnyel — amely egyébként hosszú történeti múltra tekinthet vissza, — hogy Marx csupán fiatal korában hódolt a „hegelkedésnek", és a *Tőke* első szakaszaiban már csak ennek maradványai s pusztán formalisztikus játékként mutatkoznak meg, hogy azután teljesen letérjen erről az útról.[126] Ennek a véleménynek ad hangot újabban a közgazdász J. Schumpeter, aki szerint Marxnak „öröme telt bizonyos formális analógiákban, ahogyan azokat az ő és Hegel érveiben meg lehet találni. Szeretett hegelianizmusáról tanusá-

[122] W. R. Beyer: *Hegel-Bilder*. Id. Kiad. 126. o.
[123] Uo.
[124] J. Barion: *Id. mű* 174. o.
[125] R. O. Gropp: *Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1954. 110. o.
[126] Vö. M. Rosental: *Die Dialektik in Marx „Kapital"*. Berlin 1959. különösen a Bevezetés: *Die philosophische Bedeutung des Kapitals von Karl Marx.*

got tenni és szerette a hegeli kifejezésmódot használni. De ennyi az egész."[127] Nem volt azonban nehéz dolga Jean Hyppolite-nak, hogy Marx és Engels levelezésére és Lenin ismert kijelentéseire hivatkozva rámutathasson: Hegel filozófiája Marxnak nem csupán a kiindulópontja volt, hanem Hegel hatása egész életen át végigkísérhető; „nem érthetjük meg Marx munkájának, a *Tőké*nek a lényegét, ha nem ismerjük Hegel fő munkáit, amelyek hozzájárultak Marx eszméinek kiformálásához és kibontakozásához".[128]

Ezekben a vitákban természetesen nem az volt a fontos, hogy Marxot ne csak mint „közgazdász-szakembert", hanem mint filozófust is nagyra értékeljék, hanem az, hogy Hegelt és Marxot közelítsék egymáshoz. Ennek a közelítésnek is vannak finomabb és durvább formái. Az elsőre említhetjük Morton White-t, aki szerint a marxizmustól áthatott „európai kontinens lényegében hegeloid, azaz hegelszerű vagy méginkább a hegeli filozófia hazája marad",[129] vagy Theodor Litt udvarias kérdését, amelyet Hegel *Történetbölcseleté*nek új kiadásához írt *Előszavá*ban tett fel: „vajon a marxista szellem szülte irányító víziók átütő ereje nem a legellentmondásnélkülibb tanubizonyság-e a hegeli filozófia mellett?"[130]

Kevésbé finom, de még elviselhetőnek hangzik Robert Heiss kijelentése, hogy „Marx Hegel nélkül nem gondolható el",[131] vagy — ugyanő egy másik munkájában — hogy „nem Marx, hanem már Hegel felismerte a polgári társadalom dialektikáját."[132] Egy fokkal erősebb H. Popitz állítása — még ha csak egy-egy kategóriára, az elidegenedésre vonatkoztatva is, amiről még lesz szó —, hogy Marx ezt az eszmét Hegeltől egyszerűen átvette, és csupán utólag, modernebb tények által igyekezett megerősíteni.[133] De talán már nem túlzás inszinuációnak értékelni Karl Raimund Poppernek,[134] Jakob Hommesnek[135] és másoknak a felfogását, akik a népi demokratikus államokban semmi mást nem akarnak látni, mint a — éspedig többnyire „hamisan értelmezett" — hegeli gondolkodás „torzszüleményét". Hajo Holbornnak azt a nézetét pedig, hogy a második világháború (ti. a hitleri Németország támadása a Szovjetunió ellen) tulajdonképpen a Hegel-iskola jobb- és balszárnya közötti küzdelem egyik megnyilvánulása,[136] úgy véljük, helyesebb, ha nem minősítjük. Olyan megjegyzések mellett, mint Bochenskié,[137] aki szerint a dialektikus materializmus forrásaként való funkciója miatt Hegel nemcsak „tévedés", hanem „bűn", vagy amellett, hogy Alfred von Martin ilyen című könyvet ad ki: *Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs*: *Hegel, Nietzsche, Spengler* (Rechlinghausen 1948.) — legjobb egyszerűen hallgatás-

[127] J. Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie.* Bern 1950. 25. o.
[128] J. Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel.* Párizs 1955. 144. o.
[129] Morton White: *The age of analysis.* New York 1955.
[130] Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Stuttgart 1961. *Vorrede.* 33. o.
[131] R. Heiss: Id. mű 324. o.
[132] R. Heiss: *Hegel und Marx.* Symposion. 1949. I. köt. 190. o.
[133] Lásd Heinrich Popitz: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx.* Basel 1953. 131. o.
[134] K. R. Popper: The open society and its enemies. Princeton 1956.
[135] J. Hommes: *Zwiespältiges Denken. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger.* Freiburg 1953.
[136] Hojo Holborn: *The Interpretation of History.* Princeton 1943.
[137] J. M. Bochenski: *Der sowjetrussische dialektische Materialismus.* Bern 1950. 166. o.

sal elmenni, minthogy ezek nyilvánvalóan túllőnek a célon. Az igazi cél ugyanis az, amit Georg Klaus a jezsuita Gustav A. Wetternek *Der dialektische Materialismus* (Wien 1952) c. könyvére írt válaszában így foglal össze: Wetter „ a marxizmust lényegében Hegel filozófiájára akarja redukálni".[138]

Egész sor olyan könyvvel találkozunk, amely azon munkálkodik, hogy kimutassa: Hegelben már mindaz megtalálható, amit a marxisták Marxban mint újat, mint korszakalkotót, mint a filozófia történetének fordulatát oly nagyra értékelnek. Alig van olyan fontosabb marxi tétel, amelyet fel ne akarnának fedezni Hegelben. Hogy csak egy-két példát említsünk: a marxi tőke- és nyomorakkumuláció tendenciájával kapcsolatban idézik Hegel *Jogbölcseletéből*, hogy egyik oldalról „rendkívüli vagyonok koncentrálódnak néhány kézben",[139] másik oldalról pedig bekövetkezik „egy nagy tömeg elsüllyedése egy bizonyos létmód mértéke alá".[140] Nemcsak a *Phänomenologie des Geistes* híres úr- és szolga-viszonyát interpretálják osztályharcnak, hanem a *Jogbölcselet* 245. és 246. §-ában foglaltakban az osztályharc kiéleződésének („a gazdagság túlzott mértéke mellett a polgári társadalom nem elég gazdag, azaz az ő sajátos vagyonából nem rendelkezik elegendővel ahhoz, hogy a szegénység és a csőcselék keletkezésének túlzott mértékét irányítsa"[141]) és a polgári társadalom meghaladásának („ez által a dialektika által a polgári társadalom önnönmagán túlhajtatik"[142]) marxi törvényszerűségeit látják, sőt a lenini imperializmus-elmélet egyes attributumait is felfedezni vélik Hegelben (248. §): „a kolonizációra — sporadikusan vagy rendszeresen — a kiépült polgári társadalom rákényszerül" [143] stb. Azt pedig, hogy a fiatal Marx elidegenedési elmélete, az embernek mint a saját maga munkája által kialakított lénynek a felfogása, a tevékenység primátusa, mindenekfelett pedig maga a dialektikus módszer mind csupán „egyszerű átvétel" Hegelből[144] — azt megfelelő idézetek egybevetésével nem is olyan nehéz kimutatni.

Ám még ha mindenben nem is lenne semmi torzítás, semmi csak külsőlegesség, ami a lényeget nem érinti — és Marx pl. nem alkotta volna meg az értéktöbbletelméletet, az abszolút földjáradékelméletet, ha nem lenne világos, hogy „az én dialektikus módszerem nemcsak alapjában különbözik a Hegelétől, hanem ennek egyenes ellentéte",[145] ha semmit se számítana, hogy Marx „a hegeli misztikus burokból az ésszerű magot" kibontotta, stb. stb., ha tegyük fel, Marx semmi újat nem hozott volna, akkor is találó mindezzel kapcsolatban a kérdés, amelyet E. R. Curtius Bergson filozófiájával kapcsolatban tesz fel: „Bergson tanai közül az eltérő nézetek elkeseredett harcba csaptak össze. De mind, mind, akik Bergsont cáfolják, ugyanabba a hibába esnek, melyet ő maga fedezett fel újra meg újra a mechanisztikus gondolkodásban: az alkotó módon újat igyekeznek valami már megvoltra visszavezetni. . . Nincs olyan mozzanata Bergson gondolatának, melyet ne találnánk fel valamelyik korábbi filozófusnál. Nincs olyan képes kifejezése, mellyel egyet meg tudnak magyarázni: hogyan lehet az, hogy ez a tan, melyen nincsen semmi, de semmi eredeti, magával ragadott egy egész szellemi generációt eredeti, az egész való-

[138] G. Klaus: *Jesuiten, Gott, Materie.* Berlin 1957. 32. o.
[139] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Id. kiad. 244. 201. l.
[140] Uo.
[141] Uo.
[142] Uo. 202. o.
[143] Uo. 203. o.
[144] Lásd R. Garaudy bíráló cikkeit a *Cahiers du communisme* 1962/7. és 8. számában.
[145] Marx: *A Tőke. Útószó a 2. kiadáshoz.* I. k. Bp. 1948. 22. o.

ságot átformáló víziója erejével és varázsával?"[146] Sőt mennyivel jogosultabb e kérdést feltenni azokkal szemben, akik szerint „Marx Hegel nélkül semmi", arra a Marxra vonatkozóan, akinek eszméi nem egy szellemi generációt, hanem száz- és százmilliókat ragadtak meg és formáltak át, egész birodalmakat és földrészeket.

Mégsem e kérdés megválaszolását kell feladatunknak tekintenünk, hanem arra kell rámutatnunk, hogy mi van amögött a tendencia mögött, hogy Marxot Hegelre „visszavezessék". Hiszen ez a törekvés nem új, már Marxnak magának szembe kellett néznie vele — és nagyon is tisztában volt azzal, mi újat hozott nemcsak Hegelhez képest, hanem általában: „Ami mármost engem illet, nem az én érdemem sem a modern társadalomban levő osztályok létezésének, sem ezek egymás közötti harcnak a felfedezése. Polgári történetírók már jóval előttem ábrázolták az osztályok e harcának történelmi fejlődését, polgári közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Ami újat én tettem, az az volt, hogy kimutassam: 1. hogy az *osztályok létezése* csak a *termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszaihoz* van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletariátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *az összes osztályok megszüntetéséhez és az osztálynélküli társadalomhoz.*"[147] Éppen ez az a pont, amely szükségessé teszi, hogy Marxot Hegelhez közelítsék: hogy kimutassák, az elméletből nem ilyen konzekvenciák adódnak, ezeket Marx csak „politikai meggondolásokból, prakticista módra" igyekezett levonni.

Mindenekelőtt nem — vagy nemcsak — Marx, hanem Hegel is forradalmár. Ez az egyoldalú értékelés sem új, hiszen már IV. Frigyes Vilmos azért hívta meg Hegel egykori katedrájára Schellinget, hogy ez felvegye a harcot „a hegeli panteizmus sárkányvetése" ellen, és Fr. J. Stahlt, a jogbölcselőt, ugyancsak a hegelizmus elleni harcra, a berlini egyetemre, aki — ellentétben Schellinggel — valóban a denunciálás határát érintően deklarálta: „Hegel elmélete már eleve ugyanazon a talajon áll, mint a forradalom".[148] Herzen is abban látja a hegeli filozófia jelentőségét, hogy „rendkívüli felszabadító hatást gyakorol az emberekre, és kő kövön nem marad általa a keresztény világból, a túlhaladott hagyományok világából",[149]

Nos, miután a későbbi irodalom igyekezett helyrehozni ezeket a túlzásokat s felmutatta Hegel forradalmi vonásai mellett a konzervatív elemeket is, és kialakította azt a felfogást, hogy a hegeli filozófiai „többértelműségében" korának objektív ellentmondásossága tükröződik — miért volt szükség arra, hogy polgári részről éppen most újból felfedezzék Hegel következetes forradalmiságát, sőt hogy ezt a felfedezést azután széles körök uniszonó lelkesedéssel fogadják.

E „forradalmiságban" ugyanis többé nemcsak arról van szó, amit Ernst Cassirer formuláz, hogy „Hegel nemcsak mély belátást nyert a francia forradalom igazi jellegébe és a felvilágosodás eszméibe, hanem mély tiszteletet is tanusított irányukba",[150] hanem arról, hogy maga Hegel, a hegeli filozófia volt

[146] E. R. Curtius: *Az új Franciaország irodalmi úttörői.* Bp. 1925. 33. o.

[147] *Marx 1852. márc. 5-i levele J. Weydemeyernek.* Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. id. kiad. 418. o.

[148] Fr. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts.* 4. kiad. Heidelberg 1854. I. k. 473. o.

[149] A. Herzen: *Ausgewählte philosophische Schriften.* 543. o.

[150] E. Cassirer: *Vom Mythos des Staates.* Zürich 1949. 354. o.

forradalmi. Ez az alapeszméje Joachim Ritter feltűnést keltett könyvének, amely szerint „Hegel filozófiája pontos értelemben a forradalom filozófiája marad, a forradalomból indul ki és véges-végig abból táplálkozik".[151] Ritter szemében nincs még egy filozófia, „amely oly nagyon és a legbelsőbb indítékáig a forradalom filozófiája lenne mint a Hegelé", [152] hiszen ez hozzásegít, hogy „a forradalom politikai szabadságát lényegében megértsük",[153] mégpedig Ritter éppen azon a művön, amelyet az ellenfelek Haymtól kezdve a *„Filozófia története"* a már idézett hat kötetes szovjet kiadásáig a porosz reakció apológiájának tartottak, a *Jogbölcseleten* keresztül igyekszik kimutatni, hogy Hegel államelmélete a szabadságon, azon az eszmén épül, amelyet „a forradalom a jog principiumává emelt", és amely a „jogállamrend tartalma", minthogy az állam „a konkrét szabadság valósága". Hegel államtanában a forradalom szabadságelve „minden jogi és politikai rend előfeltétele".[154] S ha még hozzátesszük, hogy Hegel a *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*ben a szabadságról még azt is kijelenti, hogy ez „az, ami által az ember ember lesz" — akkor nem nehéz belátni, hogy Hegel nemcsak a francia forradalom világtörténelmi jellegét akarja kiemelni, hanem a forradalmak szerepét az emberiség történetében általánosítani és törvényszerűségeit egyetemes érvényűvé emelni, vagyis a forradalom tudományos elméletét próbálja nyújtani. Ezt pedig a filozófiatörténet során tudvalevőleg a marxizmus nyújtotta[155] — Ritternek és követőinek tehát, legalábbis úgy vélik, sikerült annak a nagy szakadéknak, amely Hegelt Marxtól elválasztja, egy részét betömni.

A szakadék további betömésének feladatát aztán azok vállalták, akik Lukács György kezdeményezését felkapták, és Lukács eredeti intencióját eltorzítva egy határozott irányban kifejlesztették. Lukács ugyanis ráirányítja a figyelmet arra, hogy „Hegel az egyetlen filozófusa korának, aki komolyan megkísérelte a kapitalista társadalom gazdasági struktúrájának az elemzését,"[156] és azon igyekszik, hogy bebizonyítsa, mennyire igaza van Hegel személyes tanítványának, Rosenkranznak, aki *Hegels Leben* c. könyvében megemlíti, hogy Hegel szorgalmasan tanulmányozta Steuart *Államgazdaságtan* c. könyvét, ehhez kommentárokat fűzött, melyek tartalmazzák „Hegel valamenyi gondolatát a polgári társadalom lényegéről, a szükségletekről és a munkáról, a munkamegosztásról és a rendek vagyonáról, a szegényügyről és a rendőrségről, az adókról" stb."[157]

Bár Lukácsnál is érezhető tendencia, hogy Hegel filozófiájában felfedezzen olyan közgazdaságtudományi elemeket, amelyek azt támasztanák alá, hogy Hegel az akkori közgazdaságtudomány élén állt és úttörő munkát végzett a marxi politikai gazdaságtan számára is — mégis ő maga e tekintetben óvatosságot és mérsékletet tanusít, és elismeri, hogy alapjában véve hipotézisről van szó, minthogy „éppen itt, a fiatal Hegel filozófiai életrajzának döntő pontján, amikor dialektikájának és gazdaságtudományi

[151] J. Ritter: *Hegel und die französische Revolution.* Köln-Opladen 1957. 28. o.
[152] Uo. 15. o.
[153] Uo. 19. o.
[154] Uo. 28. o.
[155] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes".* Id. kiad. 275. o.
[156] G. Lukács: *Der junge Hegel.* Zürich 1948. 715. o.
[157] J. K. Fr. Rosenkranz: *Hegels Leben.* Berlin 1844. 86. o.

tanulmányainak konkrét viszonyairól kellene felvilágosítást kapnunk, hagynak bennünket forrásaink tökéletesen cserben".[158]

Amilyen helyes volt azonban kiemelni Hegel filozófiai fejlődésének korábban elhanyagolt mozzanatait — a közgazdasági problémák iránt való érdeklődését, amelynek nyomai később megtalálhatók a *System der Sittlichkeit* c. munkájában (a szerszámokra és ezeknek az emberhez és munkájához való viszonyára vonatkozó fejtegetései), és a *Jogbölcselet*ben (a munka, a szükségletek rendszere stb.) —, annyira túlzottak azok a következtetések, amelyeket Lukács nyomán egyes polgári filozófusok levontak. Így pl. Robert Heiss szerint Hegel gazdasági nézeteiben megtalálható „Marx elméletének valamennyi kiindulópontja",[159] Jakob Barion pedig ezt megtoldja azzal, hogy Hegel „felmutatta a gazdasági életnek az emberi társadalom alapja számára való jelentőségét".[160] Szerinte Hegel felismerte a „gazdasági élet és a társadalmi struktúra összefüggését", „a gazdasági élet sajátos törvényszerűségeit", és ezeket mint „az ember társadalmi tevékenységének közvetlen megjelenési módját" jellemezte. „Az embernek *társadalmi életté való fejlődésében*" Hegel felmutatta „a gazdasági élet részét", és mindenekelőtt „a munkának e folyamat számára való nélkülözhetetlenségét" kutatta. Barion végső következtetése, hogy „Hegel a gazdaság és az emberi társadalom alapvető összefüggéseit azok dialektikus fejlődésében" látja.[161]

Ezek az elméletek arra támaszkodnak, hogy Hegel — a jenai kéziratok egyes célzásaiból kitetszően — Steuart művén kívül Adam Smith *A nemzetek jólétének természetéről és okáról* szóló könyvét is olvasta, és Stiehler e kérdés taglalásánál rámutat arra is, hogy egyesek — főleg Lukács és követői — azon az alapon, hogy „Hegel ösztönzéseket fogadott el az angol közgazdaságtanból"[162] nemcsak a tőkés társadalom antagonisztikus törvényszerűségeit, a kapitalista munkamegosztás „romboló hatásait" ismerte fel, hanem „gondolatilag túlhaladta a polgári társadalmat is".[163]

Nos, hogy Hegel nemcsak Marx, hanem még Smith, Ricardo, Franklin stb. elméleteit sem közelítette meg, és hogy mennyire nem tette magáévá a klasszikus angol közgazdaságtan alapeszméjét, az objektív értékelméletet, arra csupán egyetlen példa: Hegel szerint „az érték az én véleményem a dologról."[164] Ez a szubjektív értékfelfogás nemcsak a marxi, de még a ricardói értékelmélettől is messze van. Azt, hogy Hegel a törvényszerűségeket nem a termelésben keresi, mint Marx, de már Ricardó is, hanem az elosztásban, Lukács is elismeri, mondván, hogy Hegelnél „a kapitalista társadalom gazdasági felépítése a kereskedelemben kulminál".[165] Ezzel Hegel nemcsak hogy Ricardóig, de még Smithig sem jut el, hanem megáll Steuartnál, akinél Marx szerint a profit „az áru árának a valóságos értéke feletti többletéből, *értéken felüli* eladásából van levezetve. Ha tehát minden árut *értékén* adnának el, nem léteznék profit,"[166]

[158] G. Lukács: *Id. mű* 225. o.
[159] R. Heiss: *Hegel und Marx. Symposion.* I. köt. Id. kiad. 175. o.
[160] J. Barion: *Hegel und die marxistische Staatslehre.* 47—48. o.
[161] Uo. 48. o.
[162] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes".* Id. kiad. 229. o.
[163] Uo. 231. o.
[164] Hegel: *Jenenser Realphilosophie.* Leipzig 1931. II. köt. 217. o.
[165] G. Lukács: *Id. mű.* 429. o.
[166] Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* Bp. 1958. I. köt. 11. o.

Hegelnek ez a Marxhoz közelítése — és az ebben rejlő tendencia — még világosabban kitűnik a dialektika körüli vitában. A korábbiakban kiemeltük Hegel dialektikájának alapvetően idealista jellege mellett a misztikus mez mögötti „racionális magot", amelynek lényege, hogy Hegelnél kísérlet történik az egyetemes fejlődés törvényszerűségeinek a megfogalmazására, és ennek során — miként Marx megállapította — „a *spekulatív* ábrázoláson belül nagyon gyakran *valóságos*, magát a *dolgot* megragadó ábrázolást nyújt".[167] A *Jogbölcselet* alapján pedig kiemeltük, hogy Hegel a *jelen* és a *valóság* oly módon való megismerését tűzi ki feladatául, mint ahogy „Minerva baglya is csak a beálló alkonyatkor kezdi meg repülését".[168]

Nos, Hegelnek az a felfogása, hogy a filozófia csak azt képes megismerni, ami már lezajlott, és a jövőbeli csupán „üres eszmény" lehet,[169] különböző interpretációkra és heves vitákra adott alkalmat. A polarizáció a szovjet filozófusok és a neotomisták között következett be. *A filozófia története* c. munka szerint „a hegeli dialektikának lényeges hibája . . . hogy kizárólag a múlt felé fordult".[170] Ezzel szemben egyes „marxológus", „szovjetológus" „ortodox" neotomisták — akiknek feladatukká vált, hogy „párbeszédet" folytassanak a marxistákkal, és bizonyítsák, hogy a marxizmus és tomizmus nem állanak egymással szemben vagy egymástól olyan távol, mint általában gondolják —, azt állítják, hogy a dialektika nem az anyagi világ megismerésének a módszere, hanem teológiai módszer, amely az érzékfeletti, a természetfeletti megismerésére vonatkozik.[171] A dialektika ugyanis szerintük nem a meglevővel, a létezővel, hanem a leendővel, keletkezővel foglalkozik, nem azzal, ami van, hanem azzal, ami még nincs, ezért a dialektikus módszer bizonyos elrejtettbe, titokzatosba, „irracionálisba torkollik".[172] Amikor tehát Hegelt és Marxot egymáshoz közelítik, sőt sok tekintetben azonosítják, akkor ezzel a marxizmust idealista attributumokkal látva el, akarják egyengetni az utat.

Ez a közelítés fordított előjelű is lehet — Jacques Maritain például „virtuális materializmusnak"[173] nevezi Hegel idealizmusát — vagy pl. arról írnak, hogy a marxizmusban megtalálható „axiomatizmus"— az anyag örökkévalóságáról és végtelenségéről való tézis, a külvilág előfeltételezése stb. — nem egyéb, mint kinyilatkoztatás, a marxizmus „nem annyira tudományos tan, mint inkább pseudovallásos hit, sőt ateista megváltástan".[174] Ennek alátámasztására — ugyan az abszolút szellemnek az önmagába visszatérésével kapcsolatos „megnyugvását", vagyis a történelem befejeződését most már a marxi osztályharc-megszűnési elmélettel rokonítva — egy másik jezsuita, Jean-Yves Calvez, még szemrehányást is tesz Marxnak, illetve ki akarja igazítani, mivel az osztályharc szerinte a történelem „konstitutív tényezője", tehát nem szűnhet meg, mert akkor megszűnik a történelem is, véget ér a fejlődés, és a társadalom megmerevedik. Marx tehát Calvez szerint letér a

[167] Marx—Engels: *A szent család.* MEM 2. köt. Bp. 1958. 60. o.
[168] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Id. kiad. 17. o.
[169] Uo. 14. o.
[170] *A filozófia története* II. köt. *Id. kiad.* 77. o.
[171] Vö. Sándor Pál: *A filozófia története.* III. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 527. o.
[172] G. A. Wetter: *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens.* Wien 1958. 55. o.
[173] Vö. Maritain: *Humanisme integral.* Párizs 1936.
[174] G. A. Wetter: *Id. mű.* 577. o.

tudomány útjáról — és logikátlan is —, amikor a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átlépést tételezi, minthogy ez nem objektív törvényszerűségek következetes menete, nem tapasztalatokon alapuló konzekvencia, hanem utópista elképzelés, „a történelem dialektikus feltételeihez képest idealista posztulátum".[175]

Mármost függetlenül attól a következetlenségtől, amely a dialektikát egyrészt a jövő módszerének tekinti, s ezzel a marxizmust vallássá akarja nyilvánítani — *A kommunizmus filozófiája* c. neotomista cikkgyűjtemény nyíltan deklarálja: „a kommunizmus ereje és hatalma abban van, hogy vallássá vált",[176] a leninizmus néven ismert „válfaja" pedig egyenesen „pravoszláv teológia" —, másrészt pedig azt állítja, hogy Marx Hegelhez hasonlóan „lezárja" a történelmet, a tendencia eléggé egyértelmű: elmosni az idealizmus és materializmus közötti ellentétet, hogy ezzel két ütemű érvelésnek nyithasson szabad utat: a materialista Marx és az objektív (abszolút) idealista Hegel között nincs lényeges különbség — tehát nincs lényeges különbség az ő objektív (abszolút) idealizmusuk és a tomizmus objektív (abszolút) idealizmusa között sem.

Ezt a közelítést azután Josef de Vries német jezsuita páter azzal, hogy materializmuson ontológiai tézist, idealizmuson pedig ismeretelméleti tézist kell érteni,[177] ki is nyilvánítja: „ontológiai materializmus és ismeretelméleti realizmus egyik oldalról, minden létező ősokának felvétele, és ismeretelméleti idealizmus másik oldaláról logikai értelemben egyenértékűek".[178]

A világ végességével-végtelenségével, a történelem lezárulásával vagy nyitottságával kapcsolatban egyébként az ún. protestáns dialektikus teológiában is elég sok zavarral találkozunk. Így D. Bonhoeffer „a végesség tudatosan atheista filozófiájáról" beszél,[179] Karl Barth pedig *Der Römerbrief* c. könyvében (München 1918) azt állítja, hogy örökkévalóság és idő nemcsak kölcsönösen kizárják egymást, hanem ugyanakkor egymást feltételezik és meghatározzák is („Minden korlátolt lét egy nem korlátozott létre vonatkozó utalást hordoz magában, minden véges a végtelenre; minden, ami tárgyias, a nemtárgyiasra; minden, ami feltételezett, a feltétlenre utal. Az idő nem azonos az örökkévalósággal, ebbe soha át nem mehet, de utal rá, mert az örökkévalóság mindennek, ami idői, egyszerre eredete és válsága is."), ami azután egyik kritikusa, Fr. K. Schumann kifogását joggal kihívja, mondván, hogy az idő és örökkévalóság ilyen dialektikus értelmezése folytán az idő fogalma és az örökkévalóság fogalma egymás által konstituálódnak; így isten és ember is a kölcsönös feltételezettség viszonyába kerül, „funkcionálisan függenek egymástól, mint egy fogalompár tagjai".[180] Ez viszont arra készteti Barthot, hogy ilyen funkcionális összefüggést konstituáljon az idealizmus és materializmus (az ő fogalmazásában „realizmus") között: „Amikor a hit szintézisből,

[175] Jean—Yves Calvez: *La pensée de Karl Marx.* Párizs 1957. 627. o.

[176] Vö. Sándor Pál: *A vallásos apologetika jellemző vonásai napjainkban, a neotomizmus. Előadások a vallás és az ateizmus történetéről.* V. köt. Tankönyvkiadó, 1961. 16. o.

[177] Vö. J. de Vries: *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus.* München—Salzburg—Köln 1958. 94. o.

[178] Uo. 94—95. o.

[179] D. Bonhoeffer: *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie.* Gütersloh 1931. 55. o.

[180] Fr. K. Schumann: *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne.* Tübingen 1929. 233. o., és Nagy Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika theológiában.* Bp. 1936. 100. o.

sten igéjének önmagában érvényes valóságából és igazságából kiindulva végzi munkáját, akkor, bár fordított irányban, de szükségképpen ugyanazon az úton kell haladnia, amelyen az általános emberi (filozófikus) gondolkodás is halad: a realizmus és idealizmus útján",[181] hiszen „a filozófia realizmus és idealizmus végső intenciója: a valóság és igazság szintézise."[182]

Anélkül, hogy a hegeli dialektika teológiai értelmezése körüli régi vitát fel akarnánk melegíteni, szükségesnek látszott a problémát néhány vonással jellemezni, hogy világossá váljanak azok a kísérletek, amelyek a fentemlített két poláris ellentét (a szovjet filozófia és a neotomizmus) között napjainkban mint közbülső, közvetítő diszkussziók felmerültek. Segítséget nyújtanak ehhez azok a megjegyzések is, amelyeket Marx a hegeli dialektika „misztifikáló oldaláról", „misztifikációjáról", „misztikus burkáról" tett.[183]

Nos a feladat az, hogy a hegeli dialektikának a misztikus vonásait kiemeljük, túlhangsúlyozzuk, ugyanakkor közelítsük a marxi dialektikához — ime, előállt a platform, amelynek alapján a marxi filozófiából üdvtant lehet csinálni.

Ez is — ha átnézzük az erre vonatkozó irodalmat — lépcsőzetesen megy végbe. Történelmileg ösztönzést ebben az irányban Lukács György 1923-ban megjelent *Geschichte und Klassenbewusstsein* c. könyve adott. És bármennyire is visszavonta később Lukács e művének egyes tételeit, még ha e visszavonásokat regisztrálják is — mint ahogy pl. Iring Fetscher teszi[184] —, akkor is negligálják a nyilatkozatát, s a szóban forgó kitételekre „scripta manent" alapon hivatkoznak, sőt „tovább is fejlesztik" őket. Így különösen kiemelik Lukácsnak a természet dialektikáját tagadó szavait,[185] továbbá azt a tételét, hogy „a gondolkodás és a lét hegeli — dialektikus — eggyététele, egységük egy folyamat egységéül és totalitásául való felfogása alkotja a történelmi materializmus történetfilozófiájának lényegét is",[186] és ezen az alapon a dialektikát a szubjektum-objektum viszonyra redukálják, nem törődve azzal, hogy a dialektikának éppoly alapvető kategóriái az egyes-különös-általános, a mennyiség-minőség, a lényeg-jelenség, a szükségszerűség-véletlen, tartalom-forma, lehetőség-valóság, tagadás tagadása, absztrakt-konkrét stb., stb.

Így Ludwig Landgrebe a régi-Lukács pozícióból kiindulva azt állítja, hogy a marxi dialektika „annyiban *nem-materialista*, hogy nem egy önmagában fennálló természetanyag mozgástörvénye, hanem az emberi nem öntermelésének a törvénye"[187] — minthogy a dialektika a „tudatossá válás és termelés kölcsönhatásán mint egy testileg tevékeny cselekvésen nyugszik",[188] a „materialista" dialektika szerinte nem más mint a „dialektika degenerálódása"

[181] K. Barth: *Schicksal und Idee in der Theologie. Zwischen den Zeiten. Jena* 1929. 344. o.

[182] Nagy Barna: Id. mű 142. o.

[183] Vö. Marx—Engels: *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 367. o. Marx: *A tőke* I. k. Utószó a 2. kiadáshoz. MEM, 23. k. Bp. 1967. 20 o., Marx—Engels művei, I. k. Bp. 1957. 206. o. stb.

[184] Iring Fetscher: *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten.* I. köt. *Philosophie-Ideologie.* München 1962. 221. o.

[185] G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein.* Berlin 1923. 17. o.

[186] Uo. 46. o.

[187] L. Landgrebe: *Das Problem der Dialektik. Marxismus-Studien.* III. Tübingen 1960. 52. o.

[188] Uo. 59. o.

és a viszzatükrözési elmélettel „igazi dialektika minden lehetősége alól kihúzzuk a talajt".[189]

A következő lépést Iring Fetscher teszi meg, aki szerint a marxizmus nem a proletár osztályharc tapasztalatainak és az eddigi emberi tudásnak az általánosítása, hanem „egy tisztára spekulatív tan", mivel Marx a „proletariátust" — amelyet a tapasztalatból még nem is ismerhetett — a hegeli jogbölcselet bírálatának a *Bevezetésé*ben logikailag „vezette le".[190]

Egy további lépés a jobboldali szociáldemokrata „Tézisek a marxizmuskritikához" c. írásban található, amely leszögezi, hogy „Marx és Engels nem tudták magukat eléggé elvonatkoztatni a hegeli spekulációktól, és ennek tulajdonítható a munkájukban található chiliasztikus alapvonás"[191] — s ezzel eljutottunk a gondolat betetőzőjéhez, Ernst Blochhoz, aki a dialektikában ugyancsak szubjektum-objektum kapcsolatot lát, és ebből olyan sajátos következtetésekre jut, amelyek a „chiliasztikus alapvonásokat" egy teljes „eszkatológiává" teszik. *Subjekt-Objekt* c. munkájában ugyanis ezt írja: „Maga a dialektika az emberek által alkotott világban szubjektum-objektum kapcsolat, semmi más; a kidolgozandó szubjektivitás, amely a benne kialakult objektivitást egyre túlhaladja és felrobbantani igyekszik. Végül is a mindig szűkölködő szubjektum az, amely — amennyiben magát és munkáját nem találja kielégítően objektiválva — a történelmileg fellépő ellentmondások hajtóereje."[192]

Ez a folyamat halad a „fátum" felé, tehát minden létező még „a nem köré" épült, és az „ügyünk még nem sikerült" — ezért olyan ellentmondásos ez a fejlődés. A fejlődés törvényszerűségei azonban nem ismerhetők fel, és a végcél el nem érhető. A történelemben csupán „latens tendencia-folyamat" és „reális lehetőség" van — de akkor mi lehet a történelmi materializmusnak mint a társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeiről szóló tudománynak a feladata, a funkciója? Nem a megismerés — és átalakítás —, hanem a remény, az anticipáció, az álmodás előre: „A még nem tudott, a még nem lett."[193] Ehhez pedig úgy jut el, hogy kiindul az emberből mint ösztönlényből, ennek legfontosabb hajtóereje az éhség, a hiány; az ösztön a hiányból indul ki, és ennek megszüntetésére törekszik. Ezt a képzetet ráteríti azután az egész világegyetemre: a világ maga is ilyen hiány, „nem-bírás" vagy „nemlét", azaz *a* „nem".

A világegyetem fejlődési vonala: a nem a kezdet, a minden a vég, és a folyamat a „még-nem". Az embernél a nem az éhség, a minden a beteljesültség, a folyamat a remény. A végső beteljesedés, a „fátum", a „totális vég", amelyet Bloch „az azonosság hazájának" nevez,[194] azonban „sötét". „A jövő — valamennyi előtér és láthatár — az objektivitásával az átélt pillanat sötétségében oly módon vesz részt, amely a jövő leglényegesebb tulajdonságát alkotja: el van zárva a szemlélet számára, de még a tendenciakutatás számára is viszonylag ismeretlen".[195] Annál is inkább, mivel „a jövőbeli semmi mást sem

[189] Uo.
[190] Iring Fetscher: *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. Marxismus-Studien.* II. Tübingen 1957. 56. o.
[191] Die Neue Gesellschaft 1959/3. sz. 228. o.
[192] E. Bloch: *Subjekt-Objekt.* Berlin 1952. 469. o.
[193] E. Bloch: *Das Prinzip der Hoffnung.* I. köt. Berlin 1954. 15. o.
[194] Uo. 228. o.
[195] Uo. 323. o.

jelent, mint a mi megnagyobbodott sötétségünket, mint sötétségünket az ölének a szüleményében, további történelmének megnagyobbításában".[196]

Vagyis Bloch számára a történelem nem az osztályharc szintere, és az emberiség nem objektív törvényszerűség alapján jut el az osztálynélküli társadalomba, hanem a remény az, „amely a világot mozgásba hozza és mozgásban tartja",[197] amely azonban nem valósul meg, hanem áthatolhatatlan sötétségbe torkoll. Így értelmezi Bloch a történelem lezárulását Hegelnél, és Marx annyiban áll Hegel felett, hogy a „remény"-filozófusává avatja.

Ezzel Bloch teljesítette azt a kettős feladatot, amelyet a polgárság remélhetett attól, hogy új problémákat régi formában vetett fel. Először is „sikerült" a „remény"-filozófiával eszkatológikus vonásokat bevinni a marxizmusba, amit azután Iring Fetscher örömmel nyugtázott;[198] másodszor pedig azzal, hogy a marxi dialektikát — irracionálisnak, misztikusnak állítva be — a hegelire redukálta, alkalmat adott arra, hogy a dialektikát tudománytalan megismerési módszernek tekinthessék. E két motívum összeadásából azután Johannes Flügge jogosultnak érzi magát arra, hogy ezt a módszert „kultikus áldozati szertartásnak" minősíthesse.[199]

Új viták új formában

Hegel és Marx egymáshoz közelítése, vagy ahogyan az újabb marxista irodalomban megformulázódott, „Hegel marxizálása és Marx hegelizálása", lényegileg azt a tendenciát rejti magában, hogy kimutassák: Marx csupán tanítványa, követője, esetleg egyes vonatkozásokban továbbfejlesztője Hegel tanításainak, filozófiájának egy bizonyos — még jó, ha nem helytelen — irányban való folytatója.[200]

Ennek a törekvésnek újabban egyik sajátos megnyilvánulása Marx és Kierkegaard egymással szembeállítása. Kierkegaard „felfedezése" az egyetemes filozófiatörténet számára az egzisztencialista Heideggernek köszönhető. Amilyen sok furcsaság fűződik Kierkegaard életéhez, műveihez — kezdve ezek szokatlan címével, folytatva inkább költői, mint tudományos, aforisztikus előadásmódjával, nyakatekert mondatfűzéseivel, magacsinálta szavaival —, ugyanolyan kuriózum a Heidegger által történt népszerűsítése is. Mert Kierkegaard-t aligha tartaná számon a filozófia világtörténete, ha nem szerepeltetnék az egzisztencializmus előfutáraként.

Ez az előzményként való jelentkezés azonban fordított, mint a filozófiában általában. Heideggernél, bár tudatosan felhasználja — kifejlesztve és átalakítva — Kierkegaard főfogalmait, szó sincs arról, mintha Kierkegaard filozófiáját folytatná és kiterjesztené. Nem a szokványos mester-tanítvány viszony van kettőjük között, hogy ti. Heidegger megismerkedett Kierkegaard filozófiájával, ez meggyőzte őt, hívévé szegődött, és tovább építette, tökéletesítette, az új viszonyokra alkalmazta — esetleg a tanítvány végül is felülmúlja

[196] E. Bloch: *Geist der Utopie.* München—Leipzig 1918. 372. o.
[197] E. Bloch: *Das Prinzip der Hoffnung.* I. köt. Id. kiad. 334. o.
[198] Iring Fetscher: *Id. mű.* 58. o.
[199] Johannes Flügge: *Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung.* Hamburg 1953. 16. o.
[200] Lásd: Sándor Pál: *A munka problémája Hegel műveiben.* Valóság 1966/12. sz. 4. o.

mesterét. Hanem Heidegger, saját koncepciója számára keresve-kutatva az adekvát kifejezésmódot, ebben sok segítséget talált Kierkegaard filozófiájában, ezért felfedezte és megtette ősévé. Hogy azután ez a felfedezés olyan sikeresnek bizonyult, az összefügg a kierkegaard-i filozófiának azokkal a vonásaival, amelyek az egzisztencializmust is divatfilozófiává tették.

Ez a széles körű hatás azután azokat, akik a marxizmus elleni harc részesei voltak, szintén arra ösztönözte, hogy felfedezzék Kierkegaard Hegel-ellenességét. S így alakult ki napjainkban az az irodalom, amelynek célkitűzése, hogy elterjessze: a hegeli iskola igazi kettészakadása nem az óhegeliánusokra és az ifjúhegeliánusokra való bomlásban történt meg, hanem Marx kontra Kierkegaard-ban. E gondolatmenet alaptendenciája nem csupán annak felmutatása, hogy Hegelben megtalálható a két alapvető ellentétes irányzatnak a marxi objektív materializmusnak és kierkegaard-i szélsőségesen szubjektív idealizmusnak a gyökere, hanem főképp az, hogy Marxszal mint egyenrangú ellenfelet állítsák szembe Kierkegaardot, hogy ezzel leszállítsák Marxot is arra az efemer divatfilozófiai szintre, amelyen Kierkegaard áll, és ezzel megkérdőjelezzék a marxi filozófia világtörténelmi jelentőségét.

Ebből a perspektívából nézve aztán eltörpül Kierkegaard pozitív filozófiája, sajátos mondanivalója a Hegellel szemben gyakorolt kritikája mellett. Így hát ebben az összefüggésben bennünket sem annyira a félelem, kétségbeesés, bánat, gond, magány stb. alapvető kierkegaard-i fogalmai, szerzőjük szubjektív idegállapotában gyökerező eredetük, ugyanakkor nagyon is szociális jellegük, az akkori — és mai — talajvesztett kispolgári értelmiség életérzését kifejező mivoltuk érdekelnek, mint inkább a módszer kérdése, amellyel Kierkegaard — akárcsak az ifjúhegeliánusok, — Hegellel szembekerült. De míg az ifjúhegeliánusok a hegeli dialektika forradalmi oldalát hangsúlyozzák — nem is szólva arról, hogy Marx azt a feje tetejéről egészen a talpára állítja —, addig Kierkegaard éppen ettől — a még idealista formájában is — forradalmi jellegétől akarja megfosztani, éspedig úgy, hogy a hegeli objektivizmust szubjektivizmussá igyekszik átalakítani.

Ez persze nem könnyű feladat, és Kierkegaard ezt a feladatot meglehetős kanyarodóval próbálja megoldani. Hegel szemére veti, hogy a dialektika legfontosabb alapelvét, az ellentmondás elvét tulajdonképpen meghamisítja, amikor az ellentéteket feloldja a szintézisben. Gúnyosan írja: „A hegeli újramegrágási folyamat 3 gyomorral: először a közvetlen, aztán azt ismét felböfögi, majd megint lenyeli. Talán egy következő mester ezt megpróbálhatná négy gyomorral és így tovább, megint le és ismét fel."[201] Szerinte ugyanis az ember logikai rendbe szedheti gondolatait és kidolgozhat egy spekulatív rendszert, de véges elméje nem alkothat befejezettet,[202] márpedig Hegelnél, amikor a szellem mint véges jelenik meg, ez az abszolút szellemnek csak külső és átmeneti formája, mert lényegileg kezdettől fogva az abszolút szellemről, ennek különböző megjelenési formáiról van szó — tehát a hegeli dialektikus logika metafizikával azonosul.

Kierkegaard ezt a dialektikát „kvantitatívnak" nevezi, és ezzel állítja szembe a saját „kvalitatív" dialektikáját. Ebben is alapos torzítás van,

[201] S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*. Hrsg. Th. Haecker. Jena 1923. I. köt. 51. o.
[202] S. Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken von Joh. Climacus*. (Kierkegaard álneve, amelyen a Philos. Brocken megjelent, Kopenhaga 1846.

hiszen nem kell különösebb kifejtése annak, mily nagy szerepet játszik Hegelnél a minőség, valamint a mennyiségi változásokba való átcsapása. De Kierkegaard[203] programatikusan tételezi a vagy-vagy dialektikáját, azaz megáll a szintézis előtt, sőt a kéttagúságot szeretné feloldani egytagúságba, vagyis a létet és gondolkodást nem elhatárolni egymástól, legjobb esetben párhuzamba állítani, hanem a létet a létező gondolkodó konkrét egzisztenciájának értelmezni, mondván, hogy „a valóban egzisztáló szubjektív gondolkodó gondolkodásában állandóan utánaképzi a maga egzisztenciáját, és egész gondolkodását átteszi a valóságba".

Ez a folyamat lenne a „kvalitatív dialektika", amelynek során az egyén a maga szabad választása útján az egzisztencia egyik stádiumából egy másik stádiumába kerül. Ezek a stádiumok — három fő szakaszt különböztet meg: az esztétikait, az etikait és a vallásost — nem fejlődési mozzanatok, hanem egymással össze nem függő, önmagukban zárt, minőségileg különböző állapotok, vagyis a dialektika csupa minőségi változásból, ugrásokból áll, de egyik nem készíti elő a másikat, nem egyik megy át a másikba, hanem mindegyik külön az én szabad választásának, döntésének eredményeképpen jön létre. Ez a választás azonban „az ismeretlenbe való ugrás", és ez „az ember akaratától és tudatától függetlenül, az emberi természetben működő sötét erők hatására megy végbe",[204] — vagyis teljesen irracionális és misztikus módon.

Nem csoda, ha ez a választás, amelyet Kierkegaard az ember belső, meghatározatlan és megismerhetetlen szabadsága lényegének tekint, át- meg átszövődik a szorongás, az aggodalom érzésével, hiszen a szabadság Hegel szerint a szükségszerűség felismerése, azaz a választás tudatos döntés, az objektív valóság s a mozgása, összefüggése, törvényszerűsége belátásán alapszik — és ha még hozzátesszük, hogy ez a választás nem a magányra, elkülönülésre, hanem a felismert szükségszerűség után igazodó, racionális és célirányos társadalmi tevékenységre vezet, akkor ez már nem is Hegel, hanem Marx.

Van-e e divergáló fejlődési vonalak ábrázolásának egyéb értelme, mint az, hogy Hegelből induló két ellentétes út felmutatásával értékegyenlőséget teremtsen a két lehetőség között? A kierkegaard-i filozófia előtérbe kerülése és az egzisztencializmus bizonyos irányzatainak a jelentkezése azt mutatja, hogy igen. Mert nemcsak a különbségek szerepelnek ezekben a művekben, hanem a marxizmus egyes „hiányosságainak" a Kierkegaard-éival rokon eszmékkel való eltüntetésére, kiegészítésére, tökéletesítésére vonatkozó kísérletek is.

Nem véletlen, hogy Robert Heiss a *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts* c. művében három filozófust, illetve egymással való összefüggésüket tárgyalja: Hegelt, Kierkegaard-t és Marxot. Karl Löwith egész munkássága arra irányul, hogy rokonítsa Hegelt, Kierkegaard-t, Marxot, Max Webert és Nietzschét.[205] A francia jezsuita páter, a Hegel-kutató Gaston Fessard az *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire* c. tanulmányában világosan tételezi, hogy azokat a problémákat, amelyeket Hegel nem oldott meg és

[203] S. Kierkegaard: *Entweder — Oder, ein Lebensfragment.* Hrsg. von Viktor Eremita (szintén K. Álneve), 1843.

[204] S. Kierkegaard: *Entweder — Oder.* Dresden 1909. 514. o.

[205] K. Löwith: *Max Weber und Karl Marx.* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1932. *Kierkegaard und Nietzsche.* 1933., de különösen: *Von Hegel bis Nietzsche.* Zürich 1941.

amelyek előtt a marxizmus „véglegesen" stagnál, „Kierkegaard pozíciójából kell megkísérelni megoldani".[206]

A neotomista racionalizmus ebben az esetben még háttérbe is szorítható, ha a végeredmény a vallásos stádium, amelyben az ember megtalálja saját üdvét és az igazságot. A neotomizmus — ennek a még az egyház ellen forduló „magánkereszténységnek" a szociális funkciója kedvéért — bár mint misztikus átélést, de átmenti a vallásosságot a pozitív vallásokban, kinyilatkoztatásban, a transzcendensben már nem hívők számára, elnéző lesz nemcsak az ilyen eretnekség iránt, hanem eltekint a logikai következetességtől is, amikor nem kutatja, hogyan fér össze annak a kérdésnek a megkerülése: miként történik az egyik stádiumból a másikba való átlépés, ha tagadjuk a fejlődést? Mert mindez — tehát az, hogy vajon nevezhető-e ez még dialektikának — vagy ahogyan Adolf Sannwald már jóval korábban kimondta: „nem egyéb, mint kétértelműség"[207] — eltörpül a kierkegaardi filozófia — nem annyira korabeli, mint az egzisztencializmuson belül érvényesülő más társadalmi szerepe mellett. És éppen e miatt a szerep miatt sikerül oly kevéssé a logikán alapuló kritika Kierkegaard-t illetőleg, ahogyan ezzel pl. Jirina Popelova kísérletezik. *Die Suspension der moralischen Persönlichkeit in Hegels Philosophie des Rechts und die von ihr hervorgerufenen Dialoge* c. tanulmányában.[208] Hiszen valóban napjainkban azért van olyan nagy visszhangja a kierkegaard-i filozófiának, mert „az emberi Egyes és a sajátos Emberi miatti egzisztenciális aggodalom az intellektuális tudatalattiban elérte azt az intenzitásfokot, amellyel a dán gondolkodó átélte".[209]

E találó megállapítás egyben elvezet bennünket két olyan új problémához is, amelyek a jelenlegi Hegel-vitákban az előtérben állnak. Az egyik az egyén, a másik, amely ezzel egyébként összefügg, a humánum kérdése. Itt is megfelelő különbségtevésre van szükség. Abból, hogy Hegelnél az egyén, a személyiség milyen szerepet játszik, a Hegel-kritikusok egy része — a perszonalisták — azt a következtetést vonják le, hogy Hegel igazi utódai azok, akik e szerepet az általánossal, a társadalmival szemben hangsúlyozzák, másik részük — az egzisztencialisták — pedig a marxizmusban mint Hegel legitim folytatásában az egyén háttérbe szorítását látják, s ezért az egzisztencializmussal kívánják kiegészíteni, hogy teljes, „igazi" marxizmus legyen.

Persze, olyan szélsőséges álláspontot nehéz képviselni, ahogyan ezt korábban Hugo Fischer tette, amikor azt állította, hogy „Hegel alapvetően individualista. Elhanyagolja minden személyes hatás társadalmi meghatározottságát",[210] vagy mint újabban Hermann Schmitz tételezi, hogy „Hegel az individualitás gondolkodója".[211] Nehéz még akkor is, ha a szellem fenomenológiáját úgy fogjuk fel, mint az egyéni tudat fejlődését, és bár a tudat törvényei szubjektív és objektív jellegűek, de ezt az objektívet is lehet nagyobb

[206] Hegel Jahrbuch 1961. I. Halbbd. Id. kiad. 51. o.

[207] Adolf Sannwald: *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie.* München 1931. 244. o.

[208] Filosoficky Casopis. Praha 1966/4. sz.

[209] Uo. 447. o.

[210] Hugo Fischer: *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit.* München 1928. 253. o.

[211] Hermann Schmitz: *Hegel als Denker der Individualität.* Meisenheim am Glan 1957.

erőszakoltság nélkül észnek tekinteni, minthogy Hegel az észt mint az öntudat bizonyosságát definiálja.[212]

Ám ha az objektív szellem szférájában keressük a választ, akkor legfeljebb csak az egyén elsődlegességét állapíthatjuk meg; hiszen Hegel szerint „Az egyénnek *tisztán egyedi* tevése-vevése azokra a szükségletekre vonatkozik, amelyek neki mint természeti lénynek, azaz mint *léttel bíró egyediségnek* szükségletei."[213] — Csakhogy „az egyén a maga szükségleteiért végzett *munkájával* éppannyira kielégíti a többiek szükségleteit, mint a magáéit, s a maga szükségleteinek kielégítését csak a többiek munkája révén éri el."[214] Itt tehát a mások munkája feltétel, „a végső cél azonban az egyes érdeke mint ilyen".[215]

Anélkül hogy a munka problémájába belemennénk, amely egyébként szintén alkalmat ad Hegel „marxizálására", mint ezt e kérdés körüli vita tanúsítja,[216] úgy véljük, világos, hogy ebből Hegelnek az az álláspontja következik, amit egyébként a *Jogbölcselet*ben meg is formuláz, hogy „a polgári társadalom a tagok mint önálló egyesek kapcsolata".[217] Igaz tehát, hogy az egyénekből tevődik össze a társadalom, de nemcsak hogy *van* társadalom mint „külsőleges rend" az egyének „saját és közös érdekei számára",[218] hanem az egyének és társadalom közötti feloldhatatlan kölcsönhatás formájában is, amennyiben „*Az öntudat csak egy más öntudatában találja meg kielégülését*".[219] Ez a viszony jelentkezik az objektív szférában is, hiszen az egyes ember tevékenysége nem pusztán dologiságban realizálódik, hanem a műben is, ebben pedig nemcsak saját lényegét ismeri fel, a maga által létesített reflektálással, hanem mások reflexióit is felidézi, vagyis kölcsönös, kettős reflexióról van szó, amelynek során az eredmény: „*Elismerik* önmagukat, *egymást kölcsönösen elismerve.*"[220]

Egyén és társadalom viszonylatában tehát lényegében ugyanaz a különbség Hegel és Marx között, mint ami a filozófia alapkérdésében, hogy ti. Hegelnél a szellem az elsődleges és az anyag a másodlagos, Marxnál pedig fordítva. Az egyén elsődlegességében azután Hegelnek nemcsak az idealizmusa, hanem polgári mivolta is tükröződik, ellentétben Marxszal, akinek a társadalom elsődlegességében proletárosztályálláspontja, kommunista világnézete is megmutatkozik. De míg Hegelnél a társadalom szükségszerű, korrelatív az egyénhez, addig nem lehet azt állítani, hogy Marxnál az egyén semmi.

Aligha szükséges arra a marxista irodalomra rámutatni, amely „a személyiség szerepe a történelemben" címszó alatt található; megelégszünk csupán annak regisztrálásával, amit Engels pontosan megmond — hogy ti. „Az emberek csinálják történelmüket, bárhogy alakuljon is az, amennyiben mindegyikük a saját, tudatosan akart céljait követi, s a történelem éppen ezeknek a különböző irányokban működő akaratoknak és a külvilágra gyakorolt sokrétű behatásuknak az eredője. Tehát az is fontos, hogy mit akar a sok egyes ember."[221] —, és ehhez Blochhoz írott levelében hozzáteszi: „abból,

[212] Hegel: A szellem fenomenológiája. Akadémiai kiadó, 1961. 124. o.
[213] Uo. 183. o.
[214] Uo.
[215] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Id kiad. 208. o.
[216] Sándor Pál: Id. cikk.
[217] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Id. kiad. 149. o.
[218] Uo.
[219] Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Id. kiad. 100. o.
[220] Uo. 102. o.
[221] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.*

hogy az egyes akaratok ... nem azt érik el, amit akarnak, hanem összesítő átlagban, közös eredőben olvadnak egybe, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy értékük nullával egyenlő. Ellenkezőleg, mindegyikük hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben benn foglaltatik az eredőben".[222]

Amikor azután Engels — Hegelnek a görög történelemmel foglalkozó fejtegetéseivel kapcsolatban, aki abban csupán „a szép egyéniség alakzatainak" megvalósulását látja — a csak egyénekből magyarázó a történelmet úgy értékeli, hogy az „puszta szólam"[223], akkor ezt az értékítéletet bátran vonatkoztathatjuk azokra a törekvésekre is, amelyeket általában az egzisztencialistáknál, különösen pregnánsan kifejezve pedig Sartre-nál találunk meg, aki kijelenti: „Ha nem akarjuk, hogy a dialektika isteni törvénnyé, metafizikus végzetszerűséggé változzék vissza, az egyénekből kell fakadnia, nem pedig nem tudom milyen egyén feletti összességből."[224]

Nyilvánvaló tehát, hogy Sartre szerint is a társadalom egyének összege, ahogy ő kifejezi, „az egyéni sorsok nyüzsgése",[225] és így „a dialektika, ha létezik, nem lehet más, mint a totalizáló egyediségek sokasága által elért konkrét totalitások totalizálása".[226] Hogy ez Sartre-nál éppoly kevéssé megoldás, mint ahogy a neokantiánus badeni iskola a történelmi egyediségek, a szingularitás leküzdésére és az egyed történelmi cselekvései, alkotásai számára az általánosság és szükségszerűség attributumainak a megszerzésére — azon az alapon, hogy minden cselekvés értékhordozó — az értékelmélettel való próbálkozással sem arra ad választ, amit önnönmaguktól kérdeztek, az kitűnik Sartre következő lépéséből. Az ember „par excellence dialektikus lény", amikor tehát felállítja követelményét az egyed filozófiájának a megalkotására, akkor ez abban konkludál, hogy „meg kell alapozni a dialektikát mint az antropológia általános módszerét és egyetemes törvényét",[227] mégpedig a priori kell megalapozni.

Amikor tehát Sartre úgy véli, hogy a „marxizmus" általánosságából a kivezető út egy „marxista antropológia" létrehozatala, akkor ebben nemcsak az a téveszme van, hogy a marxizmus elhanyagolja az egyént, hanem az is, hogy a marxizmus pusztán induktív, absztraháló, analógiai eljárással vonja le a dialektika törvényeit a természetből és alkalmazza a társadalomra; Sartre szerint ez még nem bizonyítás — persze, ha így lenne, akkor Sartrenak igazat lehetne adni —, csakhogy a marxizmus tudvalevőleg nem puszta empirizmus és nem csupán induktív eljárást alkalmaz, a dedukció-indukció elválaszthatatlanságáról, a megismerés két — szemléleti és fogalmi — fokáról nem is beszélve, csakhogy Sartre a döntő kérdésről, a gyakorlatnak a megismerésben betöltött hármas szerepéről is megfeledkezik. Kettőt azonban a marxizmus határozottan elutasít, először azt, hogy a megismerés nem egyéb, mint a posteriori regisztrálás, másodszor pedig azt, hogy a megismeréshez a priori megalapozás szükséges, legyen az akár kanti transzcendentális, akár Sartre-féle „fenomenológiai" apriorizmus.

[222] *Engels 1890. szept 21—22-i levele Blochnak.* Marx Engels *Vál. Műv.* II. köt. Id. kiad. 489. o.

[223] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Id. kiad. 355. o.

[224] J.—P. Sartre: *Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques.* Párizs 1960. 131. o.

[225] Uo. 165. o.

[226] Uo. 132. o.

[227] Uo. 117. o.

Ami pedig a „marxista" antropológiát illeti — amely a mai Hegel-vitában szintén nagy szerepet játszik —, jogosan feltehetjük, hogy sem Sartre, sem mások — legalábbis azok, akik a marxizmust antropológiával akarják „kiegészíteni" — nem gondolnak a történelmileg kialakult szakantropológiára vagy ennek különböző ágazataira, mint pl. antropobiológiára, antropomorfológiára, antropogeográfiára stb., sőt elutasítják a pszichológiai, teológiai, etikai, kultúrantropológiát is, hanem kifejezetten „filozófiai" antropológiáról van náluk szó, vagyis arról, hogy a megismerés nem lehet más, mint az embernek a megismerése, hogy az a világkép, amelyet az ember magának alkot, szükségképpen antropocentrikus; vagyis, más oldalról nézve, az ember, amikor megismer, azaz amikor viszonyul a világhoz, szükségképpen nem bújhat ki a bőréből, tehát a megismerés mindig antropomorf jellegű. A pragmatista Schiller e „humanizmusnak" nevezett felfogását helyesen igazítja ki ezért Windelband „hominizmusra".[228]

A kérdés mármost az, vajon a marxizmus mint tudomány felléphet-e azzal az igénnyel, hogy a tudattól független valóság — mind a természet, mind a társadalom — objektív törvényszerűségeit felfedezze, vagy pedig megismerésének tárgya csupán e valóságnak a tudatban visszatükröződő képe lehet. Ez utóbbi rejlik ugyanis minden „filozófiai" antropológia mögött, egyszóval a marxi objektív, materialista ismeretelméletet át akarják alakítani szubjektív-idealista ismeretelméletté.

Nem állítjuk, hogy a filozófiának az alapkérdése, illetve az, hogy tételezhető-e vagy bizonyításra szorul-e a tudattól független valóság mint a materialista filozófia kiindulópontja, már véglegesen elintézettnek tekinthető. De találónak érezzük Lukács Györgynek a tudomány és művészet közötti különbségére vonatkozó azt a meghatározását, hogy az előbbi dezantropomorfizál, az utóbbi pedig antropomorfizál,[229] vagyis azt, hogy a tudománynak, tehát a tudományosságra igényt tartó filozófiának is törekednie kell a dezantropomorf megismerésre. Amikor tehát az egzisztencialisták és nem kis mértékben a hatásuk alá kerülő egyes marxisták is „marxista filozófiai antropológiát" követelnek, akkor lényegileg a fenti tendenciát, még mielőtt teljesen érvényesülhetett vagy pláne kibontakozhatott volna, vissza akarják fordítani, és ezzel — az antropomorfizálással — a filozófiától nem a valóság tudományos megismerését várják, hanem a valóságnak a filozófusok belső eszmei tartalmával való átitatását végzik, végső fokon fogalomköltészetet csinálnak.

A filozófiai antropológia *általános* problémája ebben az összefüggésben természetesen nem érdekelhet bennünket közelebbről, illetve részleteiben, hanem csupán hegeli vonatkozásaiban. Nos, ami a hegeli antropológiát illeti, annak Hegel rendszerében egészen pontos helye van: a szubjektív szellem fejlődésének első fázisa, amikor az emberi lélek az állati lét fölé emelkedik, de még teljesen testhez kötött, a más-létben él, nem szabad, de már küzd a szabadságért.[230] Ez azonban csak a kezdet, és az antropológia ezzel véget is ér, mert a küzdelem folyamatát már a fenomenológia írja le, hogy azután ez beletorkolljon az anyagszerűségéből kiszabadult szubsztanciális egyéni lélekről szóló tudományba, a pszichológiába.

[228] W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Tübingen 1924. 555. o.
[229] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* I. köt. Akadémiai kiadó, 1965. 127. o.
[230] Vö. részletesebben Sándor Pál: *Történelmi adalékok az antropológia-vitához.* Valóság 1966/4. sz. 59. o.

Nos nemcsak az idős, hanem a fiatal Marxnál sem találjuk nyomát egy ilyesfajta antropológiának. Marx és Engels már a *Német Ideológiá*ban világosan kifejtik, hogy az embernek az állatvilágtól való önmegkülönböztetése nem a tudat, a vallás vagy egyéb által történik, hanem azzal a móddal, „ahogyan ... létfenntartási eszközeiket termelik", „Hogy tehát az egyének mik, az termelésük anyagi feltételeitől függ".[231] A *Német Ideológiá*nál korábbi *Feuerbach-tézisek* még pontosabban megformulázzák azt az alapelvet, amely minden antropológiát elutasít: „az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."[232] A 7. tézis pedig megállapítja: „az elvont egyén ... egy meghatározott társadalmi formához tartozik".[233] Az olyan „antropológia", amely tárgyának akár biológiailag, akár fiziológiailag, akár pszichológiailag vagy metafizikusan-transzcendensen felfogva az egyes ember vagy „az" ember helyett a társadalmi viszonyokat, az egyénnek a társadalmi formához kötöttségét, a társadalmi meghatározottságban tevékeny konkrét emberi közösségeket tekinti, nem tekinthető antropológiának.

De hogy mindez nem jelenti azt, mintha Marxnál a személyiség, az „emberi lényeg" felolvadna a „társadalmi viszonyok összességében", azaz az általánosságban, nem árt rámutatni egy olyan mozzanatra, amelyet az eddigi viták egyáltalán nem méltattak figyelemre. A fenti definíció a magyarban — de nemcsak a magyarban — megtévesztő. A társadalmi viszonyok „összessége" szó szerint véve valóban azt jelentené, hogy mivel adott társadalmi viszonyokban ez az összesség mindenkiben egyformán jelentkezik, a személyiség sajátos vonásai, egyedi jellegzetességei nem juthatnak érvényre, elmosódnak. Csakhogy a marxi szöveg nem Summéról vagy Gesamtheitről szól, hanem ensemble-ról.

Igaz, hogy Marx előszeretettel használt idegen szavakat, itt ennek a szónak az alkalmazása mégsem vezethető vissza erre a szokásra. Az ensemble ugyanis elsősorban nem összességet jelent, hanem meghatározott sajátosságok „együttesét", amely ezért különbözik egy másik, harmadik stb. együttestől. Így az együttes fogalma pontosan magában foglalja éppen azt, amit Marxnál a helytelen szóértelmezés következtében hiányolnak: az egyik együttes lényeges különbségeit a másiktól, vagyis az általánossal szemben a sajátosnak, az egyedinek az előtérbe kerülését.

Persze, ezeknek az egymástól eltérő együtteseknek az elemei is társadalmiak — csak éppen nem azonosak. Itt tehát alapvetően megfordul a helyzet az antropológiát követelőkkel: az egyes emberekben a természeti motívumok nagyjában és egészében — tehát lényegileg — azonosak: az antropológia hívei tagadják az egyénit, éppen azt, amit Marxnál reklamálnak.

Mármost eltekintve ettől a fordítási-értelmezési figyelmetlenségtől, milyen alapot találnak az antropológia hívei mégis a fiatal Marxnál, amire hivatkoznak? Mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at, amely a Kölnben 1950-ben *Nationalökonomie und Philosophie* címmel megjelent kiadásának Erich Thier tollából való bevezető tanulmánya szerint, „a fiatal Marx antropológiája". Thier ezzel megnyitotta az utat újtomisták, egzisztencialisták és revizionisták számára egyaránt — akik ebben a kérdésben sajátos módon

[231] MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.
[232] Uo. 9. o.
[233] Uo.
[134] Sándor Pál: *Történelmi adalékok az antropológia-vitához.* Id. hely.

egy platformra kerülnek[234] —, és álláspontjának végső — politikai — konzekvenciáit — egy torz szillogizmusra építve (Hegelnek van antropológiája — A fiatal Marx hegeliánus — Tehát a fiatal Marx filozófiája antropológia) — legélesebben Iring Fetscher vonja le: „Marx Károly mindenekelőtt az összelméletét illetőleg volt két központi területen Hegel tanítványa és egyben bíráló folytatója: A történelembölcselet és az antropológia területén."[235]

E fejtegetésekben aztán nem az az érdekes, hogy Fetscher párhuzamba állítja a hegeli világszellemet a marxi emberi társadalommal, a népszellemeket az osztályokkal, a keresztény-germán népszellemet a proletariátussal, mondván, hogy Marx tudományos tevékenysége csupán a hegeli terminusok puszta behelyettesítéséből áll, hanem az az inszinuáció, amely szerint az „ortodox" marxisták tulajdonképpen nem is Hegel, hanem a fiatal Marx ellen harcolnak, minthogy „a fiatal Marx és az ő humanista ethosza állandó szemrehányás a szovjetvilág embertelen és szabadságellenes uralmi rendje miatt".[236]

Ezzel az antropológia-vita, amely eddig elsősorban ismeretelméleti kérdés körül forgott — ennek pregnáns kifejezője a lengyel Leszek Kolakowski, aki azt a tételt állítja fel, hogy „az egész általunk kapott világkép egy ‚társadalmi szubjektív' mű . . . az egész emberen kívüli világ . . . emberi termék" stb.[237] —, áttevődik az etika területére, és az emberi mivolt problémája a humánum-antihumánum alternatívájává válik. S ezzel eljutottunk a Hegel—Marx viszony egy újabb kardinális kérdéséhez, az elidegenedéshez.

Minthogy ennek a kategóriának manapság óriási irodalma van, és lassanként mint a társadalmi élet bázis-fogalma egész közéletünkre — a kapitalizmus és szocializmus közötti küzdelem elméleti vetületére — szétterebélyesedik, ismét csak a Hegel-vita körére szorítkozunk, és csupán jelezzük azt a polarizációt, amely ebben a kérdésben kialakult: a „jobboldali" álláspont szerint az elidegenedés örök emberi jelenség, amely független a társadalmi formációtól, de legalábbis a tulajdonviszonyoktól, azaz fennmarad a szocializmusban is, sőt a „szocializmust építő" társadalmakban újabb forrásai nyílnak az állam hatalmának erősödése, a bürokrácia elburjánzása stb révén. A „baloldali" álláspont szerint pedig az elidegenedés a kizsákmányolásból jön létre — márpedig a kizsákmányolás megszűnt a szocialista államokban, tehát az elidegenedés jelenségei is megszűntek vagy legalább is eltünedezőben vannak. A két szélsőség — mint ez elő szokott fordulni — végül is egy platformon találkozik, hiszen mindkét álláspont azt a konzekvenciát hordja magában, hogy az elidegenedés jelenségei ellen nem kell — első szerint nem is lehet, második szerint felesleges — felvenni a küzdelmet.[238]

Ami viszont a hegeli-marxi vonatkozásokat illeti, a probléma szintén a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* hozzáférhető tétele útján (1931—32) merült fel, társadalmi súlyra azonban csak az egzisztencialisták és neotomisták révén tett szert, akik a Hegel—Marx-viszony központi kategóriájává avatták. Jellemző, hogy mennyire ez a viszony tette aktuálissá e fogalmat, hogy a több mint 2700 oldalas, tulajdonképpen kantiánus-óhegeliánus Glockner-féle *Hegel-Lexikon,* amelynek második kiadása pedig 1957-ben jelent meg, még

[235] Iring Fetscher: *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel. Marxismus-Studien,* III. Tübingen 1960. 72. o.

[236] Uo. 167. o.

[237] Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein.* München 1960. 15. o.

[238] Vö. *Ankét az elidegenedés kérdéseiről.* Filozófiai Közlemények 1965/1. sz.

nem tartalmazza sem az Entfremdung, sem a Hegelnél szinonimaként használt Entäusserung fogalmát.

Hegel rendszerében e fogalomnak világos és pontos helye van: a szellem, miután keresztülhaladt a logikai szférán, és eljutott a fogalom tanában annak legmagasabb fokáig és egyben határáig, „elhatározza", hogy a logikai szférából kilépve a máslétben, a matériában megjelenik, hogy „magát, mint *természetet* szabadon önmagából elengedi".[239] Vagyis — a *Fenomenologia* szavaival szólva — ez a természet „a magától elidegenedett szellem világa",[240] de Fichtere utalva úgy is formulázhatnánk, hogy a szellemnek, hogy önmagát megismerje, szembe kell néznie önmagával, tehát meg kell teremtenie a máslétet, hogy ebben önmagát majdan újból felfedezze.

Hogy a fiatal, tehát a *Kéziratok* Marxa is világosan látta, hogy Hegelnél az elidegenülés a szellem tárgyiasodása és mint ilyen átmeneti mozzanata, arról tanúskodik a *Kéziratok*nak *A hegeli dialektika kritikája* c. egész fejezete, de Hegel *Fenomenológiá*jának utolsó fejezetéből készült kivonata is. Talán elég, ha itt csupán egy mondatát idézzük, hogy azután szembeállíthassuk ezzel Marxnak — *NB* a fiatal Marxnak — az elidegenülésre vonatkozó felfogását. „Az *emberi lényeg* — írja Marx —, az *ember* Hegel számára egyenlő *öntudattal*. Az emberi lényeg minden elidegenülése ennélfogva *nem más*, mint az *öntudat elidegenülése*."[241] Marx ugyan azt is írja, hogy „Hegel a modern gazdaságtan álláspontján áll. A *munkát* úgy ragadja meg, mint az ember *lényegét* ... A munka az ember *magáért-levése* a *külső idegenné váláson* belül, vagyis *külsővéidegenné vált* emberként"[242] — csakhogy ehhez mindjárt hozzá is teszi, hogy „Az a munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*."[243] Ez pedig annyit jelent, hogy a fiatal Marx felfogása szerint Hegel számára az ember nem saját munkájának a terméke, hanem az önnönmagát megismerő idea produktuma, az ember is lényegileg csak szintere vagy munkatársa ennek az eszmének.

Amikor tehát Marx a *Kéziratok Az elidegenült munka* c. fejezetében közelebbről szemügyre veszi „a *tárgyiasulást*, a munkás termelését és benne az *elidegenülést*, a tárgynak, az ő termékének *elvesztését*"[244] és az elidegenülés különböző formáit, akkor ez már nem Hegel, hanem Marx, aki ezekben az elemzésekben megtette az első döntő lépéseket a feje tetején álló hegeli koncepciónak a talpára állítására; vagyis lényeges különbség van Hegel és már a fiatal Marx között is az elidegenülés kérdésében, és ennek a különbségnek az elmosása, kisebbítése nem sikerül akkor sem, azoknak sem, akik a munka hegeli fogalmát — különösen a *Jogbölcselet* egyes kitételei alapján — nem értelmezik teljesen úgy, ahogyan azt a fiatal Marx tette, vagyis nem fogják fel pusztán mint absztrakt szellemi munkát.

Mert a munka csupán egyik mozzanata az elidegenülésnek, nagy szerepet játszik még a munkatermék további sorsa is. Hogy ez a motívum éppen Párizsban merült fel Marxnál, az bizonyára összefügg azzal a felismerésével, hogy az Entfremdung-Entäusserung-nak a franciában az „aliénation" ki-

[239] Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*. Philosophische Bibliothek. Leipzig. 505. o.
[240] Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 252. o.
[241] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 106. o.
[242] Uo. 105. o.
[243] Uo.
[244] Uo. 46. o.

fejezés felel meg, ennek első közvetlen jelentése pedig nem egyéb, mint „eladás". (Éppen ezért helytelen Ojzermann-nak a szó tovább etimologizálásával elért eredménye, amellyel az elidegenedés-vitát igyekezett kompromittálni, mondván, hogy az „aliénation de l'esprit" viszont őrültséget, eszeveszettséget, a „szellem távollétét" jelenti).

A hegeli „külsővéválás" és Marxnak a gazdasági élethez, s elméleti és gyakorlati jelenségeihez való közelebb kerülése — a párizsi élmények és a fiatal Engels egyes írásai alapján — mintegy szintézishez jutnak a *Kéziratok* fejtegetéseiben, és egyengetik az utat a felé az elmélet felé, amelynek egyes állomásai: amikor a helyzet megfordul, és Marx már nem az elidegenedésből eredezteti a munkamegosztást, az osztályok kialakulását és a kizsákmányolást, hanem éppen ellenkezőleg, hogy azután az elidegenedés konkretizálódjék „eldologiasodássá", ez pedig kifejtésre kerüljön kifejezetten a közgazdaság területén mint áru- és tőkefetisizmus.

A valóságban, illetve a vitában természetesen a helyzet és a fogalom fejlődése nem ilyen világos és áttekinthető. Hiszen Marxtól függetlenül Hegelt magát illetőleg is diszkusszió folyik az elidegenedés értelmezése és terjedelme, a hegeli műben való érvényessége határai tekintetében. Hogy ismét csak két szélsőséget említsünk: Mario Rossi csak Hegel berni korszakából eredő elidegenedési fogalma és a marxi elidegenedés fogalom közötti rokonságot hajlandó akceptálni,[245] — ezzel szemben Antonio Negri az elidegenedést Hegel egész rendszere és egész életpályája szempontjából döntő fontosságú kategóriának tekinti.[246]

Mint egyéb kérdésekkel kapcsolatban is láttuk, az elidegenedésnél is megnyilvánul az a törekvés, hogy egyrészt Marxot hegelizálják, másrészt Hegelt marxizálják. Így Heinrich Popitz a fiatal Marx elidegenedés-fogalmát igyekszik megfosztani minden gazdasági tartalomtól és az élet általános-metafizikai lényegének értelmezni, hogy azután ezt az értelmezést kiterjessze a jelenlegi emberi világra mint az antihumánum eklatáns megnyilvánulására.[247]

Hasonló álláspontot képvisel Ludwig Landgrebe, aki szerint Marx az ember elidegenedését a kapitalizmusban nem a tapasztalatból merítette, hanem az emberi lényeg megismerése ösztönözte az elidegenedés problémájának a vizsgálatára, értve az emberi lényeg a priori fogalmát, és ezt a megállapítását általánosítva felállítja tételét: „Az elidegenedés fogalmát nem is lehet az empirikus kutatásból és a fennálló társadalmi helyzet analíziséből nyerni."[248]

E felfogás képviselője a már idézett Robert Heiss, aki szerint Marx éppoly absztrakt módon vizsgálja az elidegenedés jelenségét, mint Hegel[249] és Jan van der Meulen, aki az elidegenedést mint általános, nem-osztálytartalmú emberi viszonyt taglalja, és állást foglal azok ellen, akik az emberi lényeg megvalósulását az elidegenedés megszűnésétől várják.[250] Az ellenkező oldalról pedig utaljunk ismét Lukács *Der junge Hegel* c. könyvére, amely szerint Hegel tudatos bírálója volt a tőkés társadalomnak, s mint ilyen az

[245] Mario Rossi: *Marx e la dialettica hegeliana*. Róma 1960. 124. o.
[246] Antonio Negri: *Stato e diritto nel giovane Hegel*. Padua 1958.
[247] Heinrich Popitz: *Der entfremdete Mensch*. Basel 1953.
[248] Ludwig Landgrebe: *Id. mű* 8. o.
[249] R. Heiss: *Id. mű*, továbbá *Hegel and Marx. Jahrbuch für Philosophie*. I. köt. Freiburg 1949. *Wesen und Formen der Dialektik*. Köln-Berlin 1959.
[250] Jan van der Meulen: *Hegel. Die gebrochene Mitte*. Hamburg 1958.

elidegenedést a kapitalizmus jelenségeként elemezte volna. S végül mintegy a két véglet közötti közvetítő kísérletet említsük meg Gottfried Stiehler fejtegetéseit, aki Alfred Kurella *Der Mensch als Schöpfer seiner selbst* (Berlin 1958) c. munkájával polemizálva azt a megoldást ajánlja, hogy a marxi analízisben különbséget kell tenni a hegeli Entäusserung és Entfremdung között. A kettő Hegelnél szinonima, és Stiehler azt veti az azonosítást elfogadó Kurella szemére, hogy az csak idealista alapon lehetséges, amikor is az nem egyéb, mint a szellem objektivációja.

Stiehler elgondolása az, hogy az eldologiasodás, eltárgyiasodás, külsővéválás (Entäusserung) az emberi tevékenységnek általános jellemzője, míg az elidegenedés lényegében a tőke és munka ellentétének az alapján keletkezik. „Marx — írja — az elidegenedést mint olyan viszonyt definiálja, amelyben a munka saját egzisztenciájának a feltételeit mint idegen, őt uralma alá hajtó hatalmat produkálja. Nyilvánvaló, hogy a kommunista társadalomban erről szó sem lehet többé. A dolgozó ember a kommunizmusban is külsőlegessé válik tevékenységének a produktumaiban, ezek azonban már nem mint tőle idegenek, tőle függetlenek jelennek meg, hanem az ő uralma és ellenőrzése alá kerülnek. Az ember anyagi tevékenysége külsővéválásának pozitív jelentősége abban áll, hogy ezáltal létrejön az emberi társadalom létének és fejlődésének objektív alapja."[251]

A vita szervezeti formái

Miként az eddigi diszkussziókról való beszámolóban nem törekedhettünk teljességre, hasonlóképpen nem tételezzük fel, hogy a vita lezárult vagy hogy egyáltalán lezárható. Jogosnak érezzük W. R. Beyer megállapításait, aki valósággal Hegel-Flutról és Hegel-inflációról beszél,[252] hiszen alig van hét, hogy újabb és újabb Hegel-publikációval ne találkoznánk.[253] E Hegel-reneszánsz azonban nem maradt meg könyvek, folyóiratok keretei között: eszméinek intenzívebb propagálására szervezetek is létrejöttek, amelyek között éppúgy folyik a vita, mint a Hegel-irodalomban.

A Hegelért való síkraszállás szervezeti formája nem új találmány. 1930 április 24-én Hágában megalakult az „Internationaler Hegel-Bund", amelynek célja az alapszabályok 1. §-a szerint „a filozófia tanulmányozásának előmozdítása Hegel szellemében". A Bund három kongresszust tartott, 1930-ban Hágában, 1931-ben Berlinben és 1933-ban Rómában. E kongresszusok jegyzőkönyve Baldus Wigersma, a Bund szervezeti vezetője kiadásában Tübingen-

[251] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Id. kiad. 280—281. o.

[252] W. R. Beyer: Id. mű. 25. és 229. o.

[253] Hogy folyóiratcikkekről, tanulmányokról és Hegelt csak érintő művekről ne is szóljunk, csupán néhány újabb hozzánk is eljutott könyvről teszünk említést. Oskar Negt: *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*. Frankfurt a/M. 1964., Reinhard Klemens Maurer: *Hegel und das Ende der Geschichte*. Stuttgart 1965., G. R. G. Mure: *The Philosophy of Hegel*. London 1965., Jörg Splett: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*. Freiburg 1965., Franz Wiedmann: *Hegel — in Selbstzeugnissen und Dokumenten*. Hamburg 1965., Werner Schneider: *Hegels Lehre vom Handeln*. Göttingen 1966., N. N. Benner: *Theorie und Praxis. Systematische Betrachtungen zu Hegel und Marx*. München-Wien 1966.

ben és Haarlemban megjelent. Mint ebből kitűnik, a diszkussziók középpontjában Hegel jogbölcselete állt.

1934 óta a Bund sorsáról közelebbit nem lehet tudni. Annyi megállapítható, hogy bár hivatalosan a székhelye Hágában volt, tevékenységét elsősorban Németországban fejtette ki, és tagjainak túlnyomó része német filozófusokból állott, akik zömmel rokonszenveztek a fasizmussal, és Hitler hatalomrajutása után aktívan résztvettek a „nemzeti szocialista kultúrfeladatok" végrehajtásában.[254] Nem valószínű tehát, hogy a Bund működésének adminisztratív intézkedés vetett volna véget. Inkább azt kell feltételeznünk, hogy Hitler—Rosenberg—Göbbels célravezetőbbnek tartották Fichte filozófiájának a nemzeti szocializmus számára való kisajátítását, és ezért inkább a Fichte-Bund működését forszírozták, úgy hogy a Hegel-Bund csendesen kimúlt.

1956-ban Nürnbergben baloldali intellektuellek kis csoportja életre hívta a Hegelianumot, amelynek célja Hegel műveinek tanulmányozása és egy Hegel-Archiv létesítése volt, hogy az időközben előkerült, Hegeltől származó és Hegelre vonatkozó dokumentumokat összegyűjtse, és az újonnan keletkezett Hegel-irodalomnak is gyűjtőhelye legyen. Ebből a szervezetből jött azután létre a szélesebb köröket megmozgató Internationale Hegel-Gesellschaft, mely feladatául tűzte ki „Hegel szellemi örökségét ápolni, Hegel filozófiáját a maga történelmi fejlődésében és az előtte járó és utána jövő elméletekben való bonyolult kapcsolataiban kritikailag kutatni és ábrázolni, Hegel és a hegeli gondolkodás aktuális jelentőségét kidolgozni, valamint különösképpen a Hegel nevével szorosan összefüggő dialektikus módszert a maga jelentkezési formáiban és alkalmazásában tudományosan vizsgálni és továbbfejleszteni". Az egyesület a továbbiakban azt a célt is kitűzte maga elé, hogy „a Hegel filozófiájához kapcsolódó vagy azzal összefüggő újabb filozófiai irányokat művelje és fejlődésüket elősegítse".[255]

E programnak megfelelően a Hegel-Gesellschaft nem zárkózott el szocialista országok képviselői elől sem, s így az 1958-as kongresszuson Frankfurt a/M.-ben a nyugat-német és kelet-német filozófusok között az előbbiek provokatív magatartása miatt kínos szituáció keletkezett. Ennek következményeképp az 1960-ra Heidelbergben meghirdetett következő kongresszust olyan heves jobboldali sajtókampány előzte meg, hogy megtartása Nyugat-Németországban lehetetlenné vált, sőt bizonyos körök befolyására a Bernben tervezett kongresszus is olyan adminisztratív nehézségekbe ütközött — a sajtóban utcai tüntetésekkel és zavarkeltéssel fenyegetőztek —, hogy végül is 1960-ban Bécsben zajlott le a kongresszus, éspedig olyan sikeresen, hogy még a nyugat-német jobboldali sajtó is kénytelen volt bizonyos mértékig retirálni.

Így 1962-ben Genfben, majd 1964-ben Salzburgban valóban nemzetközi méretekben és az egész európai sajtóban visszhangot keltve tartotta meg a Hegel-Gesellschaft a kongresszusait, és ezeken most már elvi-elméleti magasságban, tudományos kongresszusokhoz méltó hangnemben folyt a párbeszéd Kelet és Nyugat között. Az 1966-os prágai kongresszus pedig immár szinte az egyetlen nemzetközi fórumnak bizonyult, ahol a nyugat-német és kelet-német filozófusok zavarkeltés nélkül, színvonalasan és egymást megérteni igyekezve — olyan nemzetközi filozófiai nyilvánosság előtt, amely egyaránt

[254] Lásd Otto Finger és Manfred Buhr.: *Deutsche Philosophie 1917—1945.* Berlin 1961. 21. o.

[255] W. R. Beyer: *Id. mű* 248—249. o.

magában foglalta a francia jezsuita Hegel-kutatókat és a francia kommunista párt filozófusait, de a Szovjetunió népes küldöttségét és dél-amerikai, sőt ázsiai filozófusokat is — folytatták le diszkusszióikat. A sajtóvisszhangból ítélve az 1968-ra tervezett párizsi kongresszus jelentősége még inkább növekedni fog. Előnyére szolgál e kongresszusoknak, hogy mindegyik Hegel egy-egy alapvető művéhez, illetve filozófiája egy-egy ágazatához kapcsolódva állítja össze programját. Így napirendre került az esztétika, a filozófiatörténet, a jogbölcselet, a logika, a legközelebbi központi téma a hegeli történelembölcselet lesz.

A nyugat-németországi jobboldali körök természetesen nem nézhették jó szemmel, hogy a Hegel-Gesellschaft egyre szélesebb körökre terjeszti ki baloldali befolyását. Röviddel az Internationale Hegel-Gesellschaft megalakulása után Bonnban létrehoztak egy ellen-„Hegel-Archiv"-ot, Tübingenben pedig egy „Hegel-Kommission"-t alapítottak. Ezek azonban nem feleltek meg várakozásaiknak, és mivel a Hegel-Gesellschafton belül nem sikerült szakadást előidézniök, 1962-ben „Heidelberger Hegel-Tage"-t rendeztek, és ezen megalapították a „Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie"-t.

Az alapítók között azonban olyan politikailag kompromittált személyek is szerepeltek, hogy még a legjobboldalibb francia, olasz és más tőkés országbeli filozófusok is megtagadták a részvételüket. Az első kongresszusuk Heidelbergben olyan szűk körben zajlott le, és annyira nem volt min vitázniok, hogy e kongresszus jellegét részben száraz, élettelen filologizálás, részben pedig egy sörivó asztaltársaság baráti összejövetele adta meg. Ennek következtében azután a „legprominensebb" kompromittáltakat kihagyták a vezetésből, és jelenleg a Vereinigung Hans Georg Gadamer vezetése alatt — a kormány nagyvonalú anyagi támogatása mellett — főleg lexikográfiai, bibliográfiai, történelmi anyagok gyűjtésével és kiadásával foglalkozik.

Ennek ellenére a két szervezet pontosan megfelel a kettészakadt hegeli iskola jobb- és baloldali szárnyainak, és a filozófiai közvélemény a két Németországban érdeklődéssel figyeli a további fejleményeket, annál is inkább mivel a nyugat-németek a jelek szerint nem mondtak le arról, hogy a Hegel-Gesellschaftnak a továbbiakban ne kellemetlenkedjenek, — másrészt pedig, mivel a Hegel-Gesellschaft 1970-re, Hegel születésének 200. évfordulójára nagyarányú kongresszust és ünnepségeket szándékozik rendezni, mégpedig — Berlinben. A kérdés, amely lényegesen meghaladja a filozófiai közvélemény köreit, az, hogy vajon, ez az ünnepség Kelet- vagy Nyugat-Berlinben lesz-megrendezhető.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ДИСКУССИИ О ГЕГЕЛЕ

Пал Шандор

В статье после изложения истории вопроса критически анализируются последовательно дискуссии о Гегеле за последнее десятилетие. Сначала она показывает те, которые, оставаясь в рамках проблематики гегелевской системы, занимались противоречием или соответствием между гегелевской системой и методом, реакционностью и консервативностью или прогрессивностью и революционностью Гегеля, далее тем, что можно ли гегелевскую содержательную диалектическую логику формализовать подобно традицион

ной формальной логике, «завершает» ли Гегель историю и создает ли он эсхатологию, кроме этого тем, в какой мере заключает в себе гегелевский идеализм материалистические черты, или в какой мере правомерна претензия марксизма на то, чтобы считать гегелевскую философию своим предшественником, важным источником.

После этого статья стремится доказать, что в какой бы мере эти дискуссии не ссылались доказать, что в какой бы мере эти дискуссии не ссылались на Гегеля, на самом деле в центре их внимания стоит марксизм, т. е. тенденция «гегелизировать» Маркса и «марксизировать» Гегеля. С одной стороны, они стараются показать, что у Гегеля можно найти уже все то, что в марксизме является новым, эпохальным «поворотом» в истории философии, в связи с этим Гегель представляется как последовательный революционер, учение которого является «до самых внутренних своих мотивов философией революции».

А с другой стороны они стараются доказать, что не только Гегель создает эсхатологию, не только он был иррациональным и мистичным, но и Маркс тоже, ведь диалектика никогда не занимается тем, что есть, а тем, чего еще нет, то есть она является не методом познания материального мира, а «телеологическим методом»; что аксиоматизм, относящийся к независимой от сознания действительности к вечности и бесконечности материи является откровением; марксизм, таким образом, не наука, а псевдорелигиозная вера, «атеистическое учение о спасении», а теория бесклассового общества — хилиазм.

В дальнейшем статья занимается той концепцией, согласно которой гегелевская школа разветвилась, собственно говоря, но две ветви, представляемые Марксом и Кьеркегором. В соответствии с этим марксистская материалистическая диалектика и квалитативная диалектика Кьеркегора являются равноценными экспериментами, но так как в тех проблемах, которые Гегель не разрешил, марксизм сегодня тоже «стоит на месте», их надо решить в настоящее время с позиций Кьеркегора: то есть марксизм, который — вопреки Гегелю — пренебрегает индивидуумом, надо «дополнить» экзистенциализмом, его необходимо сделать «полным, настоящим» марксизмом. С этим тесно связана концепция «философской антропологии», стоящая в центре современных дискуссий, согласно которой марксизм как гуманистическая теория в сущности является антропологией и поэтому в таком именно направлении надо преобразовать и «дополнить» марксистскую философию, что в конечном счёте ведет к тому, что «вся полученная нами картина мира является общественным субъективным продуктом». В заключении работа занимается двумя крайними позициями в дискуссии, развернувшейся вокруг проблемы отчуждения, играющей существенную роль в сближени Гегеля и Маркса. Согласно одной позиции отчуждение представляет из себя вечное человеческое явление, значит, оно остается и при социализме и более того — имеет новые источники; согласно же другой — т. к. отчуждение порождается эксплуатацией, в социалистических государствах, где отсутствует эксплуатация, не существует и отчуждение. Однако, вывод, следующий из крайних позиций, в сущности одинаков: с отчуждением невозможно или излишне бороться.

В конце работы говорится о тех организационных формах, учреждениях, обществах, конгрессах, конференциях, в рамках которых протекает борьба за духовное наследатво Гегеля. Их опыт также показывает, что в большинстве случаев Гегель является аолько щитом, из-за которого ведется нападение против последовательного марксизма

HEGEL—DISCUSSIONS TO—DAY

by *Pál Sándor*

After surveying the historical precedents, the study analyses the discussions cbout Hegel in the last decade. First it presents the debates which dealth with Hegel ts a reactionary or a conservative, a revolutionist or a progressive philosopher remaining within the scope of the problems of Hegelian philosophy. The discussions examined the Hegelian method and system as a contradictory one. They raised the problem whether it could be possibie to formalize the dialectical logics of Hegel in a similar way to the formalization of traditional formal logics, does Hegel close up history, does he make an eschatology, which kind of materialistic features can be found in the Hegelian idealism, and finally is the claim of Marxism to consider the Hegelianism to be it's predecessor, an important source, rightful or is it not?

After that the article proves that although the discussions refer to Hegel, in their centre there is Marxism, and a tendency to „Hegelize" Marx and „Marxize" Hegel

They want to show that the novelties of Marxism can be found already in the Hegelian philosophy, in this way they consider Hegel a consequent revolutionist the theory of whom is the philosophy of revolution. Besides they want to prove that not only Hegel makes eschatology, he was not the only irrationalist and misticist, but Marx was as well. As the dialectics never deal with existing things but always with non-existing ones it is not the method of knowing the material world, but it is a teological method, an axiomatism referring to the reality independent from the mind, to the immortality of materia. Marxism is not a science but it is a religious belief, an atheist redemption — the theory of the society without classes is chiliasm. Next the study writes about the conception by which the Hegelian school has fallen apart by Marx and Kierkegaard. The Marxist materialistic dialectics and the qualitative dialectics of Kierkegaard are attempts to be valued equally. These views suggest that — as Marxism is today still unable to solve Hegel's problems — the attempt of Kierkegaard would be our guide: i. e. Marxism should be made complete with the help of existentialism, only in such a way can it become a „real" Marxism.

Closely related to this problem is that conception of „philosophical anthropology" which considers Marxism, as a humanist theory, to be essentially anthropology and consequently suggests a relevant alteration. But this would lead to a socially subjective world-view. Firally the paper deals with the two extremist standpoints raised in the course of discussions about estrangement having importance from the point of view of the Hegel—Marx debates.

In the opinion of one of the conceptions the estrangement is an eternal human phenomenon therefore it is everlasting, moreover it has new sources in the socialism as well. In the other opinion estrangement can be traced back to the exploitation, and in the socialist countries where exploitation came to an end there is no estrangement already. The consequence of the extremist standpoints is essentially the same: It is impossible or superfluous to fight against estrangement.

In conclusion the study writes about the organizations, institutes, companies and congresses in the framework of which the fighting for the mental legacy of Hegel is carried out.

It turns out that in most cases Hegel is only an entrenchment, the real attack is started against the consequent Marxism.

A kafkai „tevékenységfétis" és metaforikus átértelmezése

BIZÁM LENKE

Bátorság ! Lesz még olyan munkád,
amelyben kedvedet leled, —
most — bárha egek ura ront rád, —
teremtsd elő a kenyered.

Hisz itt a szenvedés belül, —
de ott, kívül a magyarázat.
S hogy' olvasod le emberül,
hogyha tagjaid citeráznak?
Ez a fegyenc-kor leigázhat
de szabad leszel, ha belül
nem raksz magadnak olyan házat,
melybe háziúr települ.

Jöjj világra ! Anyád apád
te légy ! Ne less tündéri nőre
s szakállas végzetre, ki rád
vigyázzon, — ne légy bölcs, te dőre !

József Attila

A kafkai „tevékenységfétis" és a tulajdonos „üres helye"

Kafka *Kastély*ának vallásos irracionalista interpretátorai — bár a *társadalmi érvényű cselekvés* utáni vágyat érthető módon nem veszik észre a regény főhősének törekvésében — a „szolgálat" kérdésének felvetésével (nemcsak a szóban forgó regény, hanem az egész kafkai mű viszonylatában) rendkívül fontos elemet ragadnak meg és — torzítanak el. Így Eliseo Vivas is, akinek a „szolgálatra" vonatkozó részfelismeréseit és ezeknek (általa meg nem értett) jelentőségét akkor mérhetjük fel érdemben, ha megállapításait — a regénnyel magával összevetve — a vallásos okoskodásokból következő önellentmondásoktól és ferdítésektől megfosztva választjuk kiindulópontul.

Vivas — a „legősibb bűn" inventív „hozzáadásával" — azt állítja, hogy Amália azért bűnös, *mert nem akar* szolgálni, K.-ról pedig azt, hogy „nincs bűntudata", *noha* szolgálni *akar*. Később hozzáteszi, hogy K. a saját „pozíciójának *egyértelmű* meghatározását", Barnabás apja pedig „bűnének *néven nevezését* kívánja a hatóságtól", s hogy mindkettejük erőfeszítése egyaránt hasztalan.

A regényben magában azonban nincs ilyen ellentmondás: a „bűnösség" forrása ott *mindhárom* esetben azonos. Olga elbeszéléséből ugyanis kiderül — s ez az, amiről „megfeledkezik" Vivas —, hogy a család romlásának oka nem az Amáliától követelt sajátos szolgálat megtagadása, hanem az, hogy nem tesznek úgy, mintha nem történt volna semmi, s ezzel ország-világ előtt mintegy tudatosítják és néven nevezik ezt a visszautasítást. Vagyis: nem a szolgálat akarása, illetve megtagadása, hanem valójában a mindkettő *néven nevezésé*re irányuló törekvés itt a bűn. És legfőként ezzel a „bűnnel", helyesebben egy ilyen „bűn" költői invenciójával juttatja kifejezésre Kafka az ember alapvető semmiségéről, immanenciájának illuzórikus voltáról szóló mondandóját is.

Ennek az összefüggésnek a dialektikáját az irracionalizmus azonban nem tudja és nem is akarhatja feltárni, nekünk viszont — éppen e részfelismerés fontosságát elismerve kell — fő vonásaiban — megvizsgálnunk. A modern allegória és a modern irracionalista kritika konvergens és divergens elemei —

a kétségbeesés és tehetetlenség szubjektív művészi tárgyiasítása és a vele űzött ideológiai szemfényvesztés közti különbség és rokonság — valamint az effajta műmagyarázat lehetőségei és buktatói — ugyanis csak e dialektika kontrasztjában tárulhatnak fel — szinte szembeszökően markáns vonásokkal.

Mert ha a vallásos irracionalizmus műelemzései általában objektivitásukat álobjektivitásként, a valóság adekvát feltárása iránti igényüket kendőzetlen mitoszgyártásként, „esztétikai" elemzésüket pedig direkt teologizálásként fedik fel önmaguk lényegeként, akkor éppen ott, ahol csakugyan érintik az elemzett mű egy-egy lényegi vonását, kell a legvilágosabban annak is kiderülnie, hogy egyfelől miért s hogyan kínál a kafkai mű az effajta kritika számára alkalmat az egyén, az ész s az ember világának merő dologként, tárgyként és természetként való „objektivizálására", s hogy másfelől miért s miként kell ugyane kritikának ez alkalmasság mellett is óvakodnia attól, hogy a kafkai mű valódi szubjektivizáló tartalmát adekvát módon mutassa ki.

E tartalom — mint az imént utaltunk rá — az érvényes *emberi* cselekvés utáni vágy és lehetetlenségének egyidejű tételezése, *valóságmodellje* pedig *az ember elidegenedése* tevékenységének nembeli-társadalmi oldalától, a kapitalista viszonyok között.

Kafka — bár allegorizáltan — ezt a problematikát ragadja meg, s ennek lényegi aspektusát *A kastély*nak ama részleteivel, amelyeket Eliseo Vivas is — persze korántsem ebben az értelemben — elemez. Amikor ugyanis az emberi együttélésnek egy olyan formáját teremti meg költőileg, amely ez együttélés számára ismeretlenségében transzcendens hatalom által determinált, s amelyben mégis csak az ennek *szolgálatában* végzett tevékenység az érvényes, de ténylegesen még ez a szolgálat is csak akkor végezhető el, ha közvetlenül *testi*, illetve *biológiai* természetű — Kafka tulajdonképpen az áruviszony hamis tudati tükröződését, az árufétist, másfelől pedig az ember nembeli lényegének visszájára fordulását, eszközzé válását projektálja allegorikusan.

E tartalom és forma konkrét vizsgálatához mindenekelőtt az említett kategóriák filozófiailag szabatos meghatározását kell röviden szemügyre vennünk, mégpedig — logikus sorrendjüket követve — először az utóbbiét:

> „Mint ahogyan a vallásban az emberi fantázia" — hasonlítja Marx a vallási elidegenülés évezredes jelenségéhez a specifikusan modern, nembeli elidegenülést —, „az emberi agy és az emberi szív öntevékenysége az egyéntől függetlenül, azaz mint idegen, isteni vagy ördögi tevékenység hat az egyénre, ugyanúgy a munkás tevékenysége nem az ő öntevékenysége. Másé, maga-magának elvesztése.
>
> Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban — evés, ivás és nemzés, legfeljebb még lakás, ékesség stb. — érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé, és az emberi az állativá.
>
> Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja és végső s egyedüli végcélokká teszi, állatiak...
>
> Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével. Nem különbözteti meg magát tőle. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi... Az elidegenült munka akként fordítja meg ezt a viszonyt, hogy az ember, éppen mert tudatos lény, élettevékenységét, *lényegét* csak eszközzé teszi *exisztenciája* számára.
>
> Egy *tárgyi világ* gyakorlati létrehozása, a szervetlen természet *megmunkálása* az embernek mint tudatos nembeli lénynek az igazolódása...; az állat csak önmagát termeli, míg az ember az egész természetet újratermeli; az állat terméke közvetlenül fizikai testéhez tartozik, míg az ember szabadon lép szembe termékével. Az állat csak ama species mértéke és szükséglete szerint alakít,

amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni...

Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember azért csak valóban *nembeli lénynek*. Ez a termelés az ő dolgozva-tevékeny nembeli élete. Általa jelenik meg a természet az ő műveként és az ő valóságaként. A munka tárgya ezért az *ember nembeli életének tárgyiasulása:* amikor magát nemcsak — mint a tudatban — intellektuálisan, hanem dolgozva-tevékenyen, valóban megkettőzi és ennélfogva önmagát egy általa teremtett világban szemléli. Amikor ezért az elidegenült munka elszakítja az embertől termelésének tárgyát, akkor *nembeli életét*, valóságos *nembeli* tárgyiságát szakítja el tőle, és az állattal szembeni előnyét azzá a hátránnyá változtatja át, hogy szervetlen testét, a természetet, elvonják tőle."[1]

Ha a nembeliségnek, illetve a tőle való elidegenülésnek e marxi meghatározásaival összevetjük *A kastély*ban evokált kafkai tükörképüket, úgy tűnik, mintha az utóbbiban a valóságnak az előbbivel tartalmilag megegyező reflexióját látnánk viszont, „csak" éppen *kísérteti módon, árnyszerűen.*

E kísértetiség és árnyszerűség azonban olyannyira nem puszta forma, olyannyira tartalmi eltérést jelez, hogy egyenesen a meghatározó tartalmi tényezők kihagyásának eredménye: az elidegenültség *állapotának közvetlen* partikularitásában való *felidézése* és az elidegenített *tárgyiságnak közvetlen* partikularitásában való *megszüntetése* által jön létre. Megformálása vonatkozások „elhallgatásával", bizonyos közvetettségek közvetlenséggé, a lényeg *absztrakciójának* jelenséggé változtatásával történik tehát, aminek folyamatában Kafka — félelmetesen pontos logikával és zseniális művészi következetességgel — mindvégig az adott lényeg objektív szerkezetét, valóságos szkémáját tartja szem előtt.

Miben is áll tehát mind a nembeliség, mind az attól való elidegenülés lényegének elvontságában is zseniális megragadása Kafkánál? Abban, hogy a *tárgyiasult élettevékenységet* ő is *mint* a *nembeliséget meghatározó tényezőt* és a nembeli *elidegenedést mint a tevékenység tárgyától-tárgyiasultságától való megfosztottságot* tételezi, illetve idézi fel képszerűen. Az adott valóságról nyújtott művészi tükörképe *ennyiben egyezik* az objektív valóság objektív élettényeivel és tudományosan adekvát marxi tükörképével.

Miben áll most már a valóságtól s egyben az adekvát tükörképtől való kafkai *eltérés?* Konkrétan abban, hogy — e „megfosztatást" az érzéki-érzékelhető képmáson szó szerint is végrehajtva, a maga-teremtette költői valóságból, amennyire csak egyáltalában lehetséges, következetesen és szisztematikusan kihagyja a *természetit*, a *tárgyit* és a *dologit*, s ilymódon mind a nembeliség, mind az elidegenülés *anyagi* meghatározó tényezőit egyszerre tüntetve el, e *meghatározottságokat* szó szerint *anyagtalanná* s ezzel *az emberit kísértetivé, árnyszerűvé* teszi.

A természet és a tárgyak világával együtt mindenekelőtt az emberi élettevékenység tere („szervetlen teste") és egyetemessége, tárgyiasult gazdagsága („nembeli tárgyisága") tűnik el — gondoljunk csak a kafkai természet hangsúlyozott sivárságára, ridegségére és a kafkai tárgyi világ, a lakhelyek, a berendezési és használati tárgyak stb. hangsúlyozott szűkösségére, ruináltságára —, és válik nyomorúságában felettébb ellenséges, puszta környezetté.

A természet ilyetén eltüntetésével Kafka az embernek a természettel való anyagcseréjét az állati minimumra csökkenti le: a készen kapott puszta

[1] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Bp. 1962. 48. és 50. o.

felhasználására és csak az állati „species mértéke szerinti alakítására". Az emberalkotta „második természet" elsődlegessé redukálódik itt: a kafkai világban soha semmi a használati tárgyak *termék* jellegére nem utal. (Tulajdonképpen arról van itt szó, hogy az ember körül megjelenő szűkös tárgyi világ hangsúlyozottan *nem* vonatkozik az emberre, illetve tevékenységére. *A kastély* valóságában például van csizmadia, de környezetében semmi, ami foglalkozására akár csak valamelyest is utalna; van pálinka, sör, kolbász, kávé, de, mondjuk, műhely vagy üzemkémény, esetleg sertésól, gabonaföld, szerszám, stb., sőt még üzlet és pénz sem látható sehol.)

Az ember „szervetlen testének, a természetnek", valamint (az ezzel való anyagcseréjére épülő) „nembeli tárgyiságának" eltüntetésével viszont megszűnik a természet s a tárgyak humanizáltsága: a dolgok mintegy „eloldódnak" az embertől, s „önállóságra" tesznek szert: többé már nem az ő vonatkozásai. Már nem „szemlélheti magát" (Marx) bennük — tőle függetlenné váltan, számára transzcendens „különvalóságokká" lesznek, titokzatosságukban misztikussá és fenyegetővé.

Az embertől ilyetén „eloldott" természettel ugyanakkor megszűnik, eltűnik az embernek *a társadalommal való anyagcseréje*, a termékben tárgyiasult *tevékenységek cseréje* is. Nemlétezővé lesz az *ember emberi vonatkozásainak, viszonyainak* anyagi alapja, e kohéziós erő megszüntével pedig megszűnik a koherencia is: nemlétezővé válnak a valóságos emberi viszonyok, s ezzel megszűnik a *nem*, a *species mint totalitás tárgyiasulása*, a társadalom.

Általában és különösen. Mert természetesen nyilvánvaló, hogy a gazdagon tárgyiasult tevékenységgel együtt nemcsak a tevékenységek cseréjének, de jogtalan kisajátításuknak a lehetősége is megszűnik: *nincs tulajdon* és *nincs tulajdonviszony*. Most már az általános tulajdontalanság alávetettségében, a többitől való különbözőségének anyagi alapjait elveszítvén — az érzéki-érzékelhetőség közelségéből egészen a megfoghatatlanság és a „legtisztább transzcendencia" távolába siklik — nem isten, nem is az ördög, nem az Ég és nem a Pokol, s még csak nem is az „igazi racionalitás", mint ahogyan a vallásos interpretátorok tételezik, hanem — a valóságos „háziúr", West-West gróf, *a magántulajdonos*.

Személyében foszlik szét, s még árnyszerűen sem érzékelhető, mivel szerepe merő birtoklás egy olyan világban, amelyben nincs birtokolni való (megmunkálója nélkül „értéktelen" a föld is: a magántulajdon viszonylatában csak „holt tárgy", puszta környezet). De ebben a világban nemcsak a tulajdonosi *szerepnek*, hanem minden olyan *tevékenységnek* is párává kell foszlania, amely bármiféle tulajdon-, illetve valóságos társadalmi viszonyt tételez. És Kafka e konzekvenciát olymódon vonja le, azaz a „nembeli élet mint valóságos nembeli tárgyiság" és ezzel az emberi vonatkozások közvetlen partikularitásában való eltüntetését — továbbra is zseniális következetességgel — oly módon változtatja mindenoldalúvá, hogy míg a nembeliség hiányát egyebütt pusztán a tárgyak szűkösségével és emberhez nem vonatkozó voltukkal jelzi, addig itt éppen a *köz tevékenységgel* teszi — folyamatos nemcselekvésként, a tevékenység állandó tárgyiatlanulásaként — *érzékelhetővé*.

A hivatalnokhad, az elöljáró és a földmérő (dologi *viszonylatokat felmérő*) tevékenysége ilyenformán tárgyiatlanul, illetve válik szó szerint *tárgy*talanná.

Az egyetlen „tevékenység", ami e világban tárgyiasul, az állati önreprodukció, illetve egy ilyen fizikai szükségletet kielégítő „szolgálat". Ennélfogva elidegeníthetővé is kizárólag ez válhat: táplálék, ellátás, vagy még közvetlenebb

testi (szexuális) szolgálat formájában; mégpedig természetesen a cselekvést mímelő semmit-nem-cselekvők (az önállóan még állati szintű önreprodukcióra is képtelenek) számára. Ezek viszont a maguk részéről — „cserébe" e szolgálatért — a köztevékenység *látszatát* nyújtják, s ezzel a falubelieknek — korántsem a róluk való gondoskodás, esetleg a Gondviselés, hanem — *a valóságos nembeli közösség illúzióját*, egy ilyen értelmű öncsalás lehetőségét.

A „nembeli tárgyiság" elszakítása tehát itt nem az ember „szervetlen testének, a természetnek", hanem az embernek *mint* természetnek elszakítását jelenti önmagától, aki ilyenformán nem tárgyiasult emberi képességeivel, hanem közvetlenül állati mivoltával szolgál, maga válik „szervetlen testté, természetté". És ezért „még állati funkcióiban sem érezheti magát szabadon tevékenynek", hiszen — egyebe nem lévén — *egy állati lényeget tesz egy emberi egzisztencia illúziójának eszközévé*.

Az állati szinten is *csak* fogyasztani képesek pedig *egy bizonyos emberi tevékenység formáinak utánzatát*[2] *teszik egy állati lénye egzisztenciájának eszközévé*. Egy kellékkel is felszerelt tartalmatlan nyüzsgést, egy ürességében kerge sürgést-forgást, s ezzel „biztosítják" maguknak a kedvezőbb helyet e sajátos alá- és fölérendeltségi hierarchiában, vagyis konkrétan azt, hogy legalább „állati funkcióikban szabadon tevékenyek".

Mindezek után már lehetetlen fel nem ismernünk munkás és bürokrata kapcsolatát mint az itt kibontakozó „világ" közvetlen érzéki modelljét. Az elidegenedés viszonyainak totalitása helyett ennek egyik sajátos viszonylatát abszolutizálja Kafka, a töredéket egésznek tételezve evokálja „az" emberi társadalmat a kapitalista *elembertelenedés sajátos*, „anyagtalanított" *groteszkjéül*, ahol a kizsákmányoló és kizsákmányolt viszonya *az* állat és élősdijének viszonyaként[3] válik érzékelhetővé, „*alapjaként*" pedig valóságos nembeli tárgyiság helyett a *nembeliség* tárgyiasulásának *illúziója*, a *tevékenységfétis*. Az objektív anyagi vonatkozás és közvetítő „árnyékvonatkozássá" és „árnyék-közvetítővé" spiritualizálódik ebben a „világban".

Hogy ez az „árnyszerű vonatkozás", e „tevékenységfétis" tulajdonképpen az árufétis allegorizált travesztiája, azt az elmondottak alapján nem nehéz felismernünk. Sőt éppen e felismerésünk révén válhat egészen plasztikussá immáron nemcsak az, hogy mily félelmetesen pontos művészi logikával követi Kafka az áruviszony látszati struktúráját, amikor a nembeli tárgyisággal együtt a dologi viszonyokat is eltüntetve, totalitásuk fantasztikus tudati tükröződését, hamis tudatát abszolutizálja, amikor az emberi viszonyok pusztán illuzórikus létének felidézéséhez éppen ezt az objektív látszatot használja fel alapul. A „tevékenységfétis" szerepének vizsgálatából kell konkrétan kiderülnie ezen kívül még annak is, hogy az irracionalizmus szempontjából miért használható a kafkai műnek (s ezen belül *A kastély*nak) csak végső — az emberi immanenciát tagadó — konklúziója, és miért nem használható az objektíve látszónak az a — groteszkké torzultságában is — felismerhetően pontos „analízise", amelyre ez a konklúzió ráépül.

„Az áruforma titokzatossága tehát — mondja Marx —, egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy

[2] „olyan könnyű volt az embereket utánozni" — írja egy majom a *Jelentés egy Akadémiának* című kafkai pamfletben.

[3] „Ahol viszony létezik" — mondja Marx —, „ott az számomra létezik, az állat nem ‚viszonyul' semmihez és egyáltalában nem viszonyul. Az állam számára máshoz való viszonya nem viszonyként létezik." (*A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 31. o.)

tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, tehát a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát... Csak maguknak az embereknek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt szemükben dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti. Ahhoz tehát, hogy valami hasonlót találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanúgy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel. Ezt nevezem fetisizmusnak, amely a munkatermékekhez hozzátapad, mihelyt árukként termelik őket, és amely ezért az árutermeléstől elválaszthatatlan...

Használati tárgyak egyáltalában csak azért lesznek árukká, mert *egymástól függetlenül űzött magánmunkák termékei.* E magánmunkák összessége a társadalmi összmunka. Mivel a termelők csak munkatermékeik kicserélése útján lépnek társadalmi kapcsolatba egymással, magánmunkáik sajátos társadalmi jellege is csak e cserén belül jelenik meg. Vagyis a magánmunkák valójában csak azok által a viszonyok által működnek a társadalmi összmunka tagjaiként, amelyekbe a csere a munkatermékeket és ezek közvetítésével a termelőket helyezi. A termelők számára tehát magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai mint olyanok *jelennek meg, amilyenek,* vagyis nem mint a személyek közvetlenül társadalmi viszonyai magában a munkájukban, hanem inkább mint a személyek *dologi viszonyai* és *a dolgok társadalmi viszonyai.*"[4]

Láthattuk, hogy világából Kafka az árufétist, a „dolgok társadalmi tulajdonságának" hamis látszatát, magával az áruformát öltött dologgal együtt tünteti el, s a tevékenységek közvetlen cseréjének lehetőségét művészileg ilymódon egyszerre megteremtvén és megszüntetvén — a kapitalista dologisággal együtt az embert „nembeli tárgyiságától" is „megszabadítván" — magát az emberi társadalmi tevékenységet evokálja fétisként.

Hogy ez mennyire az áruviszony közvetlen eltüntetésének és ugyanakkor az áruviszonyban keletkezett elembertelenedés, majd annak „hamis tudata", az árufétis ugyancsak anyagi alapjától megfosztott, közvetlen leképezésének eredményeként jött létre, azt bizonyítja az is, hogy a reflexió és a valóság viszonyának általános és adekvát meghatározásába, mint az általánosság egyik különöse, konkrét megjelenésmódja, értelmesen beilleszthető. Ilyenformán tehát, ha az imént idézett marxi formulában az áru helyére mindenütt a tevékenységet, az emberi munka helyére az állati szintű önreprodukciót, a társadalmi helyére a nem társadalmit, végül a társadalmi összmunka (a termelés totalitása) helyére a Kafka-evokálta köztevékenységet tesszük, megkapjuk a kafkai groteszk pontos sémáját:

A tevékenység titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az emberek számára állati szintű önreprodukciójuk nem-társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint ezeknek a pusztán csak fizikai exisztenciákban tárgyiasuló tevékenységeknek társadalmi természeti tulajdonságát, és ezért e puszta fizikai egzisztenciák nemlétező viszonyát, a nemlétező társadalom miatt folyvást tárgyiatlanuló, *álköztevékenységhez, mint tevékenységek rajtuk kívül álló, társadalmi tulajdonságát...*

Ha most e ponton — ideiglenesen — megállunk az összehasonlításban, csak azért tesszük, hogy a kastélyvilág hamis tudatra alapozódó strukturáltságát a marxi értelmes meghatározás segítségével kimutatván, ennek alapján megnézhessük végre az e világ ellen lázadók szerepét.

Az eddig megvizsgáltakat átgondolva annyit máris tudnunk kell a lázadókról, hogy helyzetük *talajtalan:* ama társadalomével együtt, amelyben

[4] Marx: *A tőke.* Bp. 1961. 77—78. o.

mozognak, az író az ő lázadásuk alól is „kihúzta" az anyagi alapot, és így, bár illúziók ellen indítja őket harcba, magát a harcot is, mindjárt kezdettől, eleve illuzórikussá teszi.

Ennek belátása viszont egyszerre visz el minket a Kafka-evokálta „bűn" és a sajátos-kísérteties kafkai „irónia" forrásvidékére. E „bűnt" és íróniát is sűrűn és szívesen emlegeti az irracionalista kritika, a kettő közül az utóbbit annál is szívesebben, mivel éppen ez az a formai-tartalmi mozzanat, amelybe kapaszkodva „az isteni és az emberi összemérhetetlenségének" biztos talaját érzi a lába alatt, s ennek alapján egy végre egzaktnak vélt formaelemzésbe bocsátkozva, esztétikai elemzést mímelve teologizálhat egyértelműen. „A kafkai humor" — írja a többi között Edvin Muir, a kafkai mű első angol nyelvre fordítója és propagálója — „a Gondviselés és az ember útjainak összeegyeztethetetlenségében gyökeredzik."[5] Ugyanezen tételezéssel tárgyalják a műnek e sajátosságát az apologetikus burzsoá interpretációk mindvalahányan, akár „abszurditásnak", akár „komikumnak", akár „tragikomikumnak" stb.-nek nevezik.

Mi azonban — ha röviden is — a kafkai hősök „bűnével" való legszorosabb összefüggését és nagyon is evilági gyökerezettségét kívánjuk kimutatni, és ezért kell feltétlenül említést tennünk erről az iróniáról, illetve legalább-is jeleznünk „bűn" és irónia egymástól eltéphetetlen dialektikáját a kafkai műben.

Mert a „kastélyvilág" struktúrájának valódi — az emberi immanenciát kizáró — lényegét megismervén, immáron bátran mondhatjuk, hogy lázadó hőseit Kafka nem isten és nem is a monadizált „én", tehát nem valamiféle transzcendencia, hanem igenis, valaminő *emberi immanencia* felkutatásának érdekében indítja el. Lázadásuk az *illuzórikus emberség* ellen való lázadás; „bűnük" az emberitől elidegenültek öncsalása ellen elkövetett „bűn". Harcuk az emberi érvényű — valóságos nembeliségre törekvő, társadalmi hatósugarú — cselekvésért azért egyszerre kárhoztatóan bűnös és *nevetségesen illuzórikus*, mert a társadalmiság és emberség pusztán illuzórikus „létezésének" és valóságos nemlétezésének világában szükségszerűen és öntörvényűen kell mind e törekvéseknek merőben gyerekes zaklatássá, tapintatlan kellemetlenkedéssé és *tragikomikus ágálássá* válniok, bukásuknak pedig biztossá és kisszerűségében szánalmassá.

Amáliának és családjának azért kell — nem látványosan, hanem mintegy vegetatív módon — a lassú nemlétbe sorvadnia, mert azt képzeli, hogy „merő *természetként*" kimondhat egy *nemet*, K.-nak pedig azért, mert úgy véli, *emberként* kell kimondania egy *igent*, holott éppen ezeknek kimondásától *szorong* a legjobban egy emberségének illuzórikus voltába beletörődött világ, amely viszont a maga „bűntelenségében", az „emberszabású cselekvés", a valóságos emberi vonatkozások mimelésében válik — ugyancsak tragikomikussá. A kafkai irónia és bűn tehát — a mű alapkoncepciójával szoros formai-tartalmi egységben — az érvényes nembeli cselekvés lehetetlenségének tételezéséből fakad, ezt evokálja.

Mindezzel Kafka nem igazolja, hanem cáfolja *A kastély* vallásos, irracionalista magyarázatait. Mert az érvényes cselekvés lehetetlensége és nem a vele szemben álló szervezet „transzcendens természete" az, amit K. „fokozatosan felismer" (Eliseo Vivas), s nem a transzcendencia „kifürkészhetetlenségébe" vagy e

[5] Edwin Muir: *Franz Kafka, Life and Letters*. London 1934.

kifürkészés szándékának „bűnébe" (Erich Heller, Vivas, Muir stb.), hanem az elembertelenültséggel szembeni tehetetlenségébe hal bele.

És ha most, mindezek után, a Kafka-felidézte jelenségek objektív látszati *modelljére és csak erre* vetjük pillantásunkat, úgy még e konklúziót illetően is igazat kell adnunk *A kastély* írójának. Mert ahogyan igaza van abban, hogy a kapitalista tulajdonban az emberi tevékenység tárgyiasult gazdagságát mint ugyane tárgyiság — felhalmozott vagy értelmetlenül, esetleg gyilkos módon elpocsékolt — megsemmisülését ismeri fel, továbbá abban, hogy ezen kívül e javakat pusztán állati egzisztenciák tárgyiasulásának látja, s ugyanennek megismétlődését az uralkodó „gazdasági viszonyok akaratát kimondó" (Marx) közhivatali tevékenységben (ahol a „köz" tételezése ilyenformán valóban illuzórikus), ugyanúgy igaza van abban is, hogy öncsaló illúziónak festi az e viszonyokba belenyugvó emberségtudatot, valamint abban, hogy mindennek „áthatolhatatlansága", legyőzhetetlensége esetén bármiféle „felmérői" — talán költői, de mindenképpen egyetemes emberi érvényre törő — cselekvés nemcsak hogy reménytelen, de egyenesen értelmetlen.

És ha most ismét *a műre és csak a műre* vetjük pillantásunkat, és meg kell állapítanunk, hogy a kafkai valóságmodellnek melyik középponti figurája hiányzik a kafkai műből, úgy természetesen nem elsősorban a munkás vagy a tőkés, hanem — mint arra kétszer is utaltunk már az eddigiekben — mindkettő vonatkozásában *a tulajdonos hiányát* kell megállapítanunk; s ebből következik, hogy a magántulajdonosnak semmiféle érzéki nyoma sem lehet itt.

Lényegében tehát a tulajdonosság az, amit Kafka — az emberi szférájában illuzórikusnak találván — egyszerűen párává és *Semmivé* foszlatott. Mégpedig azért, mert az emberi világban vertikálisan és horizontálisan — időben és térben, objektíve pedig az *emberiség* előtörténetében — széttekintve, egyfelől csakis önmaga puszta fizikumának tulajdonosaként, másfelől csakis magántulajdonosként tudta felfedezni az embert mint tulajdonost. Az „előtörténet" dialektikáját valamiféle „eleve elrendeltséggé" abszolutizálva, a javak birtokosát kizárólag emberi tevékenységek jogtalan kisajátítójául tudta elképzelni[6], és nem tudta elképzelni magukat a tevékenykedőket, a tárgyi gazdagság létrehozóit mint tulajdonosokat.

Ennélfogva nem tudta elképzelni az emberi képesség és egyéniség mindenoldalú, szabad kibontakozásának reális lehetőségét sem, azaz: olyan *tulajdonosi viszonyokat*, amelyeknek éppen *ez* lesz az anyagi alapjuk. Még utópisztikusan sem derengett fel előtte, s ezért „bátorságot" sem meríthetett annak perspektívájából, hogy „lesz még olyan munkád, amelyben kedvedet leled." Nem, a kommunista tulajdont sehogy sem tudta elképzelni az emberi képesség mindenoldalú kibontakoztatásának, közvetlenül társadalmi tárgyiasulásának reális távlataként:

> „Minden eddigi elsajátításnál" — jegyzi meg Marx e kérdés dialektikáját fejtegetve — „egyének tömege maradt egyetlen termelési szerszám alá besorolva; amikor majd a proletárok sajátítanak el, termelési szerszámok tömegét kell mindegyik alá besorolni...

[6] „A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése" — írja Marx — az „előtörténet" emberiségének tapasztalatairól —, „az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben." *(A német ideológia.* Id. kiad. 34. o.)

Csak ezen a fokon esik egybe az öntevékenység az anyagi élettel, ami megfelel *az egyének teljes egyénekké* való kifejlődésének és *minden természetadta jelleg levetkezésének;* és ekkor felel meg egymásnak *a munka átváltozása öntevékenységgé,* és az eddig feltételektől megszabott érintkezés átváltozása *az egyének mint olyanok érintkezésévé.*"[7] (Kiemelések — *B. L.)*

S hogy tevékenységnek és tulajdonosságnak, öntevékenységnek és munkának ez az árutermelésre jellemző, *objektív és egyetemes* kettéváltsága az, amelyben Kafka legalapvetőbb emberi és művészi dilemmája gyökeredzik, hogy a leggyötrelmesebb, legkínzóbb kettősségként valóban ez jelenik meg *legszubjektívabb* élményvilágában is, arra nézve elég, ha emlékezetünkbe idézzük, hányszor fordul elő az áhított, *élethivatás*nak érzett művészi tevékenység összeütközése a hivatali *munka kényszerű, anyagi kötelezettség*ével Kafka naplójában, leveleiben, feljegyzéseiben.

A kafkai mű „vallásosságának" ezt az alapvetően evilági és pozitív tartalmú szükségletekből, az *emberi* mű iránti nosztalgiából eredő forrását ismerte föl zseniálisan Kafkánál az effajta művészsorsok tragédiájának *realista* megjelenítője, a modern *Doktor Faustus* költője, Thomas Mann:

„Micsoda szörnyűséges világ fészkel a fejemben" — idézi Kafkát —." De hogyan szabadítsam ki e világot, anélkül, hogy megszabadulván tőle, egyúttal magamat is szét ne szakítanám. De inkább szakítom szét ezerszer is, semmint hogy magamba rejtsem és eltemessem. Hiszen ezért vagyok itt, ez teljesen világos előttem.." „Az írói munka" — folytatja Mann — „ez (Kafka) egyetlen kívánsága, egyetlen hivatása... Az írói (igény) mögött azonban ott a *vallásos* (igény) is: a teljes élet vallása, az életet kitöltő munka, a népi-emberi közösségbe való helyes beilleszkedés vallása... A művészet az értelmes élet vallásának principiumát szolgálja. Munkaként és istenadta teremtő készségként egyenrangú a többi munkákkal, melyet értelmesen építve művelnek az emberek, s mely az írót is, a semmittevés ürességéből, a tevékeny közösségi létbe visszavezeti."[8]

Mindez talán már külön kommentárra sem szorul, illetve csak annyiban, amennyiben a kafkai „vallásosság" természetének további — legalább utalásszerű — elemzésével összehangzik és összefügg. Az eddigiekből mindenesetre máris kitetszik annyi, hogy a tevékenység *emberi teljessége* és nem a transzcendencia *iránti nosztalgia* az, amelynek allegorizált formájára nemcsak a „kastélyvilágban", hanem Kafka egész művében ráismerhetünk. Gondoljunk mindenekelőtt az állatiság, sőt az *állat* újra meg újra előbukkanó motívumára (a kutyáról, a majomról, a vakondról, az egérről, a féregről stb., stb.-ről írt pamfletekben, illetve történetekben), a merő „eszköz-lét" (a cselekvőktől idegen nevében és megbízásából való cselekvés) mozzanatára (az *Amerikában*, *A büntetőtelepen*ben, *A per*ben stb.), s végül az emberség-igény felpislákolásának vagy fellobbanásának biztos halálraítéltségére valamennyi Kafka-írásban (az eddig nem említettek közül hadd utaljunk itt például *Az ítélet*re, amelyben a baráti érzés felébredését sújtja a szörnyű büntetés, valamint arra, hogy még *A büntetőtelepen* hóhéra is abban a pillanatban követ el öngyilkosságot, mihelyt úgy véli, hogy tevékenysége társadalmilag érvénytelen).

S végül gondoljunk arra, hogy mindezen írásokban a cselekvést megszabó, irányító és büntető hatalom, akár teljességgel, akár „biomitizáltan" (az „apa" személyében rejtetten) érzékelhetetlenné téve, de mindig egy elérhetetlen és felfoghatatlan *tulajdonosi hatalomként* van jelen. (Első pillantásra

[7] Uo. 72. o.
[8] Thomas Mann: *Gesammelte Werke.* Aufbau, Berlin 1955. 606. o.

kivételnek tetszhetik itt az *Amerika*, közelebbi vizsgálatra azonban e kivételezettség hamar látszatnak bizonyul. Kétségtelen, hogy e regény annyiban még csakugyan nem tipikusan kafkai írás, amennyiben itt az allegorizálás formai eszköze még nem teljesen homogén: a tárgyiasságnak és a tevékenységek cseréjének közvetlen eltüntetése még nem teljes itt. A tárgyiság és a humanizált tér szűkössége azonban már ehelyütt is, ahol pedig elvontan szó esik a vagyonról, meglehetős egyöntetűséggel eluralkodik, aminthogy pusztán önmagáért valóan és még virtuálisan sem *viszony*ként érzékelhető itt a magántulajdon is. Az emberek sorsa csak szubjektív — szexuális vagy rokoni, esetleg cezaromániás — tényezőktől meghatározott, még magántulajdonos és dolgozó relációjában is, s ezzel eltűnik a maga anyagilag determináló objektivitásában a tulajdonosi szerep.)

A tulajdonos ilyetén érzékelhetetlenné tételével, konkrét fel nem idézésével azonban a műalkotásból (amely tudvalevően mindig a viszonylatainak középpontjában levő embert reflektálja) elvész az adott tükörkép valóságmodelljét alkotó viszonylatok egyik meghatározó *figurája*, a viszony mint eredő egyik *vektora*, s ily módon — immáron „személyi", hogy úgy mondjuk „partnerhiányból" adódóan — vész el maga a *viszony* is.

S hogy ebben a vonatkozásban csak futólag visszautaljunk a kafkai művel — az irracionalizmus által — oly előszeretettel egyneműsített dickensi műre, úgy nemcsak az adott, elembertelenült viszonyok dologi meghatározottságát és negatív tendenciáit, hanem egy sajátos kiút és perspektíva evokálását illetően is fel kell figyelnünk a tulajdon, illetve a tulajdonosság szerepére. Sokan észrevették, s Dickens könyvében Humphrey House különösen meggyőzően mutatja ki, hogy mily nagy szerepet játszik Dickensnél a pénz, mégpedig nemcsak mint az elembertelenedés forrása, hanem mint az emberek valóságos, emberi értelemben vett boldogításának eszköze is. Dickens tehát — egyébként teljesen helyesen — csak mint a tulajdonosságban való részvételt tudta elképzelni az emberi boldogság megvalósulását. Ő ezt még önként *szétosztott* magántulajdonnak, azaz (1848-ig !) tulajdonképpen „felülről" (1848 után pedig a valamiképpen vagyonhoz jutott „szegények", dolgozók oldaláról) jött kezdeményezésnek, altruisztikus szellemben gondolta el — ami egyrészt megfelelt a viszonyokkal szembeni, alapvetően *morális* állásfoglalásának, másrészt elvileg nem járt túlságosan messze a tizenkilencedik század eleji és század középi utópista[9]

[9] Hogy Dickens mindezt nemcsak a tulajdon, hanem az emberi cselekvés viszonylatában is műve mondandójának eszmei részévé teszi, arra bizonyíték például a *Kis Dorrit* című regényében Daniel Doyce-nak a találmányáért, Clennamnek a saját anyagi érdekeitől független ügyért indított harca a — kapitalista államapparátust szimbolizáló — Huzavona Hivatallal, amely lényegében a tevékenység közvetlen társadalmi tárgyiasításáért indított utópikus harc. A tevékenység e valóságos humanizálásának vágya ugyancsak egybecsendül a kor utópikusan humanitárius törekvéseivel, amelyek reális jövőbe láttak ugyan, de irreálisan — nem az osztályharc, hanem az altruizmus alapján — képzelték el a jövő megvalósulásának útját. Kitűnően példázza ezt a történetíró Morton észrevétele: „Talán legmegkapóbb példáját annak, hogy mi módon tudták a tőkések saját hasznukra fordítani a humanitárius törekvéseket, a Davy-lámpa története nyújtja. Sir Humphrey Davyt annyira megbotránkoztatták a sorozatos bányász-szerencsétlenségek, hogy 1816-ban, a robbanások megakadályozására, feltalálta híres lámpáját. A lámpa használata gyorsan elterjedt. Davy maga nem fogadott el tiszteletdíjat találmányáért, mert ajándékul szánta az emberiségnek. A lámpa használatának közvetlen következménye azonban mégis a balesetek szaporodása volt, mivel a tőkések egyre mélyebb és veszélyesebb vájatok feltárásához juthattak általa, s a megfelelő ventilláció biztosításának hiányáért a lámpára hivatkozva védekeztek." (A. L. Morton: *A People's History of England*. Lawrence and Wishart Ltd., London 1948. 383. o.)

szocialista koncepcióktól —, de mindenképpen a valóban tevékenykedőket, a dolgozókat tette tulajdonossá.

A tulajdon e dickensi („felülről", helyesebben magántulajdonosi oldalról jövő) szétosztásával szemben Kafka a teljes tulajdonnélküliséget idézi fel, és ilyenformán a magántulajdont az *utópisztikusan humanizált* dickensiével szemben *nihilisztikusan* és *dehumanizáltan* szünteti meg.

És ennek megfelelően a dickensivel szemben a kafkai műben a nembeli elidegenedés jelensége társadalmi meghatározottságai *nélkül* áll elénk, az emberi tevékenység tárgyisága jogtalan eltulajdonításának képszerű felidézése *nélkül* tűnik el.

Így tehát — a marxi formula parafrázisát most már a módszer relációjában tovább folytatva — megállapíthatjuk, hogy:

> *Csak az emberek meg nem határozott társadalmi viszonya az, ami itt szemükben a nem tárgyiasuló tevékenységek viszonyának fantasztikus formáját ölti.* Ahhoz tehát, hogy *valami hasonlót* találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt a még nem humanizált, *az emberi megismerés és gyakorlat által még egyetemesen le nem győzött természeti és társadalmi jelenségek* saját élettel felruházott,egymással és az emberekkel viszonyban álló, önálló alakoknak tűnnek fel. A magántulajdonként tárgyiasuló és ezért közvetlen *tárgyiasságukban költőileg megsemmisített tevékenységek világában* ugyanígy vagyunk az állati egzisztenciák puszta önreprodukciójával. Ezt neveztük *tevékenységfétis*nek, amely az állati egzisztenciákhoz hozzátapad, mihelyt az *emberi tevékenység egyetlen tárgyiasulásaként* evokálják őket, és így a nembeli tárgyiság költői megsemmisítésétől elválaszthatatlan...

S ezzel ráleltünk a kafkai fantasztikum forrására, s egyúttal dezantropomorfizáló lényegére is. Mert természetesen ezzel függ össze, hogy az árufetisizmus meghatározásának parafrázisát már nem kívántuk a korábbi közvetlenségben, mintegy „belülről" folytatni, hanem immáron a regényen kívül helyezkedve és inkább az *alkotási mód* folyamatát követve. És ugyanez okból emeltük ki az e módszer lelőhelyére utaló marxi szavakból a „valami hasonló" kitételt. Ahhoz ugyanis, hogy a vallásos tételezés lényegével teljesen azonosat felfedezzük, le kell szűkítenünk és tartalmilag kizárólag a transzcendens meghatározottság, formailag kizárólag a *dezantropomorfizáló gondolatiság* valóban (Kafkánál s a vallásokban) közösen fellelhető mozzanatára kell korlátoznunk a konkrét témánk szempontjából túlságosan is átfogó „vallásos világ" megfogalmazást. Amit itt ebből egyértelműen le kell választanunk és mint a kafkai műben jelen *nem* levőt elkülönítenünk, az a fantasztikusságában is valóságos tevékenységcseréken alapuló, valóságos termelési-társadalmi és tulajdonviszonyokat *érzékileg koherens módon reflektáló mitoszanyag.* (Ez az emberközpontúság és érzéki-érzékelhető vonatkozásokkal teljesség teszi egyébként, hogy az ilyen reflexió a realista költészet — esetleg „isten"-, „tündér"-világában is — az emberi immanenciát megőrző és nem azt megsemmisítő szerepben állítja elénk a fantasztikumot. Hogy ez az antropomorfizáló és antropocentrikus *tartalmasság* óvja meg az ilyen költészetet attól, hogy elvonatkoztatások hordozójává, fogalmivá váljék, azt igen érdekesen példázzák többek között a *Mahábhárata* védikus betétei, melyek fantasztikus „isten-szerzőjük" költött mivoltának fittyet hányva és morális tanításuk igazság-tartalmától függetlenül szabdalják darabokra retorikus fogalmiságukkal a hőskölteméný epikusságát.)

A művészetben ugyanis a dezantropomorfizáló gondolatiság éppen hogy az emberi immanenciát szünteti meg, miután az érzéki vonatkozások immanenciáját érzéki és fogalmi transzcendens vonatkozásává változtatja. Ezért

kell *ezt* aláhúznunk mint a „vallásos világ ködös tájain" és Kafkánál egyaránt fellelhetőt, mert formailag csakugyan érzéki és fogalmi „hűvös viszonyaként" idéztetik fel itt is, ott is egyaránt a külön lényeg- és jelenségvilág, így jelenik meg itt is, ott is a maga specifikusan emberi vonatkozásaitól megfosztva „az ember"; „világaként" pedig tértől-időtől független elvonatkoztatásban, mint valamely nem evilági általános és minden evilági egyes közötti közvetlen függőségi viszony, tárul elénk az ilyen tükörképek keletkezésekor adott, különös tulajdonviszonyok abszolutizált modellje.

Míg tehát a költői-mitológikus anyagban a valóságos vonatkozásokat, egy evilági lényegiséget feltáró, s ezért formai, Kafkánál (valamint a vallásos tételezéseknél) egy túlvilági vonatkozást és lényegiséget közvetítő és az evilágit eltüntető, tartalmi elem a fantasztikum. Míg ott egy emberi viszonyokon belüli immanenciát, itt valamiféle teljes „emberi" viszonynélküliséget evokál érzékileg, s éppen ennek következtében „idéz fel", helyesebben *illusztrál* a nem egymáshoz vonatkozó érzékivel valamely rajta kívüli, transzcendens, az érzéki-érzékelhető módon felidézetthez képest a gondolati *elvontságában* megjelenő lényegiséget.

Bár e problematikát az itt elmondottakkal éppen csak érinteni tudtuk, mégsem térhettünk ki az elől, hogy legalább ennyiben rá ne mutassunk egyes és általános közvetlen, valamint jelenség és lényeg ilymódon előállott „hűvös" viszonyára, kafkai elszakítottságára.

Ez elszakítottságot most úgy foglalhatnánk össze röviden, hogy művében Kafka ugyanazt a dezantropomorfizáló „műveletet" hajtja végre, amit a valóságban az áruviszony, de legfőbb „vonatkozása", az áruviszony érzéki-érzékelhető felidézése nélkül. A kapitalista elidegenültség ennélfogva nála *nem* a maga valóságos emberi dimenzióiban kibontakoztatott *témává* lesz, mint Dickensnél, hanem a jelenségnek csak mintegy geometrikusan elvonatkoztatott *szerkezeti modellje* válik — téma helyett — *művészi rendező elvvé:* érzékileg tehát nem tárgyiasul, a felidézett képmásból kimarad.

Ily módon jön létre a kapitalizmus képmására teremtett emberképmás, az „ember", mely „nem viszonyul", a „tevékenység", mely „fétis"; az adott rend objektíve emberellenes tendenciáinak szubjektív fetisizálása, a szubjektív élmény expresszionisztikus tárgyiasítása. Ebben az ember — éppen a konkrét, immanens meghatározottságok hiánya miatt — immáron egy *elvont elidegenedés* meghatározottságában tételeződik: a Nemlétező, a Semmi absztrakciójától való elidegenedés merő reprezentánsaként, az „üresség tartályaként" válik maga is elvonttá, árnyszerűvé.

> „Az allegória tehát" — mondja Lukács György — „itt azáltal keletkezik, hogy e réteg (alacsonyrendű organizmusok undorító nyüzsgése) egész létezése és mindaz, ami velük összefügg... nem mint konkrét valóság ábrázolódik, hanem mint időtlen visszfénye ama Nihilnek, ama transzcendenciának, amely — mint nemlét — minden létet meg kellene, hogy határozzon. Így nyer kísérteties árnyalatot a kafkai világ elrejtett, nem létező „Istene" azáltal, hogy nemlétezőként lesz minden létező alapja. Így, e függőség árnyékának következtében lesz a kafkai részletek nyugtalanítóan valódi valósága szintén kísérteties. A transzcendencia — a megfoghatatlan, megsemmisítő Semmi — csak olyan irányban hatalmas, hogy az emberi együttélés adott valóságát, mint »facies hippocraticát« rágalmazza meg."[10]

[10] Georg Lukács: *Wider den missverstandenen Realismus*, Claassen, Hamburg 1957, 46 sk.

Érdekes és ellentmondásos módon fedi fel e folyamat egyes mozzanatait a mai antifasiszta polgárság egyik rangos, az emberiség kulturális vívmányainak megmentésén őszintén, de ugyancsak ellentmondásosan fáradozó gondolkodója, Theodor W. Adorno. A kafkai allegorizálás legfontosabb formai-tartalmi eszközére ő is mint valóságos közvetettségek közvetlenséggé változtatására, mint valóságos vonatkozások direkt eltüntetésére ismer rá — az alkotófolyamat rendező elvének modelljét azonban a freudi pszichoanalízisben véli fellelni:

„Mintha tudományos kísérletet hajtana végre" — írja Kafkáról —, „s azt tanulmányozná, mi volna, ha a lélektani leletek nemcsak metaforikusan és mentálisan, hanem a valóságban is testet öltenének, Kafka a pszichológiát jobban szaván fogja, mint az saját magát... A lebontás műveletében nem marad meg — miként a pszichológia — a szubjektumon belül, hanem a szubjektív alapon gáttalanul ömlő önvallomásokon áthatolva, eljut az anyagszerűig, a pusztán létezőig... Menekülés az emberin át a nem-emberihez — ez a kafkai epikai pálya... A szakadásig feszített fesztelenség »spirituális testként« körülfolyja és közvetlenül és szándéktalanul magábazárja mindazt, ami metafora, jelentés, lélek volt valaha... Az ablaktalan monász laterna magicává lesz: minden képek ősanyjává, mint Proustnál és Joyce-nál. Amiből kifejlődik, amit takargat, majd kikényszerít magából az egyéniség, mindegyikben közös, de sehol annyira nem megfogható, mint annak végtelen elhagyatottságában és elsüllyedtségében, aki nem néz maga körül."[11]

Mint látható, Adorno itt két, egyazon valóság talaján keletkezett, reflexiós jelenség dialektikus összefüggéséből (végső, aspektusbeli-világnézeti rokonságából) hierarchikus okozati összefüggést csinál, és nem fontolja meg, hogy sem szabad-asszociációs gondolatsorokat, sem a freudi „metaforikus és mentális" lemeztelenített „ősképeit" (Oidipusz-komplexumot vagy kasztrálást stb.) nem, illetve legfeljebb csak metaforikusan, „pszichoszemantizálva" lehet kimutatni a kafkai műben. Továbbá nem gondolja meg, hogy ezeknek akár közvetlen felidézése sem az objektív, hanem kizárólag a — tételezett — szubjektív vonatkoztatottságok eltüntetését jelentette volna, hiszen mindez — mint Adorno maga is írja — metaforástul és mindenestül még mindig kizárólag csak a szubjektum világa. A Proustra, illetve Joyce-ra való utalás ezért nem véletlen, hanem igen kifejező megnyilvánulása annak, hogy a freudi pszichoanalízis sémájára alapozó szemantikus módszerrel nem lehet a kafkai művet konkrétan megkülönböztetni más, még szubjektivizáló lényegüket tekintve azonos tendenciájú művektől sem, nem lehet megragadni a kafkai allegória formai-tartalmi specifikumát (egyébként semmilyen műét sem).

Szubjektivitás és dehumanizáció azonosságát pedig — amint világosan ki is derül soraiból — pontosan érti és ki is fejti Adorno („a szubjektumon át az anyagszerűig . . ., a nem emberiig stb."), sőt tanulmánya egésze arról tanúskodik, hogy művészetellenességét is. Ami azonban még ennél is több és meggyőzőbb, e művészetellenességet mint korjelenséget nem az ember „objektív magányából", hanem társadalmi okokból eredezteti, csakhogy — bár többször is utal az árutermelésre — végső soron megáll a tudati jelenségeknél és a felépítménynél:

„Kafka művének legnagyobb része" — fejtegeti — „*a féktelen hatalomra való reakció*. Benjamin e hatalmat a tomboló patriarchák *parazitikus* hatalmának

[11] Theodor W. Adorno: *Prismen Kulturkritik und Gesellschaft*. Suhrkamp, 1963. 256. sk.

nevezte, amely *felfalja az őt fenntartó életet.* De a parazitikus mozzanat sajátságosan eltorzul itt. Gregor Samsa és nem az apja változik poloskává. *Nem a hatalmak,* hanem *a tehetetlen hősök látszanak itt feleslegesnek, senki sem végez hasznos munkát közülük...* Tulajdonképpen régen *amortizálódott rekvizitumok* között csúsznak-másznak, melyektől mintegy alamizsnaként kapják létüket... *A torzítás* itt azt az ideológiai szokványt utánozza, amely az élet reprodukálását a parancsoló, a *munkaadó jótékony cselekedetéül* magyarázza félre. Olyan egészet ír le, amelyben éppen azok lesznek *létszámfelettiek,* akikből áll s *akik által fenntartja magát.* Kafka azonban mindezzel még nem merítette ki az egész szemétládát. A kapitalizmus *kései szakaszának kriptogrammája* az, amit annak tükörfényesre csiszolt felszínén kivés, hogy így, mintegy *negatív lenyomatában,* jellemezhesse minél pontosabban... Mert semminő más világ nem lehetne egységesebb, mint éppen a szorongásé, melyet itt Kafka a kispolgárnak *a totalitástól való félelméből* összesűrít; keresztül-kasul, logikusan és abban az értelemben zárt világ ez, *ahogyan minden rendszer az*".[12] (Kiemelések — *B. L.)*

Kiemeléseink talán már önmagában is jelzik valamelyest Adorno fejtegetéseinek a kafkai lényeg megragadásához közelítő, illetve attól távolodó mozgását. Míg az előbbit a tárgyiasult termelő tevékenység hiányára („amortizálódott rekvizitumok", „senki sem végez társadalmilag hasznos munkát") utaló megjegyzésekben fedezhetjük fel, az utóbbit a magántulajdonosról mint anyagi gondviselőről szóló illúziók, illetve az adminisztratív hatalomtól való rettegés fetisizálásának a kafkai műben való *önkényes* tételezésében.

Bármily közkeletű is ez a tételezés, önkényességének aláhúzását mégis jogosnak érezzük, hiszen már e vázlatos elemzésekben is eléggé egyértelműen tárta fel előttünk a kafkai mű, hogy benne a társadalmilag érvényes *(emberi)* cselekvés illúzióját fetisizálja és önnön elembertelenültségének felfedezésétől retteg minden egyes passzív, és e két „meghatározottsággal" szembeni tendenciákat nyilvánít minden egyes aktív figurája. És e képből mint „egészből" éppenséggel azok az anyagi vonások maradtak ki következetesen, melyek által az „fenntartja magát": termelő, „társadalmilag hasznos munkát" valóban „senki sem végez itt"; és a „munkaadó" már csak ezért sem válhat „poloskává" vagy éppenséggel az anyagi „Gondviselés" illúziójává: ez anyagi (tehát valóságos) értelemben viszonytalan „viszonyok" között éppen hogy ő a „hiányzó partner", ő az, aki egyáltalában nem érzékelhető.

A kapitalista világ fényes felszínére rótt kafkai negatívról szóló metafora ezért marad — találó volta ellenére is — Adorno fejtegetéseiben végső soron tartalmatlan. Egy bizonyos, tudósnál megengedhetetlen, s egyebütt éppen Adorno által is kárhoztatott intencionalitás látszik elemzésében felbukkanni a kafkai művel — a vizsgált tárgy objektivitásával — szemben: a kritikus szemmel láthatóan a „totalitárius" hatalmat kívánja legfőbb rossznak kiolvasni belőle, s ehhez akar eljutni e metaforikus átmenetekkel. Mint cikke (és egyéb írásai) egészéből kiderül, tollának nyilával oly módon kívánja célba venni a kapitalista magántulajdont és a fasizmust, hogy a szocialista társadalmat is eltalálja vele — amelyben nem az általa is kárhoztatott legfőbb rossz objektív meghaladóját, a magántulajdon megszüntetőjét és a fasiszta állam legyőzőjét, hanem — úgy látszik — csakis a sztálini torzításokat látta meg, csakis ebből az aspektusból emlegeti.

Anélkül, hogy e kérdés politikai oldalának taglalásába most belebocsátkoznánk, pusztán az ennek következtében előállott és némiképp máris láthatóvá vált „hibás kényszerűség" logikai mechanizmusára szeretnénk rámutatni:

[12] Uo. 262. o.

történelmi perspektíva hiány és esztétikai fel *nem* ismerés — ez esetben szinte közvetlenül kimutatható — összefüggésére.

Ha ugyanis egyformán „bűnösnek" tartjuk a kapitalista magántulajdont és megszüntetőjét, a fasizmust és legyőzőjét, úgy nemcsak az „abszolút eldologiasodás" és a „fasiszta barbarizmus"[13] elleni harcunkat tesszük anyagi-történelmi bázis nélkülivé („anyagtalanná", mint ahogyan Kafka K. „harcát" az érvényes emberi tevékenységért), hanem saját, az anyagi meghatározottságokra utaló megjegyzéseinket is komolytalanná és tudományosan terméketlenné.

E meghatározottság elsődlegességének szem elől tévesztése nyomán kezdi lényeg és jelenség a maga sajátos, egymás csaliruháját felöltő bujócskáját játszani kutató szemünk előtt. Így fordulhat elő, hogy a *múlt*, az „előtörténet" szívósságát, mely anyagi bázisát elvesztvén, meglepően ravaszul alkalmazkodó formákban próbálkozik a továbbéléssel, ama *jelenségeket* tehát, melyek a magántulajdon megszüntetése utáni egész átmeneti szakaszt mind gazdasági, mind egyéb vonatkozásban szükségessé teszik, az *új* formáció *lényegéül* ismerjük félre. És így fordulhat elő, hogy a mát vagy a közvetlen tegnapot tükröző művészi jelenségekben sem ismerjük föl, illetve nem tudjuk kimutatni az immanensen hozzájuk tartozó lényeget.

Ilyenformán történik, hogy míg a szubjektivizmus nihilje ellen küzdve Adorno észreveszi, hogy figuráinak emberségét Kafka vonatkozásaik eltüntetésével tünteti el, továbbá a „társadalmilag hasznos" munka tisztelőjeként meglátja a kafkai világban az ilyenfajta tevékenység tárgyi és személyi hordozóinak hiányát, addig elsiklik ez utóbbi meghatározó jellege és az előbbivel való szoros tartalmi-formai egysége felett. Ehelyett az elsőből mélypszichológiai „sztriptizt", a másodikból pedig hamis illúziót csinál: tudati és nem anyagi jelenségekben jelölvén meg ezzel a kafkai mű objektív valóságmodelljét. Mindezt pedig azért, hogy — „vigyázó szemét" immáron a vizsgált tárgyról saját „hamis tudatának" reflexióira vetvén — a gazdasági viszonyok helyett azok *mindenkori* („minden rendszer") felépítményében mutathassa ki az emberi principiumát fenyegető „alapvető" negatívumot.

És végül innen van, hogy az idézett konkrét analízisrészlet — bár miként az érintő a kört, két helyen is érinti a kafkai lényeget — végső soron nem a kafkai, hanem a kritikusi torzításról ad valóságos képet: Adorno nem látja meg, hogy Kafka az *Átváltozás*ban[14] nem a „hatalomtól szorongó kispolgárt" „bünteti" a féregléttel, hanem a tevékenységébe mint elembertelenülésbe belenyugvó embert, egész művében pedig érzéki *nemléttel* a magántulajdonost.

Ennek „megfoghatatlanságát", el nem érhetőségét — amiként az általa deklarative vitatott irracionalista kritika egésze — Adorno is a Hatóság „megfoghatatlanságával" cseréli össze, holott a hatóság a kafkai művekben mindenkor nagyon is érzékelhető. És nem veszi észre, hogy ami itt e Hatóság viszonylatában egyáltalában nem érzékelhető, az éppen *köztevékenysége* (hogy még megsemmisítőként is mindig kizárólag a monadisztikus egyedet és sohasem a társadalmilag tételezett embert „keresi fel").

Az anyagi helyett az adminisztratív hatalom mint legfőbb meghatározottság: ez már olyan „háziúr", aki igen hamar „szakállas végzetként" költöztethető a valóságos tulajdonos „üres helyére". A „tulajdonosság" objektív törté-

[13] Uo. 26. o.

[14] melyet egyébként Kafka egyetlen olyan művének tartunk, amelyben eljut a realizmusig.

nelmi szocialista fordulatát tudomásul nem véve, az objektív idealizmus szubjektivizmusba csap át, lényegét tekintve közvetlenül az irracionalizmussal azonosul még akkor is, ha szándéka szerint és kezdetben polemizálni kívánt vele. A különbség csak annyi, hogy miként valóságos felismeréseiben, úgy hamis konklúzióiban sem következetes: az előbbieket az objektív általánosításokig, az utóbbiakat a teológiáig nem viszi végig. A tulajdonos helyét sem a valóságos „háziúrral", sem pedig a „szakállas végzettel" nem tölti be, hanem — miként művében Kafka — meghagyja üresen: ajtót-kaput tár a teológiának.

Világos most már, hogy az irracionalizmus kiváltképp és konkrétan ezt az „üres helyet", valamint keletkezésének mechanizmusát, a „mimetikus elidegenítés" rendező elvét tartja becsben Kafkánál. Amennyire nem kíván felfigyelni arra, hogy az elérhetetlen, a transzcendens szubjektum képzete e műben a tárgyiasult tevékenység, valamint jogtalan kisajátítójának meg nem jelenítettségével azonos, annyira igyekszik e hiányt az isten vagy a Semmi különböző inkarnációival kitölteni. A „betöltött helyeket" pedig habozás nélkül „az" ember „bűnös" vagy „bűntelen" *állapotaiul* elfogadni és pertraktálni, továbbá a legnagyobb könnyedséggel feledkezni meg arról, hogy a kastélyvilág érzéki-érzékelhető népessége — a réteg-, illetve osztály-hovatartozást tekintve és a maga abszurd nembeli kifosztottságában, „majomtevékenységében" is — kivétel nélkül mind *dolgozó*. (A magántulajdonosság objektív tartalma szerint a kocsmárosnék sem tulajdonosok itt: a szolgáltatások jogtalan „kisajátítói" nem ők, hanem a „hivatalnok urak", a kastélybeli bürokrácia. A kocsmárosnék maguk is szolgálatot teljesítenek: mind személyzetükkel, mind vendégségükkel ennek értelmében *protokolláris és nem áruviszonyban* vannak; az egyszeri, futólagos utalás „a kocsma fellendítésére" fogalmi jellegű: egy üzleties megjegyzés *mímelésének* felidézése, vonatkozás nélküli partikularitás, miután a megjegyzés gazdájának magatartásában nem az „üzlet", hanem a „szolgálat" érzékelhető.)

Egészen konkrétan „tárgy" és „személy szerint" tehát: a kafkai műben a *tulajdon* és a *tulajdonos* „üres helye" az, amely a különböző irracionalista magyarázatokra nemcsak lehetőséget ad, hanem e kritikusokat egyértelműen és a *biztonságérzés látszatával* a nyílt teologizálás irányába tereli. És azért éppen ebbe az irányba, mert — ahogyan Lukács György a vallásos allegória általános vonatkozásában megjegyzi — csakis egy transzcendens tartalom tételezése az, „ami a tárgyiasság lecsökkenését nem hiánynak, hanem ama távolság szükségszerű visszfényének tünteti fel, amely minden földit elválaszt a túlvilágtól".[15]

A kastély vonatkozásában eléggé konkrétan láttuk a transzcendens tartalmat evokáló „üres hely" keletkezésének dialektikáját, most röviden még egyetlen következményére szeretnénk rámutatni: „kategóriaként", „különöspótlékként" való szerepeltetésére az irracionalista Kafka-kritikában.

Annyi ugyanis keletkezésének vizsgálatából meglehetősen világosan kiderült már, hogy a tulajdon, illetve tulajdonos (a konkrét viszonyok domináns faktorainak) „üres helye" — mind a valóságmodell, mind a tükörkép relációjá-

[15] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. II. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 684. o.

ban — a *különösség* „üres helyével" azonos. A kafkai és a dickensi művet kategoriálisan egyneműsítő irracionalista kritikákból viszont ugyanilyen világosan az mutatható ki, hogy az „énszimbolikával" mint „különöspótlékkal" való manőverezés a dickensi műben *meglevő* különösség eltüntetésére irányul.

Evidens most már, hogy Kafka újkritikai magyarázói számára miért devalválódik az „énszimbolika": az összképből hiányzó valóságos szubjektumot (a tulajdonos típusát) azzal helyettesítik, „akivel" akarják, akár a „szakálltalan", akár a „szakállas végzetet", akár a Semmit, akár a keresztény vagy zsidó istent vagy ördögöt teszik az „üres helyre", s a dolgokkal együtt hiányzó dologi viszonyok helyére bármelyik, ilymódon teremtett „szubsztancializált szubjektummal" való „viszonyt", éppen ezekben a döntő, meghatározó vonatkozásokban nincs Kafka művének semmiféle olyan *érzéki-érzékelhető* részlete, főként azonban e részletek tárgyias összességének nincs semmiféle olyan vonatkozása, amely — az embernek embertől való függésére utalván — ez értelmezésekkel szemben akármiféle konkrét ellenállást tanúsítana.

Ily módon válhat itt az irracionalista interpretációk „különöspótlékává", legfőbb közvetítő „kategóriájává" maga a transzcendencia, s ugyanilyen közvetlenül az esztétikai elemzés is teológiává.

Ezért kerestük hiába a három évtizede tartó és sok ezer címet számláló, hatalmas Kafka-irodalomban vagy ez irodalmat összefoglaló művekben annak nyomát, hogy a polgári kritikusok közül vajon felfedezte-e valaki a tulajdon s a tulajdonos hiányát a kafkai műben. Még csak utalást sem találtunk ilyesmire, s feltehetően nem véletlenül, lévén éppen ez a hiány e kritika legfőbb „jolly jokere", „objektivitásának" egyetlen talaja. A valóságos történelmi meghatározottságok, elavultságok és távlatok elködösítésének, az emberi lét kizárólagos szubjektivizálásának s az objektivitás kizárólagos transzcendentalizálásának kézenfekvő, s rendkívül hajlékony, „minden névre hallgató", engedelmes eszköze.

A „realista" Kafka fikciója és az „ártérré" változtatott művészet

Már nem ilyen természetes azonban, hogy a tulajdon és a tulajdonos érzéki-érzékelhető fel *nem* idézettségéről ugyancsak eléggé szívesen feledkezik meg a marxista igényű kritika egy része is. Azt talán mondanunk sem kell, hogy ha amott az örömmel elhallgatás, itt a „beleérzés" értelmében hagyják figyelmen kívül a konkrét társadalmi meghatározottságoknak ezt az „üres helyét". A tartalom s a szándék az irracionalizmuséval merőben ellentétes tehát, a metodika azonban — minként a politikailag-világnézetileg rokon törekvésű, ám a „modernizmussal" ugyancsak a modernizmus metodikája alapján csatázó Dickens-kritikák esetében — teljességgel azonos: a vizsgált tükörképben *nem* érzékelhetőnek kritikusi előfeltevésekkel való *pótlása*.

Ha a Dickens-mű irracionalista eltorzítása ellen harcolva túlságosan direkt analogizálással az íróból hiányzó forradalmi meggyőződést, úgy most a műből hiányzó anyagi-társadalmi meghatározottságokat tételezi önkényesen a mű tartalmaként a jószándékú kritikus, és e kívülről „belevitt" előfeltevés alapján igyekszik azután a művet megfejteni.

Csakhogy ez az „eljárás" mindenekelőtt azért zárja ki a kafkai mű adekvát megfejtését, lényegének szabatos filozófiai megfogalmazását, mert az anyagi-társadalmi meghatározottságokat *evokáló* részletek híján a mű rész-

leteinek ezzel egybevágó, konkrét elemzését eleve lehetetlenné, a velük való bizonyítást pedig tudományos egzaktsággal nem, legfeljebb csak metaforikusan teszi lehetővé.

A kindulópontul választott „értelmes absztrakció" vonatkozásában pedig — mint látni fogjuk — azért eredményez e módszer mindjárt kezdettől fogva a „túlpolitizált" Dickens-magyarázatokénál még sokkal nagyobb torzulásokat, mert itt nem arról van szó, hogy a valóságnak egy ténylegesen objektív tükörképével a *belőle* leszűrhető objektív következtetéseket, az evokált művészi képmással *objektíve összhangban* álló politikai konklúziókat, hanem egy *szubjektív*, s a *realitástól* éppen a meghatározottságok tekintetében élesen *divergáló* valóságképpel „kell" az adott valóságot, illetve e valóság objektivitását helyesen tükröző, értelmes absztrakciókat tartalmilag *azonosítani*.

A reflektált valóság meg-nem-határozottságainak mint meghatározottságoknak az elfogadása azonban — akarva nem akarva — a reális valóságot illetően is az objektív meghatározottságoktól való távolodás, már-már a róluk való lemondás irányába tereli, sőt olykor bizonyos objektív kategóriák nyílt feladására is készteti a műbírálót. Mintegy fordított irányból és ellentétes szándékkal juttatja el az irracionalizmus, a teológia vagy a vulgarizáló dogmatizmus ellen harcba induló kritikust elvileg ugyanazon metodikához és konklúziókhoz, amelyekkel pedig polemizálni kívánt:

„Ebben a világban" — írja a kafkai műről Roger Garaudy — „az ember elmerül az embertelenségben, *eldologiasodik*, s felőrlődik egy olyan rendszer fogaskerekei közt, amelyben minden *ésszerűvé* és *kiszámíthatóvá* vált.

Ebben a névtelen és szigorúan hierarchikus *társadalomban* a sajátszerűségétől megfosztott ember *dologgá* válik, szegény, személytelen, fantasztikus dologgá. *A tőke világa ez*, melynek embertelensége még szembeötlőbb *a haldokló Osztrák—Magyar Monarchia* elévült, nyomasztó szervezeti formáiban...

A kastély Földmérője, bár borzalmat és bizonytalanságot ébreszt, *olyan követelés* képviselője, melyben *találkoznak* és *együtt reménykednek* a falu emberei...

A kastély Földmérője is hazug varázst tört meg. Ő a Földmérő, aki a földet méri, de olyan világ földmérője, mely *nem akarja engedni*, hogy mértékeit ellenőrizzék, *mérték nélküli világ* földmérője. Ezért *nem ismeri el senki* földmérői minőségében...

A birtoklásnak ebben a jól telekkönyvezett *világában*, ahol mindenki egyszer s mindenkorra be van zárva saját határai közé, akár *tulajdonos*, akár *jobbágy*, akár *hivatalnok*, a *mezsgyék megváltoztatására* irányuló minden kísérlet felforgató tevékenység, mely *bizalmatlanságot* vagy *haragot* vált ki. Aki a földmérő hivatására vállalkozik ebben a megmerevedett világban, azt *száműzi a falu*. A birtoklás világa elutasítja a mérést. A lét világának nincs mértéke. A földmérőnek mégis különös vonzóereje van: mint ahogyan *A per*ben Leni, az ügyvéd cselédje úgy találja, hogy ‚minden vádlott szép', a Földmérőben, aki kívül helyezkedett a Kastély és a falu törvényein, *az élők ezeréves reménysége* kristályosodik ki. Gyanút és félemet kelt, de ugyanakkor szinte *fénnyel és titokzatossággal övezett új élet hirdetőjeként jelenik meg az álom és a belenyugvás emberei között*.

Kafka eposza kísérlet arra, hogy *újra felfedezze* az emberi rendszert majmoló, *hamis társadalmi és vallási rendszeren túl az élet elveszített és elfeledett értelmét*.

... *A kastély* Földmérője is idegen, s *csatlakozási pontot keres a világgal*. Nincs meg benne a hatalomnak, a fiatalságnak és a tudásnak az a vágya, ami Faustot vagy Julien Sorelt lelkesítette a múlt század elején, a kibontakozó kapitalizmus sokat ígérő álmai közepette, *csak a létezés szegény vágya* él benne.

A Földmérő, ez az új kóbor lovag, lassanként elsüllyed ebben a világban, melyet a falutól a kastélyig és a földtől az égig *úgy igazgatnak*, mint azt a *„részvénytársaságot"*, mely oly tökéletesen *jelképez egy kort és egy rendszert*, megközelít-

hetetlen, romlott és zsarnoki tisztviselőivel, a *szolgalelkűség, a beletörődés* és az erkölcsi lealacsonyodás szellemével, melyre áldozatait ítéli.

Ez a világ *a társadalmi és szellemi élet végső pusztulása, ,West-West grófjának'*, a Távol-Nyugatnak a *birtoka*, a *lehanyatló nap országa.*

A hős, egyetlen feladat megszállottja, mint a hősénekekben, nyilvánvalóan *nem annyira istenét kereső hitetlen, mint inkább az emberi rendet és önmagát kereső ember; hiszen* a Kastély Ura örökre távol van, s korántsem benne kell a nagyságot keresni, hanem csakis annak a Földmérőnek az *emberi* erejében, aki *addig kutatja a végcélokat, míg bele nem pusztul*, aki *nem fogad el más mércét, mint ezt az abszolutumot.*

Olyan *díszletek* közt, mely a *régi német feudális hűbérbirtokra emlékeztet*, ahol még a jus primae noctis is fennáll a Kastély Urai számára, szélesebb körű dráma játszódik le: *az urak és alattvalók viszonyának drámája a tőke részvénytársaságának modern társadalmi formájában*, valamint egy *kétes Isten álüzeneteinek* és *álhivatalnokainak vallásos formájában is*, mivel *a társadalmi viszonyok földön túli viszonyokká* alakulnak, s *az emberek között fennálló hazug viszonyok Isten* és *szolgái viszonyainak mesés látszatát* öltik.

A Földmérő *titokzatos harcot indít égnek és földnek ez ellen a hamis rendje ellen*, hogy felfedezze az *élet igazi törvényét, az emberek törvényét.*"[16]

A fentiekben igyekeztünk arra szorítkozni, hogy a terjedelmes Garaudy-tanulmánynak — egyelőre — csak azon passzusait idézzük, amelyek egy *Kastély*-elemzés részeinek tekinthetők. Ez az a kafkai mű ugyanis, amelyet az előbbiekben, ha röviden is, de mégiscsak konkrétan elemeztünk már. Egy bizonyos ökonomikus szemléletességet igyekszünk tehát megvalósítani, ha legutóbb felvetett kérdésünk problematikáját vizsgálva, az — ilyen szempontból paradigmatikusnak s az effajta hibás kritikusi törekvések valóságos foglalatának érzett — Garaudy-elemzés megállapításait csakis a közelebbről szemügyre vett Kafka-regénnyel szembesítjük.

Kiemeléseinkkel talán már sikerült is némiképp észrevétetnünk e kritikusi eljárás problematikusságának bizonyos döntő jegyeit. Annyi mindenesetre azonnal szembetűnik, hogy — a regény „valóságával" összevetve — az idézet állításai máris, mintegy „maguktól", két csoportba „rendeződnek": mégpedig a reális, illetve az imaginárius állítások csoportjába. Egyfelől tehát a regényben ténylegesen felidézett, másfelől viszont a regényben érzéki-érzékelhető módon fel *nem* idézett jelenségek „érzékeléséről" tudósító közlésekre oszlanak. Így például láthattuk, hogy a „kastélyvilágban" csakugyan *van* valamiféle „hierarchia", de már „társadalmat" immanens emberi viszonylatokat — még „végső", pusztuló voltukban" *sem* igen fedezhetünk fel benne, *még kevésbé* különös emberi viszonyokat, így a „tőke" vagy akár az „Osztrák—Magyar Monarchia" viszonyát sem. S e fel *nem* ismerhetőség tényét mindenesetre alátámasztják Garaudy elemzésének azon további állításai, melyek a „kastélyvilágban" a „német feudális hűbérbirtok díszleteit", valamint „a tőke részvénytársaságának (?) modern társadalmi formáját" vélik felismerni az Osztrák—Magyar Monarchiáéval egyidejűleg és ugyanolyan könnyedén — mely észrevételeket azonban a regény érzéki világa egyformán kevéssé, illetve legfeljebb csak annyiban „igazol", hogy sokféle, egymásnak meglehetősen ellentmondó „értelmezhetőségével" a benne feltárulkozó „viszonyok" társadalmilag konkrét meg *nem* határozottságára enged következtetni.

[16] Roger Garaudy: *Kafka. Parttalan realizmus?* Európa, 1964. 117., 135., 138—139., 141., 168—169. o. (Ritkított kiemelések — *R. Garaudy;* egyszerű kiemelések — *B. L.*)

Ilyenformán tehát kiváltképp és egyáltalában *nem* érzékelhetjük itt a „birtoklás" és a „tulajdonosok" semmiféle konkrét „világát". Arra viszont már készségesen nyújt érzéki bizonyítékot a regény, hogy világa „nyomasztó", de „névtelenségének" elfogadásával ismét csak zavarba jutnánk némileg. E két állítás már ismét mint a *van* és *nincs* antinómiája áll itt egymással szemben. Éspedig nem elsősorban azért, mert e névtelennek mondott világot Garaudy később maga is „West-West gróf birtokaként" *nevezi néven*, hanem mert e világ „birtoktárgyként" a regényben kizárólag és hangsúllyal csak *névlegesen*, s „tulajdonosa" is éppen hogy csak mint *puszta név* érzékelhető.

S bár némiképp árnyszerű érzékletességgel, azaz valóban „álhivatalnokokként" felidézve, de kétségtelenül bizonyitja még a regény „hivatalnokoknak" benne magában *felfedezhető* létét is, ám „jobbágyét vagy tulajdonosét" — mint láthattuk — már csak névleges, illetve legfeljebb metaforikus — „testi szolgálatra" utaló — értelemben: konkrét és meghatározott tulajdonviszonyokra utaló figurákat *nem* idéz fel érzékileg.

Ugyanígy, csak metaforikus általánosításként fogadható el, hogy e világban „az ember elmerül az embertelenségben" és hogy „megfosztatott sajátszerűségétől", miután az egzakt bizonyítási módszer itt éppen annak feltárását követelné, hogy *mi* itt az embertelenség konkrét formája, illetve *mi* az a „sajátszerűség", amitől az ember e világban megfosztatott? Mert éppen *„eldologiasodását"*, dologgá *válását* nem érzékelhetjük e termékek és cseréjük híján való regényben sehol, még metaforikus értelemben sem, bár azt igen, hogy „szegény, személytelen és fantasztikus". Itt azonban megint csak annak kimutatása volna a kritikai analízis feladata, hogy az adott, költőileg felidézett világban konkrétan *mi* által lesz az ember „szegénnyé, személytelenné és fantasztikussá".

Az idézett elemzésnek K. és a falu kapcsolatára vonatkozó állításai közül érzéki-érzékelhető módon *igazolja* a regény, hogy K. „borzalmat, bizonytalanságot, haragot ébreszt" a csakugyan „szolgalelkű és beletörődő" lakosság körében, hogy „földmérői minőségében nem ismeri el senki", de azt már *nem igen*, hogy „olyan követelés képviselője, amelyben együtt reménykednek a falu emberei". Ugyanígy *nem* lelünk a regényben érzékelhető nyomot arra sem, hogy K. „a mezsgyék megváltoztatására törekedne", amiként *arra sem*, hogy pusztán csak „a lét szegény vágya" fűtené — mely állítás egyébként az előbbivel szembeállítva meglehetősen meghökkentő, és inkább a „szolgalelkű és beletörődő" falubeliekre talál.

Azt viszont újra készségesen és *érzékelhetően igazolja a regény*, hogy K. valamiféle „csatlakozási pontot keres a világgal", továbbá messzemenően azt is, hogy „nem annyira istenét kereső hitetlen, mint inkább az emberi rendet és önmagát kereső ember". Csakhogy — bár a kastélyvilágban evokáltak bőségesen kínálnának bizonyítékot rá — a kritikus ismét adós maradt a konkretizálással: *nem* mutat rá, *miféle különös* „csatlakozási pont" az, amit K. keres, *minő specifikum*ban kívánja önnön ember voltát fellelni — Garaudy *nem* fedezi és *nem* fedi fel a társadalmilag érvényes cselekvés utáni vágy fókuszát K. törekvéseiben.

Az önkényes hipotézisekre (a mű viszonylatában nem hiányként, hanem felidézettként tételezett társadalmi meghatározottságokra) való rá *nem* ismerés tehát itt is a fel *nem* ismerés következményével jár a mű és meg *nem* ismerésként áll elénk a filozófia viszonylatában; ezúttal azonban már nemcsak tartalmát tekintve, hanem *közvetlen formájában is.*

Ez utóbbiról tanúskodik — meglehetősen ékesszólóan — az idézetben olvasható megállapítások „harmadik csoportja", amely szintén mintegy „önállóan" rendeződik itt össze a szemünk előtt: a műben felidézett rész és egész, valamint a rájuk vonatkozó kritikai tételezések eltéréséből fakadó önellentmondások metafizikus áthidalásának „költői" kísérletei.

E kísérletek az eddig felsorolt — s két, egymással feleselő csoportba összeálló — állítások mellett mint szerény s (éppen semmitmondásukban) meglehetősen ártatlannak látszó metaforák („West-West gróf birtoka — a lehanyatló nap országa" „a tőke részvénytársaságának modern társadalma" stb.), hasonlatok („úgy igazgatnak, mint" stb.), ellentétes kötőszók („bár" stb.) formájában máris láthatóvá váltak némiképp. Az effajta szimbolikáról jegyzi meg Lenin, „hogy az néha, kényelmes eszköz annak megtakarítására, hogy a *fogalmi meghatározásokat* . . . megragadjuk, megadjuk és igazoljuk. Pedig éppen ez a filozófia dolga."[17] És a filozófián belül természetesen az esztétikáé is, kiváltképp akkor, ha a szerző éppen kategóriák ellen polemizál.

Garaudy azonban bizonyítási technikájának metaforikus formáját állításainak e konkluzíve átfogó csoportjában sem változtatja, illetve annyiban, hogy a metafora és a hasonlat itt nemcsak „külső cicoma" (Hegel), aminthogy alkalmazásuk sem puszta „technika" többé. *A metaforák*kal itt már csakugyan önnön tartalmukat közvetlenül kinyilvánító formákként — *kategóriák*ká előléptetve —, ennélfogva korántsem ártalmatlan szerepben találkozunk: „önmagukban látszó lényeggé" (Lenin) lesznek, éspedig — konkrét tartalmuk szerint — *transzcendens*nek látszó *lényeggé*. Ezzel azonban a — materialista kiindulópontú — interpretáció is közvetlenül változik át *misztifikációvá*, „pusztán" a műalkotás objektív tartalmával kibékíthetetlen szubjektív kritikai tételezés kibékíthetővé változtatásának kísérletében.

E „kategóriák" szemléltető felsorolása előtt ismét szeretnénk utalni arra, hogy a jószándékok e visszájára fordulására, mint ugyancsak — akart nem akart — ködösítő tendenciákra, utaltunk az előbb, a szintén csak elvontan materialista igényű modern Dickens-kritikákat említve, amelyekben túlságosan közvetlenül kívánják kimutatni az anyagi meghatározottságokat a műbírálók. Ezekben a kritikus „a" kapitalizmus elvonatkoztatásában tételez minden egyes egyedet: a művészileg konkrétan felidézett emberi viszonylatok egyik vagy másik egyéni tényezőjét (típusát) minduntalan az ugyanezen viszonylatok *összességét* kifejező értelmes elvonatkoztatással azonosítván, transzcendens és folyvást „reinkarnálódó" „szubsztanciális szubjetummá' változtatja az objektív kategóriát, amely ilyenformán a műértékelésben már csak kiürítetten, puszta formaként tarthatja meg helyét.

Itt azonban, a kafkai mű realistává átfestésének kísérletében, az értelmes absztrakciónak formailag is el kell tünnie. Kafkánál ugyanis éppen az adott, a konkrét *viszonyok* felidézése hiányzik, s ha ezt a kritikus adekvát tükörképül tolmácsolja, akkor, helyesebben ezáltal, a kapitalizmust *anyagi viszonyok nélküli egyedek összességének* tételezi, s ezért az objektív kategóriából formailag is ki kell küszöbölnie a konkrét viszonyokra utalót.

Így lesz a Garaudy-elemzésben a kastélyvilágból előbb a „tőke", az „Osztrák—Magyar Monarchia", a „részvénytársaságok", majd — e túlságos konkrétságot a regény árnyékvilágával egy „költői általánosítás" útján mint-

[17] Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Művei, 38. köt. Bp. 1961. 101. o.

egy újra összebékítendő — „a lét világa, amelynek nincs mértéke", „hazug emberi viszony", „hamis társadalmi és vallási rendszer", „ég és föld hamis rendszere". Ugyane „mitopoetikus" úton lesz West-West grófból „kétes isten"; így válhatnak az „álhivatalnokok" isteni küldöttekké, s az előbb még „jobbágyok" „az álom és belenyugvás embereivé"; ezért kell továbbá „az emberséget s az emberi rendet kereső" K.-nak „az élők ezeréves reménységének kikristályosítójává", „fénnyel és titokzatossággal övezett új élet hirdetőjévé", „a végcélok" és „*az* abszolútum" valamiféle messianisztikus ámokfutójává „magasodnia", akinek — ilyenformán méltán „titokzatosként" említett — harca is „*az* életnek" valamiféle, „*hamis* társadalmi *és* vallási *rendszereken túli*", „*elveszített* és *elfeledett* értelmét", „*az* élet *igazi* törvényét, *az* emberek törvényét" kereső harccá spiritualizálódik.

Látható, hogy a való világra utaló terminusokból csakugyan formailag is eltüntek itt a konkrét anyagi meghatározottságok, s üres helyüket ennélfogva — mind a „viszonyok", mind a „tulajdonos", mind a falubeliek", mind a „lázadó hős" relációjában — nem a valóság és a róla alkotott sajátos kafkai tükörkép dialektikájának feltárása, hanem ténylegesen és közvetlenül a transzcendencia foglalta el.

E transzcendencia itt megjelenő különböző „változatainak" — vagy legalábbis néhányuknak — konkrét néven nevezése érdekében legcélszerűbb, ha magát Garaudyt idézzük, aki Kafka-tanulmányának bevezető mondataiban a következőképpen fogalmazza meg nemcsak azt, hogy esszéjét polémiának szánja, hanem azt is, hogy e polémia élét milyen alapon és miféle „értelmezgetések" ellen kívánja irányítani.

> „Kafka világa *egy* a mi világunkkal" — fogadja el és deklarálja totalitásnak a töredék-képet mindjárt az első mondatban, majd kritikusi célkitűzésként — az *objektív megfejtés* igénye helyett — egy, a romantikus individualizmus meglehetősen hitelét vesztett terminusát jelöli meg: — „Ha *át akarjuk érezni* ezt a mély és eleven egységet, csupán arra kell ügyelnünk, hogy ne bonyolódjunk az *értelmezgetések* játékába, mert ennek mindig az a lényege, hogy a művet *előre kiagyalt elmélet* Prokrusztész-ágyába fektetjük, s csak *valamilyen tétel regényszerű megjelenítését* látjuk benne.
>
> A *teológusok* elöljártak ebben a *bibliamagyarázat*ban: voltak, akik Izrael utolsó *prófétáját* vélték felfedezni Kafkában; mások a ‚kegyelemnek kiszolgáltatott lélek vergődéseit' ismerték fel benne, s már *keresztvíz alá akarták tartani;* ismét mások Karl Barth tanítványának tették meg; s voltak, akik művét a *negatív teológiával* azonosították.
>
> Az ellenkező végletet az *álmarxista* magyarázatok képviselték, melyek hol ártalmasan *pesszimista*, dekadens *kispolgárt* láttak Kafkában, hol pedig a *lázadás*, ha ugyan nem a *szocializmus emberét*.
>
> Az *egzisztencializmus* a maga részéről Sziszifusz képtelen feladatának vagy Heidegger *szorongás*ának sajátította ki Kafkát. A *pszichoanalitikusok*, engedve a *Levél Apámhoz* csábító hatásának, az *Oidipusz-komplexum* tipikus esetét vélték felfedezni benne."[18]

Bár — maga javasolván — kritikusi módszerében bizonyára ezt követi, mégis bizonyos nehézséget jelent Garaudy elemzésében az „átérzésnek" az „értelmezgetéssel" szembeni előnyét, nagyobb tudományos megbízhatóságát felfedezni, sőt odáig mennénk, hogy „átérzést" és „értelmezgetést" egymástól megkülönböztetni is. Tények és állítások egymással feleselésében inkább úgy láttuk, hogy éppen az „átérzéshez" való hűségében vét a kritikus „az értelmez-

[18] Garaudy: Id. mű 115. o. (Kiemelések — *B. L.*)

getések játékába való belebonyolódás" ugyancsak maga felállította követelménye ellen, amikor a „kastélyvilágban" felidézetteket az abban fel nem idézett objektív társadalmi meghatározottságok, ez utóbbiakat pedig „világukkal" együtt a Kafka-evokálta világ „Prokrusztész-ágyába" próbálja beleszorítani.

Ami pedig a polémiát illeti: meglehetősen hosszan eltűnődhetünk azon, hogy ugyan miféle polémia lehetséges még Kafka *vallásos* interpretációival, miután West-West grófot holmi „kétes istenként", K.-t „fénnyel és titokzatossággal övezett" megváltói alakként, társadalmi rendszereket „hamisként", s „az" ember törvényét csak ezeken „túl" fellelhetőként ismertünk fel, ha „társadalmi *és* vallási", „ég *és* föld", túlvilági *és* evilági közé egyenlőségjelet tettünk?

Elég sokáig törhetjük a fejünket továbbá azon is, hogy ugyan miféle vita lehetséges még az *egzisztencializmus*sal, s közeli rokonával, az *életfilozófiá*val, annak kijelentése után, hogy az elidegenülés világa „a *lét* világa, amelynek nincs mértéke", s hogy K. valamiféle „új *élet*" hirdetőjeként „az *élők*" számára „az *élet*nek" valamikor „elfeledett" és valahol „elvesztett", valamiféle „társadalmi rendszereken" kívüli vagy előtti, „igazi értelmét" keresi?

Elgondolkozhatunk továbbá azon is, hogy vajon hol lelhetünk itt rá az „*álmarxista magyarázatok*" cáfolatára, ha *A kastély* világában tőkét, részvénytársaságot, tulajdonost és jobbágyot, ha K. törekvéseiben mezsgyék megváltoztatására irányuló szándékot, a falu lakosaiban K.-val „együttérzéskedést" kell *érzékelnünk* — ha pedig „csak" *értelmeznünk*, akkor mi óv, azaz: mi különböztet meg bennünket az „álmarxista értelmezgetések játékától"? És hosszan keresgélhetjük az „elixirt", mely majd megóvja, illetve megkülönbözteti szemléletünket a dogmatikus szűklátókörűségtől, ha el kell hinnünk azt az — ugyancsak e tanulmányban olvasható — állítást, mely szerint a kafkai mű „az elidegenedés tudata, melyhez okainak . . . nemismerése járul".[19] Hiszen a kafkai mű olvastakor *láttuk*, hogy írója olyannyira *ismeri* az elidegenülést meghatározó „okot", hogy egyenesen *ezt* — a *tevékenység tárgyától való megfosztottságot* — abszolutizálja!

Kétségek merülnek fel bennünk továbbá az iránt is, hogy vajon helyesen ismerjük-e fel a pszichologizáló-teologizáló-szemantizáló kritikával való *polémiának* a társadalminak *és* a vallásinak az „apa-" *és* „zsidó-komplexummal" különös módon elegyedő olyanféle „magyarázatát", amilyen olvasható például a következő megjegyzésekben:

> „Mint zsidó" — mondja Garaudy —, „a közösségtől elszakadt, de a közösség után sóvárgó zsidó, *szüntelenül a hit és a hit tagadása között vergődve, feloldhatatlan különösségében* a legfájóbb magányosságot érzi...
>
> Apjával való összeütközése távolról sem a pszichoanalízis tételeit illusztrálja, épp ellenkezőleg: a pszichoanalitikusok szerint az Apával való első összeütközésben az összes későbbi konfliktusok kirajzolódnak; nála viszont *az Apával való összeütközés a társadalmi feszültségeket foglalja össze* és fokozza.
>
> A hagyományos zsidó családban az apai méltóság szent. Korántsem arról van tehát szó, hogy Isten ábrázolása Kafkánál tudtán kívül apjához való viszonyának tapasztalataiból eredne, hanem arról, hogy *kivetítette apjára a Biblia fölemetes Istenéhez* való viszony hagyományos képét."[20]

Ha az alapvető művészi élmény egy „feloldhatatlan különösségű" vallási dilemma, ha az apával való szubjektív konfliktus „a társadalmi feszültségek foglalata", s ha az apa ugyanakkor a Jehovához való „viszony" képmása, akkor

[19] Uo. 119. o.
[20] Uo. 122—123. o. (Kiemelések — *B. L.*)

felettébb nehéz rájönnünk arra, hogy hol kellene mindebben fellelnünk az esztétikai elemzést, illetve hogyan különböztetjük meg a teologizálástól és pszichologizálástól és az „értelmezgetések játékától"?

Kiváltképp azonban azt nehéz kitalálnunk, hogy hogyan tegyünk különbséget marxista és irracionalista irodalommagyarázat között, ha az ember világát alapvető (termelő) teleológiájától megfosztottan tükröző kafkai műben és valóságmodelljében — a véletlenségek uralmát társadalmilag legegyetemesebbé tevő kapitalizmusban — mindkét magyarázat egyaránt éppen a „kiszámíthatóságot és ésszerűséget" véli — mint negativumot — felfedezni?

A — szándékában őszintén marxista igényű — kiindulópontnak ezt a szinte nyomtalan elvesztését, intenció és konklúzió e kibékíthetetlen ideológiai szembefordulását, a hirtelen, az abruptív elszakadást a kezdetben idézett értelmes marxi absztrakcióktól (tőkeviszony, eldologiasodás stb.) — mint elöljáróban utaltunk is már rá — az okozza itt, hogy a vizsgált mű és az objektív kategória — az áruviszony valóságának kafkai, illetve marxi tükrözése — az önkényes tételezéseknek ezúttal nem szinkronban, hanem *éles aszinkronban* áll ellent. Az objektív valóság sajátos tükreként már nemcsak — művészi, illetve tudományos — formáját, hanem — transzcendens, illetve immanens — tartalmát tekintve is megkülönböztetésre kínálja magát a vizsgálódó elé. A realista mű esetében tehát mint egymást feltételező, az utóbbiban azonban mint *egymást kizáró vagylagosság*. Míg az előbbiben mindkettőt, az utóbbiban a kritikus csak az egyiket fogadhatja el adekvátnak. És ha ennek ellenére mégis úgy tesz, mintha mindkettőt egyszerre s egyidejűleg elfogadhatná, és következetesen megtartóztatja magát evilági és túlvilági *tartalom megkülönböztető néven* nevezésétől, világos, hogy hamarosan meg kell tartóztatnia magát a kiindulópontul választott adekvát fogalmak formáitól is. A közvetlen azonosítással a valóságos közvetettségek (allegorikus mű és valóság tényleges vonatkozásai) dialektikus feltárásának lehetőségéről önként lemondván, ilyen abruptív *és* misztikus módon kell a *nevükben is* közvetlenül evilági determinánsokat kifejező fogalmaktól búcsút vennie, és társadalmi meghatározottságokra *nem* utaló üres általánosításokkal *kicserélnie* őket. Ennek következtében azután nemcsak hogy a vizsgált műre vonatkozó megállapításaiban, hanem — igen hamar — a megismeréshez való állásfoglalásában is hovatovább posztulált ideológiai ellenfeleihez közelít.

Mert hogy az ideológiai választóvonal itt valóban fölöttébb elmosódik, azt — többek között — az is igazolni látszik, hogy iménti kérdéseink kivétel nélkül mind szónoki kérdéseknek bizonyultak, amennyiben eléggé egyértelműen mind magukban foglalták saját — nemleges — válaszukat is; noha szigorúan a vizsgált kritikusi szövegre támaszkodtak és még a misztikus konklúziókat is elsősorban az ugyane szövegben kinyilvánított szándékokkal szembesítették.

Ilyenformán kell most már elgondolkodnunk azon, hogy a különbségeket keresve nem kerültünk-e mi is az *egymást kizáró vagylagosságok* közötti választás dilemmája elé. *Vagy* kénytelenek vagyunk Garaudy Kafka-analízisének filozófiai tartalmát az irracionalista műelemzésekével lényegileg *azonosként* néven nevezi, és nyomban ezután rámutatni a materialista dialektikától való *különbözőségére*, *vagy* pedig — Garaudy egy másik követelésének engedelmeskedve — *lemondani a lényegi megkülönböztetésről*, s ezzel tudvalevően a meghatározásról is. A reflektált valóság tartalmának megkülönböztető néven *nem* nevezhetőségét ilymódon elfogadva, nekünk is meg kellene változtatnunk

és — akarjuk nem akarjuk — az irracionalizmuséhoz igazítanunk az emberi megismerés objektivitásáról vallott, marxista álláspontunkat. Konkrétan tehát: megismerő tevékenységükben ama, *kategóriáknak* nevezett vívmányokról kellene lemondanunk, amelyekről Lenin mint „a világ megismeréséhez vezető lépcsőfokokról" beszélt.

Ti. éppen ez az, amit — demonstratív bemutatása után, többek között Kafka méltó méltatásának nevében s jegyében — marxista igényének egyidejű fenntartásával, most már *expressis verbis* is követel itt tőlünk a kritikus:

„... *nincs művészet*" — szögezi le Roger Garaudy —, „*amely ne volna realista*, vagyis amely *ne külső és tőle független* valóságra vonatkoznék; másrészt ennek a realizmusnak a *meghatározása* végtelenül bonyolult, mivel nem vonatkoztathatunk el attól, hogy az ember ott van a valóság kellős közepén, mint ennek a valóságnak a kovásza...

A realizmus meghatározása *csak a művek alapján* jön létre, nem pedig a műveket megelőzve.

Ahogyan a tudományos kutatás értékét sem lehet megítélni pusztán *a dialektika már ismert törvényei* alapján, éppúgy a műalkotás értékéről sem mondhatunk ítéletet korábbi művekből leszűrt kritériumok alapján.

Stendhalból és Balzacból, Courbet-ból és Rjepinből, Tolsztojból és Martin du Gard-ból, Gorkijból és Majakovszkijból" — fejtegeti Garaudy — „*egy nagy realizmus* ismertetőjegyei bontakoznak ki. *De mit csináljunk*, ha Kafka, Saint-John Perse vagy Picasso művei *nem jelelnek meg* ezeknek az *ismérveknek?* Ki kell-e zárnunk őket a *realizmus*ból, *vagyis a művészet*ből? Vagy ellenkezőleg, a *realizmus meghatározását* kell *szélesre* tárnunk és kiterjesztenünk, s ezeknek a *századunkra jellemző művek*nek a fényénél fel kell fedeznünk a *realizmus új dimenzióit*, melyek lehetővé teszik, hogy ezeket az új hozományokat *hozzákapcsoljuk a múlt örökségéhez?*

Határozottan ezt az utóbbi utat vállaltuk.

Ezért választottunk olyan műveket, melyeket a *realizmus túl szűk kritériumai* nevében sokáig *nem mertünk szeretni.*"[21]

Mint látható, Garaudy itt abból az egyébként teljesen helytálló és materialista premisszából kiindulva, hogy a művészi reflexió mindig „reáliákat" — valóságelemeket — tükröz, „rövid úton" egyenlőségjelet tesz művészet és realizmus közé. Miután ezzel tulajdonképpen már feleslegessé is tette — a művészeté mellett merő tautológiának nyilvánította — a realizmus kategóriáját, szintén kissé meglepő fordulattal mégis szükségesnek tartja, hogy ugyane kategória meghatározási folyamatának bonyolultságára utaljon, mégpedig lényegileg (azaz a metaforikusan burkolt kifejezésmód ellenére is feltehetően) arra hivatkozva, hogy a (tudatos) reflexiónak nemcsak tárgya, hanem alanya is van.

Ez természetesen vitathatatlan: mindenféle tudatos tükrözés tárgya a valóság és alanya az ember. És miután már maga a tudat szerve, az emberi agyvelő is „végtelenül bonyolult" dolog, aránylag könnyen belátható, hogy visszatükröző tevékenységének tudományos tárgyiasítása (meghatározása) sem lehet kevésbé "bonyolult".

Vitathatatlan továbbá, és ha csak nem akarunk a szollipszizmus táborához szegődni, feltétlenül el kell ismernünk, hogy a realizmusnak (tehát egy tárgyiasult reflexió minőségének) a megállapításához valóban e tárgyiasult reflexió léte az első feltétel, s mindjárt a második ugyane jelenség konkrét vizsgálata. A „dialektika ismert törvényeinek" vitathatósága azonban — hogy úgy

[21] Uo. 179. o. (Kiemelések — *B. L.*)

mondjuk — már nem ennyire közhelyszerűen kézenfekvő tény, és ezért azt legalábbis valamiféle érveléssel kellene bizonyítani.

„A fogalmak mindenoldalú, egyetemes rugalmassága, az ellentétek azonosságáig menő rugalmassága — ez a lényeg" — jegyzi meg Lenin, de hozzáteszi: „Ez a rugalmasság, szubjektíve alkalmazva = eklektika és szofisztika. Ez a rugalmasság, ha *objektíve* alkalmazzuk, vagyis ha visszatükrözi az anyagi folyamat mindenoldalúságát és egységét: dialektika, a világ örök fejlődésének helyes visszatükröződése."[22]

Talán nem járunk túlságosan messze az igazságtól, ha úgy véljük, hogy egy esztétikai fogalom — *elhallgatott!* — tartalmának ugyane fogalom szógyöke (real) nyelvtani jelentőségével, valamint egy másik fogalom *(tudatos reflexió)* filozófiai tartalmával való azonosítása Garaudy posztulátumában már eddig sem annyira a Lenin-javasolta rugalmasságra, mint inkább a Lenin-kárhoztatta szofisztikára és eklektikára emlékeztet. Annál is inkább, mivel a továbbiakban nemhogy az ilymódon „vitatott" fogalom „régi", „szűk" meghatározásának bírálata, hanem — mint látni fogjuk — „új", „szélesebb" meghatározása is teljességgel elmarad.

Most azonban egyelőre még Garaudy felsorolására, helyesebben arra kell vetnünk egy rövid pillantást, amit nyugodtan nevezhetünk adekvát *be*sorolásnak is, (mivel) — téren s időn át „szárnyalva" — csakugyan a tautológiává lefokozott kategória elhallgatva-kifogásolt „régi" tartalma alapján történik. Ilyenformán érthetünk egyet ismét Garaudyval: elismervén hogy az első csoportban felsorolt realisták csakugyan realisták, s hogy a második csoportban felsoroltak — e kategória dialektikus materialista tartalmának „ismert törvényei" alapján — csakugyan nem azok. Ennek ellenére azonnal készségesen elismerhetjük azt is, hogy a művészek sorából ez utóbbiakat sem kell kirekesztenünk. Elismerjük pedig anélkül, hogy elemzésükbe most konkrétan belemehetnénk,[23] miután ennek akár vázlatos kísérlete is túlságosan messze vezetne bennünket választott témánktól.

Ugyanakkor e konkrét témánkra emlékeztető utalásközelebb visz bennünket annak megindokolásához, hogy miért tartjuk elfogadhatatlannak művészet és realizmus Garaudy követelte azonosítását, miért nem látunk e két fogalomban pusztán és csakis tautológiát, illetve miért látjuk tautológiává nyilvánításukat nem előre-, hanem hátralépésnek, mégpedig a dialektikus logikától a formális logikához. Ezzel kapcsolatosan megint idéznünk kell egy ismert lenini megállapítást:

„Az igazság végtelen" — idézi Hegelt Lenin, majd hozzáfűzi: „— végessége a tagadását, »végét« jelenti. A formák (»gondolkodási formák«), ha »az anyagtól különböző és csak rajta levő formáknak« tekintjük őket, képtelenek megragadni az igazságot. A [formális logika] e formáinak sivársága »megvetésre« méltókká és »nevetségessé« teszi őket. Az azonosság törvénye, $A = A$, — sivárság, »elviselhetetlen«."[24]

[22] Lenin: *Id. mű* 93. o.

[23] Ezzel kapcsolatosan itt mindössze annak megjegyzésére szorítkozunk, hogy a formát, sőt (a beilleszkedő, az osztály-, illetve társadalmi-emberi öntudatára ébredt hős középpontba állításának differenciája alapján) a tartalmat tekintve is feltárhatna bizonyos különbségeket már az első csoportban felsoroltak között is a konkrét vizsgálat; aminthogy az előzőkkel való döntő, kategoriális különbség mellett egy beható elemzés nyilván a másodiknak felsoroltak között is ki tudna mutatni egy sor fontos, formai-tartalmi differenciát, továbbá ez utóbbiak valóságtartalmának valóságos dialektikáját.

[24] Lenin: *Id. mű* 75. o.

Az esztétika „anyaga" a művészet. Amennyiben realista vagy nem-realista (megvalósulási) „formáját" nem benne magában levő különös tartalomnak, hanem csak tőlünk mintegy tetszőlegesen ráragasztott, „rajta levő formának" tekintjük, amennyiben tehát kizárjuk különös mozgásának különös tartalmait, az $A = A$ „sivár és elviselhetetlen" metodikáját alkalmazzuk, a formális logika „véges igazságaihoz" igazodva járunk el. Éppen ellenkező végeredményt kapunk tehát, mint amilyenre törekedtünk.: filozófiailag nem szélesítjük, hanem szűkítjük a művészi jelenségek skáláját.

Úgy véljük ezért: a differenciálásra törekvés, az egzakt néven nevezés igénye és gyakorlata szüntetheti csak meg itt is, mint egyebütt, a dogmatikus kiközösítéseket. E törekvésekhez próbáltunk hozzájárulni az elmondottakkal magunk is.[25] Már eddig sem igen titkoltuk ti., hanem kezdettől fogva nagyon is igyekeztünk hangsúlyozni, hogy mind a művészet, mind a tudomány (konkrétan: az esztétika) vonatkozásában, a két objektív megismerési forma általános (és értelmes) elvonatkoztatásának alapján, ennek két, a megvalósulás, illetve a meg-nem valósulás felé tartó és ezért *kategoriálisan divergáló mozgásirányát* próbáljuk — a két írói mű modern kritikájának konkrét összevetésével demonstratíve is — *megkülönböztetni.*

Ilymódon beszéltünk, a művészi szimbólumról szólva, tulajdonképpen mindvégig a művészeti realizmusról mint az adott valóság (valóságszelet) *mindenoldalú*, objektív meghatározottságaiban érzéki-érzékelhető reflexiójáról, az allegóriáról szólva pedig mint ugyanennek *egyoldalú*, az adott valóság (valóságszelet) adekvát képmásáig el *nem* jutó megvalósulásáról. És ily módon, valóság és reflektált valóság *viszonyát* a lényegi megfelelés, illetve meg nem felelés összefüggésében vizsgálva, igyekeztük egymással szembeállítani a dialektikus materialista, illetve irracionalista (vagy metafizikus módszere miatt az irracionalizmusba torkolló) műelemzést is.

Ebben az összefüggésben törekedtünk továbbá annak kimutatására, hogy ez a kategoriális különbség, tehát az objektív tükrözés egyik vagy másik formájának el-, illetve el nem érése, miként eredményez mindkét tükrözési mód viszonylatában egyfelől egy formai-tartalmi tökélyt, másfelől pedig torzulást. Így kísérhettük nyomon a felsorolt összefüggésben az antropomorfizáló érzékiség és a dezantropomorfizáló gondolatiság következetes, illetve következetlen megvalósulásait, a forma[26] és az ember immanens, illetve transzcendens

[25] Ti. A dickensi és a kafkai művet kategoriálisan egyneműsítő, irracionalista kritikák bírálatával, mely e dolgozat egészének témája.

[26] Éppen a forma meg *nem* valósulásának vonatkozásában érdemes itt — ha csak futólag is — meggondolnunk, hogy a kafkai regény: *meg nem valósult regény*, mely jellegzetességére szokatlanul élesen és érzékletesen, *befejezetlenségével*, regénytorzóként hívja fel a figyelmet. Forma és tartalom dialektikájában az utóbbi, valamint mindkettőre vonatkozóan a társadalmi-történeti tényező meghatározó jellegét *a műfaji meg nem valósulás* viszonylatában konkrétan és meggyőzően mutatja ki Tőkei Ferenc. Elemzésében a kínai elégiát mint a társadalmi formáció el nem ért klasszicitásában (a bomló ősközösség sajátos formájában megrekedt „ázsiai termelési módban") gyökerező, el nem ért műfaji klasszicitást, mint meg nem valósult eposzt állítja elénk. (Vö. Tőkei Ferenc: *A kínai elégia születése.* Akadémiai Kiadó, 1959.) — Vö. még Goethe: „Igen figyelemre méltó, hogy a perzsa költészetben nincsen dráma. Ha támadhatott volna drámai költőjük, egész irodalmuk másképpen festene. E nemzet mintegy nyugovóra tért: szívesen mesélt magának, innen a számtalan mese és a végnélküli költemények. És maga a keleti élet sem valami beszédes: a despotizmus nem barátja az eszmecserének; minden, ami e költeményekben a zsarnok akarata vagy parancsa ellen szól, csak Korán-idézetek vagy ismert költői művekből való citátumok formájában található." *(Goethe über Kunst und Literatur.* Aufbau, 1953. 357. o.)

meghatározottságának tolmácsolását a tartalom vonatkozásában. Mindkét tükrözési módban ennek alapján különböztethettük meg az objektív megismerés, illetve a teológia elemeit — miközben mindkét esetben mindvégig *valóságos, megismerésként tárgyiasított és tárgyiasult* tükrözési formákat vizsgáltunk, ezeket szembesítettük egymással, nem pedig egyfelől művészetet és filozófiát, másfelől számlákat, leleteket, lélektani teszteket vagy akárminő, lényegileg empíriaként tárgyiasított és tárgyiasult írásos dokumentációkat vagy „manifesztációkat".

„A dialektika mint *eleven*, sokoldalú megismerés" — mondja Lenin —, „... milyen mérhetetlenül gazdag tartalom ez a »metafizikai« materializmushoz képest, melynek alapvető *baja*, hogy nem tudja alkalmazni a dialektikát a »képelméletre«, a megismerés folyamatára és fejlődésére.

A filozófiai idealizmus *csak* badarság a durva, egyszerű metafizikus materializmus nézőpontjából. Megfordítva, a *dialektikus* materializmus nézőpontjából a filozófiai idealizmus a megismerés egyik vonásának, oldalának, síkjának, *egyoldalú*, túlzott, »szertelen«... kifejlesztése (felduzzasztása, felfúvása) abszolúttá, *elszakítva* az anyagtól, a természettől, istenítve. Az idealizmus papi maszlag. Helyes. De a filozófiai idealizmus *(‚helyesebben' és ‚ezenkívül') út* a papi maszlaghoz a végtelenül bonyolult (dialektikus) emberi *megismerés egyik árnyalatán át.*

Az emberi megismerés nem egyenes vonal, (ill. nem halad egyenes vonalban), hanem körök sorához, spirálishoz vég nélkül közeledő görbe vonal. Ennek a görbe vonalnak bármely kiragadott része, töredéke, darabkája, átváltoztatható (egyoldalúan átváltoztatható) önálló, egész, egyenes vonallá, amely azután (ha a fáktól nem látjuk az erdőt) mocsárba, papi maszlagba visz (ahol az uralkodó osztályok osztályérdeke *megrögzíti*). Egyenesvonalúság és egyoldalúság, merevség és megcsontosodás, szubjektivizmus és szubjektív vakság — voilà az idealizmus gnoszeológiai gyökerei. És a papi maszlagnak (= filozófiai idealizmusnak) természetesen vannak *ismeretelméleti* gyökerei, nem talajtalan; *meddő virág*, ez kétségtelen, de olyan meddő virág, mely az eleven, termékeny, igaz, hatalmas, mindenható, objektív, abszolút, emberi megismerés élő fáján nő." [27]

A közismert lenini sorokat azért idéztük ilyen terjedelmesen, mert véleményünk szerint rendkívüli módon találnak az itt felmerült problematikához. Roppant világossággal mutatják meg ugyanis mind az objektív megismerés folyamatosságának és megrekedtségének, mind ellentmondásos egységében való megragadásának dialektikáját és — metafizikáját. Valóság és reflexió *viszonyát* veszi szemügyre, és az utóbbinak az előbbiét követő mozgását és „fáziseltéréseit" figyelembe véve állapít *és* különböztet meg Lenin azonosságot és „más"-ságot a filozófián mint objektív tükrözési formán *belül*. A *filozófián belül* létrejött tükörkép valóságot (sajátosan) követő mozgásának „pontossága" szerint tesz különbséget az adekvát (megvalósult, dialektikus materialista) és az eltorzult (meg nem valósult, az objektív és szubjektív tételezések felemássága miatt a teológia irányába tartó) megismerés között, miközben az utóbbiban sem kívánja, egy pillanatra sem, letagadni, hanem ellenkezőleg: igyekszik kimutatni a valóságos megismerés mozzanatait, sőt még a torzulások valóságban gyökerezettségét is. A materialista dialektikát azonban mégsem kívánja azonosítani, hanem ellenkezőleg, a leghatározottabban megkülönbözteti és elhatárolja nemcsak az idelizmustól, de még a mechanikus materializmustól is.

Az eddigiekben némiképp talán már sikerült bebizonyítanunk, hogy nem kívánunk mechanisztikusan semmiféle egyenlőségi jelet tenni, ellenkezőleg,

[27] Lenin: *Id. mű* 350—351. o.

disztingválni szeretnénk filozófiai és művészi, fogalmi és érzéki tükörkép között. Ahhoz azonban, hogy *a művészeten belül* ne ismerjük fel *realizmus és nemrealizmus*, szimbólum és allegória divergenciájának alapjaként lényegileg ugyanazt a valósággal szembeni „fázis*különbséget*", amelyre Lenin a materialista dialektika és a többi filozófiák vonatkozásában rámutat, tagadnunk kellene a mindkettőben azonos lényeget: azt, hogy objektív megismerési és elsajátítási formák. Vagy esetleg „csak" a művészetre nézve kellene ezt tagadnunk, és ezzel lemondanunk arról az értelmes meghatározásról, amely Arisztotelésztől Shakespeare-en, Goethén, Lessingen, Hegelen, Marxon és Engelsen, Csernisevszkijen és a többi orosz forradalmi demokratán át egészen Leninig, a a lenini tükröződési elvig, az ember féltve őrzött és gazdagított s a marxista dialektika hozzájárulásával egyre tartalmasabb és egzaktabb kategoriális vívmánya.

Minderről azonban természetesen nem mondunk le, mert nem hisszük, hogy a dialektikus materializmusnak az emberi megismerés történelmi tárházából értelmesen kiszűrt és tovább pontosított ide vonatkozó „ismert törvényei" elavultak volna, helyesebben: nem hisszük, hogy differenciáló jellegük elvetésével, hanem úgy véljük, inkább továbbfinomításukkal, precizitásuknak a részletekig menő fokozásával mérhetünk le e „törvények" alapján, mint objektív és megbízhatóságában érvényes mérlegen, régi és új, esetleg legeslegújabb tudományos és művészi teljesítményeket.

Mindezt meggondolva hajlunk továbbra is arra, hogy a kafkai teljesítményt a *művészet körén belül* az objektív valóságának nem-realista mimetikus tükörképéül ismerjük fel.

> „A vagyonos osztály és a proletariátus osztálya" — mondja Marx — „ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, *tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne.* Ez az osztály, Hegel kifejezésével élve, a *fellázadás* a kitagadottságban e kitagadottság ellen, fellázadás, melybe ezt az osztályt szükségszerűen űzi emberi *természetének* ellentmondása élethelyzetével, amely e természetnek *nyílt, határozott, átfogó tagadása.*"[28]

A kapitalista elidegenülést mint *antagonisztikus viszonyt* megfogalmazó marxi sorokat azért idéztük itt, mert éppen kristálytisztaságuk teszi lehetővé, hogy könnyen, puszta kiemeléssel jelezhessük, mennyit értett meg, illetve tükröz ugyanezen társadalmi jelenségből a kafkai mű, és mi az, amit már *nem* értett meg, és *nem* is reflektál belőle. Eddigi elemzéseinket a marxi sorokkal összevetve elmondhatjuk, hogy Kafka a „tehetetlen és embertelen létezés valóságáig" igen, de „nyílt, határozott, átfogó tagadásáig" már nem jutott el a meg- és felismerésben. „Lázadása" e valóság ellen morális lázadás, de olyan morálé, amely még a dickensihez viszonyítva is — melynek szintén nem a „fellázadás" szükségszerűségét történelmileg, objektíve képviselő osztály a bázisa — erősen csökkent hatásértékű. Dickens morálja — az önálló ember morálja, mely, hogy ismét Marx szavával éljünk, „legalább az *emberi méltóság* tudatán nyugszik". Kafka morálja „ellenben az emberi gyengeség tudatán nyugszik. Ő a *teológiai* morál".[29]

[28] Marx—Engels: *A szent család.* MEM 2. köt. Bp. 1958. 34—35. o. (Ritkított kiemelések — Marx, egyszerű kiemelések — *B. L.*)

[29] Uo. 200. o.

Mindennek alapján véljük úgy, hogy a kafkai mű torz valóságtükör. Olyan reflexió, amelyben az ember egy konkrét világa, az áruviszony, önnön történelmi ellenerői, benne magában rejlő tagadása, saját dialektikus ellentmondása, *„az emberi természet"*, az „önálló ember" *lázadó ereje nélkül*, statikuscsonkán jelenik meg. Úgy gondoljuk, hogy az, amivel itt szemben állunk, a művészi „megismerés egyik vonásának, oldalának, síkjának, *egyoldalú*, túlzott, ‚szertelen' kifejlesztése (felduzzasztása, felfúvása) abszolúttá, *elszakítva* az anyagtól, a természettől, istenítve".

Ugyane kafkai tükör azonban — mielőtt a valóságtól elrugaszkodnék — elég hosszú szakaszát járja be ama „spirálisnak", elég sokáig együtt „mozog" a valósággal ahhoz, hogy a (művészi) megismerés terrénumáról *ne* kelljen kiakolbólítani. Láttuk: a kapitalista elidegenülés mint elembertelenülés lényegét pontosan megértette és (már-már a fasizmus víziójáig elhatoló következetességgel) mélyen és intenzíven annak lehetséges következményeit is végiggondolta itt a művész. Ez a — bár egyoldalú, de ugyanakkor — tartós és következetes érintkezés a valósággal azt eredményezi, hogy a tárgyiasult tükörképből e realitás egyik aspektusa — valóságos dimenziói nélkül és mintegy geometrikusan projektálva, de — mégiscsak összefüggően kiszűrhető. Maga az elvonatkoztatottság viszont — mint utaltunk is már rá — a tartalminak megfelelő formai torzulásként jelzi itt a mimetikusan tükröző, művészi megismerés teljes meg *nem* valósulását, a „spirális" valamelyik pontján való megtorpanását és a „szakállas végzethez" vezető „önálló, egész, egyenes vonallá" válását.

A kafkai tükörkép tehát *„meddő virág*, ez kétségtelen, de olyan meddő virág, mely az eleven, termékeny, igaz, hatalmas, mindenható, objektív, abszolút, emberi megismerés élő fáján" nőtt. Róla mint örökségről *ennélfogva* nem kell lemondanunk, annak ellenére, hogy „meddősége miatt" *nem* nevezhetjük realistának. E meddőség ugyanis — véleményünk szerint — a művészi megismerésben is azt jelenti, hogy az ilyen műalkotás nem közvetlenül előrevivő „lépcsőfok", hogy az adott jelenség akár élményszerű megismeréséhez is önmagában elégtelen és félrevezető. És ha önmagában is elégséges, ha — bármi kis szakaszon is — megbízható útjelző tábla volna, akkor nevezhetnénk realistának. Ha a benne érzékelhető mint emberi immanenciára mutatna önmaga lényegére, ha ama különös életszeletnek, melyet elénk tár, egyben immanens társadalmi meghatározottságait is elénk tárná — a megismerés vonatkozásában ilyen módon nevezhetnénk maradéktalannak. Mindezzel természetesen korántsem fejtettük ki a realizmus kategóriájának teljes tartalmát. Itt ez nem is célunk. Pusztán csak polémiánk aspektusából kívántunk eljutni a valóság és adekvát valóságtükör viszonyának klasszikus tömörségű meghatározásához, a realizmus engelsi formulájához:

> „A realizmus... magában foglalja a részletek hűségén kívül a tipikus jellemek tipikus körülmények közötti hű ábrázolását."[30]

Ehelyütt csak arra mutatnánk rá röviden, hogy Engels, a materialista dialektika e klasszikusa, a művészeti realizmust olyannyira magától értetődőn valóság és objektív megismerés adekvát viszonyául tartotta számon, különös formáját olyannyira egy adott társadalmi realitás („jellemek", „körülmények")

[30] Engels 1888 ápr. eleji levele M. Harknesshez. Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 470. o.

lényegi vonásainak („tipikájának") tárgyiasulásául (egy adott objektivitás „ábrázolásául" és nem valamely szubjektivitás „kifejezéséül") fogta fel, hogy definíciójában a reális és a reflektált valóságot nem különválasztva, hanem (mint az általunk zárójelben kiemelt terminusok mutatják) azonnal mint viszonyt fogalmazta meg. Ha mármost a realizmusnak e „régisége" ellenére is elegánsan precíz és éppen elhatároltságában („partosságában") értelmes és tartalmas definícióját az „újjal", a „parttalannal" — s hogy a metaforánál maradjunk: a művészetet a realizmus „árterévé" változtató elgondolással —, tehát a Garaudy javasolta „meghatározással" összevetjük, úgy a kategória tartalmának még csak nem is megszüntetését vagy „feloldását", hanem egész egyszerűen nyomtalan eltűnését és csak formai-terminológiai jelenlétét észlelhetjük:

„A művészeti realizmus" — olvashatjuk erre vonatkozóan — „részvételünk tudatosulása abban a folyamatos alkotásban, melynek során az ember embert teremt, s mely a szabadság legmagasabb formája.

Realistának lenni nem azt jelenti, hogy a valóságnak a képét utánozzuk, hanem hogy a tevékenységét utánozzuk; nem azt jelenti, hogy másolatot, másodpéldányt készítsünk a dologról, az eseményekről, vagy az emberekről, hanem hogy részt vegyünk egy épülő világ teremtésében, s megtaláljuk belső ritmusát.

Ennek alapján határozhatjuk meg a művész valódi szabadságát: nem az a feladata, hogy passzívan tükrözzön vagy illusztráljon olyan valóságot, mely rajta kívül áll, és nélküle is kész egész. Hivatása nemcsak az, hogy beszámoljon a csatáról, hanem ő maga is harcos, kiveszi részét a történelmi kezdeményezésből és a felelősségből. Neki is, mint minden embernek, nem az a feladata, hogy magyarázza a világot, hanem hogy részt vegyen átalakításában.

A művész szerepe nem azonos a filozófuséval vagy a történészével: nem köteles például a valóság egészét tükrözni.

Azt kívánni egy műtől, a realizmus nevében, hogy a valóság egészét tükrözze, hogy megrajzolja egy kornak vagy egy népnek a történelmi pályáját, és kifejezze e pálya alapvető mozgását és jövendő perspektíváit — ez filozófiai és nem esztétikai követelmény.

Egy mű lehet nagyon részleges, sőt nagyon szubjektív tanúskodás az ember s a világ viszonyáról egy adott korban, s ez a tanúskodás mégis lehet hiteles és értékes.

Egy szerző nagyon intenzíven átérezheti és kifejezheti például az elidegenedés valamilyen aspektusát, s bár nem tárja fel az elidegenedés okait, sem a felülkerekedés perspektíváit, hanem rabja marad — azért még lehet nagy író...

Kívánatos, hogy az író vagy a művész világosan felismerje a jövendő távlatait, harcos jelentést adva ezáltal művének. De ha ehhez az egyetlen kritériumhoz ragaszkodunk, gyakran azzal a kérdéssel kerülhetünk szembe, melyet Baudelaire tett fel: ‚Vajon alkalmas-e az erényes írók módszere arra, hogy megszerettessék az erényt?' A művészet sajátos erkölcse nem a tanításban, hanem az ébresztésben van."[31]

Mint látható, a realizmus-kategória tartalmának nyomtalan eltűnését e „formulában" egyszerűen az magyarázza, hogy a jelenség, melynek valóságvonatkozásait mint lényeget kifejezhetné, szintén nyomtalanul eltűnt belőle: e „meghatározásban" a tárgyiasult *műalkotás* egyáltalában *nem szerepel*. A kritikus ehelyett kizárólag *a művész szubjektív személyére* vonatkozó kérdéseket tárgyal itt — az esztétika *egyetlen* tárgyául. *Realizmus* címszó alatt kizárólag a helyes művészi alapmagatartás és tevékenység, valamint egyfajta recepció empíriáját írja le metaforikusan, majd megismétli a „legyen" szférájában — objektív valóság és objektívált valóságtükör egymáshoz viszonyítása helyett.

[31] Garaudy: *Id. mű* 180—181. o.

Bizonyos művészi-magatartásbeli, illetve művészetpolitikai posztulátumokat állít fel, azaz mint a realizmus tartalmáról csakis olyan dolgokról beszél, amelyek — mint a tárgyiasult műalkotás művészi „előttje" és befogadói „utánja", személyi előfeltételei, illetve hatásterülete — feltétlenül tárgyai ugyan az esztétikának, de a realizmus kategóriájának nem tárgyi tartalmai.

Amikor tehát az előbbi kettőt — a cselekvő embert, valamint művésznek-britikusnak hozzá való világnézeti viszonyulását fejtegetéseink középpontjába állítva és legfőbb rendező-elvévé téve — magunk is az esztétika tárgykörén kelüli, fontos témákként tárgyaljuk, ugyanakkor szubjektum és objektum épp e tárgykörön belüli, dialektikus materialista megkülönböztetésére való törekvésben kell a realizmus fogalmának szigorú objektumra-vonatkoztatottságát ismételten aláhúznunk és kiemelnünk. És ezzel kapcsolatosan rámutatnunk arra, hogy e kategóriát mint egy bizonyos *tárgyi lényeget kifejező, értelmes elvonatkoztatást* az előbbi kettő alapján nemhogy meghatározni, de egész egyszerűen megérteni sem lehet. Ennek kézenfekvő és ékesen szóló bizonyítéka mindjárt az is, hogy például a Garaudy posztulálta társadalmilag aktív és öntudatos magatartás alapján becsületes embernek, kommunistának igen, *realista művésznek* azonban (akár e magatartás feltételezése mellett is) *csak műalkotása alapján* nevezhetünk bárkit is.

Garaudy tehát úgy hirdeti meg háborúját a realizmus „szűk" és „régi" fogalma ellen, e kategóriát olymódon „parttalanítja", hogy „árterületéről" kihagyja magát a műalkotást, és „áradatát" — ezek szerint mégiscsak valamiképpen szabályozván — folyvást a szubjektum irányába tereli. A mű mint objektum helyett folyvást etiko-politikai kérdésekről szól, mégpedig nem a „van", hanem a „legyen" vonatkozásában, s egyfelől instruktív, másfelől pedig defenzív hangsúllyal.

Milyen művészi magatartás alapján jöhet létre realista mű — nagyjából ebbe a tárgykörbe tartozó etikai-politikai normákat vonultat fel megállapításainak első — instruktív — csoportjában, amelyekkel természetesen egyetértünk, de amelyeket már csak azért is nehéz elfogadnunk Kafka realista voltáról meggyőző érvnek, mert hiszen a kritikus lényegében azt sorolja fel bennük, hogy milyen *nem* volt Kafka művészi magatartása.

Minden bizonnyal ezért is következik az etikai-normatív posztulátumok után oly törésszerűen és minden átmenet nélkül a defenzív jellegű megállapítások sora. Ezekben tulajdonképpen az mondódik el, hogy miért tekinthetjük olykor mégis művésznek, aki a fenti — a realista mű előfeltételeiül felsorolt — világnézeti-magatartásbeli normákat nem tudta élete vezérelvévé tenni.

Mindkét állításcsoport kiszűrhető (és részben ki is fejezett) konklúziója objektíve helytálló és elfogadható tehát, csak éppen a realizmus „régi" kategóriájának „partjait" nemhogy egyszerűen sértetlenül hagyná, hanem — mint mondottuk — egyrészt el sem igen éri, másrészt pedig, ahol mégis érinti őket, ott erősen „parttalanítása" ellen szól, és véleményünk szerint pontosan ennyiben helytálló és elfogadható.

És ugyanezért kell a realizmusra vonatkozó Garaudy adta megállapítások közül, annak ellenére, hogy nem szólnak objektív tartalmáról, egyre-kettőre mégis külön kitérnünk, és mintegy a kategória „becsületének védelmében", valódi tartalmasságára és gazdagságára utalva bebizonyítanunk, hogy még ilyen, etikai-politikai vonatkozásban sem „róla szól a mese" itt.

A realista művész világnézetére-magatartására, valamint az igazi kommunista művészetpolitikára vonatkozó, s a fenti konklúziókkal *együtt* helytálló

megállapítások elfogadása (s az olykor zavarba ejtően pontatlan megfogalmazások, továbbá a „másolás" valóban divatjamúlt „vádjának" mostani figyelmen kívül hagyása) mellett kell tehát feltétlenül kitérnünk még e „realizmus-formula" két olyan megállapítására, amelyeknél nemcsak a megfogalmazás, hanem a gondolat is — enyhén szólva — „pontatlan".

Az egyik a művész, illetve a filozófus és történész „szerepét" illeti, amelyet Garaudy meg kíván különböztetni, és amely természetesen a realizmus „régi" kategóriája szerint sem „azonos", amennyiben a kategória, mint tudvalevő, *csakis a mimetikus visszatükrözésre* vonatkozó értelmes elvonatkoztatás. Továbbá nem tudjuk, hogy mikor és kik kívánták — nemhogy a „realizmus", de egyáltalában a józan ész nevében — a valóság *egészének* visszatükrözését bármely műtől is. Mint ismeretes, tudományban és művészetben *egyaránt a reflektálni kívánt jelenség lényegi összefüggéseinek feltárása* az objektív visszatükrözés követelménye.

A „realizmus nevében" ugyanis — s ez a másik meghökkentő és kirívó „pontatlanság" — sohasem kívánt sem Marx, sem Engels, sem Lenin, sem semmiféle marxista teória vagy gyakorlat valaminő, egyetlen műben megvalósíthatatlan, s a tudományost a művészivel összekeverő és egybemosó totalitást: „a valóság egészének tükrözését", „egy kor vagy egy nép történelmi pályájának *megrajzolását*", „e pálya alapvető mozgásának és perspektíváinak *kifejezését*" (?) stb., stb. E kívánalmak ellen hadakozva tehát nem a realizmus „régi", „partos" kategóriája, hanem valami olyasmi ellen harcol Garaudy, aminek ehhez az adekvát művészi visszatükrözés kritériumát tartalmasan magábafoglaló és kifejező, értelmes — marxista — elvonatkoztatáshoz az égvilágon semmi köze sincs.

Úgy véljük, ilyen módon nemigen harcol sikeresen az ellen sem, amire egész polémiájában végső soron — és jogosan! — elsősorban reflektálni akar: a sztálini időszakban meghonosodott művészetpolitikai *és* ideológiai torzítások, illetve esetleges maradványaik ellen. Nem tudunk hinni az effajta fegyverekkel vívott harc sikerében azért, mert „még" ideológiai *és* művészetpolitikai torzulások ellen sem bízunk a — triviálisan szólva — „kutyaharapást szőrivel" gyógymódban. Márpedig a mű *helyett* a művész szubjektív politikai nézeteire koncentrálás, továbbá a kategóriák vulgarizáló leegyszerűsítése, művészet és realizmus azonosítása, de mindenekfölött a jelenségek lényegének sokoldalúbb differenciálásával szembeni anatémák — akárhogyan is vesszük — dogmatikus gyakorlat és koncepció.

S hogy mindez mily mértékben válik — lényegénél fogva — retrográd „anyagi erővé", annak ékes példáját nyújtja mindjárt a Garaudy-féle elemzésben helyes törekvések és hibás tételezések „békétlen egymás mellett élése", az utóbbiaknak az előbbiekkel való szembeállása és szembefordulása. A már felsoroltak mellett ilyen további ellentmondás például az erkölcsös, társadalmilag-politikailag aktív művészi magatartás szenvedélyes követelése („vegyünk részt egy épülő világ teremtésében" stb.) és ugyanakkor tagadása (Baudelaire-re hivatkozva lényegében hiábavalóságának, hatástalanságának kijelentése). Ilyen továbbá az az előbbinél semmivel sem jelentéktelenebb ellentmondás, hogy míg a kultúra valóságos értékeinek megőrzéséért, megbecsüléséért, „minden emberi mű" örökségének marxista átvételéért buzgólkodunk, addig azt, amit a vámon megnyerni kívánunk — ha ugyan nem többet —, tudatosan el akarjuk veszíteni a réven. Vagyis: az allegorizáló művészet legkiválóbbjainak elismeréséért „cserébe" értelmes kategóriáinkat „felajánlván", nem tudjuk

tudományosan meggyőző módon kimutatni nemhogy valóban meglevő értékeiket, de még valódi tartalmukat sem.

Az objektív történelmi meghatározottságokat és a belőlük következő erőviszonyokat tekintve természetesen nem a marxizmus számára áll fenn egy ilyen ideológiai vagylagosság kényszere. A széthullót nem a marxizmusnak kell egységként („a mi világunkkal egyként"), s a töredezettet egészként („az élők világaként") tételeznie, miután történelmileg és objektíve szemben-áll ezzel a világgal. Aminthogy nem a marxizmus szorul rá az ilyen nézőpont és mű mentegetésére sem, miután a „törvények hű meghallójaként" s éppen „tudatos jövőbe látó" perspektívájából e nézőpont s mű valóságos *lényegét megfejtve képes valóságos kiutat mutatni.* Így a történelmi különös negatív tendenciáit abszolutizáló, a megismerés „spirálisának" valamely pontjáról „egyenes vonalban" a transzcendencia végtelenjébe mutató mű értékeit sem valamiféle érzelmi-ideológiai azonosulással menti meg. Nem az objektív megismerés tárgyiasult javairól való lemondással tehát, hanem — mint azt a Lenintől idézett megjegyzések meggyőzően példázzák — éppen e javak által s e javak gyarapításával.

Amiként az elmagányosodott egyednek — akár művésznek vagy kritikusnak — sem „együttérző részvétével", mégkevésbé a kétségbeesés ideológiájához való közelítéssel nyújthat és nyújt is bizalmat keltő és együtthaladásra serkentő fogódzót a marxizmus. Hanem azzal, hogy ez állapotokon való túlemelkedés reális irányába mutatva, *minőségileg mást* kínál. A passzív kétségbeesés helyett a társadalmi aktivitást és az újért való harcot, vagyis azt a „mást", amelyet politikailag maga Garaudy is kínál, s mely a mottóként idézett józsefattilai sorokból politikai-ideológiai szinkronban oly szépen kicsendül.[32]

És e szinkront nemhogy a megismerő, de „még" a politikai-agitatív tevékenységben sem lehet nélkülözni, különösen nem az objektíve soron levőt, az „előtörténeten" túllépőt képviselő osztály nevében. „Tanítás" nélkül ugyanis nincs és soha nem is volt semmiféle valódi „ébresztés" sem a politikában, sem a művészetben. Sőt: az objektív időre figyelmeztet — ha úgy tetszik, „tanít" — még a vekkeróra is, enélkül nem tud „ébreszteni".

„ФЕТИШ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ" КАФКИ И ЕГО МЕТАФОРИЧЕСКАЯ ПЕРЕОЦЕНКА

ЛЕНКЕ БИЗАМ

Данная статья представляет собой две главы более обширной работы под названием *„Однородность Чарльза Диккенса и Франца Кафки в современной критике"*. В этой части автор, — в первую очередь через анализ романа *„Замок"* — стремится показать, что непосредственной чувственной моделью исследуемого романа — является отношение между бюрократом и рабочим, а принцип аллегоризации есть объективная видимость овеществления. Основная специфика метода Кафки заключается в *спиритуализации* родовой предметности, в изображении родовой деятельности как *фетиша* и в *ликвидации* фигуры собственника.

Работа носит полемический характер; в первой половине данной статьи она дискутирует с представителями буржуазной иррационатьной критики Элизео Вивасом. Эдвином Муир и Теодором У. Адорно, а во второй — интерпретацией Кафки Роже Гароди.

[32] És kicsendül természetesen a marxista következetességre törekvő számtalan Kafka-kritikából, mélyeket itt, ebben az irracionalizmussal (vagy odatorkolló elemzésekkel) polemizálni kívánó analízisben nem tudunk idézni.

THE "ACTIVITY—FETISH" IN THE NOVELS OF FRANZ KAFKA AND ITS METAPHORICAL REINTERPRETATION

by L. Bizám

This essay (as a part of a book which deals with *The Modern Critical Homogeneizing of Charles Dickens and Franz Kafka*) considers the main essential and structural features of *The Castle*. By analizing it, the author suggests that, instead of the totality of the relations in the alienated society, Kafka takes for his novel's direct sensual model only the relations between bureaucrat and worker, and, for his structural model, the objective surface of capitalistic *Verdinglichung*. That is the chief organizing principle of Kafka's allegorizing method, as for which's *differentia specifica*, we can find the spiritualizing of human *Vergegenständlichung*, the invention of the „activity-fetish" (suggesting every human activity as unreal) and — in his whole work — the virtual disappearance of the „proprietor".

The character of the essay is highly polemic. It argues with irrationalist criticism (here with Eliseo Vivas, Edwin Muir, Theodor W. Adorno) and (in the second chapter of the part here published) with Roger Garaudy's interpretation of Franz Kafka.

A matematika néhány filozófiai kérdéséről

ALTRICHTER FERENC

I. Mi a matematika filozófiája

Korántsem merünk arra a feladatra vállalkozni, hogy a matematika és filozófia szerteágazó kapcsolatait, kölcsönös összefüggéseit részletesen elemezzük és bemutassuk. Dolgozatunkban e témakörnek csupán néhány, szerintünk központi jelentőségű kérdésére térünk ki.

Bevezetőül azt kívánjuk kimutatni, hogy léteznek a matematikával kapcsolatos olyan — filozófiai — kérdések, amelyek a matematika mint szaktudomány speciális módszereivel nem válaszolhatók meg (persze megoldásukhoz a matematikai módszerek és eredmények sokban hozzájárulhatnak).

A szaktudományos és a filozófiai problémák különbségét illusztráljuk egy példával a fizikából és filozófiájából. Az, hogy a testek miért és mekkora végsebességgel esnek a földre, nyilvánvalóan szaktudományos kérdés; megválaszolásához a fizikus hivatkozni fog a tömegvonzás általános törvényére, megfigyeléseket, méréseket fog végezni stb., azaz a kérdés eldöntésének történetileg kialakult módszerét fogja használni. De az, hogy általában mi szükséges az események tudományos magyarázatához, vagy hogy általában milyen feltételei és milyen implikációi vannak a kísérletezésnek, vagy hogy — szélesebb körűen — mi a tudományos módszer, már nem a fizikai-szaktudományos, hanem a fizikai tudományra általában vonatkozó, azaz a filozófiai kérdések sorába tartozik. A filozófiai és a szaktudományos problematika hasonló különbségét megtaláljuk a matematika esetében is. Arra a kérdésre például, hogy mi a nulla vagy az egy stb., a matematikus azt a teljesen kielégítő választ adja, hogy ezek természetes, racionális, valós számok. Az a kérdés azonban, hogy mik a számok, mik a matematikai objektumok, már túllépi a szaktudomány kompetenciáját; s az elfogadott filozófiai állásponttól függően — hogy csak néhány lehetőséget említsünk — a következő feleleteket kaphatjuk: a számok az anyagi valóság bizonyos tulajdonságainak igen bonyolult tudati visszatükröződései, bizonyos fogalmak tulajdonságai, a tudat öntevékenységének termékei stb. stb.

Amióta csak matematikai tudomány van, és amióta csak filozófiai reflexió tárgya, a matematika filozófiai vázát, központi problematikáját három olyan kérdés alkotja, amelyekre így vagy úgy, de a matematikával foglalkozó majdnem minden filozófia választ igyekszik adni. Ezek: a matematikai ismeretek jellegének és a matematikai megismerés sajátos módjának, a matematikai objektumok természetének, valamint a matematikai igazságnak és eldöntési módjának a kérdése. Az utóbbi problémával itt nem foglalkozunk, mivel részletes elemzése meghaladja dolgozatunk kereteit; az előbbi két kérdés enélkül is explikálható.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy ezek a kérdések teljesen függetlenek a konkrét szaktudományos problémáktól, eredményektől, azaz vonatkozásukban a matematika szaktudományos tartalma lényegében invariáns vagy invariánssá tehető. Ez a függetlenség azonban csak viszonylagos, már csak azért is, hiszen szülőanyjuk éppen a matematika.

A matematika filozófiájának mint válaszrendszernek a matematika szaktudományos tartalmához való viszonya kettős: egyfelől a meglevő matematikát a próbakövéül használhatja, másfelől egy aktuális matematika kialakításának a programja lehet. A matematika filozófiájának a kérdései elsősorban világnézetiek, mégpedig azért, mert megválaszolásuk — mint erre írásunk végén kitérünk majd — csakis a társadalmi összpraxis figyelembevételével lehetséges. A matematika minden filozófiájának alapját egy (többékevésbé jól megfogalmazott vagy csak implicit) *világnézet* alkotja, egy általános filozófiai koncepció, amelynek a matematikával kapcsolatos álláspont csupán csak része, de általában szervesen összefüggő része. Egy matematikafilozófiától tehát, éppen e — nyílt vagy burkolt — világnézeti alapja miatt megköveteljük a világnézeti elfogadhatóságot, azaz gyakorlatilag azt, hogy egy általános történelmi materialista világkép részeként adjon számot a matematika tudományáról.

Témánkat a polgári filozófia néhány tipikus koncepciója vonatkozó megoldási javaslatainak kritikai elemzése kapcsán fogjuk kifejteni, támaszkodva azokra az érvekre, amelyeket e koncepciók a filozófia története során egymás ellen felhoztak — vagy felhozhattak volna.

II. A polgári filozófia néhány megoldási javaslata

Előljáróban az ismereteknek a polgári filozófiák által bevezetett megkülönböztetéseire kell emlékeztetnünk. Az újkori racionalizmus gondolkodói az ismereteknek — a megfigyelésekhez való kétféle logikai viszonyuk alapján — két fajtáját különböztették meg (s bár hangsúlyozták, hogy ez a felosztás nem esik egybe az ismereteknek az eredetük, kialakulásuk szerinti felosztásával, a két felosztás elválaszthatatlan kapcsolata természetesen az ő rendszereikre is rányomta a bélyegét). Ismereteink egyik részének azokat a kijelentéseket tekintették, amelyeknek igazsága függ a megfigyeléseinktől, ezek kimenetelétől, eredményeitől, amelyeknek igazsága csak ezek után dönthető el — az ilyen ismeretek az a posterioriak. Ezek a kijelentések a környező valóságra, illetve egy szegmentumára vonatkoznak, vagy arra, ami a világban történik, vagy megfogalmazzák az eljövendő eseményekkel kapcsolatos várakozásainkat. Ilyen a posteriori ismereteket ad pl. a fizika, a biológia; ezek az állítások vagy szingulárisak (egyetlen vagy néhány megfigyelhető eseményt írnak le), vagy általánosak (s ekkor nagyon fontos hipotéziseket, sejtéseket fejeznek ki világunkról, s a további megfigyelésekkel vagy alátámasztjuk, vagy pedig elvetjük őket). Az ismeretek másik csoportjába azokat a kijelentéseket sorolták, amelyeknek igazsága a megfigyelésektől független; igazságuk eldöntéséhez megfigyelések, kísérletek nem szükségesek, és nem is lehetségesek. Ezek az ismeretek teljesen vagy részlegesen függetlenek minden lehetséges tapasztalattól, s igazságuk a „tiszta észből" eldönthető. Az ilyen ismereteket a prioriaknak, észigazságoknak (Leibniz) stb. nevezték, s példáikat általában a logikából és a matematikából vették.

Arra vonatkozóan, hogy az a priori kijelentések mit írnak le, vagy hogy egyáltalán leírásai-e valaminek, igen eltérő véleményekkel találkozhatunk.

A másik általános ismeretelméleti különbséget — az analitikus és a szintetikus ismeretek, kijelentések megkülönböztetését — a pszichológiába, pontosabban az ismeretpszichológiába ágyazva — Kant vezette be. Ezt a különbségtételt a filozófusok nagy része a kanti ismeretpszichológia gyors diszkreditálása után sem vetette el. Felismerve, hogy ez a különbség nem pszichológiai, hanem lingvisztikai, nyelvi síkra ültették át, s a Kantétól némiképp eltérő kritériumot adtak az analicitás felismerésére. Mégpedig valahogy a következőképpen: egy állítás akkor és csak akkor analitikus, ha pusztán a megértése már elégséges az igazságának eldöntéséhez, pontosabban: ha igazsága következik a kijelentést reprezentáló mondat jeleinek jelentéséből. Szintetikus pedig egy állítás akkor, ha pusztán a megértése sosem elégséges az igazságának eldöntéséhez, illetve pontosabban: ha igazsága nem következik a megfelelő jelek jelentéséből, azaz ha nem analitikus. A szintetikus állítások a lingvisztikai interpretáció szerint fontos új ismereteket adnak, míg az analitikusak csak rögzítik azt a módot, ahogy az egyes szavakat vagy általában a nyelvet használjuk vagy szándékozunk használni. A szintetikus állítások mindig valamilyen extralingvisztikait foglalnak magukban, míg az analitikus állítások csak a nyelvhasználat adott módjára reflektálnak, elemzik bizonyos szavak jelentését vagy rögzítik bizonyos szimbólumok használatának és transzformációjának módját, de semmilyen nyelven kívüli tényállásra nem utalnak.[1]

E kétféle felosztás formálisan négy egymástól különböző ismerettípust (analitikus a priori, analitikus a posteriori, szintetikus a priori, szintetikus a posteriori) engedne meg, egyiküket azonban az alkalmazott definíciók kizárják, mégpedig azt a kijelentést, amelynek igazsága a reprezentálására használt szimbólumok jelentéséből következnék (azaz a nyelvhasználat valamilyen módjára reflektálna), de ugyanakkor csak extralingvisztikai tényezők (megfigyelések, kísérletek) bevonásával lenne eldönthető. Analitikusan a posteriori — ebben a polgári filozófia képviselői általában megegyeztek — semmit sem tudunk mondani, ilyen ismeretünk, ilyen tudásunk nincs; analitikusan csak a priori tudhatunk valamit, például azt, hogy minden csőrös emlős csőrös, vagy azt, hogy ha holnap derült lesz az ég, akkor holnap felhőtlen lesz az ég stb.[2]

A polgári filozófusok túlnyomó többsége azt a felfogást tette — pontosabban: teszi — magáévá, hogy a matematika — valamilyen értelemben — az emberi megismerés egy része, egy sajátos területe, hogy a matematikai kijelentések nem pszeudoállítások, hanem igazak vagy hamisak lehetnek, hogy, bár nagyon sajátosan, de mégis valamilyen ismereteket, tudást közölnek. A matematikai és az egyéb tudományos kijelentések között érezhető

[1] Carnap nyomán különbséget tehetünk szintaktikai és szemantikai analiticitás között. Szintaktikailag analitikus egy kijelentés, ha igazsága következik a kijelentés reprezentálására használt mondat *logikai jeleinek* jelentéséből. Szemantikailag analitikus egy kijelentés, ha a megfelelő mondat *nem-logikai, deskriptív* jeleinek jelentéséből következik igazsága. Az analiticitás általános filozófiai diszkussziója szempontjából a kettő különbsége igen fontos. Meg kell jegyeznünk, hogy az analitikus és szintetikus különbsége nem abszolút, hanem csak relatív; egy kijelentés analitikus vagy szintetikus volta több tényezőtől függ, pl. az éppen aktuális szóhasználattól, a nyelvi rendszer történeti változásaitól stb.

[2] Az a priori ismeret lehetőségének problémájával a dolgozat végén foglalkozunk.

vagy világosan explikálható különbség nem az ismeret és nem-ismeret különbsége, hanem *a tudás és a másféle tudás, az ismeret és a másféle ismeret* differenciája. Egyesek szerint viszont a matematika semmiféle ismeretet nem tartalmazhat, nem kognitív tevékenység, hanem csupán intellektuális játék.

A továbbiakban először néhány olyan felfogást tekintünk át, amely elismeri a matematika ismeret és megismerés voltát, s attól függően, hogy milyen különbséget vél felfedezni matematika és kísérleti természettudomány között, a matematikát az említett ismerettípusok valamelyikébe sorolja be.

1. A matematikai ismeretek jellegéről

Azt, hogy a matematikai ismeretek minőségileg különböznek a tapasztalati ismeretektől, hogy a prioriak, nem pedig posterioriak, alapvetően annak kimutatásával igyekeztek bizonyítani, hogy a matematika *nem lehet* olyan tudomány, mint pl. a tapasztalatokra, a megfigyeléseink tanúbizonyságára építő fizika vagy biológia.

Az első részletes és összefüggő argumentáció Platóntól származik,[3] s végighúzódik a matematika filozófiájának majdnem egész történetén. Platón szerint megfigyeléseink csak egy tökéletben világról nyújthatnak ugyancsak tökéletlen ismereteket. Így pl. csak többé-kevésbé egyeneseket, csak többé-kevésbé köröket tapasztalhatunk, nem pedig geometriai egyeneseket, köröket vagy számokat. A számok és a geometriai alakzatok ismerete — amelylyel kétségen kívül rendelkezünk — tehát nem lehet tapasztalati, a posteriori, hanem csakis a tapasztalattól független, a priori.

Platón érvelése két szempontból is hibás. Először is, mint ahogy S. Barker egy ilyen szituáció elvi megrajzolásával, körülírásával kimutatta,[4] elvileg nem lehetetlenek olyan észlelési szituációk, amelyek involválják geometriai fogalmak tiszta esetét, bár igaz, hogy ezek csak igen elemiek s csak bizonyos fajtájúak lehetnek. Továbbá, mondja Barker, abból, hogy a matematikai fogalmak adekvát „eseteit" a megfigyelhető világban nem is lehetne megtalálni, még nem következnék — *non sequitur* — a matematikai ismeretek a priori volta. Hiszen pl. a kísérleti természettudományokban, különösen a fizikában is szerepelnek olyan fogalmak — az ideális gázé, az anyagi ponté stb. —, amelyek, bár pontos eseteik szintén nem találhatók meg a megfigyeléseink során, mégsem függetlenek az aktuális megfigyelésektől; világos, hogy az ideális gázról, az anyagi pontról szerzett minden ismeretünket megfigyelésekkel, tapasztalatokkal kaptuk,[5] s noha e fogalmak tökéletes esetei nem találhatók meg a megfigyeléseink segítségével feltárt világban, *empirikusan mégsem* üresek. Ezt határozottan állíthatjuk, noha még nem tisztázódott teljesen a kísérleti természettudományok filozófiájában, hogy a hasonló — „idealizáló" — fogalmakat alkalmazó kijelentések hogyan, milyen módon tükrözik vissza „tökéletlen" világunkat.

[3] Platón érvelésével és matematika-filozófiájával kapcsolatban vö. Wedberg, A.: *Plato's Philosophy of Mathematics*. Almquist and Niksell, Stockholm 1955.

[4] Barker, S.: *Philosophy of Mathematics*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1964. 27. o.

[5] Barker úgy gondolja (id. mű 27—28. o.), hogy ennyi elégséges Platón érvének elvetéséhez. Platón azonban lehetségesnek és praktikusan esetleg szükségesnek tart bizonyosféle megfigyelést vagy eszközökkel végzett szerkesztést, amely elősegítheti a matematikai igazságok felfedezését.

A második érv — amelyet teljes pontossággal az újkori racionalisták (főleg Descartes, Spinoza, Leibniz) dolgoztak ki — arra támaszkodik, hogy a matematikai ismeretek olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amilyenekkel az a posteriori szintetikus ismeretek nem rendelkezhetnek. Két fő sajátosságot emeltek ki: a matematikai tudás bizonyosságát (szükségszerűségét) és általánosságát. Mert, mondották, míg a kísérleti természettudományok, a tapasztalattól függő ismeretek csak többé-kevésbé igazak, mindig megkérdőjelezhetők, bizonyosságuk mindig függ az aktuálisan meglevő megfigyelési evidenciától, tehát változik vagy változhat, addig a matematikai ismereteket szükségszerűség jellemzi, legalábbis úgy tűnik, hogy nem lehet megkérdőjelezni őket. A kísérleti természettudományos ismeretek ugyanis mindíg az adott mérési és megfigyelési lehetőségektől függően közelítően írják le a megfelelő valóság-szegmentumot, és mindig előfordulhat az, hogy találunk olyan eseteket, amelyekre eddig szerzett ismereteink nem vagy csak részlegesen igazak, az euklideszi geometriában viszont például minden létező vagy lehetséges háromszögről, függetlenül attól, hogy hány mérést végeztünk, vagy végeztünk-e egyáltalán mérést, tudjuk, hogy területe = alap szorozva a magasság felével. A tapasztalattól függő ismereteinknek megfigyeléseink, kísérleteink mindig csak valamilyen fokú alátámasztottságot, elhihetőséget vagy, modernebb terminológiával élve, konfirmáltsági fokot adhatnak, megfigyeléseinkből mindig csak valamilyen fokú bizonyosságot kapunk. A kísérleti természettudományos ismeretek valószínű volta — ami más összefüggésben, de már az Akadémia és a szkepticizmus filozófusai számára is bizonyos mértékig ismert volt, s amit a modern tudományfilozófia számára Ch. S. Peirce fedezett fel — kizárja azt, hogy matematikai ismereteink jellegüket tekintve megegyezzenek velük.

J. S. Mill argumentációja azonban megmutatta, hogy a vázolt különbség nem elégséges a matematika nem-tapasztalati jellegének, aprioritásának megállapításához. *Nem lehetetlen* ugyanis, mondja Mill, hogy a matematika bizonyos ismereteket adjon *és* egyben tapasztalati is legyen, *nem elgondolhatatlan*, hogy a matematikai tudás szükségszerűsége csupáncsak látszólagos, és onnan származik, hogy kijelentéseit a tapasztalat jóval nagyobb mértékben konfirmálta, mint a többi tudományéit, azaz hogy a matematikai „hipotézisek"-nek összehasonlíthatatlanul több pozitív esetével találkoztunk, mint negatívval. Az ilyen nagyfokú alátámasztottság hozta létre a szükségszerű és a csak valószínű ismeret különbségének illúzióját, holott ilyen különbségről szó sincs; a különbség pusztán mennyiségi, és a konfirmáltsági fok fogalma segítségével precízen leírható.

A harmadik nagy érv szintén a racionalistáktól származik. Pontosabb megfogalmazását Kantnál találjuk, s logikailag precízzé a matematika filozófiájának néhány jelenkori irányzata tette — anélkül, hogy a lényegén változtatott volna. Az érvelés váza a következő: azt többé-kevésbé tudjuk, vagy legalábbis azt hisszük, hogy tudjuk, hogy a kísérleti természettudományok empírikus általánosításai, hipotézisei hogyan töltik be magyarázó és prediktív funkcióikat, s hogy a megfigyelések, kísérletek hogyan mondanak véleményt róluk, igazolva vagy cáfolva őket,[6] Az ilyen általánosítások, hipo-

[6] A kísérleti természettudományok filozófiájában sajnos még nem tisztázott, hogy mi a tényleges viszony megfigyelések és elméletek, tapasztalatok és tudományos hipotézisek között, hogy pl. melyek a konfirmáció logikai feltételei, illetve mikor cáfol

tézisek állandó megfigyelési, kísérleti kontrollja a tapasztalatra építő természettudománynak szükséges feltétele. Ha a matematikai ismeretek azonos jellegűek lennének az ilyen általánosításokkal, akkor a megfigyelések róluk is hasonlóképpen mondanának véleményt, s hasonlóképpen szükséges lenne az állandó megfigyelési kontroll is. A matematikai állításoknak azonban nincs megfigyelési kontrolljuk, mint Kant mondotta: lehetséges tapasztalat sem nem igazolhatja, sem nem cáfolhatja őket, tehát másféle, más fajta tudás, mint a „szisztematikus művészet vagy kísérleti doktrina" által kapható; azaz a priori ismeret.

Ahhoz, hogy egy kijelentés (bizonyos mérési pontosságon belül) kísérletileg kontrollálható legyen, az szükséges, hogy elvben ne legyen kizárva a neki ellentmondó megfigyelés lehetősége. Ahhoz, hogy egy kijelentés konfirmálható legyen, az szükséges, hogy elvben falszifikálható is legyen, ellenkező esetben ugyanis a konfirmációnak sem funkciója, sem jelentősége nincs. Amikor egy általános kijelentést, hipotézist kísérletileg akarunk vizsgálni, akkor mindig egyedi eseményekre kell konkretizálnunk, a hipotézisben kimondott tulajdonság, reláció fennállása vagy hiánya ugyanis csak egyedi eseteken mutatható ki. Ha most — C. G. Hempel nyomán[7] — veszünk egy matematikai kijelentést, konkretizáljuk, és ezen keresztül összevetjük a megfigyelésekkel, akkor az a furcsa kép tárul elénk, hogy a megfigyelések nem relevánsak vele kapcsolatban. Reprezentálja a vizsgálandó kijelentést pl. a következő mondat: $3 + 2 = 5$. Konkretizáljuk pl. úgy, hogy először három, majd melléje két mikrobát teszünk egy mikroszkóp tárgylemezére. Majd megfigyeljük, hány mikróba van összesen — tegyük fel, hogy hatot találunk. Ha kísérleti feltételeinket reprodukálva és ellenőrizve az eset megismétlődik, akkor erre reagálhatunk úgy, hogy vagy azt mondjuk, a megfigyelést végző személy nem tud számolni — ez a legtermészetesebb reagálási mód, vagy azt, hogy a mikrobák időközben osztódtak, vagy azt, hogy egy észrevétlenül megbujt a mikroszkópban, de úgy nem, hogy a $3 + 2 = 5$ igazságát vagy alkalmazhatósági körét kétségbevonjuk. A kudarc okát a megfigyelésekben, az aktuális körülményekben keressük, nem pedig aritmetikai állításunkban. Arról a megfigyelésünkről tehát, amelyről először azt hittük, hogy ítéletet mond aritmetikai állításunkról, hogy falszifikál*hat*ja, kiderült, hogy ebben a vonatkozásban nem releváns, ugyanis függetlenül attól, hogy mit találunk a mikrobáknál, meg vagyunk győződve arról, hogy $3 + 2 = 5$. S mivel lehetséges megfigyelés nem cáfolhatja, ezért nem is igazolhatja aritmetikai állításunkat.

Ezt az érvet komolyan kell vennünk, hiszen a matematika vonatkozásában valóban nincs megfigyelési kontroll. De a matematika aprioritásának megállapításához ez nem elégséges, lehetséges ugyanis, hogy a matematika sui generis módon viszonyul a tapasztalatokhoz, és a megfigyelési kontroll lehe-

---

meg egy megfigyelés egy hipotézist. A konfirmáció ún. paradoxonai arra engednek következtetni, hogy extremálisan nehéz, majdnem lehetetlen a konfirmáció egzakt feltételeit megfogalmazni. Nem tisztázott még az sem, hogy ténylegesen minden esetben össze lehet-e hasonlítani az egyedi állításokat a megfigyelésekkel; mint ismeretes, P. Duhem és W. V. O. Quine tagadják ennek lehetőségét. Csak annyit tudunk tehát, hogy a megfigyelések *valamilyen értelemben* lényegesek a hipotézisek számára, de hogy *milyen értelemben*, azt pontosan nem tudjuk.

[7] Hempel, C. G.: *On the Nature of Mathematical Truth.* A *Readings in the Philosophy of Science* c. kötetben. Ed. Feigl, H. — Brodbeck, M. New York 1953. 149. o.

tetlensége csupán azt bizonyítja, hogy van valami különbség a matematika tapasztalathoz való viszonya és a kísérleti természettudományok tapasztalathoz való viszonya között, csak annyit jelent, hogy a matematikai megismerés sajátos, a kísérleti természettudományossal nem azonosítható megismerésmód. A megfigyelési kontroll lehetetlensége tehát nem bizonyíthatja a matematika aprioritását.

Az áttekintett érvekről meg lehet állapítani, hogy a matematika aprioritásának bizonyításához nem elégségesek — a matematika a priori ismeretként való felfogása csupán előzetes filozófiai-világnézeti interpretáció. Most pedig tekintsük át részletesen a különböző konkrét megoldási javaslatokat és az ellenük szóló érveket.

a) *A matematika mint analitikus a priori*

A matematikai megismerés és ismeretek specifikumának értelmezésére irányuló egyik legnagyobb szabású koncepció a *logicizmus, a matematika logicista filozófiája.* Alapköveit Leibniz rakta le az általa észigazságoknak nevezett kijelentések értelmezésére tett kísérletében. Az észigazságok — Leibniz szerint — azért szükségszerűek, azért szükségképpen igazak, azaz igazak az összes lehetséges világokban, mert az ellentmondás elvén alapulnak: logikai tagadásuk önellentmondás. Vannak közöttük olyanok, amelyeknek az ellentmondás elvére alapozottságát minden további elemzés nélkül fel lehet ismerni; ilyen például a „minden kopasz ember kopasz" mondattal reprezentált kijelentés, hiszen olyan kopasz ember nem létezhet, aki nem kopasz — legalábbis, ha a szavakat a köznyelvben használt és elfogadott jelentésükben használjuk. Leibniz szerint, aki olyasmit mond, hogy néhány kopasz ember nem kopasz, az olyat mond, ami minden lehetséges világban hamis, az ész-„hamisság"-ot mond. Az észigazságok második csoportját azok a kijelentések alkotják, amelyeknek az ellentmondás elvére alapozottsága csak rövidebb-hosszabb elemzéssel, úgy mutatható ki, hogy a kijelentésben szereplő „eszméket" egyszerűbbekre, primitívebbekre bontjuk le. Az ilyen észigazság példájául a következő mondattal reprezentált kijelentés szolgálhat: „minden piros labda szines". Azt, hogy ez a kijelentés is minden lehetséges világban igaz, csak úgy tudjuk megmutatni, ha elemezzük a „piros labda" és a „színes" kifejezések elfogadott jelentését, aminek segítségével és eredményeként látható lesz, hogy burkolt formában ugyan, de ennek a kijelentésnek az igazságát is garantálja az ellentmondás elve.

Leibniz szerint a matematikai állítások — ilyen burkolt formában — szintén az ellentmondás logikai elvére épülnek, s ezért igazságuk szükségszerű, megkérdőjelezhetetlen. A matematikai ismeretek igazak lévén minden lehetséges világban, nem függnek a mi világunkban megfigyelhető „tények"-től.

A Leibniz utáni logicizmus — amelynek fő képviselői G. Frege, B. Russell, R. Carnap, C. G. Hempel — elsősorban nem Leibniz intencióit változtatta meg, hanem kidolgozott — és felhasznált a matematika és a logika Leibniz utáni fejlődéséből készen kapott — bizonyos elemzési módszereket, amelyek segítségével — mint ahogy azt S. Körner[8] kimutatta — világosabbá

[8] Körner, S.: *The Philosophy of Mathematics. An Introduction.* Harper, New York 1960. 33. o.

lehetett tenni a centrális filozófiai és logikai fogalmakat, s hozzá lehetett kezdeni a matematikai állítások analitikus (azaz észigazság) voltának bebizonyításához.

Elsősorban az észigazságok fogalmának pontosabb definíciójára volt szükségük, hiszen a leibnizi meghatározás, amely szerint azok az ellentmondás elvén alapulnak, még túl határozatlan. Bár az új definíciók, az analitikus állítások felismerésére adott új kritériumok is hagynak maguk után kívánni valót, mégis némiképp hozzásegítettek a problémakör jobb megértéséhez. Kiderült ugyanis, hogy a szükségképpen igaz vagy hamis állítások logikai értéke *megalkotásuk módjából*, azaz — egy később, főleg L. Wittgenstein hatására elterjedt, de már Russell által is használt kifejezéssel élve — a *kijelentések logikai formájából*[9] következik. Analitikusak azok a kijelentések, amelyeknek a logikai formái a változóik bármilyen behelyettesítése esetén igaz állítást eredményeznek; e logikai formák a megtisztelő *logikai törvények* nevet kapták.

A logicizmus szerint tehát a matematikai kijelentések igazsága vagy hamissága is megalkotásuk módjából — pontosabban szólva: logikai formájukból — következik. Bár a bizonyításra irányuló próbálkozások, főleg a relációs kijelentések felfedezésével, jóval bonyolultabb folyamatnak bizonyultak, mint ahogy Leibniz elképzelte, a logicisták szerint azonban véges számú lépésben — definíciók és logikai törvények segítségével — mégis csak ki lehet mutatni, hogy a matematika bármilyen állítása, szóljon akár a differenciálegyenletek megoldásának létezéséről, akár komplex számok közötti összefüggésről, végső soron analitikus, logikai formája miatt igaz. Bárhogyan is állapítsuk azonban meg az analiticitást, ha sikerül visszavezetni a matematekai ismereteket logikaiakra, akkor „megoldódnak" — vagy, pontosabban, transzformálódnak és emiatt oldódnak meg — a matematikával kapcsolatos filozófiai problémák. Ha ugyanis nem kell elismerni semmilyen speciális matematikai megismerésmódot és ismereteket, ha nem kell elismerni egy önálló matematikát, akkor nem kell elismerni semmilyen matematikafilozófiát sem, illetve a matematika filozófiája arra redukálódik, hogy kimutassa a matematika és logika lényegi azonosságát.

Frege és Russell még abban a kényelmes hitben ringatták magukat, hogy az egész matematika, minden matematikai állítás — alkalmasan megválasztott definíciók segítségével — visszavezethető néhány axiómára, az ún. Peano-féle axiómákra, s a filozófusnak csak annyi a feladata, hogy kimutassa vagy megkonstruálja azokat a definíciókat és logikai törvényeket, amelyekből ezek az axiómák levezethetők. Ha aritmetikai fogalmak rejtett felhasználása nélkül sikerül megadni a definíciókat, és következetesen levezetni az axiómákat, akkor a logicista filozófia igazolást nyer — feltételezve azt, hogy a jövőben sem lehetnek olyan matematikai diszciplinák, amelyek nem vezethetők vissza Peano axiómáira, vagy ha ilyenek lehetségesek, akkor ezek logikai voltát is ki lehet mutatni. Peano axiómáinak primitív terminusai:

[9] A *logikai forma* közelítő definíciója Black nyomán (Black, M.: *The Nature of Mathematics*. Littlefield, Pat. N. J. 1959. 41. o.): egy kijelentés logikai formája az, ami közös mindazon kijelentésekben, amelyek alkotórészei egyértelmű megfeleltetési viszonyba lehet hozni egymással.

„0", „természetes szám" és „rákövetkező". Frege és Russell[10] ezeknek adja meg a definícióit, csak logikai fogalmak és törvények felhasználásával. A definícióknál még nem lépett fel semmi elvi nehézség, az axiómák lefordításánál azonban már igen. Először is Frege dedukciója hibás volt,[11] Russellnak pedig olyan állítást kellett használnia, amely nem nyilvánvalóan logikai és eddig nem is sikerült róla kimutatni, hogy logikai. Ez az állítás — az ún. végtelenségi axióma[12] — azt mondja ki, hogy a világban végtelenül sok egyedi tárgy létezik — ha ugyanis nem így lenne, akkor aritmetikánkról azt kellene feltételeznünk, hogy minden lehetséges világban hamis, azaz logikailag hamis. A végtelenségi axióma igen nagy viták tárgya volt; a logikai volta igazolására irányuló néhány sikertelen kísérlet[13] után ma már majd-

[10] Ahelyett, hogy Frege és Russell definícióit idéznénk, egy példán megmutatjuk a számok logicista értelmezését, kiinduló logikai fogalomnak tekintve az osztály fogalmát. Frege és Russell feltételezte, hogy az osztályok *hasonlóságát* meg lehet állapítani a számfogalom előzetes felhasználása nélkül. Két osztályt akkor nevezhetünk hasonlónak, ha kölcsönösen egyértelmű viszonyt lehet közöttük felállítani, azaz ha az egyik osztály minden tagjának egyetlen tag feleltethető meg a másikból és viszont. Továbbá: ha egy osztály elemeinek számát megállapítjuk, pl. azt mondjuk, hogy a Jupiter holdjai 12-ten vannak, akkor nem az egyes holdaknak (pl. a Callistónak, a Ganymednek stb.) tulajdonítunk egy sajátságot, hanem a holdak osztályának; vagy ha azt mondjuk, hogy a szobában négyen vagyunk, akkor ismételten nem az egyes embereknek tulajdonítunk egy sajátságot, hanem a szobában levő emberek osztályának. Ezek a sajátságok, a 12, a 4 stb. — tehát az egyes természetes számok — nem tárgyak tulajdonságai, nem tárgyakhoz tartoznak, mint pl. a *színes* vagy a *nehéz* tulajdonság, hanem a tárgyak bizonyos osztályaihoz. A logikai osztályt azonosnak véve a fogalommal a számok tehát fogalmak tulajdonságai. A számokat is mint tulajdonságokat szintén osztályoknak foghatjuk fel. A 12 mint tulajdonság mindazon osztályokról állítható, amelyek a Jupiter holdjainak osztályához hasonlítanak, azaz a 12 az összes tizenkét-elemű osztály osztálya, a 4 pedig az összes négyelemű osztály osztálya, a 0 pedig az összes olyan tárgyak osztályainak osztálya, amelyek nem azonosak önmagukkal, azaz az összes üres osztályok osztálya, mert olyan tárgyak nincsenek, amelyek ne lennének azonosak önmagukkal. Az extenzionalitás értelmében üres osztály csak egy van, ezért az 0 *az* üres osztály osztálya.

Így tehát elvben az összes természetes szám definiálható, a természetes számok osztályán pedig az összes természetes szám alkotta osztályt mint egészet kell érteni. (Vö.: Quine, W. V. O.: *Mathematical Logic.* Harper, New York 1962. 237—243. o.)

[11] Vö.: Beth, E. W.: *The Foundations of Mathematics.* North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1959. 356. o.

[12] Ha a „rákövetkező" terminust r betűvel jelöljük (az angol nyelvű irodalomban a „successor" szó rövidítéseként általában s betűt használnak rá), és megállapodunk abban, hogy $r0 = 1$, $rr0 = 2$, $rrr0 = 3$ stb., továbbá, hogy a és b két tetszőleges természetes szám, amelyeket r szukcesszív alkalmazásával 0-ból kiindulva kaphatunk, akkor Peano öt axiómáját a következőképpen írhatjuk le:

P1: A 0 természetes szám.
P2: Ha a természetes szám, akkor ra is természetes szám.
P3: Ha $ra = rb$, akkor $a = b$.
P4: Nincs olyan a természetes szám, hogy $ra = 0$.
P5: Ha 0 rendelkezik valamilyen A tulajdonsággal, és ha mindannyiszor, amikor a rendelkezik A-val, ra is rendelkezik vele, akkor minden természetes szám rendelkezik A tulajdonsággal.

Lényegében a P2 axióma — amely az állandó továbbszámlálás lehetőségét állítja — hívta életre a végtelenségi axiómát. Ugyanis ha csak véges számú tárgy lenne, akkor a továbbszámlálás — a számok definíciója miatt — valahol elakadna. Mivel a számok osztályok osztályai, ezért lenne egy olyan osztály, amely elemeinek száma már nem lenne növelhető. P2 azonban azt állítja, hogy a továbbszámlálás nem akad meg sehol sem, tehát végtelen sok tárgynak kell léteznie.

[13] Carnap például megpróbálta kimutatni a végtelenségi axióma analiticitását. Vö.: *The Philosophy of Rudolf Carnap.* Ed. Schilpp, P. A., Open Court, La Salle, Ill. 1963. 47—48. o.

nem egyhangú az a vélemény, hogy nem logikai állítás, hanem inkább valamilyen kozmikus hipotézis.

Nyilvánvaló azonban, hogy a matematika analiticitását nem-logikai kijelentés segítségével nem lehet bizonyítani. Ha viszont — mint minden eddigi próbálkozás eredménytelensége igazolja — nem lehet bebizonyítani a matematika analiticitását, nem lehet kimutatni, hogy a matematika maradék nélkül visszavezethető a logikára, akkor ezt annak alátámasztására foghatjuk fel, hogy a matematika és a logika valójában nem azonosak, hogy van valamilyen sajátos matematikai megismerésmód, hogy vannak speciálisan matematikai ismereteink.

A logicizmus — amikor a matematikai megismerés „végső alapvetését" a logikaiban látja, amikor a matematikát a logikával azonosnak fogja fel — a logika egyféle, de korántsem az egyetlen lehetséges ismeretelméleti értelmezéséből indult ki. Ennek az értelmezésnek centrális része, hogy világos vagy jól explikálható különbség létezik logikai és nem-logikai állítások között, ez azonban a logicizmuson belüli viták eredményeként ma már korántsem általánosan elfogadott.

A logika logicista értelmezése szerint — s ez jelentősen közrejátszott a logicista filozófia népszerűségében — a logikai kijelentések, törvények rendelkeznek olyan tulajdonsággal, amely a dedukció során mintegy átöröklődve a matematikaiakra, magyarázatot ad a matematikai tudás bizonyosságára, szükségszerűségére — ez a tulajdonság a logikai szükségszerűség. Ha tehát egy matematikai kijelentés igaz, akkor logikailag, szükségképpen igaz, ha hamis, akkor ismét szükségszerűen hamis. Nincs tehát semmi sui generis matematikai bizonyosság, a matematikai kijelentések szükségszerűsége *logikai szükségszerűség.*

A logikai állítások funkcióiból következően — bár ebben a kérdésben a jelentős logicisták véleménye korántsem teljesen explicit vagy egyöntetű — a fentiek szerint értelmezett matematika sem esik megfigyelési kontroll alá. Hiszen a logikai állítások, törvények — legalábbis Carnap és Hempel szerint — nem a valóságra, hanem az adott nyelvre vonatkoznak, nem a valóság leírásai, nem faktuálisak, hanem azt mutatják meg, hogy faktuális állításokat hogyan alakítsunk át egymásba; lingvisztikai transzformációs szabályok, *a nyelv használatának általános szabályai.* A matematika, e koncepció szerint, a tudományos nyelv használatának speciális szabályrendszere. A megfigyelések állandóan kontrollálják a tudományos nyelv segítségével kifejezett faktuális állításokat, az egymásba való átalakításuk módját azonban nem. A matematika nem ad faktuális ismereteket, s ezért megfigyelésekkel sem nem igazolható, sem nem cáfolható: a matematika tehát analitikus és a priori, illetve, Carnap szerint, analitikus és konvenció.

A logicizmus látszólagos magyarázatot tudott adni a matematika alkalmazhatóságára és alkalmazására. A logicizmus szerint, ha a matematikát kísérleti, megfigyelési szituációkra alkalmazzuk, akkor nem csinálunk többet (de kevesebbet sem), mint hogy a logikai változóknak a kísérleti helyzet által megszabott jelentést adunk, s e jelentéssel ellátott, interpretált formulák (amelyek — és csak ezek — már reprezentálnak kísérletileg vizsgálható állításokat) és a nyelv használati szabályai újabb, megfigyelési kontrollnak alávethető állítások levezetéséhez juttatnak el.

Miután kiderült, hogy a matematika analiticitása nem bizonyítható be, természetesen plauzibilisebb feltételezni, hogy van valamilyen speciális

matematikai megismerés, vannak irreducibilis matematikai ismeretek. A matematikai ismeretek jellegére vonatkozó másik két koncepció ebből indul ki. Az első azt állítja, hogy visszavezethetetlen matematikai ismereteink nem analitikusak, hanem szintetikusak, és nem a posterioriak, hanem a prioriak; ezt a nézetet vallja Kant és az újabb keletű intuicionizmus.

b) *A matematika mint szintetikus a priori*

Azok, akik — mint Kant is — a matematika szintetikusságát állítják, mint Barker kimutatta,[14] sokkal nehezebb kiinduló helyzetben vannak, mint a logicisták. A matematika analiticitásának bizonyítására ugyanis elégséges kimutatni, hogy a számokról, differenciálhányadosokról stb. szóló minden kijelentés definíciókból *és* logikai törvényekből levezethető. A konkrét levezetés hiányát egy logicista logikai és matematikai ismereteink fogyatékosságának is betudhatja, s remélheti, hogy a bizonyítás valamikor a jövőben lehetséges lesz. A szintetikusság koncepcióját vallónak azonban be kell bizonyítania, hogy ilyen bizonyítás elvben lehetetlen.

Bár ilyen bizonyítást még senki sem produkált — s figyelembe véve az analitikus és szintetikus megkülönböztetésének relatív voltát, nem is bizonyos, hogy ez lehetséges vagy szükséges —, elvben nem lehetetlen a matematika szintetikusságának elismerése, hiszen az analitikusság állítása, mint mondottuk, lényegesen függ a logika egy előzetes ismeretelméleti interpretációjától. Kant és az intuicionisták szerint az, aki csinálja a matematikát, tudja, hogy a matematika a logikán túl előfeltételez valamit, valamilyen extrelingvisztikait, amely nem vezethető vissza logikára. Szerintük a matematikai kijelentések logikai formája még nem garantálja az igazságukat vagy a hamisságukat. Mivel a matematika kísérletileg ellenőrizhetetlen, azaz a priori, ezért szintetikusságát nem biztosíthatja vagy szintetikusságáról nem győzhet meg a megfigyelés, a tapasztalat, hanem csakis az intuició — azaz matematikai tudás csak úgy lehet szintetikus, ha intuitív, vagyis a matematika előfeltételez egy intuiciót.

Kant szerint egy szintetikus a priori kijelentés általános és szükségszerű, de az analitikustól eltérően nem tartalmatlan. A matematikai kijelentések ismerettartalmának, lényeges és új ismereteket adó voltának elismerése azonban Kantnál elfogadhatatlan episztemológiai előfeltételezésekre épül. Mivel nem célunk az állítólagos diszkurzív szintetikus a priori kijelentésekkel foglalkozni, ezért csak a *Transzcendentális esztétika* néhány megállapításának elemzésére szorítkozunk. Kant meggyőződése szerint a priori és szintetikus a matematika csak úgy lehet, ha a térről és az időről vagy a tér- és időbeli konstrukciókról szól. De a tér és az idő nem az emberi tudattól függetlenül létező reláció vagy sajátosság, hanem a tudat változatlan és változhatatlan matricái, amelyek segítségével az észleletek kaotikus világát rendezzük. A tér és az idő Kant szerint lehetővé teszik a külső észleletek térbeli egymás mellé és a belső észleletek időbeli egymás után rendezését: nem erednek a tapasztalatból, hanem vonatkoznak rá, nem függnek tőle, nem alakulnak át, nem változnak a hatására, hanem lehetővé teszik, s így minden lehetséges tapasztalatnak a logikai előfeltételei, egyben szük-

[14] Barker, S.: Id. *mű*. 29. o.

ségszerű határai és korlátozásai. Tér és idő egy sajátos tudati közegben megadott, pontosabban: meglevő konkrét tárgyak, partikulák.

Kant szerint a következőképpen jutunk el hozzájuk: ha eltekintünk a tapasztalatok tartalmától, azaz elhagyjuk mindazt, ami az adott tapasztalati szituációra jellemző, akkor megmarad valami, a tapasztalatok formája ez a tér és idő. A matematika ezeknek az érzéki tartalomtól mentes partikuláknak és a bennük végrehajtott konstrukcióknak a tudománya (ha például, mintegy „gondolatban", a teret két féltérre bontjuk, vagy két pont között egy egyenest húzunk, akkor ilyen konstrukciókat hajtunk végre). Hasonlóan ahhoz, ahogy egy üveggolyó többfelé esik szét bizonyos manipuláció hatására, ugyanígy a térben és időben is intuitív konstrukciók segítségével több térrészt tudunk elkülöníteni, különböző időbeli elhatárolásokkal tudunk létre hozni. Az intuitív konstrukció megteremti a matematikai ítélet, kijelentés lehetőségét — Kant szavaival: egy matematikai fogalom a priori objektumokra való alkalmazása egyfajta teremtő aktus. A matematikusok megvizsgálják ezeket a konstrukciókat, újabbakat hoznak létre, és a priori szintetikus állításokat reprezentáló mondatok segítségével leírják őket. Az intuitív konstrukció a praktikus konstrukciónak is előfeltétele, hiszen mindannyiszor, amikor nem lehetséges a matematikai fogalom a priori objektumokra való alkalmazása, akkor nem lehetséges a megfelelő empirikus konstrukció sem. A priori és szintetikus matematika csak egy lehet, hiszen ellenkező esetben általánosan és szükségszerűen több különböző dolgot tudnánk, s így egyet sem tudnánk általánosan és szükségszerűen. A priori és szintetikus csak az euklideszi geometria és a Peano-féle aritmetika lehet.[15]

A modern intuicionista filozófia kialakulásának előzményeire és körülményeire nem térhetünk ki. Pusztán annyit szeretnénk megjegyezni, hogy L. E. J. Brouwer, az irányzat megalapítója előtt főleg H. Poincaré hangoztatott az intuicionizmushoz hasonló eszméket; az iskola másik nagy alakja A. Heyting. Az intuicionizmus nemcsak a matematika filozófiai kérdéseire adandó válaszként alakult ki, pontosabban szólva nemcsak filozófiai irányzat, hanem szaktudományos iskola is. Mivel a matematika filozófiájának nem célja és feladata szaktudományos kérdésekben való állásfoglalás, ezért az intuicionizmust a következőben is csak annyiban érintjük, amennyiben a matematika filozófiai kérdéseire adott világnézeti válasz; mindig mint filozófiai iskoláról lesz szó róla, és a matematikai megismeréssel és ismeretekkel kapcsolatban is csak azokra a nézeteire fogunk szorítkozni, amelyek eltérnek Kant koncepciójától.

Az első különbség bizonyos mértékig csak hangsúlyeltolódás. Mert bár Kant is alapvető differenciát lát egy intuitív tudati aktus és szintetikus a priori ítéletekkel történő leírása között, bár a korrekt leírásnak szerinte is előfeltétele az intuitív konstrukció, nála a konstrukció és leírása mintegy kéz a kézben halad. Az intuicionizmus viszont a legélesebben elválasztja a kettőt, s a konstrukcióknak a nyelv segítségével történő leírását lényegtelennek, csupán segédeszköznek tartja. A matematika lényege — Brouwer és Heyting szerint — a tiszta tudati tevékenység, ez *a* matematika. Az intuitív konstrukciók létrehozásához nem szükséges egyetlen nyelv sem, leírásuk,

[15] Persze Kant nem tudhatta, hogy az általa ismert aritmetika később a Peano-féle lesz.

kommunikációjuk egy matematikus számára csak lehetséges, de nem szükséges, hiszen ennek szabályait a matematikai tevékenységhez képest külsődleges feltételek szabják meg. A matematikai konstrukció autonóm, nem függhet a nyelvtől és funkcióitól, szabályaitól.

A „tudati konstrukció" kifejezés jelentését az intuicionisták pontosan nem definiálják, általában csak negatíve nyilatkoznak róla, kijelentik, hogy nem azonos például a misztikusok intuiciójával stb. Azt tartják, hogy jelentése csak elvégzett konstrukciók, csak matematikai tevékenység után válik világossá, ezután pedig már nincs szükség a definíciójára. A matematikai konstrukció nem nyelvi jellegű vagy nyelvi tevékenységgel kísért tudati tevékenység, hiszen a nyelv külső a matematikához mint szabad és független tudati tevékenységhez képest. A matematikai tevékenység azonban nemcsak a nyelvtől, hanem minden lehetséges tapasztalattól is független, hiszen a tapasztalat is külsődleges a matematikai konstrukciókhoz képest, vagy ahogy Brouwer mondja: „a matematika a tapasztalattól független, szabad kreáció, amely egyetlen primitív a priori intuicióból alakul ki. . ."[16]

Kanttól eltérően és Poincaréval egyetértésben Brouwer szerint sincs a térre vonatkozó intuició, csak a tiszta időfolyást lehet az intuicióban megragadni, az időfolyásnak ez az intuiciója az, amelyről Brouwer mint „primitív a priori intuició"-ról beszél. Brouwer nem azért mondott le a térre vonatkozó intuicióról, mert felismerte volna a nem-euklideszi geometriák létezéséből következő általában hangoztatott — bár nem teljesen megalapozott — ellenérvet az euklideszi geometria a priori és szintetikus volta ellen, hanem azért, mert a térre mint a külső észleletek formájára vonatkozó intuició sohasem lehet biztos; a térben végzett konstrukció nem lehet olyan közvetlen, és eredménye nem lehet olyan világos, hogy külső megalapozásra ne szoruljon. Viszont mindaz, ami a tudat számára külső vagy külsővel kapcsolatos, az korrigibilis, bizonytalan. A tudat matematikai tevékenysége tehát különböző elhatárolások létrehozása a tiszta időben. S így a matematika tulajdonképpen nem is megismerés, hanem cselekvés, tett.

A matematika mint elvont szellemi tett, cselekvés független a nyelvtől, de a nyelv nem független a tudati konstrukcióktól. A konstrukciókból elindulhatunk a nyelv felé, de fordítva nem, a „verbális épületek" semmit sem mondanak a matematikáról. A matematikai nyelv semmi más, mint tetteink leírásának és kommunikációjának eszköze. Egy jól megfogalmazott matematikai nyelvi mondat leírja bizonyos konstrukciók eredményét, sikerességét. Heyting szerint például a „$2 + 2 = 3 + 1$" formulát úgy kell értenünk, mint egy közlést bizonyos konstrukciók befejezéséről, mégpedig a „$2 + 2$" és a „$3 + 1$" kifejezésekkel jelölt konstrukciók végrehajtásáról, és arról, hogy ezek azonos eredményre vezettek.[17] A matematikai nyelvi mondatok egy extralingvisztikai territórium leírásai, s így felvilágosítást nyújtanak valamikről, új ismereteket adnak, azaz szintetikusak, de megfigyelésekkel sem nem igazolhatók, sem nem cáfolhatók, ezért a prioriak.

[16] Idézi Beth, E. W.: *Mathematical Thought*. D. Reidel Publishing Co. Dordrecht 1965. 76. o. — a továbbiakban *Beth, E. W. 2.*

[17] Heyting, A.: *Intuitionism. An Introduction*. North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1956. Itt és a továbbiakban is az 1965-ös orosz nyelvű (Изд. «Мир», Москва) kiadás szerint idézünk. A hivatkozott rész lelőhelye: 17. o.

Az intuicionizmus álláspontja tehát a matematikai ismeretekkel, a matematika megismerésbeli pretenziójával kapcsolatban kétoldalú: egyrészt nem tartja a matematikát megismerésnek, ha a „matematika" szón az intuitív konstrukciók megalkotását, egyfajta elvont tudati tevékenységet értünk, másrészt megismerésnek, éspedig szintetikus a priori megismerésnek tartja, ha a „matematika" szón a konstrukciók leírását értjük. (Az intuicionista filozófiával, valamint a szintetikus a priori problémájával kapcsolatos kritikai megjegyzéseinket a későbbiekben tesszük majd meg.)

Most pedig térjünk át a filozófia történetében legritkább koncepcióra, arra, amely szerint a matematikai ismeretek szintetikusak, de nem a prioriak, hanem a posterioriak.

c) *A matematika mint szintetikus a posteriori*

Igen nehéz helyzetben lennénk, ha e koncepció híveit részletesen fel akarnánk sorolni — hiszen talán Mill volt az egyetlen jelentős olyan filozófus, aki következetesen azt vallotta, hogy a matematika lényegében nem különbözik a többi természettudománytól, hogy a matematikai kijelentések ugyanolyan általánosítások, mint például a fizikai vagy biológiai kijelentések. Ez a felfogás azonban, amelyet matematikai empírizmus néven is szokás emlegetni, nem tartható. Bár a racionalizmus érvei nem lehetnek elégségesek a matematika aprioritásának megállapítására, annak kimutatására azonban igen, hogy a matematika nem azonos a kísérleti természettudományokkal, hogy a matematika speciális megismerésmód, hogy nem vezethető vissza ezekre a tudományokra, de — s ezt már most meg kell mondani — nélkülük nem is érthető meg speciális helye az emberi megismerés egészében.

Bár a matematikai empirizmus nem tud számot adni a matematikai megismerés sajátosságairól, mégis kiemeli egy olyan oldalát, amely minden aprioriszticus matematika-felfogásból szükségképpen hiányzik, vagy csak nagyon különös és talán csak ad hoc feltevésekkel inkorporálható az ilyen rendszerbe. Az aprioriszticus elméletek, amelyek szerint a matematika végső soron az emberi gondolkodásban gyökerezik, nem tudják megmagyarázni azt, hogy miért alkalmazható a matematika az anyagi világra, ezt csak istenre vagy egy eleve elrendelt harmóniára való hivatkozással tudják „magyarázni" — ezt a mentőövet azonban világnézetileg elfogadhatatlan, idealista ismeretelméleti hajóból dobták. A matematikai empirizmus, bár nem veszi észre, hogy a matematika nem úgy tükrözi vissza az anyagi valóságot, mint a fizika vagy a biológia, de hangsúlyoz és kiemel egy kapcsolatot az anyagi világ és a matematika, a számolás s mérés gyakorlata és a matematikai tudomány között. S filozófiatörténeti jelentősége — úgy véljük — ebben van.

A következő matematika-filozófiai álláspont már nem sorolható be az ismeretek mondott felosztásának valamely címszava alá. Mégpedig azon egyszerű okból, mert a matematikát nem tartja megismerésnek, tagadja azt, hogy léteznék valamiféle matematikai tudás, matematikai ismeret, s így a matematikai ismeretek jellegére vonatkozó minden kérdést értelmetlennek tart.

d) *A matematika mint intellektuális játék*

Azt az álláspontot, hogy a matematika nem megismerés, nem tudás, hanem egyféle hasznos intellektuális játék, a matematika formalista filozófiájának képviselői vallják. Ezt a filozófiai koncepciót két lépésben szeretnénk ismertetni, előbb azt mutatjuk meg, hogy ez a formalista elképzelés hogyan kapcsolódik a matematika bizonyos aspektusához, azután pedig magát az elképzelést vázoljuk fel.

A formalista filozófia a matematikának egy jóval „matematikaibb" oldalára támaszkodik, mint a logicizmus és az intuicionizmus. Kiindulópontja a matematika deduktív, pontosabban szólva axiomatikus felépítésű rendszerekbe foglalhatósága, ill. foglalása. Az ilyen elméletek prototípusa Eukleidész *Elemek* c. munkája, amely bizonyos posztulátumokat vett fel logikai kiindulópontul, konjunkcióban bizonyos axiómákkal és definíciókkal. Eukleidész axiómái nagyon általánosak, némelyikük, például az egyenlőség tranzitivitásának kikötése, már inkább logikai, mint geometriai. Eukleidész posztulátumai tartalmazzák a speciálisan geometriai feltevéseket, bár ezek között is van olyan, amely — jellegét, általánosabb voltát tekintve — inkább axióma lenne, mint például az összes derékszögek egyenlőségének kikötése. Az eukleidészi procedura, az axiomatikus rendszer működésének lényege és elve abban foglalható össze, hogy igaznak feltételezett posztulátumokból és az axiómákból (a modern axiomatikus felfogás posztulátumokon vagy axiómákon a speciálisan geometriai, aritmetikai stb. feltételezéseket érti, de nem veszi be közéjük a rendszerben felhasznált jóval általánosabban érvényes logikai összefüggéseket) kiindulva logikailag bebizonyíthatók, más állítások a rendszer tételei. Általában mind Eukleidész, mind pedig az utána következő matematikusok vagy filozófusok jelentős többsége feltételezte, hogy az axiómák és tételek kijelentések, azaz — valamilyen értelemben — igazak vagy hamisak lehetnek.

A nem-euklideszi geometriák kialakulása és az euklideszi geometriával való összehasonlításaik körül kialakult vita bizonyos mértékig új fényt vetett az axiómarendszerekre, és a vita középpontjába az axiómarendszerek egy bizonyos szükséges tulajdonságát állította. Kiderült ugyanis, hogy egy axiómarendszerben valamilyen bizonyítás formális logikai érvényességének megvizsgálásához nem kell feltételezni az axiómák igaz voltát, hanem elégséges az axiómák és levezetett tételek formális logikai viszonyait összehasonlítani. Sőt kissé később kiderült, azt sem kell feltételezni, hogy az axiómákat reprezentáló mondatok nem-logikai terminusai rendelkezzenek definit jelentéssel. Az axiómák és a tételek a bizonyítások formális logikai érvényességének megállapításához felfoghatók *logikai formákként* is, amelyek önmagukban sem nem igazak, sem nem hamisak. Ezek egyszerűen logikai formák, amelyekben változók és logikai terminusok szerepelnek. Ha a primitív terminusoknak az axiómákban nincs definit jelentésük, vagy pedig eltekintünk a jelentésüktől, akkor az axiómákat és a levezethető logikai formákat tiszta vagy interpretálatlan matematikának vagy matematikai rendszernek nevezzük. A logikai formákban a logikai szavak jelentése természetesen változatlan és definit marad. Világos azonban, hogy a tiszta matematika sem nem igaz, sem nem hamis, hiszen az igaz vagy a hamis fogalma nincs értelmezve logikai formákra. Értelmetlen tehát azt kérdezni, hogy igaz-e az az axiómánk, hogy „minden x-re van olyan y, hogy x valamilyen R viszonyban van y-nal",

mivel a kérdés figyelmen kívül hagyja azt, hogy a tiszta matematika nem állítások, hanem csak logikai formák rendszere, s igaz vagy hamis csak bizonyos interpretációk esetében lehet, de önmagában nem. Egy axiómarendszert vagy a tiszta matematika egy rendszerét akkor interpretáljuk, ha egy metanyelv segítségével speciális jelentést tulajdonítunk a primitív terminusoknak, amivel az eredeti logikai formák átalakulnak állításokká, azaz olyasvalamikké, amelyek már igazak vagy hamisak lehetnek. Például ha a fenti „axiómánk"-ban megadjuk az x-eket, az y-okat és R-t, pl. úgy, hogy „kutyák", „macskák" és „megharapja", akkor az axióma átalakul azzá az állítássá, hogy minden kutya legalább egy macskát megharap. A kapott állítások igazsága vagy hamissága mindig az interpretációtól függ. Az interpretált matematika már megfigyelésekkel kontrollálható, cáfolható vagy igazolható, azaz kísérleti természettudomány. A tiszta matematika egy-egy rendszere igen sokféleképpen interpretálható, s az is kimutatható, hogy nem minden interpretáció mellett lesznek az axiómák igazak, néhányuk hamis állításokká fordíthatja axiómáinkat (pl. a fenti axióma megadott interpretációja hamis állítást eredményezett). De ami a lényeges és fontos, az annak felismerése, hogy a tiszta matematika önmagában sem nem igaz, sem nem hamis; igaz vagy hamis mindig csak egy adott interpretációban *lehet*. Emiatt az alternatív geometriák közötti az a vita, hogy melyik igaz és melyik nem, bizonyos fokig félrecsúszott. Önmagukban ugyanis sem az euklideszi geometria, sem a nem-euklideszi geometriák nem lehetnek igazak vagy hamisak, hanem néhány interpretáció mellett igaz az euklideszi és néhány mellett hamis, néhány mellett igazak a nem-euklideszi geometriák és néhány mellett nem igazak. Minden attól függ, hogy milyen speciális jelentéseket tulajdonítunk az axiómarendszer primitív terminusai helyett szereplő változóknak, azaz hogyan interpretáljuk geometriai axiómarendszereinket, milyen interpretációs szabályokat adunk meg egy metanyelvben.

A nagy igyekezet annak kimutatására, hogy a másik geometriája nem *a* geometria, az axiómarendszerek egy nagyon lényeges tulajdonságának felfedezéséhez és megvizsgálásának a módszereihez vezetett. Kiderült ugyanis, hogy a tiszta matematika ahhoz, hogy bizonyos interpretáció mellett egyáltalán igaz lehessen, nem tartalmazhat logikai ellentmondásokat. Az axiómarendszernek legalább konzisztensnek kell lenni ahhoz, hogy interpretálható legyen. Egy rendszer ellentmondásossága, inkonzisztenciája legegyszerűbben úgy lenne eldönthető, ha az axiómákból legalább egy olyan logikai formát le tudnánk vezetni, amely a változók bármilyen interpretációja mellett hamis, azaz ki tudnánk mutatni, hogy az axiómák ellentmondásra vezettek. A konzisztencia igazolásához sohasem elégséges, ha véges számú lépésben nem tudunk felmutatni ellentmondást, mert elvben mindig lehetséges, hogy az ellentmondás a megvizsgált esetek után jelentkezik. S mivel csak véges számú dedukciót tudunk elvégezni, ezért a rendszer ellentmondásmentességének eldöntéséhez más eszközökhöz kell folyamodnunk. A matematikában kialakult gyakorlat szerint csak relatíve bizonyítjuk a konzisztenciát: egy matematikai rendszerről eleve feltételezzük, hogy konzisztens, majd egy másik matematikai rendszer konzisztenciáját azzal bizonyítjuk, hogy párhuzamba állítjuk vele. Így bizonyította be például Beltrami, hogy néhány nem-euklideszi geometria ellentmondásmentes, feltéve, hogy az euklideszi az, vagy pl. Hilbert a múlt század utolsó évében azt, hogy az euklideszi geometria ellentmondásmentes, feltéve, hogy a valós számok elmélete is az.

A Cantor-féle „naiv", paradoxonokkal terhelt halmazelmélet[18] — amely mind a logicizmus, mind a formalista filozófiának matematikai kiindulópontja volt, és az intuicionizmus kialakulásával is kapcsolatban állt (bár nem olyan szorosan, mint a másik két iskola esetében) — axiomatikus felépítéssel történő rekonstruálása után (aminek során a különböző axiómarendszerek, például Zermelo-Fraenkel, Neumann, Bernays és Gödel axiómarendszerei, elég erőseknek bizonyultak ahhoz, hogy a klasszikus matematika legnagyobb részét megmentsék, de nem voltak olyan erősek, hogy Cantor elméletéhez hasonló nyilvánvaló módon vezessenek paradoxonokra) e rendszerek

[18] A múlt század második felében, 1870 körül G. Cantor megalkotta a matematika egy új ágát, amely mind a véges, mind a végtelen halmazok általános elméletének számított. A század vége felé már igen jelentős alkalmazásai is voltak. Felismerték például, hogy a matematika különböző ágait halmazelméleti fogalmak és törvények segítségével fel lehet építeni. Cantor maga az elmélet leglényegesebb részének a végtelen halmazok elméletét tartotta.

A végtelen halmazokkal kapcsolatban megjegyezzük, hogy mind a filozófia, mind a matematika történetében kétféle végtelen között tettek különbséget. Az egyik a potenciális végtelen, amely csak abban az értelemben végtelen, hogy a végesen adottból mindig tovább lehet lépni a végtelen felé, de úgy elérni, mint a végesen adottat, nem lehet. Ha pl. a természetes számok halmazát úgy fogjuk fel, hogy bár mindig csak véges számon tudunk „átlépni", de mindig tovább tudunk lépni legalább eggyel, azaz ha a természetes számok halmazát az állandó továbbszámlálás lehetősége értelmében tartjuk végtelennek, akkor egy potenciálisan végtelen halmaz többé-kevésbé világos esetét kaptuk. Cantor elmélete szerint azonban nemcsak ilyen végtelen létezhet, hanem lehetségesek aktuális végtelenek is. Ha például a természetes számok halmazát — az „aktuális végtelenek intuíciója" (Cantor) segítségével — mint valami adott egészet fogjuk fel, akkor egy ilyen végtelen többé-kevésbé világos esetét kaptuk. A halmazelmélet — eredeti formájában — különböző típusú és szerkezetű aktuális végtelenek között tett különbséget. A századforduló körül azonban kiderült, hogy Cantor elméletéből igen komoly antinómiák származtathatók le — az elmélettel valami baj van. Mivel pedig az egyes matematikai diszciplinákat halmazelméleti fogalmak segítségével fel lehetett építeni, úgy vélték, hogy az egész matematikai „épület" az alapjaiban rendült meg. Az egyik legismertebb antinómia az ún. Zermelo—Russell-féle, arra vezethető vissza, hogy Cantor elméletében lehetséges olyan halmazok képzése, amelyek önmagukat elemként tartalmazzák, természetesen olyan halmazoké is, amelyek önmagukat elemként nem tartalmazzák. Az előbbieket tartalmazkodó, az utóbbiakat nem-tartalmazkodó halmaznak szokás nevezni. Például az összes halmazok halmaza maga is halmaz, tehát tartalmazkodó, addig pl. a tengeri sünök halmaza maga nem tengeri sün, tehát nem-tartalmazkodó. Ha most megalkotjuk az összes nem-tartalmazkodó halmazok (a_1, a_2, a_3 stb.) halmazát (A-t), és megkérdezzük, hogy tartalmazkodó-e vagy sem, akkor furcsa kép tárul elénk. Mert — a definíciók értelmében — ha A tartalmazkodó, akkor egyenlőnek kell lennie valamelyik a-val (azaz nem-tartalmazkodó halmaznak kell lennie, hiszen megállapodtunk abban, hogy a nem-tartalmazkodó halmazok halmazát alkotjuk meg). Tehát A akkor tartalmazkodó, ha nem tartalmazkodó. Ha azonban A nem-tartalmazkodó, akkor egyenlőnek kell lennie valamelyik a-val, s ezért tartalmazkodó. Tehát A akkor nem-tartalmazkodó, ha tartalmazkodó.

Az ilyen és ehhez hasonló antinómiák elkerülésére Cantor elméletében nincs mód. Megoldásuknak — pontosabban: elkerülésüknek — három alapvető módja ismeretes: első a korántsem általánosan elfogadott Russell-féle típuselmélet, amely bizonyos logikai feltételek kikötésével korlátozza a halmazok megalkotását, a második a halmazelmélet axiomatikus felépítése (elsősorban Zermelo—Fraenkel, Neumann módszerei), és a harmadik az ismét nem általánosan elfogadott intuicionizmus, amely majdnem egészében elveti Cantor elméletét. A logicizmus és a formalizmus — mint a matematika filozófiai értelmezése is — szoros kapcsolatban állt az antinómiák kiküszöbölésének vagy kiküszöbölhetőségének problémájával. Az antinómiákra vonatkozóan l. részletesen: Fraenkel, A. — Bar-Hillel, Y.: *Foundations of Set Theory*. North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1958. Az 1966-os orosz nyelvű kiadás szerint idézzük, vagy hivatkozunk rá (Изд. «Мир», Moszkva); 11—30. o.

ellentmondásmentességének bizonyítása vagy bizonyíthatósága került napirendre, hiszen az, hogy nyilvánvaló módon nem vezetnek paradoxonokhoz, nem jelenti azt, hogy ellentmondásmentesek is. A konzisztencia problémájának eldöntésére D. Hilbert javasolt egy új módszert, amely a Hilbert-féle abszolút konzisztencia-bizonyításként ismeretes, mert nem feltételezi más rendszer konzisztenciáját. Hilbert általánosabb célt, az egész klasszikus matematika ellentmondásmentességének igazolását tartotta szem előtt. Tegyük fel — mondta —, hogy jól kiválasztott axiómák segítségével lényegében az egész klasszikus matematikát axiomatizálni tudjuk, azaz meg tudjuk adni azokat az állításokat, amelyekből a matematikában használt összes többi állítás levezethető (a dolog lényegét természetesen nem befolyásolja az, ha a matematika egyes diszciplináira külön kell megalkotni az axiómarendszert. Bár a kívánatos az lenne, ha az egész matematikát egyetlen rendszerbe lehetne belefoglalni). Természetesen a klasszikus matematikának ez az axiómarendszere is felfogható — bizonyos említett célokra — logikai formák összességének. Ha most nemcsak a primitív terminusok speciális jelentéseitől tekintünk el, hanem eltekintünk a logikai terminusok vagy a rövidítésükre bevezetett jelek jelentésétől is, akkor egy értelem nélküli, de nem értelmetlen jelrendszert kapunk: az axiómarendszer egyetlen jelének vagy jelsorozatának sem lesz semmilyen speciális jelentése sem. Egy ilyen formális rendszert, tehát azt a rendszert, amely értelem nélküli, leírt vagy leírható, megkonstruált vagy megkonstruálható jelekből állítható össze, a következőképpen építhetünk fel. Először is kiválasztjuk a primitív szimbólumokat, jeleket (ezek változók, konstansok és segédszimbólumok -- például zárójel, vessző, stb. — lehetnek), majd megállapodunk abban, hogy milyen jelkombinációkat tekintünk terminusoknak és milyen terminuskombinációkat formuláknak, utána megalkotjuk vagy felsoroljuk azokat a formulákat, amelyeket axiómáknak tekintünk, végül pedig megadjuk a következtetési szabályokat. Azt, hogy a primitív szimbólumokból hogyan képezzünk terminusokat és ezekből formulákat, a rendszer képzési szabályai mutatják meg. S ezután megindulhat az egyes formulák formális bizonyítása, aminek során kimutatjuk, hogy bizonyos jelsorozat végén található formulához csak axiómákat vagy/és a sorozatban az utolsót megelőző formulákat kell használni — feltéve azt, hogy ezekhez is csak axiómákat vagy/és az őket megelőző formulákat kell felhasználni.

Erről az oldaláról nézve egy formális rendszer — például a sakkhoz hasonlítható — játék a szimbólumokkal. Hilbert számára — aki arra törekedett, hogy megfogalmazza a formális rendszerek ellentmondásmentességének kritériumait és feltételeit — egy formális rendszer még *formalizált elmélet;* hiszen célja az volt, hogy bizonyíthatóan ellentmondásmentes és teljes rendszerek felépítésével — vagy a meglevő elméletek teljes formalizálásával — lényegében az egész klasszikus matematikát biztosítsa az antinómiák ellen. Természetesen ahhoz, hogy egy formális rendszerről eldönthető legyen, hogy ellentmondásmentes-e vagy sem, a rendszert vizsgálat tárgyává kell tenni (az ilyen típusú vizsgálatokat szokás metamatematikaiaknak nevezni), amihez semmi más nem kell, csak bizonyos észlelhető szituációk, például két szimbólum azonosságának, különbségének stb. leírása. Ezek a metamatematikai állítások leírják a formális rendszer szerkezetét, felépítését, az egyes lépések formális helyességét, a „játék" szabályaival való konformitásukat stb. A metamatematikai vizsgálatok tárgyának adva kell lennie, vagy létre kell hozni, s így a leírást

egy konstrukció előzi meg — ahogy Hilbert egyik tanítványa, J. Herbrand mondta: „. . .sohasem állítjuk egy objektum létezését anélkül, hogy meg ne mutatnánk a megkonstruálásának módját. . .”[19]

Ez a konstrukció azonban nem a priori, tudati konstrukció, hanem „empirikus”, és szigorúan véges módszereket használ a szimbólumok sorozatainak létrehozásakor és metamatematikai megvizsgálásánál, hiszen végtelen jelsorozat nem konstruálható meg és nem is írható le.

Hilbert valószinűleg azt gondolta, hogy ha a formális rendszer leírásain keresztül megtaláljuk a rendszer ellentmondásmentességének bizonyítását, akkor ezt a *formalizált elmélet konzisztenciájának* foghatjuk fel. A formális rendszer leírásaiban így megtalálhatjuk a klasszikus matematika „alapjait”, azokat a kijelentéseket, amelyeknek bizonyossága kétségtelen, amelyek — éppen a formalizált elmélet irányában betöltött funkcióikon keresztül — vitathatatlanná teszik számunkra a klasszikus matematikát. A formális rendszer leírásai megkérdőjelezhetetlen bizonyosságú észlelési állítások: ha ezek bizonyosak, ha ezekben nem kételkedhetünk vagy nem kételkedünk, akkor a matematikai épület felső emeletei biztonságban vannak, nem kell összeomlásuktól félnünk, sőt tovább is építhetünk. A matematikai megismerés alapjai Hilbert számára — úgy tűnik — bizonyos nagyon egyszerű és kétségbevonhatatlan észlelési kijelentések, mintegy „megfigyelési tételek” (például: ha azt mondjuk, hogy az „*x*” jel az „E” jeltől jobbra van bizonyos formulában, akkor ilyen észlelési állítást mondunk), amelyek bizonyosságát elfogadva és amelyek bizonyosságára építve a klasszikus matematika biztosítható az antinómiák fellépte ellen.

Amíg tehát Hilbert számára a formális rendszerek formalizált elméletek, s a jelek jelentésétől csak bizonyos célokra és bizonyos vonatkozásban tekintett el, addig a *matematika formalista filozófus* szerint a matematikai kifejezésekben szereplő jelek valójában és ténylegesen nem rendelkeznek semmiféle jelentéssel. A matematikai kifejezések nemcsak egy adott céltól függően (például ellentmondásmentesség bizonyítására) foghatók fel értelemnélküli jelsorozatoknak, hanem valójában is értelemnélküliek. Az a kifejezés például, hogy „5 + 2 = 7”, nem reprezentál semmiféle valódi állítást, amely igaz a számokról — legalábbis olyan értelemben, amilyenben téves az ellenkezője —, nem írja le a számok — bármiféle létezők is legyenek — bizonyos tulajdonságait, hanem csak értelem nélküli jelek szabályosan felépített sorozata. Másféle példákként az elemi aritmetika kommutativitási, asszociativitási és disztributivitási törvényeit említhetjük, amelyek a formalista filozófia szerint nem a számokkal végezhető alapműveletek általános strukturális tulajdonságait írják le, hanem csupán bizonyos jelekkel végezhető „játék” szabályai, s mint ilyenek megint sem nem igazak, sem nem hamisak. S ezért nyilvánvalóan értelmetlen minden olyan filozófiai kérdés, amely a matematikai ismeretek természetére, a matematikai megismerés sajátosságaira vonatkozik, hiszen a matematika nem ismeret, nem megismerés, s ezért nem lehet semmilyen episztemológiai természete, sajátossága.

A matematika formalista filozófusa (például H. B. Curry, J. Neumann és bizonyos mértékig R. L. Goodstein)[20] annak deklarálásával próbálja meg-

[19] Vö.: Fraenkel, A. — Bar-Hillel, Y.: *Id. mű.* 321. o.

[20] Curry, H. B.: *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics.* North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1951., Goodstein, R. L.: *Constructive Formalism. Essays on the Foundations of Mathematics.* University College Leicester, 1951., Neumann, J.:

oldani a matematikai megismeréssel kapcsolatos filozófiai kérdéseket, hogy nincsen matematikai megismerés. A matematika — a formalista filozófia szerint — bonyolult intellektuális játék a szimbólumokkal, amelynek semmilyen megismerésbeli pretenziója sincs. Ezt Neumann a legvilágosabban kimondja, amikor a matematika formalista alapjairól tartott előadásában azt állítja, hogy az egész klasszikus matematikát a primitív szimbólumokkal játszott kombinatórikus játéknak kell felfogni.[21]

Az, hogy a jelek, a szimbólumok milyen ontológiai természetű tárgyak, a formalista felfogás számára természetesen teljesen lényegtelen: „. . .egyszerűen azt mondhatjuk — állítja például Curry —, hogy a jelekről mint valamilyen tipusú objektumokról gondolkodunk. . ."[22] „A matematika lényege ezért nem valamilyen tipusú speciális formális rendszer, hanem a formális szerkezet mint olyan.[23] Ez nem jelenti azt, hogy a formális szerkezet valamiféle absztrakt entitás lenne, hanem csak azt, hogy különböző típusú jeleknek vagy jelrendszereknek lehet vagy van azonos formális szerkezetük.

Összefoglalva tehát: a formalista filozófia képviselői szerint a matematikai megismerés specifikumairól, a matematikai ismeretek jellegéről feltett filozófiai kérdések megválaszolhatatlan pszeudoproblémák, mert a kérdező a kérdésben olyat feltételez, ami nincs. A matematika filozófiai diszkussziójának azt kell kimutatnia, hogy a matematika nem más, mint a szimbólumokkal végzett vagy végezhető manipuláció.

De — s ebben Curry véleménye megegyezik Hilbertével — a szimbólumokkal végzett manipulációt és eredményeit le lehet írni. Ezek az állítások (a fentebb metamatematikaiaknak nevezett kijelentések) bizonyos nagyon egyszerű észlelhető szituációk rögzítései, a szimbólumok egybeesésének vagy különbségének leírásai, egyszóval a formális rendszerről szólnak, s így nem „lépések" a formális rendszeren belül. A formális rendszer leírásai észlelési állítások. Funkciójukat illetően Curry véleménye erősen eltér Hilbertétől, hiszen segítségükkel nem igazolni és megalapozni akar egy létező tudományt, a klasszikus matematikát, mint Hilbert, hanem a formális rendszerek egyszerü leirásainak tekinti őket. A metamatematikai állítások nem megismerésbeli „alapjai" a matematikának, nincs kitüntetett ismeretelméleti helyük, hanem csak leírások, amelyeket — Curry kifejezését használva — *demonstratio ad oculos* igazolhatunk, igaznak vagy hamisnak találva őket. Egy formális rendszer létoka valamilyen alkalmazása, s igy nem szükséges feltétele az ellentmondásmentesség. Ha egy ilyen rendszer alkalmazható, attól, hogy a későbbiek során kiderül, hogy valahol ellentmondásokat tartalmaz, még továbbra is alkalmazható lesz. A formális rendszerek megitélésénél nem az ellentmondásmentesség a döntő, hanem az, hogy mire és mennyire lehet felhasználni őket. Ha felhasználhatók pl. a fizikai állítások kezelésére, manipulálására (mint pl. a klasszikus analizis a fizikában), akkor az ellentmondásmentesség már másodlagos; a használhatóságon és a felhasználáson

---

The Formalist Foundations of Mathematics, a *Philosophy of Mathematics* c. kötetben, ed. Benacerraf, P. — Putnam, H., Prentice-Hall. Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1964. (A kötetet a továbbiakban *B. P.—P. M.* jellel rövidítjük.)

[21] Neumann, J.: *B.P.—P.M.* 51. o.

[22] Curry H. B.: *Id. mű* 31. o.

[23] Uo. 56. o.

nem fog változtatni a konzisztencia-bizonyítás eredménye. A szimbólumokkal, a jelekkel végzett játék ezért nem pejoratív értelemben vett játék, hanem nagyon hasznos, vagy nagyon hasznos lehet, mert segítségével a tudományok állításait lehet kezelni. Világos az is, hogy nem kell, nincs szükség a különböző játékok valamelyikének preferálására, mindegyiket ott és akkor játsszuk, ahol és amikor lehet.

Kritikai megjegyzéseink első része főleg Hilbert matematika-felfogására irányul, pontosabban, azt célozza kimutatni, hogy Hilbert elgondolása a klasszikus matematika „megmentésére" nem vihető végig. Mint említettük, Hilbert úgy vélte, hogy az egész matematika axiomatizálható, vagy úgy hogy egy, vagy úgy, hogy több axiómacsoportot veszünk fel e célból, és axiómáinkból a következtetési szabályok segítségével minden igaz állítás levezethető. Például Peano axiómáiból a számokról szóló minden igaz tétel bebizonyítható. 1931-ben azonban K. Gödel bebizonyította, hogy bizonyos matematikai rendszerekben — feltéve, hogy ragaszkodunk az ellentmondásmentességükhöz — nem lehet minden állítást bebizonyítani.[24] Ha az axiómarendszer elég gazdag és a következtetési szabályok elég erősek, akkor mindig létezik olyan kijelentés, amely — bár a rendszerbe tartozik abban az értelemben, hogy a rendszer kiinduló, alapfogalmai segítségével, pontosabban szólva, csak ezek felhasználásával megalkotható — mégsem vezethető le az axiómákból, noha igaz. Ez azt jelenti, hogy egyetlen ilyen axiómarendszer sem írja le teljesen a megfelelő matematikai objektumok tulajdonságait, viszonyait. Képletesen szólva: mindig vannak olyan kijelentések, amelyek bár igazak, mégis az axiómák és tételek „mellett", rajtuk kívül helyezkednek el. Ez az eredmény végzetes csapás volt Hilbert koncepciójára, hiszen a formális rendszert leíró „észlelési" kijelentések — a klasszikus matematika Hilbert-féle ismeretelméleti alapjai és megalapozásai — semmit sem mondanak a bizonyíthatóan létező, de a formális rendszeren belül fel nem építhető jelsorozatokra vonatkozóan, ezek tekintetében nem relevánsak. Az intuicionista számára a Gödel-tétel csak jelzése annak, hogy a matematika axiomatikus felfogása, a „verbális épületek" vizsgálata nem mond semmit a matema-

[24] Gödel kimutatta, hogy egy formális rendszer minden primitív szimbólumának, formuláinak, bizonyításainak tulajdonítható egy szám (az ún. Gödel-szám). A primitív szimbólumok között — mint mondottuk — vannak állandók, változók és segédszimbólumok. Ha a tagadást $\sim$, a diszjunkciót v, az implikációt $\supset$, az egzisztenciális kvantort **E**, az egyenlőséget $=$, a nullát 0, a rákövetkezőt r jellel jelöljük, amelyek mind állandók, és 1-től 7-ig számokat tulajdonítunk nekik, akkor megkapjuk a szimbólumok Gödel-számait. A változók számozása nem ilyen egyszerű, a változókon belül — attól függően, hogy milyen változócsoportról van szó — 10-nél nagyobb prímek vagy növekvő hatványaik játsszák a Gödel-számok szerepét. Egy formula a primitív jelekből felépíthető; pl. a $0 = 0$ formula a 0 és a „=" jelekből, a bevezetett Gödel-számozással a formula felírható számjegyek sorozataként: 6, 5, 6. Ha azonban minden formulával is egyetlen számot akarunk összekapcsolni, akkor meg kell állapodni, hogy milyen módon képezzünk a 6, 5 6 számsorozatból egyetlen számot. Megállapodhatunk abban, hogy vesszük a prímeket 2-től fölfelé, mindegyiket annyiadik hatványára emeljük, amennyi a primitív szimbólum Gödel-száma — a hatványokat összeszorozzuk és ezzel megkaptuk a formula Gödel-számát. Így a $0 = 0$ formula esetében vesszük az első 3 prímet — 2, 3, 5 —, képezzük a következő szorzatot: $2^6 \cdot 3^5 \cdot 5^6$ — ez a mondott formula Gödel-száma. Hasonlóképpen bármilyen formula Gödel-száma megkapható, ha minden primitív jel Gödel-száma adva van. S így a formulákról szóló (metamatematikai) állításokat helyettesíteni lehet egész számokról szóló állításokkal. Gödel — itt nem részletezhető módon — ezen állítások viszonyai megvizsgálásával jutott el tételéhez. Vö.: Nagel, E. — Newman, J. R.: *Gödel's Proof*. Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1964. 68—97. o.

tika lényegéről. Az intuicionista rendszerek inkorporálni tudják a Gödel-tétel minden következményét, hiszen számukra az axiomatizálás csak másodlagos, lehetséges attitüd az intuitív konstrukciók leírásai vonatkozásában. Ez, ahogyan E. Nagel és J. R. Newman világosan kimutatta, természetesen nem jelenti azt, hogy a Gödel-tétel és filozófiai következményei csak az intuicionizmussal egyeztethetők össze.[25]

Amíg az első kritikai megjegyzés nem kritikai Curry felfogása vonatkozásában, addig a második bizonyos mértékig a formalista filozófia ellen is irányítható. Ezt már Brouwer is felismerte, amikor kifejti, hogy bármenynyire is konzisztens egy axiómarendszer, ez még nem jelenti azt, hogy található matematikai interpretációja. „Tegyük fel", írja, „hogy valamilyen módon, de matematikai interpretációkban való gondolkodás nélkül, bebizonyítottuk, hogy bizonyos verbális axiómákra épült logikai rendszer konzisztens, azaz, hogy a rendszer kifejtésének egyetlen pillanatában sem lép fel két ellentmondó tétel; ha azután később megtaláljuk az axiómák matematikai interpretációját (ami természetesen azt követeli meg, hogy megalkossunk egy matematikai struktúrát bizonyos adott matematikai viszonyokat kielégítő elemekkel), akkor vajon a logikai rendszer ellentmondásmentességéből következik-e, hogy egy ilyen matematikai struktúra *létezik?*"[26] Később A. Tarski bebizonyította, hogy egy axiómarendszer ellentmondásmentességéből nem következik az interpretáció lehetősége, azaz, hogy egy formális rendszer matematikai interpretációjának csak szükséges, de nem elégséges feltétele az ellentmondásmentesség. Az intuicionisták, és élete második felében Hilbert is, aki először száműzni igyekezett az intuiciót, a matematikából, de később elsősorban H. Poincaré kritikájának hatására rehabilitálta,[27] az interpretációhoz szükséges pluszt az extralogikai és extralingvisztikai matematika objektumok intuiciójában[28] vélik felfedezni.

A Curry-féle formalista filozófia részletes kritikáját itt nem adhatjuk meg, azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy az egész klasszikus matematika megismerésbeli pretenziójának elvetése, bár elvben nem lehetetlen, mégis nagyon kevéssé valószínű. Továbbá: Currynek meg kellene magyaráznia, hogy miért és hogyan lép fel a matematikai megismerés „látszata", mert enélkül jó alapunk van kételkedni a formalista filozófia helyességében.

Harmadszor pedig nyilvánvaló, hogy a formális rendszerek legnagyobbrészt történetileg kialakult és meghatározott társadalmi funkciót betöltő elméletek formalizálásai. Sőt még azokat a formális rendszereket is, amelyek nem formalizálásai létező elméleteknek, általában valamilyen elmélethez kötik. Úgy látszik tehát, hogy a formális rendszer nem valami önmagáért létező, hanem csak segédeszköz szerepét tölti be a matematikai gondolkodásban.

[25] Uo. 101. o.

[26] idézi Beth, *E. W. 2.* 70—71. o.

[27] Bunge, M.: *Intuition and Science.* Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs. N. J. 1962. 40. o.

[28] Az intuició-probléma marxista elemzéséhez l.: Vajda Mihály: *Az evidencia problémája.* Magyar Filozófiai Szemle 1964/2. sz. Асмус, В. Ф.: Проблема интуиции в философии и математике, Изд. «Мысль», Moszkva 1965.

2. *A matematikai objektumok természetéről*

A következő központi jelentőségű filozófiai kérdés ontológiai. Röviden úgy fogalmazhatjuk meg: ha a matematika ismeretek rendszere, akkor — pl. a számokról, a geometriai alakzatokról, az absztrakt csoportokról stb. tett — kijelentései miről szólnak; azaz: minek leírásai a matematikai elméletek?

Maga a probléma, ahogy erre Quine, Bar-Hillel, Fraenkel, Barker[29] utalnak, nagyon sokban hasonlít az univerzáliák régi kérdéséhez. A problémát elsőnek és talán legtalálóbban Szókratész fogalmazta meg: embert látok, lovat látok, ember*séget*, ló*ságot* azonban nem — azaz: egyes embereket, lovakat lehet térben és időben lokalizálni, az univerzáliákat azonban nem. De akkor milyen létezők az univerzáliák? A kérdésnek három egymástól lényegesen különböző típusú megoldását produkálta a filozófiatörténet. Az első válasz az volt, hogy az univerzáliák ugyanolyan reális létezők, mint az egyes tárgyak — ha ugyan nem reálisabbak (Platón) —, mivel azonban térben és időben nem lokalizálhatók, feltételezhetően más realitás-szférába tartoznak. Az univerzáliák eszerint a platonista vagy realista felfogás szerint valamiféle absztrakt entitások, az embertől és az egyes tárgyaktól függetlenül léteznek. Definit és megismerhető tulajdonságokkal rendelkeznek, függetlenül attól, hogy ezeket megismerjük vagy megismertük-e.

A nominalizmus szerint ezzel szemben nincsenek ilyen absztrakt létezők, az egyedi tárgyakon túl vagy mellettük semmiféle absztrakt realitás-szféra sincs. Azaz — logikailag szólva — az osztályok, fogalmak reprezentálására bevezetett jelek nem teljes értékű nyelvi jelek, önmaguk nem jelölnek semmiféle létezőt, csak az individuumok jelölésére szánt tulajdonnevekkel összekapcsolva alkotnak értelmes nyelvi egységeket.

A konceptualizmus a realizmus és a nominalizmus közötti álláspont; eszerint vannak ugyan absztrakt entitások, de önmagukban vett természetük, tulajdonságaik nincsenek, az emberi tudattól függetlenül nem léteznek, hanem a tudat teremtvényei, és a tudat ruházza fel őket a megfelelő tulajdonságokkal is.

Mivel, mint említettük, a matematika ontológiai problémája nagyon hasonlít az univerzáliákéra, ezért az említett szerzőkkel összhangban mi is ezzel a három névvel jelöljük a megfelelő megoldáskísérleteket. Megjegyezzük, hogy nem minden matematikus vagy filozófus vallotta egész életén keresztül ugyanazt az ontológiai koncepciót, ha tehát valakit a realisták közé sorolunk, akkor ez nem jelent mást, mint hogy volt olyan időszak, amikor ezt a felfogást vallotta.

a) *A realizmus*

A matematikai realizmus — amely legmodernebb formájában részben megőrizte, részben elvetette a történeti, az eredeti platonizmust, gondoljunk csak K. Gödel és A. Church[30] realizmus értelmezéseinek különbségére — abból

[29] Quine, W. V. O.: *On What There Is. B. P.—P. M.* 192. o., Fraenkel, A. — Bar-Hillel, Y.: *Id. mű* 399. o., Barker, S.: *Id. mű* 69. o.

[30] Gödel, K.: *What is Cantor's Continuum Problem? B. P.—P. M.*, Church, A.: *The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis* Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, LXXX. 1951., újranyomva a *The Structure of Language* c. kötetben, ed.: Fodor, J. A.—Katz, J. J. Englewood Cliffs, 1964.

indul ki, hogy vannak olyan objektumok, mint a számok stb. Mivel rendelkeznek valamilyen definit tulajdonságokkal, meg lehet ismerni, a matematikai elméletek segítségével le lehet írni őket. A gyakorló matematikusok és a filozófusok nagy része elfogadta azt, hogy az anyagi világ egyes tárgyain túl vagy az emberi tudattól függetlenül léteznek matematikai entitások, amelyek nem változnak, nem modifikálódnak, hanem ugyanúgy *adottak számunkra,* mint az egyes fizikai tárgyak, fel lehet és fel is kell fedezni őket, ugyanúgy, ahogy — Russell közismert hasonlatát idézve — Kolumbusz felfedezte Amerikát, ugyanúgy nem mi alkotjuk meg őket a tudatunkban, ahogyan Kolumbusz sem maga konstruálta meg Amerikát és az indiánokat.

Az a tény, hogy a számokról, csoportokról stb. definit ismereteink vannak, és hogy ezen ismeretekhez csak lépésről-lépésre tudunk eljutni, és mindehhez hozzávéve azt, hogy a matematikai objektumok térben és időben nem lokalizálhatók, az alkotó matematikusok nagy többségében azt a meggyőződést váltotta ki, hogy van egy realitás-szféra, amelynek a matematikai elméletek adekvát vagy többé-kevésbé adekvát leírása. A realista szerint a matematikus is a fizikussal *lényegében hasonló* módon jár el: ugyancsak tőle független objektumokat vizsgál, leírja tulajdonságaikat és viszonyaikat, illetve — ha szükséges — vár, amíg megismerési módszerei addig fejlődnek, hogy ezt meg tudja tenni.

A jelenkori matematikai realizmusnak két nagy válfaja van, az egyik szerint sui generis matematikai objektumok léteznek (Cantor, Gödel), a másik (a logicizmuson belül főleg Frege, Russell, Church) szerint a matematikai objektumok általánosabb természetű absztrakt entitásoknak, a logikai entitásoknak a részesetei. A matematikai realizmus általában nem összontológiai koncepcióként alakult ki, hanem a gyakorló matematikusok kényelmi szempontjai diktálták.

b) *A nominalizmus*

A matematikai nominalizmus szerint a matematikai objektumok konkrét tárgyak, térben és időben lokalizálhatók, s így semmi szükség sincs absztrakt matematikai létezők elismerésére. Történetileg talán legelső változata (feltehetően) Püthagorasztól származik, ez a számokat (például) a számjegyekkel, a numeráliákkal azonosítja.

A formalista matematika-filozófia — mivel elveti a klasszikus matematika megismerésbeli pretenzióját, és a matematikai kutatásokat a formális rendszerek vizsgálatára szorítja vissza — szintén nominalista, mert a formális rendszer szintén térben és időben lokalizálható konkrét objektumok (jelek) sorozata. Hogy speciálisan Hilbertnek mi volt a véleménye a matematikai objektumokkal kapcsolatban, nem teljesen tisztázott. A *Die Grundlagen der Mathematik* egy — elég gyakran idézett — passzusa szerint nemcsak a metamatematikát, hanem a matematikát általában kifejezetten konkrét objektumok leírásának tartja: „A matematikát", mondja, „az összes többi tudományhoz hasonlóan, sohasem lehet kizárólag a logikára alapozni; hanem inkább olyasvalamire, ami... a logikai következtetések alkalmazásának és a logikai operációk végrehajtásának előzetes feltételeként adva van számunkra, bizonyos extralogikai konkrét objektumokra, ... vizsgálataink tárgyát speciálisan maguk a konkrét szimbólumok képezik..."[31] Ha ez az

[31] Idézi Beth, *E. W. 2.* 93. o.

idézet elégséges bizonyítéknak tekinthető, akkor Hilbert nominalista volt, bár élete második felében ez keveredik nála egyféle nem-radikális konceptualizmussal.

A logicizmuson belül — főleg a halmazelmélettel kapcsolatban — is megjelent a nominalizmus egyik válfaja (főleg N. Goodman és Quine). Meg kell jegyezni, hogy osztályok nélkül felépített elméletében Russell is nominalista, vagy legalábbis nominalista tendenciák jelentkeznek nála akkor, amikor például az osztályoknak megfelelő szimbólumokat nem-teljes szimbólumoknak fogja fel, amelyek minden kontextusban teljesekkel helyettesíthetők, s így az osztályokat, halmazokat érintő minden ontológiai kérdést elvben el lehet kerülni. A nem-teljes szimbólumok — amelyeket praktikus egyszerűségi okokból használunk — természetesen funkcionálhatnak úgy, mintha teljesek lennének, de ez csak pszichológiai látszat, mert valójában semmilyen létezőt sem jelölnek.

A Goodman—Quine-féle nominalizmus (megjegyezzük, hogy Quine maga nem fogadja el a nominalizmust, hanem csak azt akarta megvizsgálni, hogy meddig vihető a nominalista koncepció) — nagyobbrészt Russell nyomdokain — azt vallva, hogy absztrakt entitásokat (például halmazokat) deszignáló bármilyen kifejezés elvileg kiküszöbölhető, egy olyan matematikai nyelv felépítésére törekszik, amelyben ilyen kifejezések nem szerepelnek. Egy nominalista nyelv felépítése járhat és járt is kezdeti sikerekkel, később azonban kiderült, hogy nincs általános módszer minden matematikai kifejezés nominalista átépítésére. Sőt — ahogy Fraenkel, Bar-Hillel és L. Henkin[32] megjegyzik — minden valószínűség szerint az egész matematika nominalista módon nem is építhető fel segédhipotézisek nélkül, az egyik ilyen segédhipotézis éppen az lenne, hogy a matematika igen jelentős része semmi más, mint önmagában értelem nélküli, interpretálatlan kalkulus.

Nem várhatjuk azt, hogy a nominalizmus és a realizmus vitájában a matematika szaktudományos tartalma fog dönteni. Ez ugyanis, mint Gödel a halmazelmélet esetében kimutatta,[33] mind a két interpretációval szemben invariáns. Bármelyik ontológiai értelmezést tehát csak világnézeti, filozófiai alapon lehet preferálni. Bármelyik interpretáció elfogadása bizonyos feladatok elé állítja a matematikust vagy a filozófust. Először is ki kell mutatnia, hogy interpretációja összeegyeztethető a matematikával. Hiszen található vagy lehetséges olyan nominalista vagy realista interpretáció, amely ellentmond a matematikának. A Püthagorasz-féle nominalizmus például összeegyeztethetetlen a számelmélettel, mert ez végtelen sok szám létezését köti ki, végtelen sok számjegyet azonban nem lehet leírni, Cantor platonizmusa pedig antinómiákhoz vezetett. Ha a vallott interpretáció nem egyeztethető össze a matematikával, akkor elvben két út áll a matematikus előtt: vagy elveti az ontológiai koncepció adott formáját, vagy azt állítja, hogy a matematika fejlődése az ő álláspontját fogja igazolni. Például a halmazelmélet realista értelmezésével szemben felhozott egyik ellenérv az, hogy ha a halmazok definit létezők, akkor bizonyos tulajdonsággal pedig vagy rendelkeznek vagy nem. De hogyan egyeztethető össze a realizmussal egy-

[32] Fraenkel, A. — Bar-Hillel, Y.: *Id. mű* 400—401. o., Henkin, L.: *Nominalistic Analysis of Mathematical Language*, a *Logic, Methodology and Philosophy of Science* c. kötetben, ed. Nagel, E.—Suppes, P.—Tarski, A., Stanford Univ. Press, Stanford 1962. 193. o. (A kötetet a továbbiakban *L. M. P. S.* jellel rövidítjük.)

[33] Gődel, K.: *Id. mű.* 265. o.

részt az, hogy minden axiómarendszer vonatkozásában vannak eldönthetetlen kérdések, másrészt az, hogy nincs olyan konzisztens halmazelmélet, amely a halmazok minden matematikailag leírható tulajdonságáról számot tudna adni. Az ilyen és ehhez hasonló ellenérvek hatására kialakult egyrészt egy igen mérsékelt realizmus, amely összeegyeztethető a matematikai „tény"-ekkel. De, mint mondottuk, nem ez az egyetlen lehetséges attitüd a vitás kérdésekkel kapcsolatban. A másodikat legszebben Gödel példázza, akit bizonyos mértékig a Cantor-féle platonizmus továbbvivőjének tekinthetünk. Gödel a realizmussal szemben az eldönthetetlen kérdések létezésére — speciálisan a Cantor-sejtés eldönthetetlenségére — alapozó ellenérvre válaszolva a következőket fejti ki: „Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az általam elfogadott nézőpont alapján semmi esetre sem oldaná meg a problémát az, ha sikerülne bebizonyítani Cantor sejtésének a halmazelmélet jelenleg elfogadott axiómáiból való eldönthetetlenségét... Mert, ha a... halmazelmélet primitív terminusainak jelentéseit igaznak fogadtuk el, akkor ebből következik, hogy a halmazelméleti fogalmak és tételek valamilyen jól meghatározott realitást írnak le, amelyre vonatkozóan Cantor sejtésének igaznak vagy hamisnak kell lenni. Ezért a jelenleg feltételezett axiómákból való eldönthetetlenség pusztán annyit jelez, hogy ezek az axiómák nem írják le teljesen ezt a realitást. Mivel meg lehet mutatni azt a módot, ahogyan egy, a szokásos axiómákból eldönthetetlen kérdés mégis eldönthetővé válik, egy ilyen meggyőződés (belief) semmi esetre sem ellenkezik a valósággal."[34]

c) *A konceptualizmus*

A konceptualista elismeri matematikai objektumok létezését, de nem ismeri el, hogy az embertől függetlenül léteznek; ahogy ezt Barker szellemesen megjegyezte,[35] megőriz egyfajta realitást a számok, halmazok, függvények stb. számára, anélkül azonban, hogy bármilyen független realitást kellene feltételeznie. Leírhatóknak, „megismerhetőknek" tartja a matematikai objektumokat, de csak azután, miután a tudat már létrehozta, megalkotta őket.

Kant és az intuicionisták eredendően konceptualisták. Kantnál, mint már említettük, a matematikai megismerésben nem a tudat számára külső létezőknek, hanem a tudat saját funkcionálásának megismeréséről van szó. Szerinte a tudat a matematikai megismerés során az önmaga alkotta világba tekint bele. Az intuicionisták, hasonlóképpen, azt vallják, hogy a matematikai objektumok létoka a tudati konstrukció, amelynek nincs külső törvényszerűsége vagy meghatározottsága, hanem szabad, autonóm tevékenység. Szerintük a matematikai objektumok konstruálhatósága az egész matematika módszertani előfeltevése; és pontosan úgy, ahogy a Newton előtti természettudomány azért volt hamis, mert csak részben felelt meg a fizika módszertani előfeltevésének, a fizikai entitások megfigyelhetőségének, a Brouwer előtti matematika is hamis, mert bevezet olyan matematikai fogalmakat, kijelentéseket, amelyek nem tekinthetők matematikai létezők leírásainak. A matematikai objektumok konstruálhatósága mint módszertani előfeltevés alapján nem szabad feltételezni, hogy minden matematikai problémának van megoldása. Nem szabad pusztán

[34] Uo. 263—264. o.
[35] Barker, S.: *Id. mű* 72. o.

feltételezni, hogy egy természetes szám vagy egy matematikai létező vagy rendelkezik valamilyen sajátossággal, vagy nem rendelkezik. Ha ugyanis csak ennyit mondunk, de nem mondjuk meg, hogy a két lehetőség között hogyan dönthetünk, akkor állításunk pusztán lingvisztikai jellegű, de nem ír le semmiféle matematikai létezőt. Hasonlóképpen: ha csak annyit mondunk, hogy van olyan matematikai létező, például egy szám, amelyik rendelkezik valamilyen sajátsággal, de nem mondjuk meg azt a módot, ahogyan ez a szám megalkotható, akkor állításunk matematikai objektum leírásának nem tekinthető. Egy matematikai objektum — az intuicionista számára — csak akkor létezik, ha meg lehet konstruálni: az egzisztencia a konstruálással azonos. A klasszikus matematika tiszta egzisztencia-tételei (például az analízis Weierstrass-tétele, vagy a halmazelmélet kiválasztási és jólrendezhetőségi tétele stb.) lényegében sem nem igaz, sem nem hamis állítások, hanem matematikailag *üresek*. Nem állítják objektumok létezését, mert nem állítják azokat a feltételeket, amelyek segítségével ezen objektumokat meg lehet alkotni.

A tiszta egzisztencia-tételek a matematikai nyelv logikai — vagy feltételezett logikai — szerkezetéből levont pszeudomatematikai állítások (az egzisztencia indirekt bizonyítása az intuicionista számára lényegében a nyelv szerkezetéből levont ontológiai következtetés, s mint ilyen nem adekvát a matematikai létezés eldöntésére), amelyek vonatkozásában két attitüd lehetséges az intuicionista számára. Vagy megadja a konstruktív bizonyításukat, azaz megmutatja azt a módot, ahogyan az objektumokat a tudatban meg lehet alkotni, vagy pedig elveti őket. S mivel elég sok tiszta egzisztencia-tételre nem adható konstruktív bizonyítás, ezért az intuicionisták a klasszikus matematika nagy részét egészében elvetik. Egy nem teljesen érthető *horror infiniti* alapján — amely szerint a tudat az intuicióban csak a potenciális végteleneket tudja megragadni, az aktuálisakat azonban nem — így lényegében az egész Cantor-féle halmazelmélet kikerül az intuicionista matematikai rendszerekből.

A következőkben néhány kritikai megjegyzést szeretnénk tenni az intuicionizmus speciálisan filozófiai oldalával kapcsolatban.

Először is: az intuicionizmus a matematika interszubjektivitását csak ad hoc feltevésekkel igyekezhet megmenteni. Amikor azt akarja megmagyarázni, hogy *különböző* emberek számára miért van mégis *egy* matematika, egy Kantéhoz hasonló „tudat általában" feltételezésére szorul. Ha a nyelv csak lehetséges, de nem szükséges feltétele a matematikának, és ha a matematikának a tudaton kívüli dolgokhoz semmi köze, akkor milyen alapon állítjuk, hogy a másik ember tudatában ugyanazok a konstrukciók hozhatók létre vagy alakultak ki, mint a mienkben. Világos, hogy az a feltételezés, hogy a tudat szerkezete, funkcionálásának módja minden embernél megegyezik, nem más, mint újraállítása annak a ténynek, hogy a matematikai konstrukciók minden embernél azonosak, nem pedig magyarázata az interszubjektivitásnak. A realizmus és a nominalizmus a matematika interszubjektivitását a matematika tárgyának objektivitásával magyarázza, azzal, hogy a függvények, halmazok vagy egyedi tárgyak a megismerő individuum számára valamilyen értelemben adottak, tőle függetlenül léteznek, s megismerésük ugyanolyan interszubjektív folyamat, mint például a fizikai tárgyak megismerése.

Másodszor — ez az ellenvetés Körner részletes argumentációjának[36] rövidített formája —: még ha interszubjektívek is a konstrukciók, akkor sem

[36] Körner, S.: *Id. mű* 136—139. o.

biztos, hogy mindenki számára egyformán kétségbevonhatatlan tudati tények. Hiszen az intuicionisták között is igen komoly viták folynak bizonyos konstrukciók elvégezhetőségéről, lehetőségéről, amit nem tekinthetünk pusztán a konstrukciók nyelvi kifejezése körüli vitáknak. Az ilyen nem nyelvi természetű nézeteltérések fennállása és állandó lehetősége azt látszik jelezni, hogy e vonatkozásban sincsenek abszolút evidens tudati tények.

Harmadszor: bizonyos ismeretpszichológiai vizsgálatok alapján igen kétséges, hogy a matematikai nyelv közvetítése nélkül el lehet-e gondolni, meg lehet-e konstruálni matematikai objektumokat.

Negyedszer — és ez a legfontosabb ellenvetésünk —: ha a matematikának nincs köze a külvilághoz, ha „a matematikai gondolkodásra az a jellemző, hogy nem fejez ki igazságot a külső világra vonatkozóan, hanem kizárólag a tudati konstrukciókkal kapcsolatos",[37] akkor hogyan lehetséges az, hogy a matematika alkalmazható a megfigyelhető világra.

Ötödször: a matematikai gondolkodás nem szabad tevékenység, hanem determinált. Amellett, hogy a matematikai konstrukcióknak olyan limitációi vannak, mint az ellentmondások — például nyolccal osztható primszámok vagy négyszögletű körök — megkonstruálhatatlansága, úgy gondoljuk, hogy a döntő éppen a matematikai gondolkodás társadalmi-történelmi determináltsága. Hiszen az ellenkezőjét feltételezve — hozzávéve azt, hogy világnézeti okokból a matematikai objektumok realista interpretációját is elvetjük — lehetetlenné válnék a matematikai megismerés megállapítható történelmi trendjének figyelembe vétele. Ha a matematikai gondolkodás lényege éppen a szabadsága, a külső feltételektől való teljes függetlensége — ahogy ezt az intuicionisták mellett igen sokan mások, például Cantor is, hangsúlyozzák —, akkor egészen érthetetlenné válik az, hogy a matematika fejlődésének különböző szakaszaiban miért más-más problémákról gondolkodtak — hogy például miért kísérleteztek már a görögök is az analízis megalkotásával, hogy ezek a kísérletek azért maradtak abba, mivel nem volt rá társadalmi szükséglet. És amikor ez a társadalmi szükséglet — elsősorban a fizika oldaláról — jelentkezett, akkor, bár pontatlanul és hibásan, de megalkották (Newton és Leibniz). Nagyon jó alapunk van tehát feltételezni — a matematika elvi szabadságát vallókkal szemben —, hogy a matematikai gondolkodás is determinált, végső soron társadalmilag-történelmileg meghatározott folyamat.

E rész befejezésül meg kell jegyeznünk, hogy mind a realizmussal, nominalizmussal és konceptualizmussal, mind pedig a logicizmussal, intuicionizmussal és formalizmussal kapcsolatban a mai helyzet az itt leírtnál jóval bonyolultabb. Ezek a filozófiai irányzatok — bár számos filozófiai és matematikai előddel rendelkeztek — főleg a századforduló körül alakultak ki, s azóta a viták és bírálatok nyomán és eredményeként az eredetileg éles filozófiai kontúrok elmosódtak; ma az egyes filozófusok vagy matematikusok koncepcióit inkább az átfedések, keveredések jellemzik.

III. Néhány pozitív megjegyzés

Amikor kritikailag elemezve elvetjük a polgári filozófia megoldási javaslatait, nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a marxista filozófia feladata, hogy történelmi és materialista módon felvázolja, szisztematikusan

[37] Heyting, A.: *Id. mű* 17. o.

elemezze s részletesen kidolgozza a matematikai megismeréssel kapcsolatos kérdések helyes, dialektikus megoldását. Az itt következők csupán a kérdések helyes felvetéséhez kívánnak hozzájárulni. Kezdjük talán a polgári filozófia módszertani kiinduló pontjainak rövid bírálatával.

Mint már említettük, a racionalisztikus, apriorisztikus ismeretelméletekben az „a priori ismeret" kifejezésnek két, egymástól élesen meg nem különböztetett és meg sem különböztethető jelentése van: egyrészt a jellege, másrészt az eredete, kialakulása szerint a priori ismeretet jelenti. Akik az a priori tudás létezését vallották, általában lehetetlennek tartották, hogy megfigyelések, tapasztalatok vezethessenek el hozzá. Bizonyos ismeretek falzifikálhatatlanságát összeegyeztethetetlennek tartották a tapasztalati kialakulásukkal. A matematikában az állandó és közvetlen megfigyelési kontroll hiányát annak jelzéséül fogták fel, hogy a matematikai fogalmak aktuálisan vagy potenciálisan velünk született eszmék, hogy a megfigyelések csak alkalmat nyújthatnak a matematikai ismeretek kialakulására, a megfigyelések csak bábái lehetnek a matematikai tudásnak, de sohasem a szülőik. Mint azonban már mondottuk, a megfigyelési kontroll — pontosabban szólva: a tapasztalattal való összehasonlítás kísérleti természettudományos módjának — hiánya nem elégséges a matematika aprioritásának megállapításához. A racionalisták és általában az apriorizmus képviselőinek egyik legnagyobb hibája éppen az, hogy mindig a történetileg kialakult, a kész, az adott ismeretek rendszeréből indulnak ki, s miután ebben találhatók olyan elemek, amelyeket közvetlenül, a megismerés adott szintjén már kísérletileg nem kontrollálunk, levonják azt a következtetést, hogy ezek az ismeretek semmilyen értelemben, sem genetikusan, kialakulásukon, sem közvetve, társadalmi funkcióikon keresztül nem is kapcsolhatók az emberi tapasztalatokhoz. Ez a következtetés azonban megalapozatlan, nem jogosult, hiszen a kísérlettel közvetlenül igazolható és a megfigyelésekhez közvetve kapcsolható ismeretek között nincs éles határ — az ismeretek a prioriakra és a posterioriakra való felosztása tehát hibás. Nem a priori és nem a posteriori ismeretünk van, hanem csak egyféle az ember társadalmi, történelmi gyakorlatából leszármazott emberi megismerés és ismeret van, s csak ezen belül vannak *relatív, viszonylagos* differenciák. A matematika aprioritásának illúziója a polgári filozófiában azért alakult és alakulhatott ki, mert negligálva a matematika és a gyakorlat kapcsolatát, a matematikai megismerésnek éppen ezt a társadalmi, történelmi voltát hagyta figyelmen kívül. Ahhoz, hogy a matematika reális filozófiai képét körvonalazhassuk, el kell vetni az a priori megismerés világnézetileg elfogadhatatlan előfeltételezését, s a matematika társadalmi, történelmi összefüggéseiből kell kiindulnunk. Minden olyan értelmezés, amely figyelmen kívül hagyja a matematika társadalmi, történelmi összefüggéseit, s nem helyezi el a matematikát az emberi gyakorlat megfelelő kontextusában, vagy idealizmushoz, vagy pedig a matematikai megismerés bonyolult dialektikus folyamatáról számot adni nem tudó „empirizmus"-hoz vezet. Minden olyan értelmezés, amely a matematikai megismerés sajátosságainak magyarázatakor nem a matematikának mint sajátos társadalmi objektivációnak a praxisból és a praxisban megkötött ismeretekből való kialakulására épít, nem képes kikerülni az idealista apriorizmus köréből, nem képes helyes magyarázatot adni a matematikának az emberi ismeretek rendszerében elfoglalt sajátos helyére. Hasonlóképpen: minden olyan filozófiai értelmezés, amely elvonatkoztat a matematikai tudás társadalmi funkcióitól, a matematikát végső soron csak az emberi gondolkodásra, vagy ennek szabályaira tudja

visszavezetni, s így elvben képtelen a matematika és az anyagi valóság kapcsolatának tisztázására.

Ha viszont abból indulunk ki — mint ahogyan csak ebből indulhatunk ki —, hogy a matematika az emberi gyakorlatból alakult ki, és hogy a gyakorlattal — a társadalmi funkcióin keresztül — való kapcsolata, bár egyre bonyolultabb és közvetettebb lett, fejlődésének későbbi szakaszaiban sem szakadt meg, akkor szembe kell néznünk azzal az ellenvetéssel, hogy ez a magyarázat „semmiféle alapokat nem biztosít" a matematikának. Mind az ellenérv, mind pedig a válasz attól függ, hogy mit értünk a „matematika alapjain". Ezt a kifejezést a modern irodalomban általában kétféle értelemben használják; az egyik értelme szerint a matematika alapjai a halmazelmélet, mert fogalmai és tételei segítségével lényegében véve a matematika minden ága felépíthető.. Az „alap" szó használata azonban — mint ezt Gödel is hangsúlyozta — ebben az esetben zavaró, mert a halmazelmélet ebben az értelemben olyan funkciót tölt be a számelmélet, analízis stb. vonatkozásában, mint például a statisztikus mechanika a fenomenológiai termodinamika vonatkozásában, vagyis az az elmélet, amelyre redukáljuk a klasszikus matematika nagy fejezeteit s így, Gödel kifejezésével élve, inkább explanatorikus elmélete a klaszszikus matematikának, semmint alapja. Az „alap" kifejezés másik értelme szerint a matematika alapjai a matematikai megismerésnek valamilyen ismeretelméleti alapvetése. A logicizmus, amikor a matematika végső alapját a logikai kijelentésekben látja, vagy Hilbert, amikor a kétségbevonhatatlan bizonyosságú észlelési kijelentésekkel köti össze a matematikát, és ezekben keresi a matematikai megismerés megingathatatlan és az antinómiák ellen egyszer s mindenkorra megvédő, szilárd oszlopát, világos, hogy ebben a második értelomben használja a „matematika alapjai" kifejezést. Ebben az értelemben a matematika „alapjai"-nak keresése egy ismeretelméleti program, olyan ismeretek megtalálását célozza, amelyek megbízhatók, abszolút bizonyosak, elvben inkorrigibilisek, amelyekre, mint alapokra felépíthető lenne az egész matematika, vagy amelyekkel mint szilárd, sohasem ingadozó oszlopokkal az antinómiák által bizonytalanná és elvben korrigibilissé tett matematikai épület alátámasztható lenne,

Egy „végső tudásalap" megkeresésére irányuló filozófiai program nemcsak a matematika modern filozófusai oldaláról felmerülő igény. Régebben például az egész megismerés „alap"-jairól szóló vita formájában merült fel, s Descartes cogito-argumentuma lényegében egy ilyen ismeretelméleti oszlop megtalálását célozta. A fizika századeleji „válsága" is felvetette — a fizikai megismerés vonatkozásában — a biztos, inkorrigibilis „alapok, oszlopok" utáni vágyat. Különböző koncepciók (pl. a Bécsi Körben Carnap, Neurath, Schlick stb.)[38] láttak napvilágot, de bármennyire is eltértek egymástól abban, hogy milyen ismereteket lehet bizonyosaknak tekinteni, egyben megegyeztek: oszlop vagy alap csak *ismeret* lehet, a fizikai megismerés bizonytalan, korrigibilis épületét csak inkorrigibilis *ismeretekkel* lehet alátámasztani. Nem nehéz észrevenni, hogy a matematikával, illetve az ismeretelmélet alapjaival kapcsolatos problémák esetében lényegében ugyanerről az általános filozófiai kérdésről van szó, hogy a matematika alapjainak keresése mind a logiciz-

[38] L. pl. Schlick, M.: *Über das Fundament der Erkenntnis*. Erkenntnis, Vol. IV. 1934. — újranyomva a *Logical Positivism* c. kötetben Ed. Ayer, A. J. The Free Press, Glencoe, Ill. 1959.

mus, mind Hilbert esetében lényegében ugyanilyen inkorrigibilis ismeretek — illetve, az intuicizmus esetében valamilyen kétségbevonhatatlan tudati „tények" — feltárására irányul. Ezek a bizonyos ismeretek mintegy garantálnák a matematika megbízhatóságát, elfogadhatóságát; a matematika alapjainak bizonyossága elvileg veszélytelenné tenné a felsőbb emeleteken való tartózkodást, az alapok vagy oszlopok biztonsága mintegy az egész épületre átszármaznék.

Mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy eleve kétséges a matematikai tudásnak más ismeretekre való alapozása, hiszen ehhez fel kellene tételezni, hogy az alapozó kijelentések minimum *bizonyosabbak*, mint a matematika. Ebben az esetben viszont felmerül a megalapozó ismeretek megalapozásának a problémája is, S így vagy egy végtelen regresszushoz jutunk, vagy pedig — mint a megalapozási folyamat végpontjait, azaz az egész matematika bizonyosságának logikai kiindulópontjait — végül is abszolút bizonyos ismereteket kell feltételeznünk, amelyekben soha senki sem kételkedhet. Ha a logicizmus ezeket az ismereteket analitikusaknak tartja, akkor azt kell mondanunk, hogy egyrészt analitikus és szintetikus megkülönböztetése csak relatív, másrészt pedig volt már rá több eset, hogy logikai törvények (kizárt harmadik) igazságát is kétségbevonták. Továbbá, mint már említettük, a logicizmusnak határozott logika-koncepcióval kell rendelkeznie ahhoz, hogy a matematika analiticitását kimutassa; de ha elvetjük ezt a logika-felfogást, akkor elvben nem lehetetlen az, hogy mégha sikerülne is a matematikát a logikára visszavezetni, ez nem jelentene mást, mint hogy a logikai törvények sem analitikusak — Russell ezt el is ismerte, Ezek természetesen csak elvi lehetőségek, amelyek azonban azt mutatják, hogy nem lehet a logikában keresni a matematika „alapjait". Ha megalapozó ismereteknek nagyon egyszerű észlelési ítéleteket tartunk, mint például Hilbert, akkor ismét csak azt mondhatjuk, hogy nincs olyan észlelési ítélet, amelyben ne kételkedhetnénk.

Az intuicionisták világosan látják, hogy ismeretek ismeretekre nem alapozhatók, valahol ki kell jutni a megismerésünk köréből, s ezért egyfajta tevékenységet vesznek fel a matematika támpilléréül — *tiszta tudati* tevékenységet. „A logika nem az a talaj, amelyen én állok... — mondja Heyting. — A logika csak olyasmi megalapozására kellene, ami a matematikai elveknél jóval ziláltabb és kevésbé direkt elveket tartalmaz. A matematikai konstrukcióknak azonban az ész számára olyan közvetleneknek és eredményüknek annyira világosaknak kell lenniök, hogy ne szoruljanak semmilyen megalapozásra."[39] De tartható-e az intuicionizmus doktrinája, lehetséges-e, hogy a matematika megbízhatósága tiszta tudati tevékenységen nyugodjék? Egyik újabb filozófiai jellegű cikkében Heyting maga is elismeri, hogy nem: miközben összehasonlítja az 1930-as matematika-filozófiai helyzetet az 1960-assal, megjegyzi: „Nem bizonyult intuitíve világosnak, hogy intuitíve mi világos a matematikában", majd bevezeti az „evidencia" csökkenő fokozatú skáláját.[40]

De kell-e egyáltalán a matematikai megismerés számára általános megalapozás? Megítélésünk szerint, ha ez a megalapozás speciális ismeretek kiválasztását és abszolút bizonyossággal való felruházását, vagy az intuicionista „tudati önbizonyosság"-ot jelenti, akkor nem. Ha ez a megalapozás

[39] Heyting, A.: *Id. mű* 14. o.
[40] Heyting, A.: *After Thirty Years*, *L.M.P.S.* 195. o.

azt célozza, hogy a matematikát egyszer s mindenkorra megmentse az ellentmondásoktól, akkor nemcsak hogy nem szükséges, hanem nem is lehetséges, hiszen ahogy Black megjegyzi,[41] ez azt is jelentené, hogy a tudomány egyszerűen katalógussá degradálódott, hogy további valódi fejlődésre képtelen.

Ha azonban a matematika ismeretelméleti alapjai — természetesen végső soron — a társadalmi gyakorlat, akkor ez az alap, a matematikai tudás ezen *végső alapvetése*, amelyből matematikai ismereteink bizonyossága származik, és amelyhez matematikai elméleteink bonyolult közvetítéseken keresztül visszatérnek, nem biztosít, nem ad abszolút inkorrigibilitást. bizonyosságot, de nem is követel meg ilyet: csak relatív bizonyosságra van szüksége, és ezt a matematika nyújtja is.

Úgy látszik, hogy filozófiai kiindulópontunk a fent említett ellenvetéssel szemben megvédhető, s próbáltuk is körvonalazni azt a módot, ahogyan. Észrevehető az is, hogy centrális jelentőségűnek a matematikai megismerés sajátosságainak filozófiai, történelmi és materialista elemzésekor a gyakorlathoz való viszony problémáját tartjuk. Matematika és gyakorlat viszonya nagyon sok síkon felvethető probléma: itt e viszony *egyik oldalával*, a matematika praxisból való kialakulásával kapcsolatban szeretnénk néhány megjegyzést tenni. A viszonynak ez az oldala döntő fontosságú, hiszen a „szülő vagy bába" probléma itt dönthető el. Az apriorisztikus matematika-filozófiák alapvető hibája, hogy nem tartják lehetőnek a matematika gyakorlatból való kialakulását. Ha azonban feltételezzük, hogy matematikai tudásunk szülője történetileg a gyakorlat, akkor lehetőségünk van azoknak a körülményeknek az ismeretelméleti rekonstrukciójára, amelyek kialakulásához elvezettek. Hasonlóképpen: a matematika gyakorlati eredetét vallva, kereshetjük azokat a körülményeket, amelyek a matematikai objektumok kialakulásához vezettek, megvizsgálhatjuk azokat a feltételeket, amelyek mellett egy nyelv segítségével azek az objektumok társadalmilag rögzítődtek, s nem utolsósorban materialista magyarázatát kaphatjuk a matematika alkalmazhatóságának is,

Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy a matematika, mint sajátos társadalmi objektiváció kialakulásának ismeretelméleti rekonstrukcióját adjuk, hogy felvázoljuk azt a bonyolult, nagyszámú közvetítésen keresztüli folyamatot, amely a praxisból egy viszonylag önálló tudomány, az anyagi valóság megismerésének egy nagyon sajátos módja kialakulásához vezetett. Pusztán csak egy példa elemzésén keresztül utalni szeretnénk a társadalmi praxist alapul vevő és ebből startoló ismeretelméleti rekonstrukció egyik központi problémájának lehetséges megoldására. Mint Vajda Mihály kimutatta,[42] rendkívül fontos azoknak a körülményeknek és feltételeknek szociológiai és ismeretelméleti jellemzése, amelyek a matematikai objektumok, a matematikai „idealitások" szférájának kialakulásához vezettek. Ha az anyagi valóságnak vannak olyan sajátosságai, ha találhatók olyan relációk stb., amelyek a gyakorlatban megmutatkoznak és az emberi tudatban visszatükröződnek, akkor a matematikai objektumokat nem kell az emberiség számára eleve adottaknak feltételezni, nem kell egy platóni realitásszférát posztulálni matematikai ismereteink tárgyának megmagyarázására. Ha, bár nagyon bonyolult módon, áttételeken keresztül, de a világ mondott tulajdonságai

[41] Black, M.: *Id. mű* 3. o.

[42] Vajda M.: *Zárójelbetett tudomány (A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához).* Kandidátusi értekezés, kézirat.

rögzítődnek meg „absztrakt" entitásokként (elsősorban egy nyelvben megtestesülve), akkor nem kell a matematikai objektumokat pusztán az emberi tudat termékének tartani, és a matematika interszubjektivitásának megőrzéséhez sem kell *ad hoc* feltételezéseket segítségül hívni, hanem a matematikai objektumok és az egész matematikai megismerés interszubjektivitása az anyagi világ ilyen mennyiségi tulajdonságainak objektivitásából következik.

A példa, amelyet az itt mondottak illusztrálására hozunk fel, a számok mint ilyen társadalmilag rögzítődött „absztrakt" entitások kialakulása. Ismeretes, hogy a köznapi gyakorlat már igen primitív fokon is megkövetelte a számolást mint sikeres tevékenységet, hiszen a számoláshoz gyakorlati érdekek fűződtek. A számolás, néprajzi tanúság szerint, kezdetleges formában konkrét tárgyak halmazai közötti ekvivalencia-teremtés művelete volt: egy megszámlálandó és egy standard, de változtatható számosságú halmaz (például bevágások egy fadarabban, kavicsok, számolópálcikák stb.) ekvivalenciájának megállapítása. A gyakorlat fejlődése és kiszélesedése, főleg az árucsere és a kereskedelem kialakulása, szükségessé tette egy nem emberről emberre változó, hanem egy társadalmilag általános és társadalmilag a nyelv segítségével rögzített standard kialakítását, mintegy a gyakorlat során előforduló bármilyen lehetséges halmaz „egyenértékét", a számokat. A halmazok közötti ekvivalencia-teremtés gyakorlata során és segítségével a már nyelvi formában rögzített vagy félig-meddig rögzített standard egyes elemeit, a számokat felruházták bizonyos tulajdonságokkal és bizonyos relációkba állították, olyan tulajdonságokkal és olyan relációkba, amelyek a számolópálcákkal, kavicsokkal stb. végzett sikeres tevékenységnek voltak az eredményei. A számolás gyakorlata és e gyakorlat társadalmilag univerzálissá válása — a köznapi megismerésen belül — kialakította az „absztrakt" entitások egy osztályát, és többé-kevésbé meghatározta azokat a „tulajdonságokat", amelyekkel ezen entitások rendelkeznek vagy rendelkezniük kell ahhoz, hogy a számolópálcákkal végzett tevékenységhez hasonlóan velük is sikeresen lehessen tevékenykedni, azaz a praktikus élet szituációiban adekvátan lehessen használni őket.

A matematika tudománya, a számok tudománya mint sajátos társadalmi objektiváció a szellemi és fizikai munka megosztása idején kezd kialakulni, s ismeretelméletileg erre a folyamatra jellemző, hogy az adott gyakorlati szükséglettől és szituációktól függetlenül — mintegy önmagukért — kezdik vizsgálni a köznapi megismerés szférájában kialakult és a nyelvben rögzítődött „absztrakt" entitásokat (ilyesmi vagy ehhez hasonló már jelentkezett a babiloni aritmetikában is). A matematika ténylegesen *dezantropomorf* társadalmi objektivációvá akkor válik, amikor kialakul és állandósul az „absztrakt" entitások vizsgálatának és a róluk szóló állítások igazolásának specifikus módja.

Az, amit idáig mondtunk, természetesen nem ismeretelméleti rekonstrukció, hanem csak arra mutat, hogy miképpen lehetséges a matematikai megismerés specifikumait, a matematikai objektumokat például, a társadalmi gyakorlatból kiindulva történetileg értelmezni. A matematika későbbi fejlődése is csak a matematika kialakulása alapján válik majd érthetővé: a matematikai nyelv és „konceptuális séma" társadalmilag rögzítődve, majd egyik generációról a másikra öröklődve lehetőséget nyújt újabb és újabb „absztrakt" entitások megvizsgálására, illetve bevezetésére (új „absztrakt" entitások kialakítására természetesen nincs általános recept; a különböző

módok közül csak a műveletek általánosítását, az absztrakcióval való definíciót és az analógiát említjük meg mint a leggyakrabban használtakat). A matematikai ismeretek viszonya a gyakorlathoz a fejlődés során egyre közvetettebb lesz, egyre szélesebb és tágabb közvetítésrendszer segítségével kapcsolódnak a gyakorlathoz, de ezek a közvetítések léteznek, és nemcsak a matematikától a gyakorlat felé, hanem fordítva, a gyakorlattól a matematika felé is. A matematikai gondolkodás végső soron nem a matematikusok „szabad" tevékenysége, hanem hosszabb történeti távlatból tekintve társadalmilag meghatározott folyamat.

Világosan tudatában vagyunk annak, hogy ezek a befejező megjegyzések nem megoldásai a matematika filozófiai problémáinak, hanem csak kiindulópont egy ilyen megoldás felé. Megítélésünk szerint azonban a matematika filozófiai kérdéseinek társadalmi, történelmi aspektusból való megközelítése — amelyben a döntő mozzanatok a matematika gyakorlatból való kialakulása és társadalmi funkciója, más ismeretekhez, más tudományokhoz való viszonya, és ezeken a közvetítéseken keresztül a gyakorlathoz való viszonya — egy valóban materialista, a matematikai megismerés specifikumairól számot adni tudó matematika-filozófiának elengedhetetlen feltétele.

О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКИХ ВОПРОСАХ МАТЕМАТИКИ

Ференц Алтрихтер

Автор обсуждает из философских вопросов математики, имеющих центральное значение; проблемы характера математических знаний и природы математических объектов. В первой части статьи критически анализируются *типичные* буржуазные философские концепции, возникшие из стремления ответить на поставленные вопросы: так, логицизм, понимающий математическое знание как аналитическую априорность; интуицизм, понимающий его как синтетическую априорность и т. п.: реалистические (платонические), номиналистические и концептуалистические трактовки математических объектов. Во второй части статьи говорится о том, что гносеологические и онтологические проблемы математики можно решить лишь имея в виду общественные взаимосвязи этой науки (её возникновение, отношение к практике и к другим областям знания, её равитие и т. п.).

ON SOME PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF MATHEMATICS

by *Ferenc Altrichter*

Among the central questions in the philosophy of mathematics, the author deals with the problems concerning the character of mathematical knowledge, and the nature of mathematical objects. The first part of the paper gives a critical analysis of the *typical* bourgeois philosophical conceptions which attempt to answer these questions. In respect to the question of mathematical knowledge, logicism, which takes it to be analytic a priori, intuitionism, considering it as synthetic a priori, etc. are examined; concerning the nature of mathematical objects, the author surveys the realist (Platonistic), nominalist and conceptualist theories, etc. In the second part, the view is expounded, that only when taking into consideration the social connections of mathematics (its rise, its relation to practice and to other kinds of knowledge, its development, etc.) can the epistemological and ontological problems of this discipline be solved.

Vigotszkij és a magasabbrendű pszichikus működések tanulmányozása[1]

A. LURIJA

Negyven évvel ezelőtt, 1925 táján fogalmaztak meg néhány olyan tézist, amely a továbbiakban sok tekintetben meghatározta a pszichológia tudományának fejlődését a Szovjetunióban. Ezeket a téziseket az akkor még nem egészen harminc éves fiatal szovjet pszichológus, L. Vigotszkij dolgozta ki. Rövidesen kialakult körülötte egy olyan pszichológus csoport, amely teljes mértékben osztotta nézeteit, és előre megállapított terv szerint hosszú kísérletsorozatba kezdett. Így született meg az a negyven éve folyó munka, amelyből a szovjet pszichológia egyik legtermékenyebb irányzata nőtt ki.

Melyek voltak Vigotszkij téziseinek legjellemzőbb vonásai?

Tekintsünk először vissza fő vonásaiban a pszichológia akkori általános helyzetére.

A húszas években a pszichológia teljes lendülettel fejlődő tudomány volt. Ebben az időben hozták meg első gyümölcseiket a felsőbb idegtevékenységgel foglalkozó objektív munkák, amelyeknek alapjait Pavlov rakta le. A behaviorizmus, amelynek alaptételeit mintegy tíz évvel korábban J. Watson fejtette ki, viharosan fejlődött. A Wertheimer, Köhler és Koffka erőfeszítései nyomán kezdeményezett és a pszichikus élet globális formáival foglalkozó kutatások nagy visszhangot váltottak ki. A francia klinikus lélektan elgondolásai sikeresen fejlődtek. J. Piaget ragyogó kutatásai még a kezdet kezdetén álltak, de máris általános elismerést arattak.

És mégis: a pszichológia ekkor mély válságon ment keresztül.

Ez a válság abban jelentkezett, hogy a pszichológia, noha sok sikerrel tanulmányozta a viszonylag elemi pszichofiziológiai működéseket, nem volt képes az ember magasabbrendű pszichikus funkcióinak tudományos elemzésére, nem tudta kauzálisan értelmezni az olyan bonyolult működéseket, mint az akaratlagos figyelem vagy a reflexív emlékezés, az absztrakt gondolkodás és az akaratlagos magatartás.

Azok, akik a pszichológia természettudományok felől történő megközelítésének hívei voltak, sikerrel írták le a feltételes kapcsolatok kialakulásának törvényeit, mérték az érzékelést, határozták meg az emlékezés természetes törvényeit és az emóciók pszichológiai mechanizmusát, de tehetetlennek bizonyultak, amikor megkísérelték, hogy ugyanilyen pontos elemzés tárgyává tegyék az ember akaratlagos tevékenységének magasabb formáit, amikor megpróbálták ezeket kauzálisan elemezni és természetes törvényeiket meg-

[1] Megjelent a Recherches Internationales a la lumière du marxisme *Psychologie* c., 1966. évi 51. számában.

határozni. Míg az elemi pszichofiziológiai folyamatok tanulmányozásában szigorúan a tudományos determinizmus álláspontjához tartották magukat, szemet hunytak a tudatos élet magasabb formáinak létezése felett, hallgatólagosan beleegyeztek, hogy ehhez a területhez nem nyúlnak, és úgy csináltak, mintha az ember pszichikus életének ezek a formái — amelyek annyira megkülönböztetik az állattól — egyáltalán nem léteznének.

Természetes, hogy a pszichológia tudománya nem nyugodhatott bele ebbe a helyzetbe, és minél világosabbá váltak a természettudományokra alapozott pszichológiának a korlátai, annál nagyobb nyomatékkal érvényesültek azok a filozófusok és pszichológusok, akiknek szemében a magasabbrendű pszichikus folyamatok a tudományos elemzés számára lényegüknél fogva megközelíthetetlenek, akik szerint ezek a folyamatok a determinista magyarázat érvényességének határain kívül eső szellemi principiumot rejtenek magukban, és csak egy fenomenológiai leírás tárgyát képezhetik. Az akaratlagos emlékezés a „szellem emlékezése" bergsoni elképzeléseként jelenik meg számukra, az aktív cselekvés mint W. James „fiat"-ja, a tudat mint G. Head „vigilanciája".

A pszichológia gyakorlatilag két tudományra szakadt, s miközben a természettudományokra alapozott explikatív pszichológia, amely sikerrel magyarázta meg az elemi pszichofiziológiai folyamatokat, képtelennek bizonyult a magasabbrendű pszichikus folyamatok elemzésére, a leíró pszichológia a maga részéről nagy figyelemmel tanulmányozta az ember szellemi életének „értékeit", és elvileg szakított minden olyan kísérlettel, amely ezeknek a természettudományok segítségével történő megragadására irányult.

Vigotszkij ennek a válságnak leküzdését tűzte ki maga elé főfeladatul. A pszichológiának az elkövetkezőkben olyan tudománnyá kellett válnia, amely nemhogy kizárja a magasabbrendű pszichikus folyamatokat a tudományos elemzés köréből, hanem a tudományos elemzés tárgyává teszi őket. Meg kellett magyaráznia az aktív figyelem és az akaratlagos emlékezés, a kategóriákban való gondolkodás és az akaratlagos cselekvés eredetét és fejlődési törvényeit, és éppen úgy kellett tanulmányoznia őket, ahogy az elemi érzékelés vagy az egyszerű mozgásos válasz törvényeit tanulmányozza.

A tudományos pszichológia egyenesen haladt a maga útján. A bonyolult egészeket egyszerű elemekre bontotta, és ezt az elemzést tette meg alapvető munkamódszerévé. De hibát követett el, amikor a viselkedés összetett formáit egyszerű *elemekre* bontotta, olyan elemekre, amelyek elvesztették az egész jellegzetességeit.

Bizonyos, hogy a víz végeredményben hidrogénre és oxigénre bomlik. De vajon a gyúlékony hidrogén és az égést tápláló oxigén ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, mint a kombinációjukból előálló víz?

A feltételes reflexek elmélete joggal bont le minden viselkedést elemi időleges kapcsolatokra, de ez az „elemekre való redukálás" nem fosztja-e meg az ember specifikus viselkedését alapvető tulajdonságaitól? A felsőbb idegtevékenység klasszikus fiziológiájának módszere vajon nem inkább arra szolgál-e, hogy feltárja a minden viselkedésben meglevő kapcsolatok legáltalánosabb formáit, mint arra, hogy a „konkrét" felé haladjon, és tekintetbe vegye a csak az emberre jellemző pszichikus működési formák törvényeit? És tovább menve: annak a pszichológiának, amely a pszichikus tevékenység sajátosan emberi formáinak tudományos elemzését kívánja megvalósítani, nem kell-e egy másik módszert alkalmaznia, egy olyan módszert, amely a viselkedést

nem elemekre bontja, hanem az ember pszichikus tevékenységének minden specifikus jegyét megőrző *egységek*re (unités)?

Vigotszkij már a húszas években kifejtette azt a gondolatot, hogy a tudományos pszichológia alapvető módszerévé az *egységek szerinti elemzésnek* kell válnia, és hogy az alapegység, amely megőrzi az egész tulajdonságait, a reflexműködés legösszetettebb formáiban áll, azaz olyan *szerszámoknak vagy eszközöknek a használatában*, amelyek segítségével az ember uralkodni tud külső környezetén, és ezen túl szabályozni tudja saját viselkedését, ami az embert „az ön-szabályozás szempontjából a legmagasabbrendű rendszerré" teszi.

„*Nec manus nuda, nisi intellectua sibi permissus, multum valent. Instrumentis et auxilibus res perficitur.*" Vigotszkij Bacon-nek ezt a mondatát választotta első könyvei jelmondatául.

Vigotszkij kiindulópontja azonos a reflextevékenység klasszikus elméletének kiindulópontjával. De az ember viselkedésében kiemelte az alapvető „egységeket", és tudományos elemzés tárgyává tette őket. Ezért hajlott arra a nézetre, hogy az ember magasabbrendű pszichikus funkcióinak fejlődése a szerszámok és jelek használatából indul ki, és ezért nevezte saját kutatási területét „instrumentális pszichológiának".

Ha a szerszámok használata lehetővé teszi, hogy az ember uralkodjék a külső anyagi világon, a jelek használata lehetővé teszi saját pszichológiai folyamatainak irányítását. Miközben külső környezetében átalakításokat végez és aláveti magát ezen átalakulásoknak, újjászervezi saját tudatos tevékenységét; mikor aláveti magát a reflextevékenység objektív törvényeinek, urukká válik. Vigotszkij és munkatársai ezért tűzték ki első tanulmányaik céljául annak megértését, hogyan tudja az ember külső eszközök vagy jelek segítségével megszervezni az aktív bevésést, akaratlagosan irányítani figyelmét, vezérelni viselkedését. A zsebkendőre kötött csomó — „hogy el ne felejtsük" — az összetett közvetített viselkedés prototípusává lesz a szemében. Amikor az ember csomót köt, hogy szándékára visszaemlékezzék, változást visz be a külső környezetbe; amikor visszaemlékszik arra, amire a csomó látásakor emlékeznie kell, annak a változásnak a hatása alatt tevékenykedik, amelyet saját maga idézett elő környezetében. Így jött létre az akarati aktus első modellje, összetett visszacsatolásos rendszer formájában. Lehetővé tette az akarati aktus tudományos magyarázatának megközelítését a determinizmus határai között, anélkül hogy szükség lett volna valamilyen belső erőfeszítést vagy szellemi természetű „fiat"-ot segítségül hívni. Ez volt az első megfogalmazása az akarati cselekvés első objektív elemzési módszerének, amelyet Vigotszkij a „kettős stimuláció módszerének" nevezett.

„*Natura parendo vincitur.*" Ez a gondolat lett Vigotszkij kiinduló pontja tanulmányozásában. Lehet-e negyven év után nem látnunk ebben a gondolatban nemcsak a bonyolult pszichikus jelenségek természettudományos megközelítésének alapját, hanem azoknak az elveknek egyik első megfogalmazását is, amelyek jóval később a pszichikus tevékenység mint önszabályozó rendszer elemzése kiinduló pontjául szolgáltak?

A Vigotszkij által javasolt séma jelentősége abban állt, hogy — miközben megmaradt a reflexelmélet keretei között — lehetővé tette a mechanisztikus elemi elképzelések korlátainak leküzdését, és a tudatos aktus, az akarati aktus tudományos elemzését. Az ember, amikor módosítja a külső világot és aláveti magát e módosulásoknak, egyszersmind saját viselkedését is uralja, vagyis abban a helyzetben van, hogy azt akaratlagosan irányítani tudja.

Vajon nem tartalmaz ez a séma egy lehetséges kiutat a „pszichológia válságából", és nem nyújt lehetőséget az emberi pszichikus tevékenység magasabb formáinak szigorúan tudományos megközelítésére?

Egy kérdés azonban még válasz nélkül marad. Ki valósítja meg az akarati aktusoknak ezt a rendszerét, még ha ezek szigorúan determináltak is? Nincs-e emögött a séma mögött, mint korábban, egy szabad szellem, valami tevékeny „fiat"?

Hogy ebből a circulus vitiosusból kikerüljön, Vigotszkijnak egy másik, elméletileg nem kevésbé jelentős lépést kellett megtennie.

Semmi remény sincs arra — mondotta —, hogy a tevékeny és szabad aktus forrásait a szellem magasságaiban vagy az agy mélységeiben találjuk meg. A fenomenológusok idealista eljárása éppen olyan reménytelen, mint a természettudósok pozitivista eljárása. Ahhoz, hogy megtaláljuk a szabad és tevékeny aktus forrásait, ki kell lépnünk az organizmus határai közül, de nem a szellem intim világába, hanem a *társadalmi élet* objektív formáiba. Az emberi tudat és szabadság forrásait az emberiség társadalmi történetében kell keresni. Ahhoz, hogy megtaláljuk a lelket, el kell veszíteni.

Az a gondolat, hogy az egyéni pszichológia alapvető problémáinak megoldásához a társadalmi történethez kell fordulni, ebben az időben felfoghatatlannak és teljesen megalapozatlannak tűnt. Csak a pszichológia későbbi fejlődése igazolta, hogy mennyire helyes volt a Vigotszkij által választott út.

Tekintsünk itt most el az anyagi kultúra történetétől, és a társadalom történetétől, amely magában foglalja a szerszámok használatára való áttérést és a nyelv kifejlődését. Nem fogjuk azonnal megvizsgálni a különböző jelek használatára való átmenet bonyolult folyamatát, a hírnök pálcájának rovásaitól a mexikói kipuig és a zsebkendőre kötött csomóig. Nem fogjuk áttekinteni azt a számtalan eljárást sem, amely a társadalom fejlődése során kialakult, és amelyek az individuum tudatát alakítva az emberiség közös tapasztalatainak elsajátítását biztosítják.

Forduljunk inkább egy olyan területhez, amely sokkal hozzáférhetőbb a kísérletező pszichológus számára. Ez a pszichikus folyamatok fejlődésének elemzése az egyedfejlődésben.

Hogyan születik a tudatos akarati aktus a gyereknél? Milyen módon alakul ki? Feltételes reflexek és az egyén gyakorlati tevékenysége által létrehozott szokások fokozatos kidolgozása útján, vagy a genetikai programban meglevő képességek fokozatos érése útján? Kevéssé valószínű, hogy bármelyik feltevés elvezessen ennek a problémának a megoldásához. A tudomány története ezt már elég világosan megmutatta. A magasabbrendű pszichikus működések születésének problémáját csak úgy oldhatjuk meg, ha radikálisan módszert változtatunk.

Egyetlen gyermek sem fejlődik magányosan, és semmiféle robinzonád sem helyettesítheti a fejlődés valódi történetét. A gyermek pszichikus tevékenysége egyfelől azoknak a dolgoknak a hatása alatt formálódik, amelyek körülveszik őt, és amelyek mind száz és száz nemzedék szellemi életének materializált történetét képviselik, másfelől környezetének hatása alatt, vele kialakított kapcsolatai révén.

Születésekor a gyermek nem autisztikus lény, aki csak fokozatosan lép be a kultúrába. Életének legkorábbi szakaszától kezdve a kulturális befolyások hálózatába kerül, és csak fokozatosan különül el mint önálló lény, akinek szellemi világát továbbra is a társadalom hatásai alakítják. Az a figyelemre-

méltó, és a tudomány történetében kétségtelenül egyedülálló vita, amely az élő Piaget és a már régóta halott Vigotszkij között folyik, határozottan megmutatta ennek a gondolatnak a helyességét.

Az ember magasabbrendű pszichikus működései biológiai szervezetén kívül gyökereznek, társadalmi létezésének objektív feltételeiben; fejlődésük folyamata társadalmilag meghatározott.

Itt van egy kis gyermek. Tevékenysége eleinte arra korlátozódik, amire biológiai hajlamai vagy a tájékozódási tevékenység legegyszerűbb formái hajtják.

De ezeket a „mély" motívumokat nagyon korán bonyolult, „magasabbrendű" motívumok szorítják ki. Az anya azt mondja a gyermekének: „Itt a csésze" — és a csésze, amelyet korábban semmi sem különböztetett meg, figyelmének középpontjába kerül. Az anya azt mondja neki: „Add ide a labdát" — és kezét nyújtja a labdáért: az akarati cselekvésnek egy új formája jelenik meg. Egy ilyen viselkedés struktúrája jellegében már teljesen új. Forrása az anya szavaiban van, és a gyermek cselekvésével fejeződik be. Ez az aktus két személy között oszlik meg, és pontosan ilyen aktus a modellje a gyermek minden komplex pszichikus aktusának.

Később, a gyermek növekedésével, a passzív nyelvre ráépül az aktív nyelv: maga kezdi reprodukálni a cselekvés-sémát, amelyről beszéltünk. Most ő maga is tudja mondani: „Itt van a csésze" — és figyelme a csészére irányul; maga is tud önmagának jelt adni: „megfogni a labdát" — és valóban meg is fogja, ennek a jelnek engedelmeskedve.

Az aktus, amely korábban két személy között oszlott meg, a pszichikus tevékenység szerveződési formájává válik. Az interpszichikus aktus intrapszichikus struktúrává lép elő. A magasabbrendű pszichikus működések társadalmi kialakítása megtette a döntő lépést, létrejött egy rendszer, amely önszabályozó jellegénél fogva magasabb rendű.

Kétségbe vonhatjuk-e azt a tézist, hogy az ember magasabbrendű pszichikus funkciói társadalmi jellegűek?

A magasabbrendű pszichikus működések társadalmi jellegének kimutatásával azonban még csak az első lépést tettük meg a pszichológiának egy új felfogása felé. A másodiknak hamarosan követnie kellett az elsőt.

Vigotszkijnak és legközelebbi munkatársainak kutatási kimutatták, hogy a magasabbrendű pszichikus működések kialakulása bonyolult folyamat, amelynek több szakasza van, és ezek mindegyikét a pszichikus tevékenység sajátságos szerveződése jellemzi.

Első lépéseinél a gyermeknek meghatározott külső aktust kell végrehajtania és anyagi változásokat kell előidéznie külső környezetében. Ezeknek engedelmeskedve tudja uralma alá vonni saját viselkedését. Az első szakasz tehát: a külső anyagi vagy materializált aktus szakasza, ez képezi a legegyszerűbb akarati aktus kiinduló struktúráját. Ezután következik az a szakasz, amelynek során a materializált külső aktust a külső beszéd váltja fel, a beszéd jelzi a cselekvések szükséges sorrendjét és megadja a programjukat. A harmadik szakaszban ez a külső beszéd redukálódik, redukált struktúrájú, predikatív formájú belső beszéd jellegét ölti, és ez a belső beszéd elégséges a szándék megfogalmazására, az elkövetkező cselekvés sémájának felvázolására és egy komplex tevékenység-programban való kibontakozásra.

Magának Vigotszkijnak kutatásaitól kezdve Leontyevnek az emlékezés komplex formáival kapcsolatos kísérletein át A. Lurijának és A. Zaporo-

zsecnek az akaratlagos mozgások kialakulása és a cselekvésnek a nyelv által történő regulálása terén végzett kutatásáig, valamint P. Galperin és D. Elkonin áttetsző elméleti munkáiig számos évre volt szükség ahhoz, hogy világosan testet öltsön a magasabbrendű pszichikus működések kialakulásának és vezérlési formáinak elmélete, az az elmélet, amely a szovjet pszichológia magvát képezi.

Egy külső jelrendszer, amely a külvilághoz való alkalmazkodás közvetlen formáit a tevékenység új, közvetített formáival helyettesítette, különös jelentőségre tett szert, és külön kutatás tárgya lett. Ez a jelrendszer a *beszéd*, amely évezredes történeti fejlődés során keletkezett. A beszéd és az általa alkalmazott nyelv nemcsak a kommunikáció eszközeként szolgálnak, hanem ezen kívül lehetővé teszik az egymást követő nemzedékek tapasztalatainak megőrzését és átadását. A beszéd teszi lehetővé a lényeges jegyek absztrakcióját, általánosítását, kategoriális viszony kialakítását a valósággal, valamint a tudatos tevékenység minden jelentős aspektusának a meghatározását. A „valóság második jelzőrendszerének" alapjául szolgáló beszéd hatása alatt a percepció gyökeresen megváltozik, az emlékezésnek új aspektusai jelennek meg, új gondolkodásformák jönnek létre, és ezek a legbonyolultabb visszacsatolásos rendszereket teremtik meg. Az eleinte külső, majd később belső beszéd a viselkedés regulációjának egyik legfontosabb alapjává válik.

Ezért szentelte Vigotszkij egyik alapvető munkáját a nyelv és a gondolkodás pszichológiai problémáinak, és ezért váltak a szovjet pszichológiában a kutatás egyik legfőbb irányává azok a tanulmányok, amelyek a beszédnek a pszichikus folyamatok kialakulásában betöltött szerepével foglalkoznak.

Ezeknek a munkáknak a jelentősége nemcsak annak a ténynek megállapításában van, hogy a *szó jelentése fejlődik*. Ezt a tényt már Vigotszkij gondosan tanulmányozta, s azóta a pszichológia tudományának alapvető megállapításai között foglal helyet, sőt jelentősége tovább nőtt a kommunikációnak napjainkban folytatott kutatásával. Ezen kívül, és ez is igen fontos, ezek a munkák tették lehetővé, hogy megfogalmazást nyerjen néhány alaptétel *a tudat szemantikus és szisztematikus struktúrájáról*, és hogy részletes leírásra kerüljön az a tény, hogy a fejlődés egymást követő szakaszaiban nemcsak a gondolkodás tartalma változik, hanem a tudat egész struktúrája és a különböző pszichikus folyamatok egymáshoz való viszonya is.

Életének utolsó éveiben Vigotszkij sokszor hívta fel a figyelmet azokra a gyökeres változásokra, amelyek az alapvető pszichológiai funkciók kölcsönös viszonyát érintik a gyermek pszichikus fejlődésének egymásutáni szakaszaiban. Ez a fejlődés szorosan összefügg új cselekvési formák létrejöttével és a szavak új jelentéseinek kialakulásával. Míg az első szakaszokban a gyermek úgy gondolkodik, ahogy észlel és felidéz, a következő szakaszokban úgy észlel és emlékezik, ahogy gondolkodik. Kétségtelen, hogy ezek a munkák, amelyeknek alapvetése egy időben történt J. Piaget első kutatásaival, ma már a pszichológia alapvető ismerettárába tartoznak, és jelentősen hozzájárultak a pszichológia azon új fejezetének megalapozásához, amely a funkciók közötti, a fejlődés során változó viszonyokkal fog foglalkozni.

Míg munkásságának első szakaszában Vigotszkij nagy figyelmet szentelt annak, hogy miként befolyásolja a beszéd szemantikus struktúrája a tudat fejlődésének folyamatát, az ezt követő hosszú időszakban munkatársai és tanítványai hozzáfogtak az emberi cselekvés történetileg kialakult struktú-

rájának tanulmányozásához és annak vizsgálatához, hogy miként fejlődött a nyelvi folyamatok reguláló szerepe.

A. Leontyev és munkatársai részletesen tanulmányozták a pszichikus tevékenység struktúrájának legfőbb alkotó elemeit, és kimutatták a motívumok és célok szerepét ebben a struktúrában. Kimutatták, hogyan válnak le az egyes műveletek a tevékenység egészéről és hogyan változik a tevékenység struktúrája a pszichikus fejlődés különböző szakaszaiban. Ezek a tanulmányok tették lehetővé, hogy — helyesnek bizonyult elméleti meggondolások alapján — jóval szélesebben és mélyebben tanulmányozzák az ismeretek programozott elsajátításának problémáját és az ember személyiségfejlődésének kérdéseit.

A. Lurija munkatársai szintén hosszú lélegzetű kutatásokba fogtak, amelyek során megfigyelték a beszéd reguláló szerepének kialakulását, az akarati cselekvés szerveződését az ontogenezisben és zavarait az agy lokális sérülései során. Igen fontosak A. Zaporozsec kutatásai is, aki tanulmányozta a gyermek akaratlagos mozgásainak és értelmes észlelésének első fejlődési szakaszát, P. Galperin és D. Elkonin kutatásai, akik nagyértékű pszichológiai tételeket fogalmaztak meg az ismeretek elsajátításának és a pszichikus folyamatok fejlődésének legfontosabb szakaszairól iskolás korú gyermekeknél, valamint L. Bozsovics munkái, aki ugyanilyen kiindulással tanulmányozta a személyiségfejlődés legfontosabb szakaszait a tevékenység konkrét aspektusainak függvényében.

Kétségtelen, hogy ezek a kutatások sok új tény felfedezését tették lehetővé, és bebizonyították, hogy mennyire termékeny a pszichikus folyamatok objektív elemzésében az a történeti megközelítés, amelynek alapjait Vigotszkij rakta le.

*

Eddig azokról az új utakról beszéltünk, amelyeket L. Vigotszkij a pszichológiában nyitott meg.

De igazságtalan lenne, ha nem beszélnénk ezeknek a tanulmányoknak a *pszichofiziológiára* gyakorolt hatásáról is.

A magasabbrendű pszichikus működések elmélete jelentősen módosította meglevő elképzeléseinket az időleges kapcsolatok képződésének és a szokások kidolgozásának alapmechanizmusairól.

Az ember minden hozzá jutó információt egy, a beszédben letéteményezett szelektív és generalizált kapcsolatrendszerben kódol újra. Éppen ezért nem szükséges az emberhez jutó ingerek hosszadalmas megerősítése, az időleges kapcsolatok fokozatos kiépítése az izolált ingerek sokszori, ismételt megerősítésével.

A szovjet pszichológiának és fiziológiának a felsőbb idegtevékenységre vonatkozó kutatásai meggyőzően mutatták ki, hogy a beszéd, amely az ember által felvett ingereket általánosítja, és általános szabályok kidolgozására ad lehetőséget, szilárd szelektív időleges kapcsolatok létrejöttét teszi lehetővé, és hogy az időleges kapcsolatoknak a beszéd alapján végbemenő kidolgozása valójában egyetlen olyan törvénynek sincs alávetve, amelyek a feltételes reflexek kidolgozását az állatoknál meghatározzák. Ezeknek az eredményeknek alapján joggal gondolhatjuk, hogy az ember idegrendszerét (CNS) „*Conceptual Nervous System*"-ként fejthetjük meg (Hebb), és hogy az ember központi ideg-

rendszerének működési törvényei valóban nagyon is specifikus tulajdonságokkal rendelkeznek.

A magasabbrendű pszichikus működések elmélete alkalmat nyújt arra is, hogy a jelen tanulmányban utolsónak tárgyalandó kérdéskörbe is számos új elvet vigyünk be: az agykéreg funkcióinak lokalizációjáról van szó.

Két-háromszáz év óta a filozófiában és a tudományban szimplifikáló elképzelések uralkodtak a pszichikus folyamatok és az agy közötti kapcsolatokról.

Egyes kutatók megpróbálták a komplex pszichikus működéseket közvetlenül az agykéregben lokalizálni. Feltételezték a beszéd, az írás, az olvasás, a komplex fogalmak vagy az akarati cselekvések „központjait". Gall gyermekes és kategorikus kijelentései csak kevéssé különböztek ebből a szempontból K. Kleist vagy J. Nielsen „modern" állásfoglalásától.

Más kutatók, éppen mert helyesen vették észre ezeknek az elképzeléseknek együgyűségét, teljesen elzárkóztak az elől, hogy a magasabbrendű pszichikus funkciókat az agy meghatározott területén lokalizálják, és arra a feltevésre jutottak, hogy a pszichikum független az agytól, hogy a pszichikus principium „behatol" az agyba, amely a spirituális világ detektorának szerepét játssza. Világos, hogy az efajta állítások olyan kiváló kutatók részéről, mint Sherrington és Eccles, csak ezeknek a problémáknak rendkívüli bonyolultságát mutatja.

Vigotszkij tézisei, amelyek szerint a magasabbrendű pszichikus működések történetileg alakulnak ki és a fejlődés során változó rendszer jellegű struktúrájuk van, új lehetőséget nyújtanak azon problémák megoldására, amelyeket az agy és a pszichikus működések kapcsolata vet fel.

Ha a magasabbrendű pszichikus működések történeti fejlődési folyamatban épülnek ki a nyelv szoros közreműködésével, ha komplex funkcionális rendszereket alkotnak, amelyek a fejlődési folyamatban módosulnak, világos, hogy nincs okunk szubsztrátumukat az agykéreg körülhatárolt területein keresni, sem azt nincs okunk feltételezni, hogy az agynak mint globális egésznek működéséből származnak.

Ha a magasabbrendű pszichikus működések struktúráját mint rendszert fogjuk fel, fel kell tételeznünk, hogy olyan kérgi területek bonyolult kölcsönhatásaként állnak elő, amelyeknek mindegyike szigorúan specifikus szerepet játszik, de amelyek között rendszeres kapcsolatok létesülnek a fejlődés folyamán.

A történelem folyamán az ember agyában új kapcsolatok szövődnek, új „funkcionális szervek" alakulnak ki, anélkül hogy ezt új morfológiai formák megjelenése kísérné, pusztán dinamikus újjászerveződések és új dinamikus konstellációk kialakulása folytán.

Az agy minden lokális sérülése ilyen vagy olyan tényező kiiktatásával az egész bonyolult funkcionális rendszert érinti, és ez a sérült szektor lokalizációja szerint különféleképpen bomlik meg.

Jellemző, hogy az agykéreg valamely körülhatárolt területének roncsolása a gyermekeknél és a felnőtteknél teljesen különböző zavarokat okozhat a magasabbrendű pszichikus folyamatokban. Míg a gyermeknél az egyik vagy másik kortikális terület sérülése korlátozza azoknak a magasabban szervezett folyamatoknak a kifejlődését, amelyeknek a kialakulásához az illető terület alapvetően szükséges, a felnőttnél, mivel a pszichikus folyamatok komplex szerveződése már megtörtént, ugyanennek a területnek a sérülése olyan sokkal

elemibb működéseknek zavarában nyilvánul meg, amelyek a tevékenység magasabb formáinak szabályozása alá kerültek. Adott központ rendszerező hatása kisgyermekben alulról fölfelé terjed, a felnőttben felülről lefelé.

Vigotszkijnak ez a 35 évvel ezelőtt megfogalmazott tétele rávilágít, mennyire eltávolodik a pszichikus folyamatok dinamikus rendszerek szerinti lokalizációjának új elmélete a funkciók közvetlen lokalizációjának naiv elképzeléseitől, noha ezek még a legutóbbi időkben is megingathatatlannak tüntek.

Ezek a bonyolult pszichikus működések dinamikus vagy rendszer jellegű lokalizációjára vonatkozó elképzelések egy új tudományág, *a neuropszichológia* megalkotásához vezettek. Ez addig nem fejlődhetett sikeresen, amíg nem volt kidolgozva a magasabbrendű pszichikus működések rendszerszerű struktúrájának adekvát elmélete.

A neuropszichológia a pszichológiának a neurológiára és a klinikus idegsebészetre való gyakorlati alkalmazása. Fejlődése azonban elméleti szempontból is nagyjelentőségű.

Megfigyelhetjük, hogyan bomlanak meg a pszichikus tevékenység bonyolult formái az egyik vagy másik tényező kiiktatásakor, szem előtt tartva, hogy mindezeket a tényezőket az agy meghatározott szektorainak működése kapcsolja be a globális tevékenységbe. Ezeknek a megfigyeléseknek alapján új lehetőség nyílik a magasabbrendű pszichikus működések fiziológiai struktúrájának elemzésére, összetevő tényezőik megkülönböztetésére, kölcsönös kapcsolataik és korrelációjuk leírására. Nem becsülhetjük túl a neuropszichológiát, ha azokra a lehetőségekre gondolunk, amelyeket a pszichikus folyamatok új faktorelemzése az ember pszichikus működésében a látszólag közeli formák differenciálása és a látszólag távoleső formák összekapcsolása szempontjából nyújt.

Már kezdenek kibontakozni az eljövendő pszichológia körvonalai. Ez a pszichológia, miközben teljes mértékben természettudomány marad, lehetővé teszi a pszichikus élet azon szerveződési formáiba való behatolást, amelyek a történelem emberi periódusában alakultak ki.

Azt, hogy ez a pszichológia nagy vonalakban már kezd kibontakozni, azoknak a kutatóknak köszönhetjük, akik életüket egy tudományos pszichológia alapvetésére szentelték, annak a pszichológiának alapvetésére, amely az emberi pszichikus élet legbonyolultabb formáinak tudománya.

ВЫГОТСКИЙ И ИЗУЧЕНИЕ ВЫСШИХ ПСИХИЧЕСКИХ ФУНКЦИЙ

А. Лурия

Различные направления в психологии 20-ых гг. достигли своих успехов в первую очередь в изучении более элементарных психологических, психофизиологических процессов. Однако именно их метод — раздробление на элементы — помешал им ввести в круг исследования высшие психические функции человека. Л. С. Выготский выделил в поведении человека существенные смысловые единицы и считал их исходным пунктом исследования. Пользуясь орудиями труда и сигналами, человек господствует над своей средой и управляет своими психическими процессами. Высшие психические процессы коренятся в объективных формах общественной жизни и их развитие можно понять только в рамках этого исторического процесса. В их формировании решающим фактором является речь, пользование языком. Теория Л. С. Выготского оказала значительное воздействие не только на изучение высших психических процессов, но и на интерпретацию многих известных закономерностей психофизиологии.

VIGOTSKY AND THE STUDY OF HIGHER PSYCHIC PROCESSES

by *A. Luriya*

The different psychological tendencies of the twenties were succesful mainly in the study of the primary psychological and psychophysiological processes.

Yet just their method — the division into elements — presented the difficulty to scientifically examine the higher psychological activities of man. Vigotsky emphasized the essential, meaningful units in the behaviour of people and made them the starting point of the researches.

People control their environment and direct their own psychic processes with the help of signs and instruments. The higher psychical processes can be traced back to the objective forms of social life, and their development can be understood only when knowing this historical process. The use of language and speech have a decisive importance in their development. Vigotsky's theory had a considerable influence not only on the study of higher psychical processes but on the new explanation of many established inherences of psychophysiology as well.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

RÉNYI ALFRÉD

Levelek a valószínűségről[1]

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 történnék. Rényi úgy tud szólni a legelvontabb matematikai fogalmakról, hogy bárki aki veszi magának a logikus gondolkodás „fáradságát" 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 fáradságos 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 diszciplinán belül — a valószínűségelméletről van szó — veti fel a matematika és a valóság, az elmélet és az alkalmazás viszonyát. Éppen azért ez a kifejtés kevésbé „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 recenzióban[3] erőteljesen hangsúlyoztam azokat a kérdéseket — és ez minden lényeges pontra vonatkozott —, amelyekben a szerzővel egyetérthetek, 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, amely ekbenálláspontjaink 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. 66—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 egyszeri 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 elvesztének) mint egyszeri 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 megérkeztének az elsüllyedés ténye után sem lehetett más a valószínűsége, mint előtte. Azt kellene-e mondanunk, hogy a hajó megérkeztének a valószínűsége esetünkben 0 volt? A hajó egyszeri útjának valószínűségi predikciója abban áll, hogy ismerve a hajó tényleges kvalitásait, az előző útitapasztalatokat, 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 lezajlott, bizonyos határok között azonos eseményekre vonatkozik.

Ami ezek után a biztosítási jóslást illeti, az nyilvánvalóan az előbb kifejtetteken 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 *Levelek*ben található megfogalmazásával kapcsolatos. Úgy gondolom, itt visszájára 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 e 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 *figyelembevett körülmények* nem határozzák meg egyértelműen, hogy mi fog történni, megengedik azt is, hogy az esemény bekövetkezzék és azt is, hogy ne következzék be, azonban meghatározzák e két lehetőség valószínűségeit." (60—62. o. kiemelések — *S. V.*) Rényi hozzáteszi, hogy a determináltság a valószínűségek objektivitása elvének olyan ideális határesete, 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 határesete, 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 problémájáról[1]

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 mutatkozzék meg. Megkapóan érdekes és szigorú gondolatmenettel fűzi egységbe és hozza egymással szerves kapcsolatba a vizsgált problémákat, s — kiemelve a filozófiai viták hasznosságát — a dialektikus materializmus állás pontjáról közeledik a megoldásuk felé

A *Bevezetés*ben 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 filozófiailag a matematika ún. *„eldönthetetlen"* 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 bölcseleti 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 fejezetcímben megjelölt téma kapcsán) általában a matematikai fogalmak *eredetének* igen fontos kérdése merül fel, amelynek mind elméleti, mind módszertani szempontból eldöntő 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 válaszunk 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 alapfogalmainak 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 nyomatékkal 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 aporiák, amelyekre a könyv további fejezeteiben — párhuzamosan azzal, ahogyan növekszik a vizsgálatukhoz felhasználható apparátus — számos esetben visszatér. Összefoglalóan jegyezzük meg, hogy matematikai vetületükre igen érdekes meggondolások keretében ad megoldást.

Szerencsésen megválasztott példák teszik közérthetővé a racionális számfogalom elégtelenségét. Legfeljebb azzal lehetne vitatkozni — ha a megmérendő dolog konkrét minőségi határaira gondolunk —, hogy „elvben a mérés akárhány tizedesjegyig folytatható (előlegezve a méréstechnika jövőbeli fejlődését"). Áttérve 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 szemléleten kívül eső fogalomról van szó, elemzéséhez már csakis a gondolkodásban kialakított eszközökkel lehet közeledni, a legteljesebb szabatosságra törekedve. Ez teremt 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 legegyszerűbb 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 felettébb fontos problémáinak megvitatása, amihez az alapokat 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 matematika tárgyának 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 felettébb 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 meggondolásokkal egészül ki. Miután ismételten — most már mélyebb alapokról — megvilágítja a Zénón-féle aporiák 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 eljárásmódja 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 szívós és hatékony kantiánus nézetek eloszlatásában. A fejezet zárórészében tájékoztatást kapunk a Bolyai—Lobacsevszkij-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) vizsgálata köré 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 ismételten 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 törzsanyagából kifejlesztett problémák vizsgálatáról legyen szó, amelyek az olvasó szeme láttára bukkannak elő. Nagyon megkapó a stílus gazdagsága és könnyedsége, amellyel — mindenesetre a szabatosság 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 teendő*ben 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 személyiségnek erről a tényezőjéről, az aktivitásnak, a szubjektumnak erről a mozzanatáról, csak akkor távolodnak el tőlünk egyetemistáink és keresnek másutt választ feleletet nélkül hagyott kérdéseikre, s fordulnak (természetesen sikertelenül) az egzisztencializmushoz, a kereszténységhez és egyéb irányzatokhoz. Éppen a marxizmus ... képes felvetni ezeket a kérdéseket és kidolgozni egy nem szubjektivista 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 találóbban 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[2] marxista emberfel-

[2] 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 marxi 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 marxi emberfelfogás filozófiai-antropológiai genezisébe nyerünk betekintést. Márkus György éppen ennek műhelyében kalauzol bennünket, azt lehet mondani, hogy jóformán alig fűz személyes megjegyzéseket a marxi gondolatokhoz, „csupán" immanens logikájukat tárja fel. Az e problémakörben lezajlott heves viták, szélsőségesen ellentmondó álláspontok a megmondhatói, hogy e téren korántsem minden magától értetődő. A marxi 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 bátortalanság 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 marxi emberfelfogás filozófiai lényegének nevezzünk.

A gondolatmenet abból indul, ki ami a marxizmusnak a megelőző materialista filozófiákkal közös álláspontja: az ember a természet része, s mint ilyen maga is érzéki, anyagi, természeti lény. Közelebbről, 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 „agyagcsere" 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 előfeltétel 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 elégítheti ki szükségleteit, de az állat aktivitása korlátolt 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 ilymódon mind nagyobb mértékben függetlenítheti magát biológiai adottságainak korlátaitól. (Biológiailag az ember nem tud alkalmazkodni pl. a fagypont alatti hőmérséklethez, mesterséges eszközök felhasználásával azonban képes volt meghonosodni a hideg égöv alatt.) Másrészt azáltal hogy eszközei segítségével

„saját tettével 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 eszközévé teszi a természetet. Az ember „univerzalitása" 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 „individuálisan konzumált 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 átszűrt, mesterséges tárgyak és eszközök aránya; az ember környezete fokozatosan megváltozik. Mint Marx rámutat, az ember „önmagát egy általa teremtett világban szemléli".

Marx a *Feuerbach-tézisek*ben és a *Német ideológiá*ban éppen azt tekintette a régi materializmus legfőbb fogyatékosságának — és e hibában sok mai marxista is osztozik —, hogy „a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nempedig 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" tárgyiasult formái bizonyos értelemben természetesen valóban felfoghatók objektív kiindulópontnak. Nevezetesen úgy, hogy bennük emberi képességek, tapasztalatok, szükségletek tárgyiasultak, melyek *csak nekik megfelelő* tevékenységgel hozhatók mozgásba, kelthetők életre, s ezzel lehetővé válik, hogy az új nemzedék a már korábban elért szinvonalról folytathassa tevékenységét, ne kelljen mindent előről kezdenie. Történelmi-társadalmi determinánsokká azonban e 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 e 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 korlátolt természeti lényből egyre univerzálisabb természeti lénnyé 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 tárgyiasulásává 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 attributumokat 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 kiviláglik, 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 univerzalitását jelenti, vagyis azt, hogy mindjobban függetlenítve magát faji-biológiai adottságainak korlátaitól „*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 kapcso-

lat következtében lehet egyáltalán ember" — a társadalmon kívüli vagy attól független egyén elképzelése „filozófiai-ideológiai illúzió". (26. o.) Éppen 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 egyes egyénben 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 egyéneken *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 egyéneken túl, nem rajtuk kívül kereste, hanem magukban az egyének viszonyaiban, azokban a valóságos kapcsolatokban, melyek individuális és egyszersmind általános emberi létük nélkülözhetetlen feltételei. Sőt azt is hangsúlyozta, hogy a társadalmi tevékenység „semmiképpen sem *csakis* 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 termékként, hanem *saját* létezésem *maga* társadalmi tevékenység . . ." S nyomatékosan hangsúlyozza: „Mindenekelőtt kerülni 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 lénnyé válása „*univerzális társadalmi lénnyé*" 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-

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

Márkus György rámutat a tudat marxi értelmezésének materialista racionalizmusára, arra, hogy Marxtól teljesen idegen a tudatnak „a tiszta individualitás és szubjektivitás belső, kommunikálhatatlan átérzéseként való felfogása". (38. o.) Mindez természetes következménye annak, hogy Marx számára a tudatosság nem önmagában adott szubsztancia, hanem társadalmitörténelmi 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 marxi gondolatot, hogy már maga az érzéki megismerés is „*gyakorlati* 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 univerzalitása után „*szellemi univerzalitása*" — „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 filozófiáján, közelebbről történelemszemléletén belül az emberi lényeg fogalma. Ennek során bírálja azt a történelmietlen felfogást, mely az emberi lényeget „minden korok minden emberére jellemző absztrakt vonások összességeként 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 marxi emberfelfogás minden más antropológiától különböző lényegének megértéséhez az az aforizma, hogy „a marxi antropológia nem *absztrakció a történelemtől*, hanem épp *a történelemnek az absztrakciója*" (58. o.) Úgy érezzük, hogy Márkus György ezzel egy mondatba sűrítette a marxi 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, minthogy 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, sajátságos, az emberek akarásától és megfutásától független, sőt ezt az akarást és megfutást éppen irányító szakaszok 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 egyénekkel szemben, akik — bár „naturwüchsig" módon — de mégis *maguk hozzák létre* ezt az ellentmondást, teremti meg az egyén és társadalom metafizikus szembenállását 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 univerzalitása 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 *Grundrisse*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 egyénnek önmagától és másoktól való elidegenedését, de vonatkozásaiknak és képességeiknek általánosságát és mindenoldalúságát is." A marxi 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 marxi antropológia tartalmának kifejtése és világossá az egész problémakör helye a történelmi determinizmus marxista koncepcióján belül. Márkus György rámutat, hogy a történelem teleológikus értelmezése vagy predeterminált ságának 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 marxi társadalom- és történelemfelfogás — mutat rá helyesen Márkus — nem absztrakt formula, amelyik lehetővé tenné az emberiség eddigi fejlődésének valamiféle 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 *empíriát* 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 marxi koncepciója nem pusztán teória: „E felfogás mint *teória* maga is része a 'világ', a történelem és társadalom *megváltoztatásáért*, az ember univerzalitásáért és szabadságáért vívott forradalmi harcnak, a proletariátus *forradalmi praxisának*." (84. o.) Ugyanakkor azonban mégis azt írja, hogy egy történelmileg magasabbrendű társadalmi formáció *történeti szükségszerűsége* pusztán annyit jelent, hogy csak *meghatározott* objektív és szubjektív feltételek együttese „hozhatja magával" egy társadalmi válság valóságos megoldását. E történelmi lehetőségként értelmezett „szükségszerűséget" 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, mihelyt érintkezésük (commerce) módja nem felel meg többé a megszerzett termelőerőknek."

(Marx 1846 dec. 28-i levele P. V. Annyenkovnak. Marx—Engels *Vál. 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 magántulajdont, mert a termelőerők és az érintkezési formák annyira kifejlődtek, hogy a magántulajdon uralma alatt romboló erőkké váltak, és mert az osztályok ellentéte a végsőkig éleződött." (Id. kiad. 433—434. o.) Talán Lenin következő szavai fogalmazták 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 szubjektivizmus, amely az ábrándok világába visz engem. A valóságban az osztályharc, nem pedig az én vágyaim határozzák meg az új Oroszország felépítését. Az új Oroszország felépítésével kapcsolatos eszményeim csak akkor nem lesznek ábrándok, ha valóban *annak a létező osztálynak az érdekeit fejezik ki, amelyet életkörülményei meghatározott irányú cselekvésre kényszerítenek.* (Kiemelés — *Sz. A.)* Amikor az osztályharc objektivizmusának erre az álláspontjára helyezkedem, korántsem igazolom a valóságot, hanem ellenkezőleg, *magában* a valóságban mutatom meg átalakításának legmélyebb (bár első pillantásra 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 *fejlődés alternatívájának* objektíve szükségszerű követelményét. (Számára bizonyára nem meglepő, amit egyes marxisták még mindig nem képesek megérteni, hogy Marx, Engels, Lenin az objektív társadalmi törvényszerűségeket magában a szubjektív 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 társadalom 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 csalhatatlanul kedvező esélyek feltételével fognánk harcba. Másfelől nagyon misztikus természetű volna a világtörténelem, ha ‚véletlenek' nem játszanának benne szerepet." De *mindjárt ezután hozzátette:* „Ezek a véletlenek természetesen maguk is a fejlődés általános menetébe esnek és más véletlenek révén ismét kiegyenlítődnek." *(Marx 1871. ápr. 17-i levele L. Kugelmann-nak.* Marx—Engels *Vál. 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 keresztülvitelre törő *tendenciákról"* beszéljen, melyeket ugyan az angliai kapitalizmus viszonyaiból általánosított, de azért az iparilag elmaradott 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 történelmileg tartósan megakadályozhatnának egy olyan folyamatot, melynek gazdasági feltételei érettek és az emberek millióinak tudatosan küzdenek megvalósulásáért.

Márkus György munkája — ez utóbbi, nem kellően átgondolt problémától eltekintve — komoly nyeresége filozófiai irodalmunknak. Könyve is igazolja a marxizmus korszerűségét, elévülhetetlen tudományos igazságát és — a szó legjobb értelmében vett — harcos humanizmusát.

Szabó András György

V. SZ. SVÜRJEV

A neopozitivizmus és a tudomány empirikus megalapozásának problémái[1]

Svürjev könyve, melyet most az olvasó figyelmébe ajánlunk, eredeti célját tekintve a tudományok empirikus megalapozásának neopozitivista koncepcióját hivatott bírálni. Amellett, hogy e feladatának néhány — később említendő — hiányosságtól eltekintve eleget is tesz, olyan részletesen elemzi a neopozitivizmus három évtizedes fejlődésének egyes mozzanatait, hogy a bírálat mellett egyúttal alkalmat ad az olvasónak arra is, hogy tartalmilag meg-

[1] В. С. Швырев: Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. Изд. „Наука", Moszkva 1966 214 o.

ismerkedjék ezzel a Nyugaton ma még meglehetősen elterjedt filozófiai áramlattal. Örvendetes a marxista filozófiai irodalomban újabban elterjedő szokás, hogy a szerzők az általuk elemzett és bírált filozófiai irányzatról minél alaposabb tartalmi áttekintést kívánnak adni, s nem tendenciózusan válogatott idézetek alapján bírálnak. 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 *Tudományfilczófia* 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 elveihez."

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

Az első fejezetben *(A tudomány logikájának felépítését célzó neopozitivista programm kialakulása)* a szerző részletesen elemzi Russel és Wittgenstein tanításainak kapcsolatát a neopozitivizmushoz. Russelnek a neopozitivizmus 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 analízisére (pl. az úgynevezett típus-elmélet), 3. kidolgozta az ilyen analízis logikai apparátusát. A szerző hangsúlyozza, hogy bár Russel koncepciójában nincs határozott filozófiai állásfoglalás, implicite magában rejti a pozitivista interpretáció lehetőségét.

Wittgenstein alapvető hozzájárulása a a neopozitivista 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 implicite rejti magában a pozitivista interpretáció lehetőségét.

Svürjev határozottan fellép az ellen a felfogás ellen, hogy a neopozitivizmus ismeretelméleti szubjektivizmusa 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 neopozitivizmus szubjektivizmusával 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 neopozitivizmus képviselői megkísérelték kiküszöbölni a Bécsi Kör radikális empirizmusának nyilvánvaló elégtelenségét és ellentmondásait. E bírálatot Svürjev két fő vonalon valósítja meg. Az első a szenzualista empirizmustól a konvencionalizmushoz 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 szubjektivista értelmezése. A bírálat másik fő vonala a neopozitivista redukcionizmus analízise, amelynek során Svürjev kimutatja, hogy ugyancsak a fenti okok miatt maradtak sikertelenek a neopozitivistáknak a teoretikus és empirikus megismerési szint viszonyának kérdését érintő megoldási javaslatai.

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

visták sem tekintik 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 következetlenség 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 megkíséreli 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 eredményeknek. Úgy véljük, ezen eredmények létrejötte elsősorban azzal magyarázható, hogy a neopozitivizmus (sőt már a machi pozitivizmus is) igen mély problémalátásról tett tanúbizonyságot. Ha megoldásaik igen sokszor abszurdak is, azt nem lehet elvitatni, hogy problémafelvetésük korszerű, s mindig együtt haladt a szaktudományi megismerés fejlődésével. Nem utolsósorban ennek köszönhető, hogy a neopozitivizmus (és annak idején a machi pozitivizmus 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 abszurditásoktól a modern természettudományos megismerés sajátságainak 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 tecretikus 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 Kultur[1]

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 objektivációs-eltárgyiasító jellege folytán — az embert körülvevő tárgyi világban mint *ezoterikus objektivációs szférában*, e szféra rendszerében csapódnak le és általa közvetítődnek. E humanizált tárgyak rendszerét — a tárgy szót széles értelemben használva, tehát beleértve a viszonyobjektivációkat 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 univerzalitások 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 társadalomfilozófiákat. Azok, amelyek a társadalom keletkezését és lényegét magyarázva az individúumra 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 „individuálantropológiai tradíciót" fémjelzi, nyomban kifogásolható. Az előbbi kettőt ugyanis a társadalom organisztikus felfogása jellemzi, a társadalomból mint egészből indulnak ki, amelynek tehát prioritása van az egyessel 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 individuumnak mint individuumnak kialakulása *után* jelentkezhet, és mint ilyen a kapitalizmus korai szakaszaihoz kötött (gondolunk itt Picco della Mirandola, Bovilus Carus, L. B. Alberti zseniális meglátásaira, amelyeket azonban nem tekinthetünk antropológiának). Landmann az „individuálantropológiai tradícióhoz" sorolja a húszas években kialakuló ún. filozófiai antropológiát és az egzisztencialista tanokat, s — az előzőkhöz hasonlóan — mindkettőt elmarasztalja egyrészt az ember szocialitásának, másrészt történetiségének figyelmen kívül hagyásáért. Helyesen utal arra, hogy az előbbi az individuálpszichológia kedvéért eldobta az objektív történetiséget (Landmann itt nyilván Schelerre gondol, aki elvetette az objektívnak látszó diltheyi 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 „szociálantropológiai 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 Rousseauról mint a társadalmiság két koncepciójá-

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

nak első összeegyeztetőjéről, a klasszikus német filozófia egy Fichte-idézetté 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 explikálná. 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 vizsgálódásban egy gondolati tradíció egymást követő láncszemeivé merevednek, a filozófiatörténet a valóságos társadalmi-gazdasági történetiség híján problémaösszefüggések feltárásává 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 „szociálantropológiai 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 marxi-leontyevi felfogás szerint magában foglalja a tárgyi jellegű objektivációkat 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 elmossák az ember valóságos társadalmi-történeti lényegét.

Idevezet az antropológiák kelléktárából elmaradhatatlan ember-állat összehasonlítás, amelynek az ember „különös létére" (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 irracionalizmusa 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 „világranyíltsága" nem egyéb, mint az emberi tudat (intenzív) univerzalitása és az objektum között fennálló tartalmi viszony. Az állat számára a pusztán ösztönbiológiailag 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 megkülönböztetettség, különállás a természeti körülményekkel szemben adja a „világranyíltság" 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 antropologiája központi kategóriája lett: az ember „hiánylény" [Mangelwesen]; vagy Landmannál mint emberi „létrés" [Seinslücke] szerepel), rá kell mutatni e gondolat reális magjára. Jóllehet az ember naturális antropogenezisében létrejövő Homo sapiens, a mai típusú ember már mindazokkal a biológiai tulajdonságokkal rendelkezett, amelyeket társadalmi-történeti továbbfejlődése feltételezett, vagyis a társadalmasodás-kulturálódás meginduló folyamatában biológiai karakterének már nem kellett átalakulnia, ez nem jelenti azt, mintha a világraszületö egyes ember ne lenne magatehetetlen és kiszolgáltatott, bizonyos értelemben „hiányos". Míg az állat csak rekapitulálja a filogenezisben felhalmozottat, tehát ez számára közvetlen dátum, addig azok az eredmények, amelyeket az emberi fejlődés a tapasztalatok és képességek fejlődésében objektiválva 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) idegszférái, amelyek lehetővé teszik a már emberi megmunkálás alá került tárgyak (pl. szerszámok) birtokbavételét, a bennük rejlő motoros műveletek elsajátítását. Az ember rendelkezik e specifikus sajátosságok, 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 fölléje 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 elölről, hanem a már elnyert feladatmegoldó formák bizonyos szilárdságra tesznek szert, institucionalizálódnak, egy tartós, „maradandó birtokot" képenek, 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 kultúrának *vagy* objektív szellemnek. Az ember lényegét tehát rajta kívül kell keresni, s most kiderül, hogy valami szellemiben. Az objektivációk ugyanis — véli a szerző — az individuum szubjektív teremtő szellemében nyerik eredetüket, ez, kivándorolva az anyagi szférába, mint objektív *szellemi* létező tételeződik, hiszen genezisét 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 objektivizálódó* jellegén van, ami egyedül lehetséges alapja a történeti fejlődésnek, a történelemnek mint olyannak. Ellenkező esetben a társadami 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 tudatiság, 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 „tiszta 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 ontikusságának 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 objektivációk rendszere (termelőeszközök, technika), *társadalmi kultúra*, a viszonyobjektivációk, 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 objektivitásának szintjeit tükrözi, Landmann teóriája közömbös. Beszél az objektivációk oly fajtáiról, mint gazdaság és technika, szociális felépítmény, tudomány, művészet stb., ezek objektív hierarchizáltsága azonban elmosódik, az „objektív szellem" mint valamennyi közös lényege az objektivációs szférát teljesen diffúzzá teszi.

A kultúra keletkezésének, az objektivációk 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 argumentálatlanságukon túlmenően abban van, hogy az alkotó-alkotott ellentétpár szakadatan hangoztatása ellenére végső soron metafizikussá, elmerevítetté teszik a valóságos folyamatokat. Landmann belül marad a spekulativitáson, 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 szabályozása-manipulálása, 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 puszta 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 tárgyiasulás 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 — úgymond — 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-módozatok 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 valamenynyi 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 „kultúrforma" egyenrangú, ez a Goethe-kor racionalisztikus történelemfilozófiai 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 princípium" — a *feladat* megoldásának és az *önformálásnak* 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 plasztícitásra 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 újkantiánus Erich Rothacker elmélete, aki Jacob von Uexküll környezet-fogalmát az állati szituációról az ember társadalmi-történeti 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-koronként változó. E változékonyságból azonban teljesen jogosulatlan az ember olyan metafizikai szimptómáira következtetni, mint a „nem-egyértelműség", „nyíltság" stb., hiszen az egyes korok tipikus individuumai 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 *folytonossága* van, amely az emberi termelőtevékenység extenzív és intenzív kiterjedésében meghatározott *irányultsággal*, ezáltal *egységgel* rendelekezik. Az ember lényege, a munkatevékenység, a társadalmiság és a tudatosság révén az univerzalitás 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 történelem*től* 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 állandóiban 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 objektivációs szférát, a tech-

nológiát döntő jelentőségűnek tartja. Kultúrája az embert determináló tárgyak holt világává merevedik, dehumanizált. Landman elméletében a kultúra — végső soron — a szubjektív szellemmel szinonim s így — dematerializált. Korunk polgári kultúrfilozófiájára 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 History[1]

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 politikatörténet, 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 viszony tisztázását, hogy az egyes diszciplínák képviselői kifejtsék 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 politikatörténet: 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 politikatörténet 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 tulajdonít 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, végcélja a jólét. A gazdaságtörténet annak kutatása, hogyan használta fel az ember a 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 gazdaságtörténész feladata. Az ún. „társadalomtörténeti" diszciplínát Perkin képviselte a szimpóziumon. Sorra elemezte szakterületének minden eddigi és lehetséges meghatározását, amiből kiderült, hogy a polgári történészek 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 kozmikus 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 falucska körül zajlott, és többet tudtam meg belőle a Stephan király korabeli polgárháború geneziséről, mint amennyit a hivatalos történelmek együttvéve össze tudnak szedni."

Az ő perorációja kiváló példája annak az apologetikus, önigazoló attitüdnek, amely főleg az első részt jellemzi. A történelemhez való saját közelítését fölébehelyezi 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 megközelítését tárgyalja, amelyek a történeti összfolyamatot 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 fellépő 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, szűklátókörű, mechanikus tudományosság elégtelenségét. A kötetben felbukkan néhány történetfilozófiai jelentőségű probléma (a történeti objektivitás, az Európa-centrizmus, a történelmi személyiségek, világtörténelem és nemzeti történelmek problémája stb.), de éppen csak érintik őket, diszkussziójuk sokkal kevésbé komplex, sokoldalú, mint ahogyan megérdemelnék.

Karádi Éva

ÚJ KÖNYVEK

Bauman, Zygmunt: Általános szociológia. Kossuth K. 1967. 601 o. 65. Ft.

Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai. Kossuth K. 1967. 553 o. 60 Ft.

Göncöl György: „A tőke" 100 év multán. „A tőke" és a mai kapitalizmus problémái. Kossuth K. 1967. 89 o. 5 Ft.

Hermann István: Vászon és függöny. Tanulmányok. Magvető, 1967. 502 o. (Elvek és utak.) 26,50 Ft.

Hiebsch, Hans—Vorwerg, Manfred: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába. Kossuth K. 1967. 349 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 21 Ft.

Kahane, Ernest—Garaudy, Roger: Teilhard de Chardin. Kossuth K. 1967. 182 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 11 Ft.

(Kanizsai-Nagy Antal—Lengyel Dénes): Emberek és istenek. Szöveggyűjtemény az ateista és antiklerikális irodalomból. (Bev. Lukács József.) Tankönyvkiadó. 1966. 754 o. 46 Ft.

Kon. Igor Szemjonovics: A szociológiai pozitivizmus. Történeti vázlat. Kossuth K. 1967. 317 o. 37 Ft.

Kosik, Karel: A konkrét dialektikája. Tanulmányok az ember és a világ problematikájáról. Gondolat. 1967. 235 o. (Stúdium könyvek 63.) 19 Ft.

Lenin, V. I.: Válogatott művei. 1—3. köt. Kossuth K. 1967. 608, 505, 533 o. 75 Ft.

Madzsar József: Válogatott írásai. Vál., bev., jegyz., bibliogr.: Kárpáti Ede. Akad. K 1967. 279 o. 11 t. 57 Ft.

Marx, K.—Engels, Fr. művei 23. köt. A tőke. 1. könyv. Kossuth K. 1967. 820 o. 32 Ft

Marx, K.—Engels, Fr.—Lenin, V. I.: A nőkérdésről és a családról. Kossuth K. 1967. 226 o. 18 Ft.

Rubinstejn, Szergej Leonidovics: A pszichológia fejlődése. Elvek és utak. Tankönyvk. 1967. 396 o. 25,50 Ft.

Szántó Miklós: Életmód, művelődés, szabadidő. Akad. K. 1967. 169 o. 36 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1967. VIII. 21. — Példányszám: 1850 — Terjedelem: 18,9 (A)5 ív

68.64281 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Аттила Аг: „Научное" искание бога и антропологическое исследование в работе Тейарда де Шардена 1
Пал Шандор: Как стоит дискуссия о Гегеле сегодня? 63
Ленке Бизам: «Фетиш действия» у Кафки и его метафорическая переоценка 115
Ференц Алтрихтер О некоторых фулнсофскуф вопросах математики 150
А. Лурия: Выготсий и изучение высши х психологических функций 184

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Алфред Рени: Письма о вероятности *(Вильмош Шош)* 194
Имре Ружа: Некоторые философские проблемы математики *(Шандор Секей)* 196
Дьёрдь Маркуш: Марксизм и «антропология» (Понятие мелодической сущности в философии Маркса) *(Андраш Дьёрдь Сабо)* 199
В. С. Швырев: Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки *(Антал Мюллер)* 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Жолт Папп)* 208
Approaches to History *(Эва Каради)* 213

CONTENTS

ESSAYS

Attila Ágh: A „Scientific" Search for God and Anthropological Research in the Works of Teilhard de Chardin 1
Pál Sándor: Hegel-discussions Today 63
Lenke Bizám: The Kafkaian „Fetish of Activity" and Its Metaphorical Re-interpretation 115
Ferenc Altrichter: On Some Philosophical Problems of Mathematics 150
A. Luriya: Vigotsky and the Study of Higher Psychic Processes 184

CRITICISM AND REVIEW

Alfréd Rényi: Letters on Probability *(Vilmos Sós)* 194
Imre Ruzsa: On Some Philosophical Problems of Mathematics *(Sándor Székely)* ... 196
György Márkus: Marxism and „Anthropology" (The Concept of Human Essence in the Philosophy of Marx) *(András György Szabó)* 199
V. Sz. Shwueriev: Neopositivism and the Problems of Empirical Foundations of Science *(Antal Müller)* 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Zsolt Papp)* 208
Approaches to History *(Éva Karádi)* 213

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Attila Ágh: Recherche „scientifique" de Dieu et recherche anthropologique dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin 1
Pál Sándor: Etat actuel de la discussion à propos de Hegel 63
Lenke Bizámi: Le „fétiche de l'action" chez Kafka et son interprétation métaphorique 115
Ferenc Altrichter: Dequelques problémes philosophiques des mathématiques 150
A. Louria: Vigotski et l'étude des fonctions psychipues supérieures 184

REVUE ET CRITIQUE

Alfréd Rényi: Lettres sur la probabilité *(Vilmos Sós)* 194
Imre Ruzsa: De quelques problémes philosophiques des mathématiques *(Sándor Székely)* 196
György Márkus: Marxisme et „anthropologie". Le concept de l'essence de l'homme dans la philosophie de Marx *(A. Gy, Szabó)* 199
V. S. Sviriev: Le néopositivisme et les problèmes du fondement empirique de la science *(Antal Müller)* 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Zsolt Papp)* 208
Approaches to History *(Éva Karádi)* 213

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és bármely postahivatalban. Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21., telefon: 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22., telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54,— Ft.