a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

## A tartalomból:

MÁRKUS GYÖRGY
**Az észlelés és a pszichofizikai probléma**

LUDASSY MÁRIA
**Történetiség a történelem ellen**

TAMÁS GYÖRGY
**A logikai négyzeten alapuló következtetések**

MILÁN DAMJÁNOVICS
**Szemantikai módszer az esztétikában**

**Vita a filozófia tárgyáról és a marxista társadalomelméletről**

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

# 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


*Márkus György:* Az észlelés és a pszichofizikai probléma ..... 217
*Ludassy Mária:* Történetiség a történelem ellen. E. Burke filozófiája ..... 300
*Tamás György:* A logikai négyzeten alapuló következtetések ..... 349
*Milán Damjánovics:* Szemantikai módszer az esztétikában ..... 371


### VITA


*Rádi Péter:* Általános ontológia vagy társadalomontológia? ..... 388
*Rezső Margit:* Mi a filozófia tárgya? ..... 397


### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT


Révai József: Válogatott történelmi írások I—II. *(Tolnai Gyula)* ..... 401
B. F. Porsnyev: Szociálpszichológia és történelem *(Kéri Elemér)* ..... 405
S. W. Bloom: Az orvos és betege. Szociológiai interpretáció *(Tahin Tamás)* ..... 413
Filozófiai bibliográfia (A magyarországi Könyvtárak új szerzeményei 1967 első félévében) *(Csillag Lászlóné)* ..... 419



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.*

# TANULMÁNYOK

## Az észlelés és a pszichofizikai probléma*

### (Adalék a pszichikum természet-ontológiájához)

MÁRKUS GYÖRGY

I.

1. Ez a tanulmány kísérlet egy olyan fogalmi séma igen vázlatos kialakítására és felrajzolására, amelynek keretei közt a neurofiziológiai tételek és az introspektív pszichikus állítások, beszámolók, illetve az e kijelentésfajták által leírt jelenségek viszonya tisztázható — legalábbis az *észlelés* jelenségét illetőleg. A pszichofizikai probléma megvitatásának ilyen, az érintett jelenségek egyik csoportjára, az észlelésre való korlátozása, úgy tünhet — a javasolt ,,megoldás" önmagában vett megítélésétől függetlenül — jelentősen csökkenti, ha ugyan teljesen meg nem szünteti a javaslat *filozófiai* relevanciáját. Hiszen érvelni lehet amellett, hogy a ,,test-lélek viszony" filozófiai kérdése teljes általánosságban, a pszichikus jelenségek egész körére nézve megfogalmazható, s ezért hasonló általánosságú választ is várhatunk el. Nem kívánok itt ezen érvelés tartalmi bírálatával foglalkozni — bár korántsem vagyok meggyőződve helyességéről (a ,,pszichikus" kategóriája alá szubszummált jelenségek, szorosabb analízis fényében, olyan nagyfokú heterogenitást mutatnak, ami valószínűtlenné teszi, hogy a pszichofizikai probléma valamely egyetlen, általános hipotézis segítségével bármikor is megválaszolható legyen) —, egyszerüen azért, mert a tárgyalás fentebb említett leszűkítését nem elméleti, hanem egyszerű gyakorlati megfontolások diktálták.

A test-lélek probléma megoldása *filozófiai* kérdés, *mivel* (és annyiban, amennyiben) része egy olyan fogalmi séma kialakítására irányuló vállalkozásnak, amely nemcsak különböző empirikus tudományok eredményeit foglalja — hipotetikusan — egységbe, hanem mindenekelőtt szembesíti őket a köznapi-spontán világképpel, a köznapi gondolkodásunkat átszövő ,,ontológiai hiedelmek" laza rendszerével. E felfogásnak megfelelően a filozófia — mint kapocs tudomány és köznapi gondolkodás között (és részben, mint mind a kettő racionális kritikája) — egyik legfőbb feladata az, hogy megvilágítsa az embernek mint cselekvő, megismerő és erkölcsi lénynek helyét és lehetőségeit a tudomány által felrajzolt, ,,dezantropomorfizált" univerzumban. A filozófia funkciójának e felfogásából természetszerűleg következik, hogy az empirikus tudományos kutatás eredményei — általában szólva — relevánsak a filozófia kérdéseinek megválaszolásában. Az itt tárgyalandó problémát — a ,,test-lélek" viszonyt — illetőleg a nehézség éppen abban áll, hogy ezek az eredmények ma még nemcsak hogy viszonylag kezdetiek és elégtelenek, hanem igen ,,egyenlőtlenül elosztottak" is. Az észlelés pszichológiáját és fiziológiáját illetően például elég szép számú kísérleti adat, sőt jó néhány elméleti hipotézis is rendelkezésünkre

* A tanulmány a bostoni Tudományfilozófiai Kollokviumon 1966 júniusában tartott előadás szövegén alapul.

áll (bár, am az elméleteket illeti, ezek egyike sem képes — sőt nem is tesz kísérletet — az *összes* megfigyelések és experimentális eredmények megközelítően teljes magyarázatára). De az emlékezet esetében — egyes, az engram természetére vonatkozó igen kevéssé korroborált hipotézisektől eltekintve — már jóformán semmi fiziológiai ismeret sem áll rendelkezésünkre, és ezek az általános hipotézisek ma még sehogy se hozhatók összefüggésbe azzal a nagyszámú pszichológiai adattal, amely főként az emlékezetben való megőrzést elősegítő és gátló tényezőkre és feltételekre vonatkozik. A gondolkodásra vonatkozólag pedig nemcsak hogy fiziológiájáról nem tudunk jóformán semmit, hanem szembe kell néznünk azzal a ténnyel is, hogy e terminus használata a pszichológiai irodalomban, pszichológiai jelentése is — enyhén szólva — homályos. Ezen körülménye indítottak arra, hogy az általános filozófiai problémát azon az egy kérdésen keresztül vizsgáljam, amelynek tekintetében a javasolt filozófiai konceptualizáció szembesítése bizonyos empirikus-tudományos eredményekkel ma gyakorlatilag lehetséges. A magam részéről legalább annyira meg vagyok győződve az itt javasolt megoldás alapvető vonásainak kiterjeszthetőségéről az észlelési jelenségeken túl, mint amennyire meg vagyok győződve az észlelésre való alkalmazhatóságukról: azaz mindkettőre vonatkozólag meglehetősen sok kétségem és problémám van.

Mielőtt hozzáfognék felfogásom kifejtéséhez, bevezetésként néhány megjegyzést szeretnék tenni azokról az elméletekről, amelyek az utóbbi időben — egy materialista-naturalista filozófia keretein belül, vagy legalábbis ezzel összeegyeztethetőleg — elsősorban az angol-amerikai filozófiai irodalomban a pszichofizikai probléma megoldására javaslatként felmerültek. Ezek a megjegyzések nem lépnek fel egy kimerítő kritika igényével — inkább lokalizálni szeretném, hol s miért vannak bizonyos nehézségeim és problémáim ezek elfogadásával kapcsolatban, s ily módon „negatíve" bevezetni a később előadandókat.

2. A pszichofizikai probléma annak a kérdésnek fogalmi tisztázását követeli, mi a viszony a fizikai, elsődlegesen a magasabb állati organizmusokban és az emberi testben lejátszódó fizikai folyamatok[1] és az e szervezeteknek (introspekció vagy viselkedésük megfigyelése alapján) tulajdonított pszichikus-

[1] A „fizikai" fogalmát itt és a továbbiakban a következőképp használom: „fizikainak" nevezem mindazokat a fogalmakat, amelyeket 1. az empirikus természettudományok használnak a *szervetlen* természeti jelenségek, folyamatok tudományos leírására és magyarázatára; vagy amelyeket 2. az 1.-ben említett fogalmak (mint primitív terminusok) *alapján* a tudományban elfogadott logikai-módszertani eljárások segítségével (pl. explicit definícióval vagy redukciós kijelentésekkel stb.) valamely más (azaz nem-anorganikus) területre vonatkozó tudományos elméletbe bevezethetünk. A továbbiakban mindvégig feltételezzük, hogy a szerves jelenségek fiziológiai stb. funkcióinak „leírására" használt fogalmak a 2. értelmében „fizikaiak". A jelen pillanatban ez az állítás nyilván csak *feltételezés* — de, úgy hiszem, olyan hipotézis, amellyel a tudományosság igényével fellépő filozófusok igen jelentékeny hányada egyet fog érteni.

Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy ez a feltételezés semmiképp sem azonos azzal az állítással, amely szerint a szerves stb. szférákkal foglalkozó tudományok, legalábbis elvben megvalósíthatják feladatukat az 1. értelmében „fizikai" (szűkebb értelemben fizikai) fogalmak segítségével, azaz, hogy az ilyen tudományok összes terminusai helyettesíthetők a szűkebb értelemben fizikai terminusokkal, ezek segítségével az adott tudományból kiiktathatók. Éppen a fentebbi „definíció" alapján a „redukciós fizikalizmus" egyszerűen azonosul azzal a *nyilvánvalóan téves* állítással, amely szerint valamely tudományos elméletbe csak *explicit definíciók* segítségével lehet új fogalmakat bevezetni.

mentális képességek, jelenségek között. Az e kérdésre adott választ igen jelentősen befolyásolja annak kiinduló megválasztása, hogy fogalmilag milyen terminusokban jellemezzük magát a „közvetlen introspektív tapasztalatot", azaz, hogy jelenségeit milyen általános kategória alá szubszumáljuk. *Minek* a viszonyát kívánjuk tisztázni a fiziológiai-fizikai jelenségekhez, a feltételezett pszichikus *tárgyakét* (pl. „a látott szín", „a látott alak", a „a látott forma") avagy sajátos „pszichikus" *állapotokét, folyamatokét vagy aktivitásokét* (pl. „látni a színt, az alakot vagy a tárgyat") — ezen alternatíva eldöntése igen jelentősen befolyásolja magára a test-lélek problémára adandó válaszokat, bár egymaga még nem dönt ezek materialista, idealista vagy dualista jellegére vonatkozólag.

Az egyik legfontosabb különbség a XVI—XVIII. század klasszikus materializmusa és egyes mai angolszász filozófusok „neomaterializmusa" között épp az erre a kérdésre adandó válaszban található meg. A tradicionális materializmus, amely lényegében kritika nélkül akceptálta az észlelés reprezentacionalista elméletét („képelmélet" — lásd erről még a 25.§-t, továbbá a 70. lábjegyzetet), s ugyanakkor a gondolkozást az észlelés analógiájára fogta fel, kényszerítve volt saját belső logikája által sajátos *pszichikus tárgyak, entitások* tételezésére. Így, miközben teljes erővel hangsúlyozta a „fizikai" és a „szellemi-morális" ember egységét és azonosságát, e filozófia ugyanakkor prima facie feltételezte „két világ" — a „külső" és a „belső" — létezését. Az ekként létrejött logikai feszültség feloldásának legkézenfekvőbb útja az volt, hogy ezt a belső pszichikus világot egy merő „árnyékvilággá" változtatták át, amely passzívan tükrözi a valódi, fizikai realitást. Így a régi materializmus számára az *epifenomenalizmus* lett a test-lélek probléma megválaszolásának legkézenfekvőbb módjává.

Az epifenomenalizmus fogalmát itt természetszerűleg igen széles s logikailag eléggé tisztázatlan értelemben használjuk. A pszichofizikai probléma tradicionális materialista megoldási kísérletei azonban olyan (mai ismereteink fényében helytelen, de a maguk korában általánosan elfogadott) egyéb ontológiai stb. előfeltevésekkel szövődtek össze (pl. annak feltételezésével, hogy az oksági viszony *tárgyak* közt áll fenn, vagy hogy e viszony az alap-következmény logikai relációjával azonos stb.), amelyek e terminus nem szigorú történeti alkalmazását igazolják, sőt szükségessé teszik. Ezen egyéb filozófiai előfeltevések mellett a „test-lélek" viszonnyal kapcsolatban olyan doktrinák alakultak ki, amelyek a filozófiai rendszer egészén belül a (mai értelemben vett) epifenomenalizmussal lényegében azonos funkciót töltöttek be, de nem ennek ma szokásos idiómáját használták, azaz nem a fiziológiai és pszichikus események közti szigorúan *egyirányú kauzalitásról* beszéltek, hanem például a szubsztancia-akcidencia kategóriáival operáltak.

A modern alakjában vett epifenomenalizmus (amely szerint a pszichikus tárgyak vagy események fiziológiai folyamatok vagy állapotok elszigetelt és okozatilag ineffektív „melléktermékei") — szokásos megítélésével szemben — nemcsak koherens, de igen szilárd, nehezen bírálható doktrina. Az a szokvány kritika, amely szerint e felfogásból az következnék, hogy az olyan pszichikus jelenségek, mint gondolkodás, akarati elhatározás stb. irrelevánsak az emberi viselkedés menetében — amit abszurditás lenne feltételezni —, elemi félreértésen alapul. Ha az epifenomenalista filozófus azt állítja, hogy valamely *B* cselekedet oka kizárólag *A* fiziológiai állapot, amelynek *A'* pszichikus jelenség (pl. a megfelelő akarati elhatározás) csak epifenomenonja, úgy ezzel a leg-

kevésbé sem állította azt, hogy *B A' nélkül* is ugyanúgy végbemehetne. Hiszen *A'* szükségszerű, kauzális következménye *A*-nak, s így, ha nincs jelen, akkor *A* sem lehetett jelen, tehát (minden mást változatlannak tételezve) *B* sem mehetne végbe. Egyes újabb tanulmányok[2] (pl. Sellars, W.—Meehl, P.E. [1]) mutatják, hogy megfelelő további finomításokkal az epifenomenalizmus képes ennél jóval megalapozottabb és bonyolultabb ellenérvekre is választ adni.

Az epifenomenalizmus ellen jogosan felhozható érvek közül az egyik leglényegesebbre az utóbbi évtized vitáiban Herbert Feigl és J. Smart mutatott rá. Feigl szellemes kifejezése szerint ez a doktrina feltételezi olyan „nomologikus lógványok" (nomological danglers), mint az egyszerű, nem-elemezhető érzetminőségek stb. létezését, amelyeket *végső*, *irreducibilis* természettörvények kapcsolnak össze az agyban végbemenő nem homogén, hihetetlenül bonyolult (fizikai részecskék millióinak millióit involváló) fizikai folyamatokkal. Ez viszont ellentmond az (akár tudásunk adott fokához relativizált, akár abszolút értelemben vett) „végső" természettörvényekre vonatkozó összes elvárásainknak. „Mi azt várjuk, hogy a természet végső törvényei egyszerű létezők viszonyára vonatkozzanak. Legalábbis ez volt idáig a tudomány egész tendenciája." (Smart, J.J.C. [2; 68]). Ez az érv természetesen korántsem cáfolja az epifenomenalizmust — a feltevések és az elvárások nem tények. De kétségtelen, hogy ez a fent említett „elvárás" sok szempontból az egyik fontos „regulatív idea" szerepét töltötte be a tudomány aktuális történeti fejlődésében, s feladása korántsem kezelhető könnyelműen. Úgyszintén meg kell jegyezni, hogy azok a konkrét empirikus hipotézisek, amelyek néhány évtizeddel ezelőtt, úgy tűnt, jelentős empirikus alátámasztást nyújtanak az epifenomenalista álláspontnak (pl. W. Köhler és más Gestalt-pszichológusok pszichofizikai izomorfia elmélete), a modern neuropszichológiai kutatások által lényegében falszifikáltnak tekinthetők.

De az epifenomenalizmus mai népszerűtlenségének oka alapjában abban a tényben keresendő, hogy ez a felfogás mindaddig, amíg pszichikus *tárgyak* (vagy komplexusaikból álló események) és neurofiziológiai folyamatok vagy állapotok viszonyát keresték, igen kézenfekvő, sőt szükségszerű volt, de erőszakoltnak és szükségtelennek tűnik, ha a pszichikus jelenségek más konceptualizációját fogadjuk el. Márpedig ma egyre több kétség és ellenérv hangzik el épp a materializmus talaján avagy ehhez közel álló filozófusok részéről e felfogással (s az ezt megalapozó reprezentacionalista észlelés-elmélettel) szemben — véleményünk szerint teljesen jogosan. Ma úgy tűnik, hogy az epifenomenalizmusnál „radikálisabb", a köznapi gondolkozás szempontjából talán merészebb, de a tudomány szempontjából „kevésbé költséges" és jobban megalapozott filozófiai feltevések nagyobb sikerrel kecsegtetnek.[3]

[2] Itt és a továbbiakban a hivatkozás következő módját használom: a szerző neve utáni szögletes zárójelben álló (első) szám az irodalomjegyzék megfelelő pozíciójára utal. A munka oldalszámára a pontosvesszőt követő számokkal hivatkozunk.

[3] E tanulmányban — egyes hivatkozásoktól eltekintve — tudatosan nem tértem ki a pszichofizikai problémával kapcsolatban a mai marxista irodalomban található egyes megoldási kísérletekre, mivel ezek — márcsak a jelentős eltérések következtében is — külön részletes tárgyalást igényelnének. Ezért itt csak mellékesen jegyzem meg, hogy véleményem szerint az e kérdés kapcsán tankönyveinkben stb. található „standard"-álláspont szégyenlős, nem-következetes epifenomenalizmusnak tekinthető. Ez elválaszthatatlan attól a ténytől, hogy — bár egyetlen marxista filozófus sem állította explicite azt, hogy a pszichikus jelenségek valamiféle „ideális tárgyak" lennének — ez a feltételezés hallgatólagosan meghúzódik számos argumentáció mögött, amelyet egyes marxista filozófusok

3. Az ún. „neomaterializmus" képviselői általában elvetik a pszichikus entitások (érzet, észlelet, gondolat stb. mint sajátos pszichikus tárgy) posztulálását, s a belső tapasztalatra vonatkozó introspektív kijelentéseket az organizmus *sajátos állapotairól* szóló beszámolóknak fogják fel („állapot-elmélet").[4] A „pszichikus" és a fiziológiai állapotok kölcsönviszonyáról ezen az alapon javasolt jelenleg egyik legvitatottabb elmélet az ún. „azonosság-hipotézis".[5]

Az azonosság-elmélet szerint (amelyet ezen álláspont képviselői a további tudományos kutatás által igazolandó *empirikus hipotézisül* javasolnak) a „pszichikus" állapotok (pl. az érzetekre vagy észleletekre vonatkozó szubjektív tapasztalatok) *de facto* nem mások, mint meghatározott fizikai-kémiai agyfolyamatok vagy agyállapotok, ténybelileg azonosak az utóbbiakkal. Pontosabban szólva: e koncepció szerint az érzetekre, észleletekre stb. vonatkozó introspektív beszámolók, amennyiben egyáltalán beszámolnak, információt közölnek *valamiről*, a beszélő szubjektum agyában végbemenő fizikai folyamatokról nyújtanak információt. Az az azonosság tehát, amelyet a nézet

előszeretettel alkalmaznak. Így például a pszichikum anyagi vagy nem anyagi voltáról szóló (elég verbálissá vált) vitában a „tradícionális" álláspont (a pszichikus jelenségek nem anyagiak) védelmezői legtöbbször a következő érveket alkalmazták: a pszichikus jelenségek, a tudati „képek" térbelileg nem lokalizálhatók, ill. nem kiterjedtek; nem rendelkeznek semmiféle fizikai-kémiai tulajdonsággal (tömeg stb.); közvetlenül nem érzékelhetők s fizikai eszközökkel nem mérhetők stb., stb. — mindezen vonatkozásban *valamennyi* anyagi jelenségtől eltérő tulajdonságot mutatnak (mégpedig olyan vonások tekintetében, amelyek az anyagi jelenségekhez *szükségszerűen* tartoznak hozzá), *tehát* nem-anyagiak, „ideálisak". Ez az érv kétségtelenül tökéletesen meggyőző, ha „anyagi jelenségen" a fenti kontextusban *egyedi tárgyakat*, „*fizikai*" *testeket* értünk, azaz ha a pszichikus jelenségeket a tárgyak hasonlóságára fogjuk fel. Ha a tárgy kategóriája alá való szubszumpciót elfogadjuk, akkor ezek az argumentumok kétségtelenül igazolják, hogy a pszichikus jelenségek a legfurcsább és legcsodálatosabb tárgyak, amelyek minden anyagi tárgytól lényegileg különböznek, tehát joggal tekinthetők nem-anyagiaknak. A probléma ezen érveléssel kapcsolatban pusztán abban van, hogy a filozófiában a „tárgy" kategóriáján kívül akadnak egyéb kategóriák is, s a pszichikus jelenségek e kategória alá sorolása legalábbis igazolásra szorul. Enélkül viszont az egész érvelés értelmetlenné válik. Hiszen pl. a „törvényszerűségek" szintén nem kiterjedtek s nem lokalizálhatók, nincsenek fizikai-kémiai tulajdonságaik (pl. tömegük), közvetlenül elvileg nem észlelhetők stb., sőt mindezeket (és ezek ellenkezőjét is) állítani róluk értelmetlenség — de ezért még senki sem állította, hogy a törvényszerűségek mint olyanok „nem-anyagiak", „ideálisak". Nyilvánvalóan nem kívánjuk azt állítani, hogy a pszichikus jelenségek a „törvényszerűség" kategóriája alá sorolandók — pusztán az érvelés elégtelenségére kívántunk példát adni. De lehet különben sokkal „közelebb fekvő" példára is hivatkozni. Az ún. „diszpozícionális tulajdonságokról" pl. állítható mindaz (legalábbis olyan mértékben, mint a pszichikus jelenségekről), amit ezen érvek felsorolnak (s megint csak anélkül, hogy figyelembe vennénk, *milyen* diszpozíciókról van szó) — s az a feltételezés, hogy a pszichikus jelenségek viselkedési diszpozíciók, legalábbis nem abszurd (bírálatára a 9. §-ban még visszatérünk).

[4] Ennek megfelelően, ha e cikk folyamán — a rövidség kedvéért — magam is „észleletről" stb. beszélek, ezen mindig meghatározott (a továbbiakban jellemzendő) *belső állapotot* értek.

[5] Itt csak az elmélet egyik variánsáról fogunk beszélni, amelyet legrészletesebben (fentebb említett könyvében) J. J. C. Smart ausztráliai filozófus fejtett ki; s amelynek képviselői közé sorolható U. T. Place, P. Feyerabend, A. Quinton, R. Rorty, D. Armstrong stb. Az azonosságelméletnek van egy másik változata is, amelyet legteljesebben *H. Feigl* [1] tanulmánya reprezentál. Feigl — a reprezentacionalista realizmus elveiből kiindulva és Smarttal ellentétben — feltételezi, hogy az empirikusan azonosítható pszichológiai és neurofiziológiai terminusok közös referensei az érzetminőségek vagy „nyers érzések" (raw feels) — így messzemenően kétséges, hogy koncepciója mennyiben tekinthető egyáltalán materialista indítékúnak. Nézetei azonban mindenképp külön tárgyalást igényelnek; ezt azonban e bevezető megjegyzések szűk keretei nem teszik lehetővé.

képviselői a pszichikus és a fiziológiai terminusok, ill. kijelentések közt kívánnak megállapítani, nem a szóban forgó kifejezések *jelentésének* szemantikai, hanem *referenseik* empirikus, faktuális azonossága (azaz egy pszichikus terminus olyan értelemben „azonos" a megfelelő neurofiziológiai terminussal, ahogy a „gáz hőmérséklete" kifejezés identikus a „gáz molekuláinak kinetikai átlagenergiája" kifejezéssel — az empirikus tudományos kutatásokra alapozott fizikai elmélet szerint ezek az objektív, nyelven kívüli valóság *egy és ugyanazon jelenségére* vonatkoznak). Smart azt tételezi fel, hogy a köznyelven megfogalmazott introspektív pszichikus beszámolók *topikusan semlegesek*, azaz e kijelentések meghatározott analógiákon keresztül tesznek szert értelemre, s ezek az analógiák még teljesen eldöntetlenül hagyják a kérdést, milyen természetűek a bennük szereplő terminusok referensei. Mások (Feyerabend, Rorty), úgy tűnik, elfogadják azt, hogy a köznyelvi pszichikus kijelentések egy *dualista* fogalmi sémában helyezkednek el s ebben nyernek artikulációt, de feltételezik, hogy a jövendő tudományos fejlődés (legalábbis elvileg) lehetővé teszi e köznapi fogalmi struktúra *helyettesítését* egy monisztikus, „fizikalista" konceptuális rendszerrel, amelyben egyáltalán nem fognak szerepelni olyan terminusok, amelyek valamiféle állítólagos „pszichikus", „mentális" jelenségekre utalnának, hanem helyüket az egyértelműen agyfolyamatokat jelölő kifejezések foglalják majd el. Függetlenül azonban e különbségtől, mindezen filozófusok feltételezik, hogy a köznapi gondolkodás fogalmi apparátusának egy ilyen materialista-fizikalista „kiegészítése" vagy (részleges) „helyettesítése" meghatározott empirikus-tudományos előfeltevéseken nyugszik, amelyek *ma* még nem bizonyítottak. Ezek az előfeltevések lényegében a következők: a további tudományos haladásnak igazolnia kell, hogy

1. lehetséges egy-egyhez (vagy legalábbis egy-sokhoz) megfelelést állapítani meg minden egyes meghatározott típusú pszichikus állapot (pl. a zöld, a piros, a meleg stb. stb. meghatározott intenzitásának stb. érzékelése) és valamely jól meghatározható agyfolyamat (vagy agyfolyamatok), ill. ennek (ezeknek) bizonyos paraméterei között;

2. e megfeleltetés alapján az érzetekre, észleletekre stb. vonatkozó összes ismert pszichológiai törvényszerűséget le lehet vezetni a jövendő neurofiziológiája által feltárt törvényszerűségekből;

3. sőt ily módon az érzékelésre, észlelésre stb. vonatkozó új, eddig nem ismert törvényszerűségek feltárásához is eljuthatunk. (Vö. Rorty, R. [1;27])

A legsúlyosabb és leggyakoribb ellenvetés ezzel a felfogással szemben azok részéről hangzik el, akik azt állítják, hogy *függetlenül* attól, hogy igazolja-e a jövő tudományos fejlődése ezeket az empirikus feltevéseket, a fizikai-fiziológiai állítások és az introspektív pszichikus beszámolók azonosítása logikailag lehetetlen, megengedhetetlen fogalomzavaron nyugszik.

Ugyanis — szól az argumentum — a fizikai tárgyak megfigyelhető, és egyéb tulajdonságairól szóló *publikus*, mások által ellenőrizhető s megcáfolható kijelentésekkel szemben a beszélő szubjektum pszichikus állapotaira vonatkozó introspektív beszámolók személyes, *privát jellegűek*. (Pl. vö. Baier, K. [1; 63]) Ez elsősorban abban jelentkezik, hogy e kijelentések igazságának tekintetében a szubjektum *végső gnoszeológiai autoritással* bír: az „őszinte" introspektív beszámolókat semmiféle külső, mások számára is elérhető evidencia alapján nem lehet megcáfolni. Míg valamely tárgy-nyelvi megfigyelési

állítás — pl.: „Az előttem levő asztal barna" — *lehet* téves (s nem egyszer téves is) s mások által megcáfolható, addig a saját érzeteimre stb. vonatkozó kijelentések, pl. „Én most valami barnát látok", hacsak nem hazudok tudatosan, nem lehetnek tévesek, azaz ha igaznak hiszem őket, igazak is, és logikailag lehetetlen, hogy bárki más megcáfolja ezeket. Márpedig, hangzik az érv, a két kijelentés-típusnak ez a logikai különbsége nem magyarázható meg mással, csak annak a feltételezésével, hogy *különböző* „tárgyakra" vonatkoznak, s így egymással való helyettesítésük, empirikus azonosításuk logikailag lehetetlen.

Ha a „privát" és „publikus" kijelentések (s ezen keresztül tárgyak) különbsége valóban végső és abszolút jellegű, akkor ez az ellenvetés valóban igen meggyőző. Úgy tűnik azonban, hogy e különbség *viszonylagos* voltának igazolására számos igen súlyos érv hozható fel.

Mindenekelőtt figyelembe kell venni annak a lehetőségét (amint, bizonyos mértékig Hegelt közvetve, Feyerabend [1; 190—197] érvelt), hogy az introspektív beszámolókat jellemző közvetlen és „végső" gnoszeológiai autoritás egyszerűen az általuk leírt állapotok relatív *nem*-ismeretének, a „háttér"-ismeretek hiányának történeti függvénye, azaz annak a következménye, hogy e kijelentések (ahelyett, hogy a megismerés empirikus tartalmának végső hordozói lennének) valójában igen alacsony empirikus (retro- és prediktív) tartalommal bírnak. Ugyanis pl. abból az *„inkorrigibilisnek"* tételezett introspektív kijelentésből, hogy „én most valami barnát látok", ismereteink mai szintjén szinte semmi sem következik — nemcsak a külső anyagi világ tárgyaira, tulajdonságaira vonatkozólag, hanem a beszélő szubjektum viselkedése, sőt megelőző, ill. későbbi pszichikus állapotai tekintetében sem.

Így tehát ott és abban a mértékben, ahol és ahogyan a megfelelő tudományos ismeretek kialakulnak, ennek a sajátos kitüntetett jellegnek csökkenni kellene, illetve el kellene tűnnie. Ha ez mindeddig nem történt meg, úgy az pusztán azzal magyarázható, hogy azt a (kevés) empirikus-tudományos ismeretet, amellyel e jelenségek, a szóban forgó állapotok vonatkozásában ma rendelkezünk, instrumentalista-pozitivista s nem realista módon integráltuk tudásunk rendszerébe. Minthogy azonban az empirikus tartalom hiánya nehezen tekinthető kívánatos tulajdonságnak, sokkal racionálisabb lenne, ha a pszichikus jelenségekre vonatkozó fogalmainkat, kijelentéseinket úgy alakítanánk át, hogy képessé váljanak annak a növekvő empirikus-prediktív tartalomnak az asszimilációjára, amely —a tudományos haladás mértékében — a „pszichikumról" felhalmozódik. És (amennyiben meghatározott tudományos hipotéziseket igaznak tételezünk) az azonosság-hipotézis épp ennek a programnak a megvalósítását jelenti.

Feyerabendnek ez az érve súlyosabb, mint talán az első pillanatra tűnhet. Hiszen nem feledkezhetünk meg arról, hogy már ma is léteznek olyan gyakorlati szituációk, amelyekben elfogadjuk azt, hogy mások — tudományos eljárásokra és interszubjektív evidenciára támaszkodva — felülbírálják „legőszintébb" introspektív állításainkat is. Azt hiszem, hogy akiknek például gyakran volt bajuk a fogukkal, határozottan tapasztalhatták azt — a szubjektivista ismeretelméletek számára megdöbbentő — tényt, hogy egyes esetekben hajlandók feladni a fogfájás lokalizációjára vonatkozó "gnoszeológiai autoritásukat" a fogorvos javára.

Általában véve a mindennapi érintkezés reális gyakorlatában a pszichikus állapotokról szóló introspektív beszámolókat mások gyakran felülbírálják

és elvetik — s nemcsak a beszélő részéről elkövetett tudatos hazugságra való hivatkozással. A betegét vizsgáló orvos például — vizsgálatai eredményeképp — elvetheti paciense egyes fájdalom-érzésekre vonatkozó panaszait, anélkül hogy kétségbevonná igazmondását — hiszen félretolhatja őket pl. mint szuggesztibilitásból adódó tévedéseket, „nem-tudatos hazugságokat", vagy helytelen szóhasználatot gyaníthat (pl. a nyomásérzet fájdalomnak nevezését), vagy a lokalizációra vonatkozó „introspektív tévedéseknek" tekintheti őket stb., stb.

Hiszen nem feledkezhetünk meg arról, hogy az olyan kijelentések, mint pl. „Fájdalmam van" stb., bár tagadhatatlanul belső állapotokról vagy epizódokról való beszámolók, a reális kommunikációban való funkciójukat tekintve korántsem a tiszta tudattartalmak egyszerű leírásaként funkcionálnak, hanem e használatban már ma is meghatározott (bár alacsony) pragmatikai-prediktív tartalommal bírnak. Fiziológiailag a fájdalom a szervek sérüléseinek vagy funkció-zavarainak indikátora, s amikor fájdalomról beszélünk, akkor nemcsak egyes (kellemetlen) pszichikus „élményeinket" írjuk le, hanem egyben segítséget, orvosi kezelést vagy legalábbis különleges elbánást, szimpátiát stb. kérünk másoktól. A fájdalomról szóló introspektív kijelentések be vannak ágyazva a praktikus-szociális emberi magatartások egy széles mátrixába, s az angolszász filozófusok „őszinte megfigyelője", aki abszolút objektivitással írja le az általa érzett szúrásokat, csikarásokat és nyillalásokat, egy olyan absztrakció, amelynek bárminemű hasznossága messzemenőkig kétséges.

Másrészről nem feledkezhetünk meg arról, hogy az introspektív kijelentések privát és inkorrigibilis jellegének (vagy az utóbbi valamely enyhített variánsának) elfogadásáért, mint erre már Wittgenstein világosan rámutatott *Vizsgálódásai*ban, meglehetősen súlyos árat kellene fizetni — valószínűleg nem kevesebbet, mint annak elismerését, hogy ezek *nem kijelentések* e szó elfogadott értelmében. (Vö. Wittgenstein, L. [1; § 256—269. és 347—352.] és Malcolm, L. [1].) Ha ugyanis akceptáljuk ezek „ön-igazoló" és privát jellegűeknek való jellemzését, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy senkinek (a *beszélőt* is beleértve) sem lehet semmiféle kritériuma annak megállapítására, vajon egy ilyen kijelentéspéldány (token) egy adott esetben való alkalmazása megfelel-e a benne szereplő kifejezések használatára vonatkozó lingvisztikai szabályoknak vagy sem. Mivel a fájdalom megléte és a fájdalomra vonatkozó beszámoló közt (ha a megfelelő kijelentés egyáltalában beszámoló valamiről) a kapcsolat nyilván empirikus-kontingens jellegű, a téves használat lehetőségének is fenn kell állnia. Viszont a „privát"-jelleg feltételezése elvileg kizárja azt, hogy bárki is megállapíthassa, vajon valamely adott esetben fennforog-e a téves használat ténye avagy sem. Ha ugyanis az őszinte introspektív beszámolókat semmiféle külső, interszubjektív evidencia alapján nem lehet felülbírálni és megcáfolni, akkor a „mentális" kifejezések helyes használatára vonatkozó szabályoknak sem lehet semmiféle külső, publikus kritériuma, s e szabályoknak maguknak is privát-jellegűeknek kell lenniük. Márpedig, ha a pszichikus állapotok tekintetében, amint ezt feltételezik, nem lehet elvileg különbséget tenni aközött, *mi* ez az állapot és *miként jelenik meg* a szubjektum számára („esse est percipi" elve), akkor aközött sincs különbség, hogy valaki *valóban követi* a pszichikus kifejezések használatának feltételezett „személyes jellegű" szabályát vagy pedig csak *gondolja*, hogy követi. Azaz a „privát-szabály" követését logikailag nem lehet megkülönböztetni követésének a „benyomásától" — tehát egyáltalán nem szabály. Ott viszont, ahol a kifejezések használatát nem irányítják normatívan nyelvi szabályok, nem lehet

helyes és helytelen nyelvhasználat — azaz egyszerűen nincs normális-emberi nyelvi kifejezés, kijelentés sem. Ha elfogadjuk az introspektív kijelentések privát és inkorrigibilis jellegének elméletét, legfeljebb emotív jelentést tulajdoníthatunk nekik, kognitívat azonban nem — ezek ez esetben (a husserli terminológiát használva) csak *Anzeigen*, de nem *Ausdrücke:* azaz nem a szó szoros értelmében vett kijelentések.

Bár a fentebbi „logikai" ellenvetést tehát nem érzem jogosnak, szerintem is jelentkeznek bizonyos fogalmi természetű nehézségek az azonosság-elmélet itt vázolt koncepciójával kapcsolatban. E felfogás szerint az érzetek, észleletek, gondolatok stb. (illetve — pontosabban — az ezekkel „bírás" sajátos állapotai) az agy meghatározott állapotaival vagy meghatározott agyi folyamatokkal azonosak — azaz a szubjektív tapasztalatot mint állapotot ez a felfogás az *agynak* predikálja. Ebből, úgy tűnik, az következik, hogy az agy az, ami észlel, gondolkodik stb. Ez pedig a kategóriák „téves lokalizációjának" tipikus esete. Nyilvánvaló, hogy észlelni, gondolkodni csak organizmusok, többek közt emberi személyek képesek. Az észlelés pszihológiájának egyik fontos eredménye az volt, hogy kimutatta olyan tényezők hatását az észlelésre, mint szükségletek, értékek stb. Nyilvánvaló, hogy az agynak nincsenek szükségletei, értékei. Ez a téves jellemzés szerintem indokolatlanul bonyolulttá is tesz egyes egyszerű problémákat az azonosság-elmélet képviselői számára.[6]

4. Ugyanakkor meghatározott *empirikus* ellenérvek is gyakran felmerülnek az azonosság-elmélettel szemben. Ezek általában véve arra utalnak, hogy (mint láttuk) az elmélet a fiziológiai és pszichikus állapotok között olyan egy-az-egyhez (vagy legalábbis egy-a-sokhoz) megfelelést tételez fel, amelynek fennállását, ezen ellenvetések szerint, a rendelkezésünkre álló empirikus tények valószínűtlenné teszik vagy egyenesen cáfolják. Így hivatkozás történik arra, hogy a látási mező geometriája s általában érzeteink, észleleteink stb. „térbeli tulajdonságai" nem azonosak a megfelelő agyi projekciós mezőkben végbemenő fiziológiai folyamatok térbeli tulajdonságaival. „Ha megfelelő szögből nézi, egy kör alakú ingerkeltő hatására a megfigyelő érzéki mezőjében egy fenomenális kör jön létre, e köralaku figura kortikális projekciója azonban ezen megfigyelő occipitális lebenyében igen-igen távol lesz a köralaktól." (Beloff, J. [1; 49—50.], l. még Smythies, S. R. [1; 16.] és Brain, R.W. [1; 4—9.]). Másrészről arra történik hivatkozás (pl. Ziff, R. [1; 580—581.]), hogy az agy funkcionális plasztícitását igazoló exstirpációs kísérletek kizárják egy meghatározott partikuláris pszichikai eseménynek vagy állapotnak egy meghatározott és szigorúan lokalizált kortikus eseménnyel vagy állapottal (avagy bármely véges sokaságukkal) való egyértelmű azonosítását.

Önmagukban véve ezek az ellenérvek sem meggyőzőek. Ami az elsőt illeti, az nyilvánvalóan félreértésen alapul, és nem alkalmazható az azonosság-elmélet általunk vizsgált formájára, mert az argumentáció során feltételezi térbeli tulajdonságokkal bíró (természetesen a fenomenális térben létező) pszichikus *entitások* létét, amely feltételezést az általunk vizsgált koncepció a leghatározottabban elvet. Mivel az identitás-hipotézis nem egy kerek „érzéki-adottat" azonosít valamely agyi állapottal, hanem az érzéki adottal rendelkezés *állapotát* (ami nyilván nem kerek), az ellenvetésnek ezzel szemben egyszerűen nincs értelme. S ugyanakkor a Smart és mások által javasolt koncepció

[6] L. pl. a fájdalom lokalizációjának kérdését Smartnál [2; 103—104.].

(„állapot-elmélet") kétségtelenül hagy helyet arra, hogy keretei között leírjuk mindazt, ami a „pszichikus entitások" fogalmi sémájában az érzetek, észleletek mint sajátos „mentális tárgyak" geometriai tulajdonságainak nevezhető.

A második ellenvetés semmiképpen sem értelmetlen, viszont itt prezentált formájában csak a bírált elmélet egyik, mégpedig legkevésbé érdekes variánsát zárja ki. A pszichikus és fiziológiai azonosítása természetesen feltételezi az izomorfia valamely típusának empirikus megállapíthatóságát az egymástól függetlenül konstatálható (bár a feltételezés szerint azonos) pszichikus és fiziológiai állapotok között. Hogy ez a megfelelés azonban az *egyedi* pszichikus állapotok és az *egyedi* (s ennek következtében szigorúan lokalizált) fiziológiai állapotok közt álljon fenn — ez nem szükségszerű. Sőt, mivel az elmélet egy tudományos hipotézis igényével lép fel, természetszerű e korrelációt a megfelelő pszichikus és fiziológiai *univerzáliák* között keresni[7] (pl. a „zöldet látni" állapota azonos a cortex meghatározott topológiai (vagy funkcionális) viszonyban levő neuronjai meghatározott típusú elektrokémiai aktivitásával). S könnyen előfordulhat, hogy különböző agyak esetében vagy egy és ugyanazon agy különböző időpontbeli funkcionálásának esetében, (különösen agysérülésekkor) *különbözőképp* lokalizált, de azonos topológiai (vagy funkcionális) viszonyban álló neuroncsoportok mutatják fel ezt a jellegzetes aktivitást. Az exstirpációra vonatkozó eredmények a fentebbi feltételezést nem zárják ki konkluzive, bár bizonyos mértékig valószínűtlenítik. A fiziológia semmiképp sem igazolta ezt a feltételezést, a megfelelő univerzáliák közti összefüggések jelenleg ismeretlenek. Ez azonban még nem zárja ki a hipotézis jogosultságát.

De más empirikus megfontolások is arra mutatnak rá, hogy az azonosságelmélet mindenképp egy igen erős és empirikusan elég valószínűtlennek tűnő hipotézis. Ez a koncepció ugyanis feltételezi, hogyha pl. *azonos* vizuális diszkriminációkról beszélünk *különböző* fajokhoz tartozó organizmusok esetében (s teljes joggal mondhatjuk pl. egy emberről és egy kutyáról is, hogy lát egy meghatározott színt, vagy hogy felismeri a macskát), akkor az ezen organizmusokban végbemenő idegfolyamatok is, ha nem is azonosak (hisz a feltételezett pszichikus állapotok *esetében sem gondolunk* numerikus azonosságra), de legalábbis lényegileg hasonlóak lesznek. Ez viszont igen valószínűtlen feltételezés.[8] Igaz, az újabb neurofiziológiai vizsgálatok lényeges hasonlóságokat mutattak fel a szenzoros információ *feldolgozásának alapelvei* tekintetében különböző állatfajoknál (polip — Young; béka — Lettvin, Maturana és mások; macska — Hubel és Wiesel stb.). Ugyanakkor azonban, ami az *egyes kortikális sejtek* funkcionális működés-sémáit illeti, ennek tekintetében a különböző fajok — pl. a béka és a macska — között igen jelentős különbségek mutatkoznak, többek közt annak eredményeképp, hogy az egyes neuronok specializációja — amint az el is várható — igen eltérő, pl. a macskánál sokkal magasabb szintű, mint a békánál. (Lásd: Hubel—Wiesel [1].) Így ma empirikus adatok alapján is igen jogosultnak tűnik annak feltételezése, hogy valamely azonos pszichikus „eredmény" (pl. egy meghatározott vizuális diszkrimináció megtétele) olyan neuron-csoportok aktivitásának eredménye lehet, amelyek, legalábbis különböző fajokhoz tartozó organizmusok esetében, funkcionális és topológiai vonatkozásokban is lényegesen eltérő jellegzetességekkel bírnak.

[7] Erre világosan rámutat Sellars, W. [3; 61.].

[8] Ez az argumentum H. Putnam egy még nem publikált tanulmányából származik.

5. A pozitív kifejtés során igyekezni fogok további részlet-érvekre is hivatkozni az azonosság-elmélettel szemben. Most csak arra a problémára szeretnék még utalni, amely — véleményem szerint — a legsúlyosabb nehézséget jelenti e hipotézis számára.

Az azonosság-elméletet Smart először explicite mint az *érzetekkel* kapcsolatos hipotézist javasolta (1. Smart [1]), s könyvében is, ahol pedig láthatólag már a szubjektív tapasztalat egész körére kiterjeszti, csak olyan konkrét példákon vizsgálja, mint pl. látni egy sárgás-barna köralakú utóképet, fájdalmat érezni stb. De ha a feltételezés az *érzékelés* vonatkozásában talán elfogadhatónak is látszanék, az *észlelés* esetére való kiterjesztése már mindenképpen jelentős problémákat vet fel.

Az „érzet" („érzékelés") és „észlelet" („észlelés") fogalmai közt — ezek szokásos *filozófiai* használatában — az alapvető különbség abban áll, hogy míg a saját észleleteimre, észlelési állapotaimra vonatkozó állítások (pl. „Látok egy barna asztalt" mint észlelési kijelentés) „evidenciaként" szolgálhatnak és szolgálnak a megfelelő „tárgy-nyelvi", a külső anyagi tárgyakra vonatkozó megfigyelési kijelentések elfogadásához (pl.: „Egy barna asztal van (a fizikai térben) előttem"), addig az érzetekre vonatkozó kijelentések („Egy barna kiterjedést érzékelek", vagy „Látómezőmben egy barna színű alakzat van" stb.) ezt a funkciót *nem tölthetik* be.[9] Azaz az észlelési kijelentések *olyan* belső állapotokról szóló beszámolók, amelyek meghatározott *objektív* megismerési igényt támasztanak, míg az érzetekre vonatkozó kijelentések nem. Ennek megfelelően az a kijelentés, hogy „Egy barna asztalt látok" (*észlelési* kijelentésként felfogva), *hamis*, ha nincs valóban előttem egy barna asztal, s ha ez utóbbiról meggyőződtem, módosítanom is kell ezen állításomat. („Azt hittem (úgy tűnt stb.), hogy egy barna asztalt látok, de kiderült, hogy egy alacsony komód volt" stb.) Hogyan magyarázható meg immár az észlelési kijelentések ezen alapvető gnoszeológiai jellegzetessége annak a feltételezésnek alapján, hogy meghatározott agyi állapotok vagy folyamatok leírásai? Ha ezt a különbséget nem sikerül az azonosság-elmélet talajáról kellően megmagyarázni és filozófiailag megalapozni, akkor ezt a felfogást egy „fizikalista" szolipszizmus veszélye fenyegeti. Márpedig úgy tűnik, hogy e különbség magyarázata komoly nehézségekbe ütközik.

Smart felfogása alapján ugyanis az észleléssel azonos agyi állapotot vagy folyamatot a megfelelő külső, objektív tényállással csak egy *kauzális* lánc kapcsolhatja össze — általában, normális feltételek között, az asztal észlelésével ténybelileg azonos fiziológiás agyi állapotot az előttem levő asztalnak a megfelelő érzékszervekre gyakorolt fizikai hatása váltja ki okozatilag. A kapcsolat e típusára való hivatkozás azonban semmiképp sem adekvát és elégséges ahhoz, hogy az észlelési és érzékelési kijelentések közti ismeretelméleti különbséget megmagyarázhassuk. Az ilyen reguláris oksági kapcsolat megléte ugyanis nemcsak az észleléseknek megfelelő agyi állapotok (bármik legyenek is ezek) esetében konstatálható, hanem „normális feltételek" mellett az egyes objektív külső tényállások és a megfelelő érzetek, sőt testi érzések között is. Pl. bizonyos típusú fájdalomérzés (pl. szúrás-érzés a kezemen) nem kevésbé reguláris oksági kapcsolatban van a megfelelő külső eseménnyel (egy hegyes tárgy érintkezése a bőrfelülettel), mint a barna asztal észlelése az asztal felületéről

[9] „Érzet" és „észlelet" fogalmainak viszonyát e tanulmány IV. részében taglaljuk bővebben.

visszavert fénysugaraknak a retinára való hatásával. Ennek ellenére a fájdalomérzések *nem* képviselnek információt a külső tárgyakról. Az a kijelentés, hogy „Láttam egy barna asztalt *t* pillanatban" (észlelési ítéletként felfogva) nem lehet igaz — ha nem volt látókörömben e pillanatban egy barna asztal. Az a kijelentés viszont, hogy „Szúró fájdalmat éreztem *t* pillanatban a karomon", igaz lehet akkor is, ha e pillanatban nem szúrt meg semmiféle tárgy.

Az azonosságelmélet képviselői, tudomásom szerint, egyáltalán nem foglalkoztak e nehézség vizsgálatával. A felvetett probléma megválaszolásának van azonban egy olyan útja, amely — szemmel láthatólag — igen jól beillik feltételezéseik rendszerébe, s amelyet érdemes külön megvizsgálni.

Smart, úgy tűnik, elfogadja az észlelésnek azt a tradicionális filozófiai elemzését, amely az észleletben két tényezőt különböztet meg: a megfelelő *érzeteket* s az általuk kiváltott vagy őket kísérő, a szóban forgó érzeteket „normális feltételek" között okozó tárgy meglétére vonatkozó „*hitet*", „*ítéletet*". A későbbiekben (25.§) visszatérek arra, hogy miért tekintem ezt az elemzést tévesnek. Ha azonban elfogadjuk ezt a fogalmi analízist, akkor a következőképp érvelhetünk: vannak olyan agyállapotok, amelyek a szokásos, „normális" feltételek között valamely külső tárgy érzékszerveinkre gyakorolt fizikai hatásának kauzális következményei, és *de facto* azonosak a megfelelő tárgy észleletét (egyik faktor gyanánt) konstituáló érzetekkel. Ezek az agyállapotok (valamiféle, számunkra ma még ismeretlen neurodinamikai törvények következményeképp) funkcionális kapcsolatban vannak olyan további, meghatározott agyállapotokkal, amelyek ténybelileg azonosak egy arra való diszpozícióval (hajlammal, készültséggel vagy valami más hasonlóval), hogy aktuálisan kimondjuk a megfelelő *megfigyelési* kijelentést („Egy ilyen és ilyen tárgy van előttem"). (Azaz az észlelés „kétfaktoros" elemzésében szereplő „hit", „ítélet" a szóban forgó kijelentés kimondására vonatkozó, verbális viselkedésbeli diszpozícióval lenne azonos). A tárgy észlelésének állapota mindezen agyfolyamatok *egész komplexusával* azonos, és az észlelési kijelentés (amely ténybelileg ezen komplex agyfolyamat jelenlétéről közöl információt) *nem* a megfelelő külső tényállás és az adott komplex agyállapot közt fennálló *kauzális* kapcsolat megléte következtében fejez ki *objektív* megismerési igényt (a fentebbi értelemben), hanem annak a *szemantikai* viszonynak következményeként, amely azt a megfigyelési kijelentést, melynek kiejtésére (ezen komplex állapot egyik összetevőjeként) diszponálva vagyunk, az általa „leképezett", kifejezett tényállással összekapcsolja. Az észlelés *intencionalitása* tehát a megfelelő megfigyelési kijelentések objektív *referenciájában* nyeri magyarázatát.

Ez a válasz azonban így kétségtelenül nem elfogadható, azon egyszerű oknál fogva, hogy állatok és beszélni még nem tudó csecsemők is észlelnek, s pl. észlelés és testi érzés (pl. fájdalom) megkülönböztetését rájuk is alkalmazzuk. Így a disztinkció magyarázatául nem hivatkozhatunk egyszerűen nyelvi-szemantikai faktorokra. Általában, ha elfogadjuk az észlelet fentebbi, tradicionális elemzését, nehezen tudjuk elkerülni azt, hogy — Russellhez hasonlóan — az állatoknak is bizonyos „nem-tudatos hiteket" ne tulajdonítsunk a külső tárgyak vagy szituációk fennállására vonatkozólag, amely „hitet" ez esetben immár mint a nem-verbális külső viselkedésre való diszpoziciót kellene meghatároznunk. Mivel pedig a „hit"-fogalom általános behaviorisztikus jellemzésére tett összes (szépszámú) eddigi kísérlet igen határozottan kudarcot vallott, e program megvalósíthatóságát legalábbis bizonyos szkepticizmussal illethetjük.

Ugyanakkor, ha valóban ez az egyedüli út, amelyen keresztül az azonosság-elmélet az észlelési kijelentések objektív megismerési igényéről számot tud adni, akkor az egész elmélet, legalábbis számomra, nemcsak igen kétségesnek, de teljesen érdektelennek is tűnik. Hiszen ez esetben az *önmagában vett* azonosság-hipotézis csak az érzékelés és legfeljebb (az ettől általa meg nem különböztetett) testi érzések magyarázatára lenne elegendő, s már az észlelésre való kiterjesztése is csak azáltal mehetne végbe, ha kiegészítést nyerne egy behaviorista diszpozicionális analízissel (ez utóbbi bírálatát 1. 9. §). Akkor viszont az egész hipotézis, véleményem szerint, abszolút felesleges, azon egyszerű oknál fogva, hogy — s ezt a későbbiekben majd még igazolni igyekszem — egyáltalán *nincsenek* olyan pszichikus állapotok, amelyeket az észleletektől megkülönböztetett „érzetekkel" rendelkezés állapotainak nevezhetnénk.

6. A pszichofizikai probléma naturalista megválaszolására tett másik ismert kísérlet a *behaviorizmus* koncepciójához fűződik. A filozófia területén ez mindenekelőtt a Bécsi Kör fizikalizmusa által kezdeményezett analitikus behaviorizmusban jelentkezett. E felfogás szerint minden mentális terminust tartalmazó kijelentés a *jelentésének analízise* útján átfogalmazható olyan kijelentésekké, amelyek nem tartalmaznak ilyen terminusokat, hanem csakis olyan kifejezéseket, amelyek a testi viselkedés valamely fajtájára utalnak, azaz csak behaviorisztikus terminusokat tartalmaznak. (Ez természetesen még nem implikálja azt, hogy az egyes mentális terminusok maguk behaviorisztikus terminusokon keresztül explicite *definiálhatók* lennének.)

Igen kérdéses, hogy bárki is, akinek fenntartásai vannak a jelentés verifikációs elméletével szemben (s ma nehéz lenne olyan filozófust találni, akinek ne lennének ilyen fenntartásai) igazán komolyan vegye azt az elméletet.[10] A köznapi kijelentések jelentésének analízise igazán komplikált (s, úgy hiszem, a filozófia számára meglehetősen irreleváns) feladat, de ha valami ezzel kapcsolatban bizonyos, akkor ez az, hogy az első személyű introspektív kijelentések („Látok egy asztalt", „Fáj a fogam" stb.) nem a beszélő szubjektum viselkedésének leírásai. S ezen az sem segít sokat, ha Wittgenstein egyes megjegyzéseiből kiindulva az ilyen első személyű introspektív kijelentésekről tagadjuk, hogy beszámolók lennének bármiről is, s a testi viselkedést *helyettesítő* nyelvi *viselkedési aktusoknak* fogjuk fel őket (ún. „awoval"-theory).[11] Ez az elmélet tartalmazhat bizonyos igazságelemet, de semmiképp sem tekinthető elégséges magyarázatnak és interpretációnak (mint ahogy, szemmel láthatólag, Wittgenstein sem tartotta annak). Annak a kijelentésnek, hogy „Fájdalmat éreztem", a jelentése feltétlen a „fájdalmat érzek" kijelentés jelentésének meghatározott transzformációjából származik. De múltba vetített sírásnak

[10] Az analitikus behaviorizmus bizonyos mértékig válasz volt arra a nehézségre, amelyet a „más elmék" (other minds) problémája jelentett a verifikáció elvét elfogadó logikai pozitivizmus számára. Ha ugyanis valamely *más* személy által tett introspektív kijelentés *nem* fordítható le értelemveszteség nélkül a viselkedésére vonatkozó kijelentésekre, akkor ezt a kijelentést *elvileg* nem lehet verifikálni, mivel a *beszélő* megfelelő pszichikus állapotát elvileg csak ő maga tapasztalhatja, más senki. Ily módon, ha csak nem fogadom el teljes általánosságban az analitikus behaviorizmus álláspontját az introspektív beszámolókkal kapcsolatban, akkor a verifikáció elvének akceptálása arra a következtetésre kényszerít, hogy annak a feltételezése, hogy más személyek is érzékelnek, észlelnek, gondolkodnak, éppúgy, mint én — „értelmetlen metafizika".

[11] Vö.: „A fájdalom verbális kifejezése nem leírja, hanem helyettesíti a sírást." (Wittgenstein [1; § 244.])

éppúgy nem fogható fel, mint ahogy e korábbi sírás leírásának sem. Hogy bizonyos introspektív kijelentések a köznyelven belül úgy funkcionálnak, mint meghatározott belső, „közvetlenül" ismert állapotok leírásai — ezt képtelenség lenne tagadni.

7. Úgy hiszem azonban, messzemenőkig igazságtalan lenne ennek alapján egyszerűen és minden további nélkül elvetni a behaviorizmus egész koncepcióját. A behaviorizmus mint olyan nincs — s a pszichológiai behaviorizmus lényegileg nem is volt — kötve a köznyelv analízisére vonatkozó fentebbi abszurd feltevéshez. A behaviorista program felfogható az állati és emberi viselkedés *tudományos* leírása és magyarázata programjaként: mint egy *metodológiai* elhatározás ennek a tudományos analízisnek során nem használni más, csak olyan fogalmakat, amelyeket a külső viselkedésre vonatkozó alap-szótár segítségével lehet — a tudományban megengedett eljárások segítségével — bevezetni. Egy ilyen „módszertani" behaviorizmus nem jelentene talán egyértelmű választ a test-lélek problémára, hiszen csak annyit mutatna meg, hogy a viselkedés tudományos magyarázata nem igényli nem-analizálható, „primitív" mentális terminusok használatát, de mindenesetre jelentős előrelépést jelentene, mert bár a pszichikus állapotokra vonatkozó kijelentések szerepe nem merül ki a viselkedés magyarázatában, de feltétlenül ez az egyik leglényegesebb funkciójuk.

S itt talán hangsúlyozni kell, hogy a behaviorista álláspontnak — az introspekciós-fenomenológiai pszichológiával s az ennek felfogását kritikátlanul akceptáló filozófiákkal szemben — vannak jelentős előnyei, bár az amerikai pszichológiai behaviorizmus a maga ontológia-ellenes, pozitívisztikus beállítottsága következtében ezeket sohasem tudta kellően érvényesíteni. A fenomenológiai irányzat képviselői általában azt vetik a behavioristák szemére, hogy elméletük nem ad helyet az emberi életben olyan fontos jelenségek, mint vágyak, gondolatok, szándékok jelentőségének felismerésére. Valójában ez a vád inkább fordítva igaz. Egy a pszichikumot és a viselkedést élesen szembeállító és egymástól elszakító fenomenológiai pszichológia ugyanis éppen rejtéllyé változtatja azt, miként lehetséges, hogy az introspektíve ismert s a fizikaitól elvileg különböző mentális tárgyak, események vagy állapotok befolyásolják az organizmusban végigmenő anyagi-testi történések lefolyását. A fenomenalista leírásban egész belső életünk egy olyan közeli-sajátos színpaddá változik, amelynek mi vagyunk egyedüli *szemlélői*.

A „módszertani" behaviorizmus ugyanakkor nincs kötve annak tagadásához, hogy léteznek olyan belső állapotok, amelyekről „közvetlen" introspekció útján szerzünk tudomást. Inkább arra való kísérletet jelent, hogy mindezeket az állapotokat explicite azon *funkcionális* szerepükön keresztül határozzuk meg és jellemezzük, amelyet az organizmus viselkedésének befolyásolásában játszanak. Ez a felfogás akár úgy is tekinthető, mint annak a naturalista álláspontnak a módszertani következménye, amely a pszichikumot az állatvilág evolúciós fejlődése egyik produktumának tekinti, s amelyet éppen ezért az organizmus alkalmazkodásában, fennmaradásának folyamatában betöltött szerepe („survival-value") szempontjából tart szükségesnek vizsgálni.

Továbbá azt is hangsúlyozni kell, hogy a XX. századi pszichológia fejlődése egy teljesen váratlan oldalról nagyon lényeges alátámasztást nyújtott a a behaviorista felfogásnak[12] — a *pszichoanalízisre* gondolok. Az introspekciós

[12] L. erre vonatkozólag Skinner, B. F. [1; 82.].

fenomenológiai pszichológia s az ezt elfogadó filozófiák kiindulópontja az a meggyőződés volt, hogy a mentális tények, tárgyak vagy állapotok mindig egy inkorrigibilis vagy önigazoló közvetlen tudás tárgyai. De facto ezen alapult Descartes óta a „pszichikus" legszélesebben elfogadott s legvilágosabb definíciója is. A pszichoanalízis azonban — függetlenül attól, *hogyan* interpretálta és magyarázta e tényeket — tudatossá és „divatossá" tett két felismerést, amelyeket ugyan nehéz újaknak nevezni, de amelyről a filozófusok többsége meg szeret feledkezni: 1. egyes saját pszichikus állapotainkról (pl. az érzelmekről) szerzett introspektív ismereteink igen megbízhatatlanok, s a külső megfigyelő viselkedésünk alapján gyakran megbízhatóbban tud ítélkezni róluk, mint mi magunk, 2. vannak olyan belső állapotaink, amelyek teljesen hasonló funkcionális viszonyban vannak a ránk hatást gyakorló külső szituációval és az e hatást követő, a szituációra irányuló külső-testi viselkedéssel, mint a tudatos pszichikai állapotok általában, de maguk mégsem tudatosak. Hogy elkerüljek a pszichoanalízis csuszamlós talajáról: jól tudjuk például, hogy bizonyos feltételek között lehet olyan feltételes diszkriminációs reakciókat kiépíteni *szub-*, ill. *extraszenzoros* ingerkeltőre (pl. ibolyántúli fényre), amelyek minden vonatkozásban a normális vizuális diszkriminációkra hasonlítanak, azzal az egyetlen különbséggel, hogy a szubjektum nem „látja" a feltételes ingerkeltőt (Gersunyi-kísérletei). Tudjuk azt is, hogy az agykéreg elektromos stimulálásával olyan emlékképeket lehet felidézni, amelyekre a szubjektum képtelen volt tudatosan visszaemlékezni stb. stb. Mindez nehezen elkerülhetővé teszi azt, hogy feladjuk a pszichikusnak a közvetlenül tudatossal való azonosítását (ami annál is indokoltabb, mert általában nem kívánunk tudatosságot tulajdonítani az állatoknak) — ami lényegében véve a fenomenológia szempontjából kritérium nélkül hagy bennünket arra vonatkozólag, mi is tekinthető pszichikusnak, s mi nem. A pszichikusnak természetesen vannak egyéb, fenomenológiai alapról javasolható definíciói is — intencionalitás, nem-térbeli jelleg stb. stb. Ezek azonban még kevésbé tűnnek megbízhatóknak.[13]

8. Mint a fentiekből látható, meglehetősen erős szimpátiákkal viseltetem a behaviorizmus programja iránt. Ennek ellenére, úgy vélem, nem véletlen, hogy a „módszertani" behaviorizmus e programja a pszichológián belül is elég eredménytelen maradt elméletileg (ez természetesen laikus magánvélemény, de a behaviorista tanulás-elméletek számomra az amerikai pszichológia legezoterikusabb, már-már egy „tapasztalati skolasztika" jellegét öltő területeként jelennek meg.) Úgyszintén igen kevés siker kísérte a behaviorizmus konkrét megvalósítására tett filozófiai kísérleteket is (pl. a „hit" behaviorista elemzését Jamesnél, Carnapnál, Ayernél, Braithwaite-nél stb.).

A behaviorista program bármely *elvi* kritikája legalább három alapvető elméleti mozzanatának megvilágítását és bírálatát igényelné: a behaviorizmus *pozitivizmusának*, fizikalista *redukcionizmusának* és szűk *naturalizmusának* bírálatát. Az első megnyilvánult abban a felfogásban, amely a viselkedést felmutató organizmust „black box"-nak tekintette, s a viselkedés tanulmányozását elvileg a megfigyelhető $S-R$ (stimulus-reakció) összefüggések vizsgálatára korlátozta. A második kifejezést nyert abban a törekvésben, hogy mind a külső stimulációt, mind a válaszreakciót a szűk értelemben vett fizika terminusaiban jellemezzék — ami egyszerűen megakadályozta olyan értelmes

[13] L. erre vonatkozólag: Feigl, H. [1; 397—419.] és Quinton, A. M. [2].

absztrakciók kialakítását, amelyek segítségével a környezet releváns *bio-ökológiai* (ill. szociális) vonásai s a megfelelő *sajátos organikus* (ill. szociális) viselkedéstípusok egyáltalán leírhatók és fogalmilag megragadhatók lettek volna. Végül a harmadik helyen említett naturalizmus nemcsak az állatkísérletek eredményeinek az emberre való egyszerű kiterjesztésében nyilvánult meg, hanem elsősorban abban, hogy a behaviorizmus által alkalmazott általános magyarázó séma csak és *legfeljebb* az állati viselkedés leírására volt alkalmazható, s az emberre való minden kiterjesztése már elvileg involálta azt, hogy az emberi magatartást — helytelenül — a környezethez való *alkalmazkodás* valamely sajátos, bonyolult típusának jellemezzék. E megjegyzések kifejtésére és igazolására e tanulmány keretei közt természetesen még csak kísérletet sem tehetünk,[14] s pusztán az első problémához kapcsolódó néhány észrevételre korlátozódunk.

Az amerikai behaviorizmus nemcsak gyakorlati megfontolásokra (a neurofiziológiai ismeretek elégtelenségére) hivatkozva, hanem elvileg is megtagadta a viselkedés és a belső fiziológiai folyamatok viszonyának vizsgálatát, vagy akárcsak e kérdés elvi megvilágításának kísérletét is, s az elmélet által feltételezett belső állapotokat is csupán olyan *operacionális fikcióknak*, „közbülső változóknak" értelmezte, amelyeknek csak a stimulus és válaszreakció megfigyelési bázisán keresztül és egyedül ezáltal van funkcionális jelentésük.[15] A pozitivista előítéleteken kívül az égvilágon semmi nem igazolja az input-output relációk vizsgálatának a szóban forgó rendszer belső struktúrájának tanulmányozásával való ezen szembeállítását. De facto még tisztán behaviorisztikus kategóriáknak egy rendszerre való alkalmazhatósága sem dönthető el egyértelműen pusztán az input-output relációk megfigyelésével. Az önszabályozás terminusa nyilván tipikus behaviorisztikus fogalom. Ennek ellenére végesszámú input-output reláció ismerete alapján nem dönthető el bizonyosan, hogy egy rendszer önirányító-e avagy sem, mivel — mint jól ismeretes — bármely végesszámu input-output összefüggés negatív visszakapcsolással *nem* rendelkező, azaz nem-önszabályozásos automatákon is realizálható.

A pszichológiai analízis teoretikus eszközeinek leszűkítése a stimulus-válaszreakció megfigyelhető kategóriáira mindenekelőtt a pszichológiai kutatás területének nagyfokú korlátozását eredményezte — az úgynevezett magasabb folyamatok (pl. észlelés) legalábbis teoretikus vizsgálata el lett halasztva azokra a szebb időkre, amikor az egyszerű szituációkban végzett állatkísérletek segítségével a tanulás-elméletnek sikerül megállapítania az $S-R$ reláció alapvető törvényeit. De, ami sokkal súlyosabb, az eredeti program gyakorlatilag még e szűk területen belül is megvalósíthatatlannak bizonyult, mivel az egész egyszerű kísérleti szituációkon túl a környezeti stimuláció meghatározott aspektusai és a totális viselkedés egyes jól meghatározható mozzanatai között általában nem sikerült az elmélet által támasztott egyszerű formális követelményeket kielégítő funkcionális összefüggéseket felfedezni — sőt mi több, általában véve nem sikerült pl. a *releváns* stimulusoknak a válaszreakciótól fogalmi-

[14] A behaviorizmus elvi bírálatával kapcsolatban lásd Rubinstejn, Sz. L. [1; 256—307], Leontyev, A. N. [1; 338—341] Chomsky, N. [1] és Reykowski, J. [1; 203—220.].

[15] Ez az álláspont legvilágosabban Skinner, Hull és Spence írásaiban jelentkezett. Az ötvenes évektől kezdve (különösen Hebb, Mowrer és Miller munkáiban) az amerikai behaviorizmuson belül is fellépnek bizonyos, e pozitivisztikus álláspont revíziójára irányuló tendenciák.

lag független meghatározása sem. Ez gyakran arra vezetett, hogy stimulus és válaszreakció (továbbá „megerősítés" stb.) fogalmát a behaviorista pszichológusok egy olyan kiterjesztett és széles értelemben kezdték használni, amely lényegében az eredeti pozíció feladását jelentette, annak minden explicit kritikája nélkül, s így fogalmi zavaron kívül mást nem eredményezhetett. Amikor egyes behavioristák a „központi" stimulusról és reakciókról beszélnek — megfeledkezve arról, hogy az agyban nincsenek sem érzék-, sem effektor-szervek, s így e fogalmak alkalmazása teljesen értelmetlen — vagy ha azt javasolják, hogy tekintsük pl. az álmot egyszerűen „látási viselkedésnek" (Skinner), vagy amikor a konkrét elemzésekből kiderül, hogy a megerősítő stimulus lehet valami, ami egyáltalán nem gyakorol hatást a válaszreakció szubjektumára, sőt talán nem is létezik (elégséges, ha a szubjektum azt *reméli*, hogy létezik) stb., stb., akkor nehéz egyet nem érteni azzal az ítélettel, hogy ezáltal csak „törvényszerű viszonyok homogén halmazának illúziója",[16] egy egységes fogalmi jellemzés *látszata* jön létre, amely mögött különböző kategóriába tartozó jelenségek nem tisztázott viszonya rejtőzik.

Ez a kritika ugyanakkor a behaviorizmusnak nemcsak a pszichológiai, hanem a „filozófiai" irodalmával szemben is teljesen jogosult. A filozófiai irodalomban például a fent jellemzetthez igen hasonló jogosulatlan fogalomkiterjesztés figyelhető meg a „viselkedés" fogalmával kapcsolatban. Érdemes e szempontból megnézni pl. B. A. Farrell igen érdekes cikkét a „Tapasztalatról". Farrell itt többek közt azzal érvel, hogy míg tapasztalat és viselkedés szembeállítása értelmes és jogosult az egyes *konkrét* esetekben, amikor de facto *meghatározott* viselkedéstípusokról van szó (pl. értelmes akkor, ha e szembeállítás annyit jelent: ha csak azt vesszük figyelembe, *X* mit mond és tesz, akkor számításon kívül hagyjuk érzelmeit), viszont teljesen értelmetlenné válik, ha „kiterjesztjük a ‚viselkedés' terminusát legalábbis olyannyira, hogy felölelje a szóban forgó személy latens verbális és egyéb reakcióit, reakciókészültségeit, valamennyi releváns testi állapotát és mindazokat a lehetséges diszkriminációkat, amelyeket meg képes tenni a prezentált (stimulus) vonatkozásában". (Farrell, B. A. [1; 29.]) Ez persze — mint Farrell egy helyütt maga is kijelenti — „furcsa és túlfeszített" használata a „viselkedés" terminusának, s ha figyelembe vesszük, hogy a későbbiek folyamán pl. a „viselkedés-készültség" minden további magyarázat nélkül maga is stimulussá válik nála, akkor ezzel a jellemzéssel csak egyetérthetünk. A „viselkedés" fogalma mögött kategóriák egy olyan tarka és tisztázatlan sokasága húzódik (pl. egyáltalán nem világos, milyen értelemben használja a „latens viselkedés" terminusát), hogyha el is fogadnók azt a tézisét, amely szerint tapasztalatot és viselkedést általános érvénnyel nem lehet szembeállítani, még semmivel sem jutnánk közelebb azon filozófiai kérdés megválaszolásához, hogy *mi* a tapasztalat.

9. A behaviorista filozófiai irodalomban de facto használt különféle kategóriák közül egyet azonban külön is érdemes megvizsgálni, mert feltétlenül ennek van a legnagyobb esélye arra, hogy a pszichikum jellemzésére felhasználható legyen: a *viselkedés-diszpozíció* már korábban is említett fogalmára gondolok. A pszichikus fogalmaknak a testi viselkedésre vonatkozó disz-

[16] Zenner, K. — Gaffron, M. [1; 541.], lásd továbbá Chomsky idézett cikkét, amely — teljesen azonos konklúzióval — Skinner művének elemzésén keresztül részletesen illusztrálja e jelenséget (Vö. Chomsky [1; 551—559.]).

pozicionális terminusokként[17] való felfogása főleg Ryle ismert könyvének (Ryle [1]) hatására terjedt el. Ryle e művében számos esetben — véleményem szerint — igen sikeresen alkalmazta a diszpozicionális elemzést (pl. hangulatok, érzelmek stb. analízisében), s bár korántsem vezetett egyszerűen vissza *minden* pszichikus jelenséget viselkedés-diszpozíciókra, ezeknek az elemzés egyik összetevőjeként még azokban az esetekben is jelentős szerepet juttatott, amikor az egyszerű azonosítást lehetetlennek tartotta (pl. az észlelés esetében). Különben könyve hatására az ebben kifejtettnél jóval radikálisabb felfogások is jelentkeztek — pl. olyan nézetek, amelyek az észleletet már közvetlenül viselkedés-díszpozíciónak határozták meg.[18] Az utóbbi időben olyan szerzők is, akik általánosságban visszautasítják a pszichikus állapotok behaviorisztikus elemzésének programját, de ugyanakkor ezek jellemzésébe — ezen állapotok „kritériumai" vagy indikátoraiként — részmomentumként fel kívánnak venni bizonyos viselkedési faktorokat, szinte magától érthető természetességgel tételezik fel, hogy ez utóbbiak fogalmilag viselkedés-*diszpozícióként* jellemzendők[19]

Úgy vélem, hogy az általunk vizsgált problémára, azaz az észlelésre vonatkozólag mind a radikális, mind a kevésbé radikális álláspont súlyos kétségekre ad okot — bár az „észleletnek" és egy meghatározott viselkedéstípusnak összekapcsolására irányuló kísérlettel a magam részéről, mint ez a későbbiekből kitűnik, teljes mértékben egyetértek. A „diszpozíció" fogalma azonban, véleményem szerint, nem alkalmas e kapcsolat explikálására.

Az első probléma, amely az észlelés bármely diszpozicionális elemzésével kapcsolatban felmerül, annak kérdése, *mi* az a viselkedés, amelyre egy meghatározott tárgy vagy tárgyi szituáció észlelése „diszponál" bennünket. Ahhoz, hogy ezen elemzésnek értelme legyen, legalábbis az észleletek főbb típusai számára meg kellene tudnunk adni valamely *unikális* reakció-típust, amelyet az észlelő szubjektum, *ha* fennállnak bizonyos (meghatározott) feltételek, mindig produkálni fog. E feltételek és viselkedés-típusok specifikálása helyett azonban e koncepciók hívei legtöbbször arra hivatkoznak, hogy valamely diszpozíció vonatkozhat igen komplex viselkedésre is, s így a szóban forgó reakciót gyakorlatilag nem lehet pontosan körülhatárolni. De a komplexitásra való hivatkozás egyáltalán nem ad választ a problémára. Gondoljunk csak arra, hogy pl. egy asztal meglátása különböző szituációkban a legkülönbözőbb viselkedési reakciókat válthatja ki: melléülhetünk, ráülhetünk, alábújhatunk, felugorhatunk rá, arrább lökhetjük, felemelhetjük, letörölhetjük, megkopogtathatjuk, megkerülhetjük, azt mondhatjuk: „asztal", azt mondhatjuk: „olyan szine van, mint a Mancika hajának", azt mondhatjuk: „Már megint elfelejtettem megírni a levelet" — és tehetünk és mondhatunk még millió más dolgot —, vagy pedig nem teszünk és nem mondunk semmit. Ráadásul bizonyos szituációban e viselkedések bármelyike jó gyakorlati indikátorként szolgálhat arra, hogy észleltük (felismertük) az asztalt. *De facto* nincs az a viselkedéstípus, amelyhez ne lehetne olyan feltételeket teremteni, hogy produkálása, ill.

[17] Diszpozicionális terminusra egyszerű példának a „törékeny" vagy a „vízben oldható" stb. terminusát hozhatjuk fel. Az ilyen és ehhez hasonló terminusok valamely tárgynak való predikációja azt az állítást tartalmazza, hogy a tárgy egy meghatározott módon fog viselkedni, *ha* fennállnak meghatározott feltételek.

[18] Ilyen álláspontot képviselt pl. ezen előadáshoz fűzött korreferátumában J. Thompson.

[19] Példaként lásd a Feigl-féle azonosság-elmélet álláspontját képviselő B. Aune [1] fájdalom-érzés elemzését.

nem-produkálása adott körülmények között ne szolgálhasson a szóban forgó (tetszőleges) tárgy észlelésének indikátorául (a nyelvet beszélő felnőttek esetében pl. úgy teremthetjük meg e feltételeket, hogy — a szóban forgó viselkedést *X*-szel jelölve — azt mondjuk: „ha meglátod ezt és ezt a tárgyat, csináld *X*-et".) Mivel pedig mégsem lehet azt mondani, hogy *bármi* észlelése azonos az *összes* elvileg lehetséges viselkedési reakciókra való diszpozícióval (vagy részmomentumként tartalmazza ezt), a *megfelelő* viselkedés specifikálását a komplexitásra való hivatkozással nem lehet megkerülni.

Ez az ellenvetés azonban csak egy megoldandó feladatra hívja fel a figyelmet (analóg probléma az általunk javasolandó konceptualizáción belül is felmerül, s a továbbiakban — legalábbis részlegesen — kísérletet is teszünk megválaszolására), s nem tekinthető elvi jellegűnek. Az észleleteknek viselkedési diszpozíciókkal való *azonosításával* szemben a legsúlyosabb érv magának a diszpozíciós fogalmak logikájának elemzéséből adódik.

Amikor valamely tárgynak vagy tárgy-osztálynak egy meghatározott diszpozíciót tulajdonítunk, ez egyenértékű valamely általános *feltételes* kijelentés állításával: „*Ha* ilyen és ilyen feltételek fennállnának, akkor a tárgy így és így viselked*nék*". (Pl. „*X* vízben oldható" megközelítőleg azonos értelmű azzal az állítással, hogy „Ha *X*-et a vízbe tennék, akkor feloldódnék"). Azaz egy diszpozicionális kijelentés nem egy egyedi, időben lokalizált állapot, változás vagy esemény leírására szolgál, hanem meghatározott jellegű feltételek és meghatározott állapotok, változások stb. közötti *törvényjellegű* kapcsolat leírására. Az ilyen kijelentések egyszerűen nem egyedi, egy meghatározott időpillanatban lokalizált *tényeket* állítanak.[20] És éppen ezért nem azonosíthatjuk őket — semmiféle értelemben — az észlelési kijelentésekkel. Egy olyan kijelentés ugyanis, mint „Én most egy ilyen és ilyen tárgyat (tárgyi szituációt) észlelek", mindig a szóban forgó szubjektum egy pillanatnyi állapotának, egy meghatározott egyedi (bár megismételhető) ténynek a leírása. Szemben a diszpozicionális kijelentésekkel, az észlelési kijelentések az *aktuálisra*, nem pedig a *potenciálisra* vonatkoznak.

Ez az oka egyben annak is, miért nem alkalmas a viselkedés-diszpozíció fogalma arra a szerényebb feladatra sem, hogy az észleleti állapot egyik momentumát alkotó, de annak — egyes filozófusok feltevései szerint — lényegét ki nem merítő behaviorisztikus összetevőt segítségével fogalmilag explikáljuk. Tételezzük fel, hogy amikor pl. egy kutya meglát és felismer egy darab csontot mint csontot, akkor e csont vizuális észlelésének komplex állapota részmozzanatként tartalmazza egy meghatározott viselkedésre (megragadás-bekebelezés) való „hajlam", „inklináció", „felkészülés" kialakulását is, amely „hajlam" megfelelő körülmények között (éhség, gátló feltételek hiánya stb.) a szóban forgó viselkedésben aktualizálódik, nem-adekvát feltételek közt viszont nem nyilvánul meg. Alkalmas-e a viselkedés-diszpozíció kategóriája ennek a „hajlamnak" általános fogalmi jellemzésére? Úgy hiszem, a válasz erre kérdésre is negatív. A fentebbi elemzés szerint ugyanis a szóban forgó „hajlam" egy olyan *állapot*, amelybe a tárgy észlelésével összefüggésben, attól elválaszthatatlanul a kutya egy *meghatározott pillanatban kerül*, s amely abban nyilvánul meg, hogy ha *e pillanatban* (vagy ezt közvetlenül követőleg) bizonyos egyéb (külső és belső) feltételek fennállnak, akkor a kutya meghatározott módon

[20] Ryle maga különben igen élesen hangsúlyozza ezt a momentumot. Vö: Ryle [1; 43, 116—125 stb.].

fog viselkedni. Azaz e „viselkedési hajlam" fogalmilag *egy meghatározott időpillanathoz vagy időintervallumhoz relativizált*. Márpedig a diszpozicionális fogalmak logikájának egyik legjellemzőbb vonása éppen az, hogy *nem* időhöz relativizáltak, amint erről a diszpozíciókra standard-példaként felhozott bármely fogalom elemzése alapján meggyőződhetünk. Amikor egy individuális tárgyról azt állítjuk, hogy egy bizonyos diszpozicionális tulajdonsággal bír, ezzel egy olyan *tárgy-osztályba* soroljuk, amelynek minden tagját az jellemzi, hogy (bizonyos nem specifikált, „normális" feltételek közt) *mindig* egy meghatározott módon viselkedik, *ha* bizonyos *specifikus* feltételek előfordulnak. Tudományelméleti munkákban néha előfordulnak olyan monstruozitások, mint az „ez a tárgy *t pillanatban* elasztikus" kijelentés. Ez azonban nyilvánvalóan értelmetlen: egy tárgy vagy elasztikus *és punktum*, vagy nem elasztikus (ami nem zárja ki azt, hogy bizonyos, gyakorlatunk-életfeltételeink számára „különleges" feltételek közt ne *veszíthetné el* elaszticitását). Korántsem véletlen, hogy valamely diszpozícióval való rendelkezés *tudományos magyarázata* sohasem egy esemény vagy egy pillanatnyi állapot, hanem egy viszonylag permanens strukturális összefüggés felmutatásában áll. Azaz röviden szólva: a diszpozicionális terminusok tárgyi *tulajdonságokat*, nem pedig *állapotokat* jelölnek, s mivel a szóban forgó „viselkedési hajlam" nyilvánvalóan valamely *állapot*,[21] erre való alkalmazásuk teljesen téves és félrevezető.

Végül még egy, e fogalmi-logikai ellenérvtől teljesen független észrevétel. Úgy tűnik, hogy további megszorítások nélkül a viselkedés-„diszpozíció" (vagy „hajlam") fogalma túl tág ahhoz, hogy valóban szükségszerű, intim kapcsolatot állapíthassunk meg közte és az észlelési folyamat, ill. állapot egyes jellemzői között. Legalábbis egyes empirikus esetek elemzése azt mutatja, hogy még nagyon kézenfekvő alkalmakkor sem szabad a viselkedésre való „diszpozíciók" egyes jellemzőiből *minden további nélkül* az észlelési folyamat egyes vonásaira vonni le következtetéseket. Legyen szabad ezt egyetlen konkrét példával illusztrálnom. A 40-es évek második felében több kísérleti vizsgálatból kiderült, hogy különben teljesen azonos körülmények között társadalmilag „tabu" szavak kiolvasása szignifikánsan több időt követel, mint a neutrális szavak felismerése-kiolvasása. A verbális reakcióra való „diszpozíciónak" e különbségéből egyes szerzők (minden filozófiai igénytől és megfontolástól „mentesen") a megfelelő észlelési folyamat különbségére következtettek: feltételezték az ún. „perceptív védelem" (perceptual defense) mechanizmusának fennállását, amely kölönböző szenzitivitást eredményezne emócionálisan jelentős és neutrális stimulusok esetében. A kísérletek megvitatása során azonban igen határozottan mutattak rá arra, hogy még ilyen, kifejezetten diszkriminatív reakciókra vonatkozó „diszpozíciók" empirikus különbségeiből sem lehet közvetlenül, minden további nélkül az észlelési folyamat jellemzőire, ill. ezek különbségeire következtetni. Hiszen ez a szóban forgó különbség pl. éppoly sikeresen magyarázható meg annak feltételezésével, hogy nem az észlelési folyamat, hanem a megfelelő szavak *kimondásának* „fenntartásával" azaz egyszerűen a verbális reakciónak az észleléstől független gátlásával van dolgunk — a későbbi kísérletek egyébként épp ezt az utóbbi feltevést valószínűsítették (Vö.: McGinnies [1]). Különben az adott vonatkozásban teljesen hasonló eset játszódott le az ún. „subception"

[21] E kérdésről részletesebben l. Sellars, W. [2; 255—258.].

feltételezése körül is — ennek ismertetésére most nem kívánunk kitérni.[22] Mindezen kritikai megjegyzések ellenére azonban újra hangsúlyozni szeretném hogy a behaviorizmus programjának egyes elemeit elfogadom, sőt egyes gondolatokat a diszpozicionális analízis koncepciójából is helyesnek találok. Az alábbiakban általam javasolt megoldás e felfogást nem egyszerűen elveti, hanem egyes vonatkozásokban korrekciójának is tekinthető.

## II.

10. Az a felfogás, amelyet a pszichofizikai probléma megoldására a továbbiakban javasolni kívánok, a *funkció* (pontosabban és szűkebben a „*funkcióteljesítés*") és a funkció *mechanizmusának* kategóriáját használja fel a pszichológiai és fiziológiai állapotok viszonyának jellemzésére.[23] Durván szólva ez a felfogás az észlelést az anyagi tárgyak egy meghatározott körére — a változékony és differenciált környezetben élő állati organizmusokra — jellemző *életfunkciónak*, azaz fennmaradásuk számára elengedhetetlenül szükséges, önszabályozó biológiai aktivitás-formának tekinti. Az aktivitásnak ez a típusa, mint organizmuson belüli *folyamat* a fiziológia (s így „*végső soron*" — a korábban [1. §.] tisztázott értelemben — a fizika) nyelvén teljesen és maradék nélkül leírható. Az „észlelet" maga nem más, mint az organizmust mint *egészet* a *külső környezethez* való sajátos viszonyában jellemző *állapot* (információval rendelkezés a környező szituációról az ebben való közvetlen tevékenység, manipuláció szabályozásának céljaira), amely e folyamat eredményeképp jön létre — egy funkcionális állapot vagy „funkcióteljesítés". Habár amikor az organizmus egy partikuláris időpillanatban észlel valamint (egy partikuláris észlelési állapotban van), az *organizmusban* nem történik *semmi más*, *semmi „több"*, mint ami egy teljes fiziológiai leírásban megragadható (a fiziológiailag leírható-jellemezhető állapothoz nem járul hozzá semmiféle más, „plusz", „ideális" állapot vagy esemény) — az „észleletet" mint funkcionális állapotot mégsem lehet fogalmilag *azonosítani* valamely fiziológiailag jellemzett állapottal vagy állapotokkal: a pszichikus terminusokban jellemzett és összefoglalt funkcionális állapotok *nem* írhatók le (legalábbis tudományosan kezelhető módon, azaz végesszámú) fiziológiai terminus segítségével, mert a pszichikus terminusok mint absztrakciók *önidentifikációja* (s ennek megfelelően az egyes partikuláris állapotoknak egy meghatározott pszichikus fogalom alá való *szubszumpciója*) más elveken nyugszik, mint a fiziológiai fogalmak önidentifikációja.

A megfelelő „pszichikus", ill. fiziológiai predikátumok ugyanis *különböző* logikai szubjektumokhoz (az organizmus mint egész versus ennek szervei, elemei) tartoznak, *különböző* tartalmi kritériumok alapján (a külső környezethez való rezultazív viszony azonossága versus az egyes elemek egymás közti viszonyának azonossága) vannak megalkotva, és általában *különböző* gyakor-

[22] Észlelés és viselkedés-diszpozíció viszonyának tisztázásával kapcsolatban l. még a 17. §-t.

[23] A pszichikus fogalmak *funkcionális* jellegét határozottan aláhúzza Fodor, J. [1] és — részben még publikálatlan írásaiban — H. Putnam is. Az itt képviselt koncepcióval közelebbi hasonlóságot azonban J. Reykowskinak a pszichikus és fizológiai viszonyáról kifejtett felfogása mutat (l. Reykowski, J. [1; 41—47.]) — a szerző azonban épp az érzékelés-észlelés esetében nem érvényesíti konzekvensen ezt a felfogását, hanem „kiegészíti" bizonyos epifenomenalista jellegű magyarázó elvekkel.

lati és megismerési célokat szolgálnak. Az így — eltérő elvek alapján megalkotott — állapot-osztályok között általában még megközelítőleg sem lehet egyértelmű megfelelést megállapítani. (Ennek okairól részletesebben 1. 12—13. §). Azaz pszichológiailag azonosnak jellemzett állapotoknak különböző egyedeknél vagy egy és ugyanazon organizmusnál életének különböző szakaszaiban *különböző* fiziológiai állapotok felelhetnek meg — és fordítva. Tehát míg a pszichológia és a neurofiziológia„ nyelvéről"a *maguk egészében* végső soron elmondható, hogy objektíve *egy és ugyanazon* jelenségcsoport leírására szolgálnak és ennyiben az azonosságelméletnek igaza van, az *egyes* pszichikus terminusok vagy kijelentések *nem* azonosíthatók a neurofiziológiai terminusok vagy kijelentések valamely véges halmazával, még referenciájuk tekintetében sem (ezért téves az azonosságelmélet). A neurofiziológiai és a pszichológiai leírás *egy és ugyanazon* anyagi-organikus aktivitásformának *más-más objektív szempontból és különböző célból* [24] *történő leírása* —az egyik a tevékenység mechanizmusát írja le, a másik a folyamatot az egész organizmus számára vett *funkcionális eredményében* jellemzi —, a két leírás egymásba nem fordítható le és egymásra nem redukálható.

A továbbiakban az itt vázolt koncepciót szeretném megvilágítani és egyes részleteiben kifejteni. Néhány lényeges s ezen összefoglalóban futólag érintett, voltaképpen igen fontos kérdésre (az információ fogalmának elemzése, pszichikum és evolúció) e cikkben egyáltalán nem tudok kitérni. Mivel a koncepció alapját képező fogalom, mármint *funkció* fogalma korántsem tekinthető egyértelműleg tisztázottnak, s főként minthogy úgy vélem, hogy e terminus a tudományos használatban is *különböző* jelentésekkel bír, e kérdés tisztázásával szeretném kezdeni.

11. Van a funkció fogalmának egy olyan jelentése, amely bármely *önszabályozó* rendszerre vonatkozólag érvényes és definiálható. Önszabályozónak egy rendszert akkor nevezünk, ha az állapotleírásában szereplő paraméterek közül egy vagy több számára (ezeket nevezzük „lényeges változóknak") létezik olyan alsó és felső határ, hogy bárminő is legyen a rendszer kiinduló-állapota, és bármely külső hatások érjék is (bizonyos megengedett határok között), bizonyos idő elteltével a lényeges változók értéke visszatér (és megmarad) az e határok által kijelölt stabil tartományba („megengedett értékek").[25] Egy ilyen rendszer viselkedése meghatározott *irányultságot* mutat — azaz létezik a rendszer lehetséges állapotainak egy olyan jól meghatározott, a lényeges változók megengedett értékei által kijelölt alhalmaza (a „természetes állapotok"), hogy bármely $t$ időpillanatra nézve nem triviálisan valószínű, hogy a rendszer ezen állapotok egyikében tartózkodik. Mint ismeretes, bármely élő rendszer példaként szolgálhat az önszabályozásra, s ugyanakkor önsza-

[24] A *céloknak* ezt a különbségét határozottan hangsúlyozni kell: az emberi egyének s egyes belső állapotaik bizonyos elemi *pszichikus* jellemzése a *köznapi* tudatnak elengedhetetlen, a mindennapi emberi érintkezés feltételeiből szükségszerűen kinövő alkotóeleme. A „pszichológiai leírás" alapvető kategóriái tehát elsődlegesen a köznapi tudat fogalmi rendszerén belül alakulnak ki és artikulálódnak. Ezzel szemben a „neurofiziológiai leírás" és alapfogalmai csak az emberi szervezet és viselkedés természettudományos megismerésének feladatával, *ennek* konceptuális sémáján belül jönnek létre. Természetesen *ez* a különbség is, — amely *természet-ontológiailag* mint *szubjektív* célok, „megközelítésmódok" különbsége jelenik meg — *társadalom*-ontológiai szempontból *objektív* differenciát jelent.

[25] Ez természetesen nem meghatározás, csak megközelítő-pontatlan leírás. Az önszabályozás — s az ezzel rokon önvezérlés — definíciója céljából lásd Lange, O. [1.].

bályozó rendszerek mechanikai elemekből is felépíthetőek, ha ezek organizációja kielégít bizonyos funkcionális feltételeket (durván szólva, ha negatív visszacsatolással rendelkeznek).

Az önszabályozó rendszerek viselkedésének leírására használjuk a *funkció* fogalmát. Egy olyan típusú kijelentés, hogy: „*S* rendszer *a* elemének az a funkciója, hogy *F*" (pl. „A májnak az az egyik funkciója, hogy epét választ ki"), a következőt jelenti:[26] Az adott *S* rendszerben „normális feltételek mellett" (a rendszer önszabályozási tartományán belül) az *a* elemben végbemenő állapotváltozások kauzálisan közvetlenül szükségesek valamely *F* állapot fenntartásához vagy valamely *F* effektus (folyamat, történés) reguláris végbemeneteléhez, *és* ha van egy olyan *S'* rendszer, amely minden számbajövő vonatkozásban hasonló *S*-hez, azt *kivéve*, hogy *F* valamely oknál fogva nem megy végbe benne regulárisan (vagy kontinuálisan), akkor annak a valószínűsége, hogy *S'* fenntartja vagy eléri a megfelelő „természetes állapotokat", jóval kisebb, mint *S* esetében (azaz *S'* sokkal rosszabb önszabályozó, mint *S*). Azaz egy rendszer funkcionális leírása — ezen értelemben — a rendszer strukturális elemeinek, illetve az ezekben regulárisan végbemenő folyamatoknak kauzális *efficialitását* tisztázza a rendszer által megvalósított önszabályozás szempontjából.

12. Legalábbis a biológiai rendszerek esetében[27] azonban úgy tűnik, hogy a funkció fogalmát egy másik, eltérő jelentésben is használjuk. Ezt a használatot a továbbiakban, Nagel nyomán, *életfunkciónak* fogom nevezni.[28] Ebben az értelemben beszélünk pl. a légzés vagy emésztés funkciójáról. A „funkció" terminus ebben a használatban azon folyamatok *összességét* jelöli, amelyek a rendszer meghatározott (vagy több egymással koordinált) „lényeges változójának" a megengedett szinten tartását, mint az organizmus fennmaradása számára nélkülözhetetlen adaptatív effektust biztosítják. A „funkció" terminusa az *első* értelemben mindig egy szigorúan lokalizált, meghatározott strúkturális-morfológiai egységhez kötött, s feltételezi azt, hogy az ebben lezajló változásokat egy rögzített oksági lánc köti össze a végső, az önszabályozás szempontjából „hasznos" effektussal. A kérdés, amelyre e fogalom használatával általában felelni szoktunk, az, *mi* egy megadott strukturális elem vagy valamely ebben

[26] L. erre vonatkozólag Braithwaite, R. B. [1; 329—332] Nagel, E. [L; 410—418.] és Canfield, J. [1].

[27] Ez a megszorítás, úgy hiszem, ontológiailag szignifikáns. Az élő rendszerek az önszabályozó rendszerek egy sajátos, s az önszabályozás szempontjából is megkülönböztetett csoportját alkotják. Ez a sajátosságuk végső soron az anyagcsere tényével van kapcsolatban, s röviden abban fogalmazható meg, hogy az élő rendszerek esetében az önszabályozás funkciójának sikeres elvégzése előfeltétele annak, hogy a rendszer mint *egységes anyagi tárgy* egyáltalán fennmaradjon. Azok a „természetes állapotok", amelyeknek megőrzését az organizmus önszabályozási rendszerei biztosítják, idézőjel nélkül természetesek abban az értelemben, hogy a megengedett értékektől való minden eltérés csökkenti annak a valószínűségét, hogy az élő rendszer mint tárgyi egész fennmarad, s általában a huzamosabb disturbanciák a rendszer széteséséhez, az organizmus „halálához" vezetnek. Épp ezért az organizmusok viselkedésének „irányultsága" — az önvezérlő rendszerek *általános* esetétől megkülönböztetendő — mint „célirányultság", mint *célszerű viselkedés* írható le. Mindezek tárgyalása azonban túlvezetne e cikk feladatain. (L. erről részletesebben Trincser, K. Sz. [1], Bernstejn, N. A. [2; 69—70.] és Tyuhtyin, V. Sz. [1; 34—37., 73—88.]).

[28] A funkció biológiai fogalmának e kettős jelentéséről lásd: Lurija, A. R. [2; 22. 25.].

regulárisan végbemenő folyamat „hasznos" (azaz a „természetes állapotok" fennmaradását biztosító) kauzális effektusa. Az *életfunkciók* esetében viszont épp ezen „hasznos" effektusból, egy megadott lényeges változó értékének fenntartásából indulunk ki — s a kérdés általában az, hogy a rendszeren belüli folyamatok, történések milyen *tér-időbeli elrendezettsége*, a rendszer mely elemeinek milyen időben egymást követő állapotváltozás-struktúrája biztosítja ezen effektus elérését, illetve fenntartását. Ezt nevezzük az adott funkció *„mechanizmusának"*. További vizsgálataink szempontjából igen jelentős az a tény, hogy azonos életfunkciókat nemcsak különböző organizmusok valósíthatnak meg különböző fizikai struktúrával rendelkező szervek s általában különböző mechanizmusok segítségével (kopoltyúval, ill. tüdővel való légzés a halaknál, illetve emlősöknél), hanem gyakran egy és ugyanazon organizmus esetében is — pl. egyes szervek sérülése vagy kiesése esetén — egy és ugyanazon életfunkció *különböző* mechanizmusok által, különbözőképp lokalizált és strukturált szervek közvetítésével mehet végbe. (Pl. a légzés funkciója az embernél normális feltételek között a diafragma és a bordaközi izmok rendszerének részvételét igényli, de ezek diszfunkciója esetén végbement egészen más úton, a gégefő izmainak igénybevételével is.)

13. A további tárgyalás még egy — immár általam kotyvasztott (s nyelvi szempontból talán nem túl szerencsés) — terminus tisztázását teszi szükségessé: a *„funkcióteljesítés"* fogalmáét. Ebből a célból szeretném az önszabályozási mechanizmusok valamely olyan esetét felidézni, amikor a szabályozás nem az organizmus valamely metrizálható tulajdonságának egy megadott szinten tartására irányul (mint az olyan homeosztatikus mechanizmusok esetében, amelyek pl. a vérnyomás vagy a testhőmérséklet állandóságát biztosítják a szervezetben), hanem egy meghatározott *viszony* fennmaradásának biztosítására az organizmus és a külső környezete között[29] A „természetes testtartást" biztosító fiziológiai mechanizmus példával szolgálhat ez utóbbira.

Amikor azt mondjuk valakiről „$X$ egyenesen áll az adott $t_1$ pillanatban" (1), ennél a viselkedési (behaviorisztikus) leírásnál mi sem lehetne egyszerűbb: mi egy meghatározott *testi állapotot* tulajdonítunk $X$-nek, és semmi sem áll távolabb tőlünk, mint annak feltételezése, hogy ennek során meghatározott szervei meghatározott, fiziológiailag leírható állapotán túl valamiféle rejtélyes, nem-fiziológiai állapotok és létezők is involválva lennének. Ha $X$ egy meghatározott pillanatban egyesen áll, akkor empirikusan (legalábbis elvileg) megállapíthatjuk, hogy ezen időpontban megfelelő izmainak tónusa ilyen és ilyen, csontozatának egyes elemei ilyen és ilyen viszonyban állnak egymással, a cerebellum ilyen és ilyen állapotban van stb., stb. (2) — és természetesen az így fiziológiailag jellemzett testi állapoton *kívül s ezen túl* semmi mást nem tulajdonítunk $X$-nek, amikor (1)-t állítjuk. Azaz minden egyes esetben, amikor (1) igaz, lesz egy olyan, empirikusan megtalálható és specifikálható fiziológiai állapotleírás (2), amely az adott szubjektumról ugyanezen pillanatban szintén igaz, s e két leírás *ugyanazon* állapotra vonatkozik.[30]

[29] Az önszabályozás e két típusát megkülönböztetendő talán helyes lenne *állapot*- (szűkebb értelemben homeosztatikus), ill. *viselkedés*-szabályozásról beszélni

[30] Fiziológiai és „behaviorisztikus" leírásnak itt és a továbbiakban alkalmazott megkülönböztetése szorosan kapcsolódik ahhoz a distinkcióhoz, amelyet Guthrie tett „mozgás" és „aktus" között. (Vö: Guthrie [1].) Mint Guthrie hangsúlyozza: „Az aktus mozgások valamely, *végeredményük* által definiált osztálya".

A két — behaviorisztikus ill. fiziológiai — jellemzés teljesen azonosnak tűnik. Ennek alapján rögtön azt a feladatot is kitűzhetnénk, hogy határozzuk meg immár teljes általánosságban az „egyenesen áll" prediktumát a fiziológia terminusaiban, hogy így megszabaduljunk attól, hogy az organizmust mint egészet kelljen kijelentések logikai szubjektumának tekintenünk: ez esetben már csak izmokról, neurális struktúrákról stb. kellene beszélnünk, amelyeket a továbbiak során talán molekulák, atomok stb. halmazára redukálhatnánk. Az így kitűzött feladat azonban, „sajnos", teljesen megvalósíthatatlan. Mindenekelőtt különböző külső körülmények között, részben a talaj jellegétől (sima, göröngyös, sziklás stb.), lejtősségétől, mozgásától stb., részben egyéb tényezőktől (pl. igen erős szélvihar) függően egy és ugyanazon individuum esetében is az „egyenesen áll" behaviorisztikus predikátumnak igen különböző fiziológiai leírások fognak megfelelni. Továbbá figyelembe kell vennünk azt is, hogy az (1) leírás természetesen kitűnően alkalmazható különböző testi defektusokban (sérülések, részbeni paralízis, amputáció stb.) szenvedő személyekre, s ezek esetében a megfelelő fiziológiai leírások a normálistól jelentősen eltérőek lesznek — a „normális" individuális differenciákról nem is beszélve. Mivel a szignifikáns külső és belső faktorok variációit legalábbis nem lehet kimeríteni, arról is le kell mondanunk, hogy az „egyenesen áll" fiziológiai ekvivalensét egy diszjunkció formájában specifikáljuk.

Ugyanakkor ez a „lefordíthatatlanság" a másik irányból is fennáll. Vegyünk valamely alkalmasnak tűnő véges fiziológiai állapotleírást (2). Könnyű belátni, hogy bárhogy is legyen ez specifikálva, mindig találhatunk ellenpéldát, amikor (2) valamely pillanatban, valamely $A$ személyre igaz, de az már nem lesz igaz, hogy $A$ e pillanatban egyenesen áll (hanem például katatonikus állapotban *fekszik* a földön, vagy a súlytalanság állapotában *lebeg* egy űrhajóban stb. stb.). A helyzet az, hogy bár amikor $A$-ról azt mondjuk, hogy $t_1$ pillanatban egyenesen áll, csak egy olyan testi állapotát írtuk le, amely semmi „mást" nem tételez fel, mint valamely (2) által specifikált fiziológiai leírás igazságát, sem a behaviorisztikus leírás ismeretéből a fiziológiaira, sem pedig fordítva nem tudunk túl sokat és bizonyosan következtetni. Ahhoz, hogy ezt megtehessük, pótlólagos információra van szükségünk, s ez az információ minden esetben részben olyan fogalmak, terminusok használatát követeli meg, amelyek *nem terminusai* a szóban forgó tudománynak (ha a viselkedés leírását tudománynak tekinthetjük). Így pl. ha megközelítőleg is következtetni akarunk arra, milyen fiziológiai állapot felel meg egy adott esetben annak a leírásnak, hogy „X egyenesen áll", akkor legalábbis specifikálnunk kell a megfelelő külső környezeti tényezőket, s ezt legalábbis részben olyan terminusokban kell elvégeznünk, amelyeket a fiziológia *nem* használ a külső környezeti tényezők s a fiziológiai folyamatok törvényszerű viszonyának leírása és magyarázata során. Mindez különben természetes is: az a predikátum, hogy „egyenesen áll", az organizmusnak egy nem-specifikált külső környezethez való viszonyában vett állapotát jellemzi, s az organizmus mint egész részben *más* környezeti tényezőkkel van kölcsönhatásban, mint egyes alkotóelemei.

Ugyanakkor azonban az a tény, hogy a fiziológiai és behaviorisztikus leírás között szerves belső kapcsolat van, mégis megmutatkozik — ugyanis bizonyos értelemben, véleményem szerint, igenis lehetséges valamely tisztán fiziológiai leírásból a megfelelő behaviorisztikus jellemzés igazságára következtetni. Az ember esetében ugyan, minthogy a szóban forgó állapot („normális testtartás") regulációjában az agy igen magas, az akaratlagos tevékenységgel

kapcsolatos szintjei is részt vesznek, ez ma praktikusan lehetetlennek tekinthető. De „a normális testtartást" olyan állatoknál vizsgálva, amelyeknél ennek biztosítása viszonylag egyszerű, velük született fiziológiai mechanizmusok segítségével történik, amennyiben ismerjük a megfelelő szervekben valamely $(t_2-t_1)$ időintervallumban lejátszódó folyamatok időbeli egymásutánját és összefüggését, úgy magas valószínűséggel következtethetünk arra, „normális" testhelyzetben volt-e a szóban forgó állat a két időpont *között*, mivel az abból való minden kimozdulás a helyreállítására irányuló korrekciókat von maga után, amelyeknek kauzális struktúrája jól identifikálható. Nyilvánvaló azonban, hogy képtelenség lenne valamely $t$ pillanatra vonatkozó behaviorisztikus leírást *azonosítani* egy $(t_2<t<t_1)$ időintervallumra vonatkozó fiziológiai leírással. Az adott esetben a fiziológiai leírás egy meghatározott *funkcionális mechanizmust* specifikál, a behaviorisztikus jellemzés viszont az ez által megvalósított *„funkció-teljesítés" állapotát* jellemzi. *Funkció-teljesítés* tehát *az organizmus valamely olyan, a külső környezethez való viszonyában jellemzett állapota, amelynek elérését vagy fenntartását meghatározott, öröklött vagy individuálisan kialakított önszabályozó (vagy önvezérlő) mechanizmusok biztosítják.*

A funkció-teljesítési állapotokra vonatkozó behaviorisztikus és a „mechanizmusaikat" specifikáló fiziológiai leírások kölcsönviszonya tehát egybeesik az „azonosság-és-lefordíthatatlanság" azon sajátos viszonyával, amelyet a 10.§-ban az észlelési (pszichikus) állapotok és a nekik „megfelelő" neurofiziológiai állapotok kapcsolatának magyarázatára posztuláltunk. A továbbiakban annak megmutatására fogunk törekedni, hogy ez az egyezés egyáltalán nem véletlen műve. Ugyanis nemcsak amellett fogunk érvelni, hogy az organizmus észlelő rendszerei (az analizátorok) sajátos önszabályozó berendezéseket (ill. ezek összefüggő komplexusát) alkotnak, s így az észlelési állapotok a „funkcióteljesítés" specifikus eseteinek tekintendők, hanem igyekezni fogunk azt is kimutatni, hogy amikor egy organizmusról azt állítjuk, hogy egy meghatározott észlelettel bír (egy meghatározott észlelési állapotban van), akkor ezzel *de facto* egy, a külső viselkedésre vonatkozó terminusokban leírható, sajátos „behaviorisztikus" állapotot tulajdonítottunk neki. Azaz legalábbis az észlelésre vonatkozólag, a pszichikus állapotleírások és egy sajátos típusú „behaviorisztikus" állapotleírás *ténybeli empirikus azonossága* mellett fogunk érvelni.

## III.

14. A bevezetésként adott rövid összefoglalásban (10. §) kifejtett egyik feltételezés szerint az észlelés a magasabbrendű állatok egyik *életfunkciója*. Ezen nemcsak azt értem, hogy az észlelés az organizmus egy olyan tevékenysége, amely számára meghatározott fennmaradási-értékkel bír, hanem azt is, hogy létezik az ezzel kapcsolatos szervek (a pavlovi terminológiában: az analizátorok) működésének egy olyan *normális szintje*, amelyet részben az érzékszerveket érő stimuláció abszolút jellemzői (optimális intenzitás stb.), részben az általuk közvetített információ egy optimális mennyisége szabnak meg. Általában ezt az optimális szintet az organizmus aktívan fenntartani törekszik, s ha erre irányuló tevékenysége nem jár sikerrel, akkor ez már egymagában olyan organikus-funkcionális disturbanciákhoz vezet, amelyek csökkentik fennmaradásának valószínűségét. „Ha jelentős eltérés áll fenn az aktiváció adott szintje és az adott szituációra jellemző optimális szint között, az orga-

nizmus tipikusan olyan tevékenységbe kezd, amely a hatás növelésére vagy csökkentésére irányul, azaz az aktivációnak ezen eltérés csökkentésének irányában való megváltoztatására törekszik, hogy az effektív instrumentális válaszreakciókat így inkább lehetővé tegye". (Fiske, D.W.—Maddi, S.R. [1;15.]) Azaz, korábbi terminológiánkat használva: az érzéki stimuláció szintje — mind bizonyos abszolút fizikai jellemzőiben, mind információs aspektusában — az organizmus viselkedésének egy olyan „lényeges változóját" képezi, amelyet a szervezet részben az analizátorok mint koordinált önszabályozó rendszerek, részben egész viselkedése révén megengedett határokon belül igyekszik tartani.

Ez az elképzelés, amely az analizátorokat s ezek rendszerét egységes önszabályozó berendezésnek fogja fel, fiziológiailag úgy konkretizálható, hogy minden érzéki stimulusnak kettős — *informatív* és *aktivizáló* (vagy, Hebb terminológiáját használva: „cue" és „arousal") — funkciót tulajdonítunk. (Vö. Szokolov, J. N. [1;57—61., 75—76.] és Hebb, D. O. [1].) Az első hatástípus, fiziológiai mechanizmusa szempontjából, megfelel a stimulus által kiváltott s a megfelelő specifikus afferens rendszer által a cortexbe továbbított impulzusnak, funkciója pedig a kívülről érkező specifikus információ feldolgozása s a megfelelő célszerű reakciók irányítása és ellenőrzése. Az aktivizáló funkció a retikuláris formáción keresztül vezető *nem-specifikus* afferens rendszer által realizálódik, és részben a cortex aktivizáltságának általános szintjét, részben a megfelelő érzékszervek általános beállítódását szabályozza (Granit [1; 109—118.] vizsgálatai szerint pl. a középagy retikuláris rendszere megfelelő ingerlésének hatására csökken a retina ingerlékenységi küszöbe az adekvát ingerkeltő vonatkozásában stb.) Az érzéki stimuláció túl magas vagy túl alacsony szintje a retikuláris formáción keresztül megfelelően csökkenti (az optimálishoz való viszonyában) a cortex aktivizáltsági állapotát, s ezáltal zavarokat okoz mind az észlelési, mind a viselkedési aktusok effektív lebonyolításában. Tehát maguk az analizátorok nemcsak bonyolult keresztkapcsolatokkal bíró, hanem többszörös reafferentációval rendelkező, azaz a visszacsatolás elve alapján működő önszabályozó rendszerekként fogandók fel.[31]

Az észlelésnek egy ilyen értelemben vett életfunkcióként való felfogását különböző empirikus tények támasztják alá. A köznapi életből és megfigyelésből is jól ismert, hogy túl nagy intenzitású stimuláció, tartós hatás esetén, jelentős funkcionális zavarokat okozhat. Másrészről, az *érzéki deprivációra* vonatkozó kísérletek[32] tanulsága szerint, az érzéki stimuláció intenzitásának radikális csökkentése fiziológiailag és pszichológiailag konstatálható zavarokat okoz, amelyek a célszerű viselkedés normális lefolyását többé vagy kevésbé akadályozzák. Az állatokon végzett kísérletek tanulsága szerint a korai fejlődési periódusban lezajló huzamos depriváció igen jelentős és tartós, egyes esetekben végleges negatív kihatással jár olyan változók, mint növési ráció, intelligencia, feszültségnek való ellenállás stb. szempontjából. A. H. Riesen kísérleteiben (vö.: Riesen [1]) egy csimpánz, amely születésétől kezdve 16 hónapos koráig teljesen elsötétített környezetben élt, s csak napjában néhányszor volt kitéve

[31] A kérdés további, itt nem tárgyalt fiziológiai vonatkozásait illetőleg lásd pl. Szokolov J. N. [1].

[32] Ezek összefoglaló áttekintése részletes bibliográfiával együtt megtalálható Schultz, D. [1]-ben. A „szenzorisztázis" Schultz által használt fogalma messzemenőleg rokon az észlelés mint *életfunkció* e cikkben képviselt felfogásával.

rövidtartalmú diffúz megvilágításnak, a normális stimulációhoz való fokozatos visszatérés során sem volt képes kifejleszteni a normális vizuális mechanizmusokat, s bár eleinte elsajátított bizonyos durva látási diszkriminációkat, a későbbiek során ezek, sőt elementáris vizuális reflex-aktivitása is fokozatosan elhaltak.

Ugyanakkor számos vizsgálat igazolja, hogy az észlelési tevékenység „optimális szintje" nemcsak a stimuláció abszolút fizikai jellemzői, hanem az ezen ingerület által közvetített információmennyiség oldaláról is determinált. Jól ismeretes, hogy a komplex emberi információ-feldolgozás bizonyos elemi absztrakt összetevői szempontjából véges, igen korlátolt kapacitással rendelkezik. Egy-dimenziójú stimulusokra vonatkozó abszolút diszkriminatív ítéleteket illetőleg a kísérleti kutatások feltárták, hogy az effektíve feldolgozott információ mennyisége a legkülönbözőbb érzékmodalitásokon belül lényegében ugyanazon, elég szoros határok által van megszabva (hét plusz-mínusz két bit) — s ezek a mennyiségi korlátok csak meghatározott, magasabb szintű információ-feldolgozási mechanizmusok bekapcsolása révén tágíthatók (dimenzionövelés, már „ismert" egységekbe való csoportosítás révén történő átkódolás („chunking") stb.).[33]

Másrészről kísérleti vizsgálatok azt mutatják, hogy ott, ahol a stimuláció által közvetített (s a viselkedés értelmes irányításához, megszervezéséhez *szükséges*) információ-mennyiség huzamosan és *radikálisan* eltér e lehetséges-optimális szinttől — azaz teljesen *véletlenszerű* szituációban egyrészről, s teljesen *konstans* szituációban másrészről —, az érzéki deprivációhoz hasonló zavarok lépnek fel. Ilyen esetben, amikor a stimulus-input normális fizikai intenzitás-szintje ugyan jelen van, de „értelmes" (nem-véletlenszerű) organizációjának kiküszöbölésével váltanak ki funkcionális zavarokat, az irodalomban *észlelési deprivációról* szokás beszélni. E vonatkozásban Zubek és Pusher a következőképp foglalják össze kutatásaik eredményeit: „Az agy normális funkcionálásához állandóan változó *értelmes* ingerlésre van szükség. Ahol az értelem hiányzik vagy jelentősen lecsökkent hosszabb időszakokra, mint például sötétség, teljes csend, diffúz fény, fehér zaj vagy a véletlenszerű (random) vizuális stimuláció körülményei közt, ott pszichikus zavarok . . . fognak fellépni."[34] A korai depriváció hatását illetőleg is lényegében egyremegy, hogy pl. a csimpánz sötétségben vagy pedig állandó, de nem strukturált, diffúz fény hatása alatt lett-e felnevelve. (1. Riesen, A. H. [2]) Továbbá jól ismeretes az is, hogy a teljesen homogén vagy az érzékszerv vonatkozásaiban teljesen fixált stimulus a prolongált expozíció során teljesen vagy részlegesen eltűnik a „tudatból"[35],: a teljesen konstans-homogén stimuláció lényegében a stimuláció *hiányával* funkcionálisan ekvivalensnek bizonyul.

Végül az észlelésnek ezen „életfunkcióként" való felfogása mellett felhozható a kísérleti tények azon csoportja, amelyek tanúsága szerint az érzéki stimuláció *változása, újdonsága* (vagy a túl nagy intenzitású ingerület csökken-

[33] Az e kérdésre vonatkozó kísérleti adatok összefoglalását és megvitatását lásd: Miller, G. A. [1] és Attneave, F. [1].

[34] Idézi: Schultz, D. [1; 23.].

[35] Lásd az ún. „Ganzfield"-re vonatkozó kísérleti vizsgálatokat: Hochberg, Triebel, Seeman [1]; a stabilizált stimuláció hatásáról pedig lásd: Pritchard, Heron, Hebb [1], Jarbusz, L. A. [1] stb.

tése) kondicionálási feladatokban *egymagában* betöltheti a megerősítés szerepét, azaz feltétlen pozitív ingerkeltőként lép fel.[36]

15. Amint ezt korábban általánosságban hangsúlyoztuk, a „funkció" és „mechanizmus" viszonya az észlelés mint életfunkció esetében is igen flexibilis, nem egyértelműen determinált. Azok a korai és naiv pszichomorfikus elképzelések, amelyek az egyes konkrét pszichikus funkciókat közvetlenül s egyértelműen az agy különböző, jól lokalizálható struktúráihoz akarták kötni, nyilvánvalóan csődöt mondottak. A neurofiziológiai adatok fényében egyrészt elkerülhetetlennek tűnik annak a feltételezésnek az elfogadása, hogy ugyanazon morfológiai struktúrák különböző típusú aktivitások egész sorában vesznek részt és különböző pszichikus funkciók megvalósításában működnek közre. Az exstirpációs kísérletek és az agysérülések utáni rehabilitációkkal kapcsolatos megfigyelések (különben részleteikben eléggé ellentmondó) eredményeiből pedig legalább annyi világosan kiderül, hogy *azonos* pszichikus (ezek közt észlelési) funkciók az agy különböző morfológiai egységeinek különböző tér-időbeli kapcsolata, azaz különböző fiziológiai mechanizmusok révén is megvalósíthatók. Például *Klüver* kísérletei megmutatták, hogy a halántéklebeny bilaterális eltávolítása valamennyi tanult vizuális reakció elvesztésével jár, míg a homlok- és a fali lebeny exstripációja egyáltalán nem vezet ilyen következményekhez. Az első esetben elszenvedett amnézia azonban csak átmeneti jellegű — a megoperált állat képes arra, hogy újra megtanulja a régi (vagy új) vizuális diszkriminációkat. Ha viszont ezek után az állatot egy újabb operációnak vetik alá, a homlok- és fali lebeny eltávolítása *most már* igen gyakran (bár nem mindig) a vizuális feltételes reflexek újabb elvesztéséhez vezet.

A különböző neurológiai mechanizmusok funkcionális ekvivalenciájának elve annál is jelentősebb szerepet játszik, mivel fel kell tételezni, hogy egyes bonyolult neurofiziológiai alakulatok, amelyek egységes „szervként" működnek egy, a pszichológiai oldalról tekintve analizálhatatlannak tűnő elemi funkció, képesség megvalósításában (pl. hangmagassági — abszolút zenei — hallás), csak az ontogenezis során alakulnak ki, s az individuumok fejlődésének konkrét körülményeitől függően *különböző* módokon. Ez a tény szolgálhat részben magyarázatul arra, miért mutatkoznak jelentős különbségek a kora gyermekkorban, illetve felnőttként elszenvedett azonos jellegű agysérülések vagy a megfelelő exstirpációs kísérletek eredményei közt.[37]

16. Az észlelést életfunkciónak s a vele kapcsolatos szerveket önirányító rendszereknek fogván fel, még nem jellemeztük azonban fogalmilag azt a belső állapotot, amelyet az ingerület a fentebbi értelemben vett optimális szintjének fenntartásával e szervek működése biztosít. Ezt a belső funkcionális állapotot (funkció-teljesítést), mint már korábban leszögeztük, az *„észlelettel"* azonosítjuk. Feladatunk tehát az észleletnek mint funkció-teljesítésnek, azaz mint egy önszabályozó jellegű fiziológiai mechanizmus által biztosí-

[36] Lásd pl. Kling, Horowitz, Delhagen [1]; Butler, R. A. [1] stb.

[37] Az agy az ontogenezis során létrejövő funkcionális szerveinek s ezek kronogén lokalizációjának elvét elsősorban a Vügotszkij-iskolához tartozó szovjet pszichológusok dolgozták ki. Ezzel kapcsolatban lásd Vügotszkij, L. Sz. [2; 377—383; 384—393.]; Leontyjev, A. N. [1; 384—394.] és Lurija, A. R. [1; 54—65.] stb.

tott, az egész organizmust az őt körülvevő környezethez való viszonyában jellemző belső állapotnak fogalmi leírása.

E feladat megoldásában egy, a magasabb agyi mechanizmusok biológiai funkciójára vonatkozó általános feltételezésből indulunk ki.[38] Durva megközelítésben az agy legmagasabb szintjei két, látszólag teljesen különböző funkciót valósítanak meg: egyrészről koordinálják és szabályozzák a nemmechanikus jellegű, adaptatíve változó „viselkedési" reakciókat, amelyek elsődlegesen az izomrendszer efferentációján keresztül valósulnak meg, másrészről valamiféle értelemben „bázisul", „szubsztrátumként" szolgálnak az organizmus belső-pszichikus „élete", állapotai számára. Míg azonban naiv szemmel, a köznapi tudat számára ez a két funkció teljesen elkülöníthetőnek látszik, az agy és az organizmus tudományos vizsgálata szempontjából minden merev elválasztás értelmetlennek bizonyul.

Mindenekelőtt: neuromorfológiai vonatkozásban a pszichikus (az állatok esetében elsődlegesen észlelési), illetve a regulatív funkció által involvált kortikális elemek és folyamatok az összes lényeges vonatkozásban megdöbbentően hasonlónak bizonyulnak. „Sikerült ugyan egyes jelentéktelen eltéréseket felmutatni az idegsejtek nagyságát, számát, elrendezését és interkonnekcióit illetőleg, de ami a pszichoneurális korrelációkat illeti, az egyes szenzoros mezők egymáshoz és az összes többi kortikális mezőhöz (a motoros és asszociatív területeket beleértve) való hasonlósága sokkalta figyelemreméltóbbnak tűnik, mint ezen árnyalatnyi eltérések bármelyike." (Sperry, R. W. [1;406.])

Továbbá, bár a nagyagy durva anatómiája szempontjából meg lehet különböztetni az elsődleges motoros és elsődleges szenzoros-asszociatív (bár hasonló elemekből felépült) mezőket, a részletes vizsgálat ezek fokozatos egymásba való átmenetét sugallja, s kizárja annak a lehetőségét, hogy bármiféle éles határokat húzzunk az észlelési, illetve motoros reakciókat megvalósító területek között. „Az agy struktúrája — amennyire ezt a fiziológiából ismerjük — megakadályoz minden arra irányuló kísérletet, hogy elválasszuk a motoros folyamatokat a szenzoros és asszociatív folyamatoktól. Legjobb tudásunk szerint fokozatos egymásba olvadással és az egyiknek a másikba való átmenetével állunk itt szemben, és semmi sem mutatja, hol végződnék az észlelet és hol kezdődnének a motoros folyamatok." (Sperry, R. W. [1;416.])

A pszichikus és regulatív funkció ugyanilyen „egybeesését" kell feltételeznünk akkor is, ha az organizmusok észlelési tevékenységét az evolúciós biológia és összehasonlító pszichológia szempontjából vizsgáljuk. Ebben a vonatkozásban nem lehet semmi kétség arra nézve, hogy az észlelés mint az evolúció során keletkezett életfunkció meghatározott „fennmaradási értékkel" bír, mégpedig éppen annyiban, amennyiben lehetővé teszi az erősen differenciált és relatíve gyorsan változó környezethez való adaptatív-„viselkedési" reakciók megfelelő lebonyolítását. Ebből a szempontból tekintve az észlelés funkcióját éppen abban jelölhetjük meg, hogy lehetővé teszi az organizmus adaptatív reakcióját (illetve a reakcióra való felkészülést) olyan fizikai tárgyakra, amelyekkel a szervezet mint fizikai test *nincs* közvetlen-térbeli kapcsolatban, illetve (szélesebben) amelyek *nem* gyakorolnak rá egyéb vele született biológiai élet-

[38] Az itt kifejtett állásponthoz igen hasonló, lényegi vonatkozásaiban azonos nézetet képviselt a kiváló amerikai neurofiziológus Sperry, R. W. ([1]) és Taylor, J. G. (l.: Taylor—Wolpe [1]).

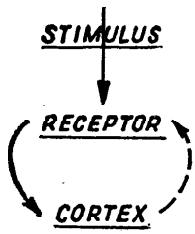
funkciói szempontjából közvetlenül szignifikáns hatást.[39] Az észlelést tehát e szempontból *az adekvát viselkedési reakcióra való előkészületként* határozhatjuk meg. (E tanulmány keretében, amely észlelés problémáját *természet-ontológiai* összefüggésben — azaz az *emberi* észlelés specifikumától elvonatkoztatva — tárgyalja, nem térhetünk ki annak taglalására, *hogyan* válik észlelés és a közvetlen környezetre irányuló cselekvés kapcsolata az embernél — az itt felrajzolt alapvető természetontológiai magyarázó séma által leírt keretek között — többszörösen *közvetetté*. Pusztán utalhatunk arra, hogy az ember aktív viszonya közvetlen környezetéhez nemcsak *külsőleg*, a külső explicit tevékenységben *közvetített* a társadalmi tárgyiság történelmileg kitermelt szférája által, hanem az ember a közvetítések ezen rendszerét meghatározott módon *interiorizálja* is, és ezáltal egész pszichikus tevékenysége átstrukturálódik.[40] E probléma bizonyos vonatkozásairól l. még a 35. §-t.)

Végül, mint a későbbiekben ezt majd részletesebben igazolni igyekszünk (l. a 27. és a 28. §-t), észlelési-lélektani szempontból sem lehet éles határvonalat húzni észlelés és viselkedési—motoros aktusok között, mivel a megfelelő kísérleti vizsgálatok világosan feltárják a két folyamat kölcsönös függését és egymásba való átmenetét. Itt elég előzetesen arra utalni, hogy egyes kísérleti vizsgálatok határozottan rámutatnak arra, hogy a létrejövő észlelet szempontjából a szenzoros stimuláció változása funkcionálisan teljesen ekvivalensnek bizonyulhat az organizmus motoros állapota megfelelő megváltoztatásával (Werner—Wapner kísérletei) stb., stb.

Az a továbbiakban részletesen kifejtendő felfogás, amely az észlelést mint az adekvát viselkedési reakcióra való előkészületet határozza meg, szükségessé teszi, hogy néhány kiegészítő megjegyzést fűzzünk a 14. §-ban adott jellemzéshez. Ennek során az észlelést mint a felsőbbrendű organizmusok egyik életfunkcióját írtuk le. E jellemzés kapcsán elsősorban az orientációs tevékenységnek az organizmus számára önálló fennmaradási értékkel bíró, sajátos biológiai aktivitás-formává való átváltozását kidomborító momentumok kerültek az előtérbe. A környezetben való orientációnak mint sajátos életműködésformának ez a relatív *önállósága* jut kifejezésre mind abban a tényben, hogy az analizátorok visszacsatolással rendelkező önszabályozó rendszereket alkotnak, mind pedig a *feltétlen* orientációs reflex meglétében. Másrészről viszont épp az észlelés fentebbi jellemzése arra mutat rá, hogy ez a viszonylag önálló életfunkció csak *része, momentuma* az organizmus aktív-adaptatív viselkedésének, (az ember esetében a közvetlen gyakorlati-manipulatív tevékenységnek) mint egésznek. Ebben a vonatkozásban az észlelés úgy jelenik meg, mint az organizmusnak a környezethez való aktív viszonyulását biztosító nagy „reflexgyűrű" egyik láncszeme. Az első leírás szempontjából az észlelés sémáját a következő durva vázlat jellemezheti:

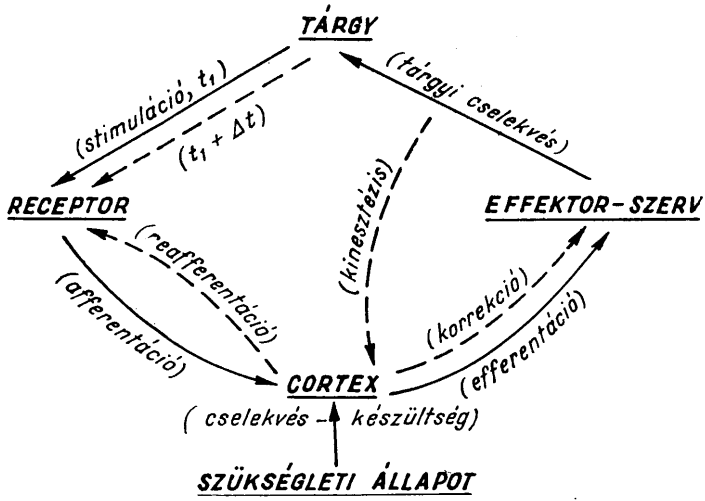
[39] Az észlelésnek ilyen értelemben vett „*megelőző*" biológiai információként való felfogása lényegében már *Szecsenov* műveiben világosan megtalálható. Pszichológiai vonatkozásban *Leontyev* tett kísérletet egy ezen felfogás alapján álló részletes pszichikus evolúció-elmélet kidolgozására (vö.: Leontyev, A. N. [1; 5—150. és 209—337.]). Fiziológiai szempontból többek között Anohin, Bernstein és Beritov dolgozták ki e koncepció részleteit.

[40] Az emberi pszichikum marxista felfogása számára alapvető jelentőségű interorizáció-elméletet L. Sz. Vügotszkij dolgozta ki (Vügotszkij, L. Sz. [1] és [2]). Vügotszkij filozófiai szempontból is releváns nézeteinek összefoglalása és megvitatása céljából lásd Kis J. [1].




(A szaggatott vonalak a reafferentációt jelzik.)

A második leírásmódnak viszont a következő durva séma feleltethető meg:




(A $\Delta t$ a kezdeti stimuláció és az explicit külső válaszreakció közti időtartamot jelöli.)

17. Az észlelési tapasztalat közvetlen leírására — az egyöntetűség kedvéért — a következő kifejezést fogom használni: „*X* (én, te vagy ő) észlel valamit mint *F*-et" (ahol *F* jelentheti, hogy „piros", „kerek", „asztal", „20 méter távolságra levő" stb., stb. — azaz bármely érzékileg megállapítható jellemvonást). Felfogásunk szerint ez empirikusan ekvivalens a következő leírással: „*X az érzékszerveit ért ingerlés következtében képes és kész arra, hogy az F-nek megfelelő módon reagáljon külső környezetére.*"[41]

Ezzel a jellemzéssel kapcsolatban néhány magyarázó megjegyzés feltétlenül szükségesnek látszik:

*a*) Mindenekelőtt abból indulunk ki, hogy minden megfigyelhető-észlelhető *F* jellemvonás számára lehetséges egy olyan reakció típusnak (vagy meghatározott kapcsolatban levő, hasonló funkciót betöltő reakció-típusok egy véges sorának) a megadása, amely e tulajdonság vonatkozásában biológiailag (vagy társadalmilag) *adekvátnak* tekinthető. A 4. §-ban foglaltak értelmé-

[41] Vö.: „Az észlelet alapjában implicit előkészület a válaszreakcióra. Funkciója az, hogy az organizmust előkészítse az adaptatív cselekvésre". (Sperry, R. W. [1; 417.])

ben e reakciókra nézve meg kell követelnünk, hogy valamely igen liberális értelmezésben „species-függetlenek" legyenek. Azaz fel kell tételeznünk, hogy a *különböző* fajokhoz tartozó organizmusok esetében az *egyazon* észlelt *F* tulajdonságra való (amennyiben egyáltalán lehet és érdemes ilyen tulajdonságról beszélni) „adekvát" reakciók között valamely filogenetikai összefüggést vagy legalábbis jelentős funkcionális hasonlóságot lehet felmutatni. Hogy hogyan lehetséges az *F*-nek „megfelelő" reakció kijelölése — ez alkotja majd e tanulmány V. részének tárgyát, s itt igyekszünk majd választ adni egyes filozófiailag releváns problémák, mint pl. az elsődleges és másodlagos minőségek különbségének kérdésére is.

Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy amikor itt és a továbbiakban *„megfelelő"*, *„adekvát"* reakcióról beszélünk, ezen mindig az *észlelt F* tulajdonságnak „megfelelő" reakció értendő. Valaminek az észlelete felfogásunk szerint nem más, mint előkészület, készültségi állapot egy e tárgy, szituáció bizonyos aspektusára irányuló, meghatározott reakcióra (vagy reakciókra). E reakciót ezen észlelt tárgyi tulajdonság stb. vonatkozásában „megfelelőnek" nevezünk azon értelemben, hogy *ha* a reakció-készültség átmegy (normális feltételek mellett) a külső cselekvésbe, akkor e cselekvés *objektíve adekvát* lesz a külső környezetben (a szóban forgó viselkedési aktus vagy operáció *sikeres* lesz) *mindazon esetekben, amikor a szóban forgó észlelet veridikus*. Viszont ha *F* észlelete *nem-veridikus*, akkor nyilvánvalóan az *F-nek „adekvát"* reakció a külső környezetben *objektíve nem-adekvátnak* fog bizonyulni.

Továbbá fel kell hívni a figyelmet arra is, hogy a külső környezetben *objektíve adekvát* reakció nem feltétlenül *adekvát biológiailag* az organizmus *pillanatnyi* állapotának viszonylatában. Valamely külső környezetben akadálytalanul végbemenő, sikeresen megvalósult viselkedési aktus, operáció a szervezet mint egész számára lehet célszerű *vagy* célszerűtlen, pillanatnyi szükségleteitől, a szituáció komplex-értelmi összefüggéseitől stb. függően. Ezen utóbbi faktoroknak — ilyen vagy olyan formában — nyilvánvalóan döntő szerepük lesz annak determinációjában, hogy a tárgyi szituáció észlelése által kiváltott — gyakran konfliktusos — cselekvéskészültségek közül melyik (ha egyáltalán valamelyik) fog az explicit külső viselkedésben realizálódni.

*b)* Másodsorban, amikor az „észleletet" mint az adekvát cselekvésre való *készültséget* határozzuk meg, „készültségen" nem a szó tradicionális értelmében vett diszpozíciót értjük, hanem valamilyen, meghatározott fiziológiai folyamatok következtében kauzálisan létrejövő s minden egyes *konkrét* partikuláris esetben fiziológiailag jól identifikálható és leírható *állapotot*, amely *szükséges*, bár *nem elégséges* előfeltétele a megfelelő viselekedési aktus végrehajtásának. Mivel az észleletet a megfelelő külső reakció korántsem mindig kíséri nyomon, ezt a készültségi állapotot fiziológiailag nyilvánvalóan nem azonosíthatjuk a megfelelő izomcsoportok efferens stimulációjával vagy az ezért közvetlenül felelős motoros centrumok ingerlésével (minthogy fiziológiai kísérletek tanúsága szerint a szenzoros és motoros mezők közti neurális kapcsolat szétszakítása nem befolyásolja az észlelési diszkriminációkat (Lashley, K [1] és [2]; Sperry [2] stb.), az utóbbiak küszöb-alatti ingerlésével való azonosítás is kizártnak látszik). Azaz a szóban forgó reakció-készültséget valamely *premotoros* állapotnak kell feltételeznünk. Egy ilyen állapot posztulálása természetesen hipotetikus jellegű. Egy ilyen feltételezésnek jogosultságát azonban, úgy tűnik, a motoros viselkedés elemzésével kapcsolatos, az eddigi megfontolásoktól teljesen független tények is nagy mértékben alátámasztják.

Senki sem tett többet a pszichikum különböző leegyszerűsítő motoros-elméleteinek bírálata terén *Lashley*nél. Úgy tűnik azonban, hogy többek közt épp az ő késői, a viselkedés koordinációjával kapcsolatos vizsgálatai (lásd pl. Lashley [3]) mutatnak rá egy, a fenti felfogással megegyező „premotoros" elmélet lehetőségére. Olyan megfigyelésekre utalva, mint például az „anticipáló" hibák jelenléte a gépelésben, vagy olyan mozgási sebességek megléte egyes begyakorolt és igen precíz, bonyolult aktusokban, amelyek kizárják a beérkező kinesztétikai stimuláción keresztüli ellenőrzés lehetőségét, Lashley arra a következtetésre jutott, hogy fel kell tételezni a szóban forgó effektoros mechanizmusok *előre-történő* beállítódását (pre-setting or priming) — még pedig egy bonyolult *hierarchikus* struktúra formájában, amely különböző általánosítottságú elemeket tartalmaz. A motoros aktusok megvalósítását szolgáló funkcionális hierarchiában Lashley három szintet különböztet meg: a) a megfelelő motoros elem aktivizációját, b) a determináló tendenciát vagy beállítódást (set) — a viselkedésnek meghatározott határok közé való korlátozását, c) a cselekvés „szintaxisát" — egy általánosított integrációs sémát, amely különböző specifikus aktusok széles körét egyesítheti. Az instrumentális cselekvések totális-integráns jellegét, általánosítottságát, variabilitását és átvihetőségét elemezve N. A. *Bernstein* szintén igen hasonló eredményekre jutott ezek felépítésével foglalkozó munkájában.[42] A cselekvésekre való készültség fogalmát tehát mi hipotetikusan ezzel az anticipáló általánosított viselkedési programmal azonosítjuk (Bernstein „cselekvési feladata" vagy Lashley „beállítódása", ill. „cselekvési szintaxisa").

*c)* Fentebb említettük, hogy a megfelelő cselekvés-készültség minden egyes konkrét, partikuláris esetben egy meghatározott, fiziológiailag leírható állapottal azonosítható. Ez azonban természetesen semmiképp sem jelenti azt, hogy magát az „észleletet" valamely fiziológiai állapottal vagy véges sokaságukkal kívánnánk azonosítani. Mindenekelőtt a viselkedés-készültség fogalma maga egyike azoknak a „funkcióteljesítési" terminusoknak, amelyeknek fiziológiai terminológiában való lefordíthatósága ellen a korábbiakban (13. §) érveltünk. Ez azonban, mint ott említettük, nem zárja ki azt, hogy az általuk jellemzett állapotok minden egyes *konkrét* esetben semmi mást, semmi „többet" ne jelöljenek egy meghatározott fiziológiai állapot fennállásánál. Másodszor, határozottan fel kell tételezni annak a lehetőségét, hogy valamely szenzoros folyamat által kiváltott készültségi állapot elvben *más, nem-szenzoros úton* is kiváltható. Ha például egy korábban nyert és teljesen megbízhatónak tekintett információ alapján azt várom, hogy a következő pillanatban egy ismerősöm fog kilépni a szemközti ház kapuján, akkor lehet, hogy a megfelelő „cselekvésre való készültség" lényegében ugyanolyan, mint abban az esetben, amikor azt *látom*, hogy kilép a kapun. De a szóban forgó *észleletek* nyilván különböznek. Az észleletet mi úgy határoztuk meg, mint *az érzékszervek stimulációja által* kiváltott cselekvés-készültség állapotát, azaz mint egy meghatározott, az érzékszervre gyakorolt külső hatással kezdődő fiziológiai folyamathoz (mint „mechanizmushoz") tartozó funkcionális állapotot, funkcióteljesítést. Annak feltételezése, hogy hasonló jellegű funkcionál is eredmény teljesen *más* természetű folyamatok révén is elérhető, szükséges pl. ahhoz is, hogy megmagyarázzuk, hogyan hatnak olyan tényezők, mint

[42] Lásd Bernstein, N. A. [1], továbbá Vekker, L. M. [1; 70—85].

szükségletek, értékek, múlt tapasztalat stb., az észlelésre. Ugyanakkor világos, hogy normális körülmények között introspekció útján általában igen megbízhatóan meg tudjuk különböztetni a *különböző* folyamatok révén elért, legalábbis részben hasonló funkcionális állapotokat (pl. emlékkép, képzet és észlelet). Ennek magyarázatát valószínűleg abban kell keresnünk, hogy a különböző folyamatok révén elért, hasonló funkcionális állapotok *különböző módon is változtathatók meg.* „A pszichikus képmások két fajtája (ui. az észleletek és a képzetek — *M.Gy.*) közti alapvető különbség azon feltételekre vonatkozik, amelyek között ezek megváltoztathatók. Az imaginatív képmást egy akarati aktussal változtathatjuk meg, azáltal, hogy létrehozzunk egy Tervet e képmás valami másba való átalakításáról, és aztán ezt a Tervet végrehajtjuk. Ilyen szubjektív Tervek figyelemreméltóan csekély hatással bírnak az észleleti képmásokra. Viszont az észleleti képmásokat általában módosíthatjuk magunknak a receptor-szerveknek a mozgatásával vagy beállításával. Tehát igen valószínűnek tűnik, hogy még gyermekként el kell sajátítanunk al-tervek egy meghatározott halmazát képmásaink plaszticitásának ellenőrzésére, hogy ily módon különbséget tudjunk tenni képzet-tevékenység és észlelés között". (Miller, Galanter, Pribram [1; 110—111.])

18. Mielőtt továbbhaladnánk ennek a felfogásnak részletesebb kifejtésében, rá szeretnénk mutatni arra, hogyan oldható meg ennek fényében a filozófiai észlelés-elmélet egyik leglényegesebb kérdése, az észlelési beszámolók „objektív megismerési igényének" problémája.

Mint ezt már korábban (5. §.) említettük, minden elsőszemélyű észlelési kijelentés („Észlelek (látok, hallok stb.) valamit mint *F*-et") kettős funkciót tölt be — beszámoló a beszélő szubjektum egy meghatározott belső állapotáról, s egyben alap, evidenciaként szolgálhat a külső anyagi világra vonatkozó megfigyelési állítások elfogadására és igazolására. Minden filozófiai észlelés-elméletnek választ kell adnia arra, hogyan lehetséges az, hogy a szubjektum egy meghatározott belső állapotának *leírása* betöltheti ezt a második feladatot.

Úgy tűnik, hogy az általunk javasolt analízis egy elfogadható választ sugall erre a problémára. Mint fentebb leszögeztük, az észlelettel bírás belső állapota nem más, mint az érzékszervek stimulációja révén kiváltott cselekvés-készség állapota. Amikor valaki „beszámol" egy ilyen állapotáról, akkor de facto azt állítja, hogy *kész* egy olyan viselkedésre, amely csak akkor adekvát, ha közvetlen környezete a megfelelő észlelhető (objektív) tulajdonságokkal rendelkezik. Ebben az értelemben az észlelési kijelentések mint introspektív állapot-beszámolók egyben szükségszerűen egy *„performatív"* funkciót is teljesítenek[43]: a *praktikus felelősségvállalás* funkcióját bizonyos objektív tényállások fennállására vonatkozólag. Amikor azt mondom, hogy „egy barna asztalt látok" ezzel azt állítom, hogy képes, kész és hajlandó vagyok oly módon cselekedni, ami csak akkor adekvát, „észszerű", ha valóban *van* egy barna asztal a fizikai térben előttem — azaz gyakorlatilag-cselekvően felelősséget vállalok a megfelelő tény fennállásáért. S valószínűleg ez minden felelősségvállalás végső és alapvető formája.

Egy adott objektív szituációra vonatkozó cselekvés-készség állapota természetesen más módon is létrejöhet, nemcsak a megfelelő szituáció észlelése révén. Egy észlelési kijelentést általában hajlandók vagyunk minden további

[43] A „performatív kijelentés" fogalmáról lásd Austin, J. L. [1].

kritikai vizsgálat nélkül *evidenciának elfogadni* (legalábbis ha nincs *konkrét* alapunk kételkedni helyességében[44]) a megfelelő tárgyi megfigyelési tétel igazságának tekintetében, míg a szubjektív-gyakorlati felelősségvállalás talán ugyanolyan vagy nagyobb fokát kifejező kijelentéseket, amelyek más módon létrejött pszichikus állapotok introspektív leírásai (pl. „rendíthetetlenül hiszem, hogy Makón most esik az eső, mert telepata barátom ezt mondja"), általában és mint szabály *nem* fogadunk el ilyen szerepben anélkül, hogy megalapozottságukat — az információ-szerzés szóban forgó módja s a beszélő személy megbízhatósága tekintetében — kritikailag felül ne bírálnánk. Ez a tény azzal magyarázható, hogy a szituáció közvetlen észlelésén alapuló cselekvés-készségek olyan nem-akaratlagos, spontán, alapvető struktúrájukban az ember biológiai szervezete által meghatározott adaptatív mechanizmusokat képeznek, amelyeknek a közvetlen manipulatív tevékenység- és életformákban való sikerességét, gyakorlati adekvációját (az esetek *többségében*, de *nem mindig*) az egész emberi fejlődés tapasztalata igazolja.

E mechanizmusok a maguk organikusan adott alapelvei és alapstruktúrájuk szempontjából — s e cikk keretei között mindvégig csak az emberi észlelési tevékenység ezen nem-specifikus, természet-ontológiailag megközelíthető jellemzőiről esik szó — az emberi élet *természeti előfeltételeinek* tekintendők. Az észlelési kijelentések bizonyos értelemben *„fundamentális"* szerepet játszanak megismerésünkben — abban az értelemben, hogy a valóságról szóló valamennyi tartalmas kijelentés, állítás ellenőrzése és igazolása végső soron ezeken a kijelentéseken keresztül történik[45] —, ezt a kitüntetett szerepüket azonban nem lehet *csupán ismeretelméleti* szempontból megérteni és megvilágítani, s mindenekelőtt: „bázis"-funkciójuk a legkisebb mértékben sem jelenti azt, hogy ismeretünk egész állománya *visszavezethető* lenne az ilyen kijelentések (vagy valamely gnoszeológiai ekvivalenseik) egy összességére, vagy akárcsak logikailag felépíthető, rekonstruálható lenne belőlük. Az észlelési kijelentések „fundamentalitásának" problémája nem oldható meg sem az ismeretrendszer, ill. -rendszerek belső struktúrájának elemzése, sem az adottként vett ismeretrendszer és a benne leképzett külső valóság ismeretelméleti összehasonlítása révén, hanem csakis akkor, ha a megismerő tevékenységet

[44] Feltevésünk szerint az észlelési kijelentések (bizonyos más kijelentés-típusokhoz hasonlóan) *„racionális autoritással"* bírnak abban az értelemben, hogy csak akkor racionális az őket igazoló-alátámasztó evidencia után kérdezni, ha *konkrét*, az *adott* esetre vonatkozó kétségek vagy ellenvetések fogalmazhatók meg elfogadásukkal szemben. Az ilyen kijelentések *nem kétségbevonhatatlanok, de speciális ellenvetések hiányában nem kétségbevonandók* (kétségbevonásuk nem racionális eljárás). Lásd még erről a 25. §-t.

[45] E cikk keretei közt teljességgel lehetetlen igazolni, s így csak a nagyobb világosság kedvéért egyszerűen leszögezem arra vonatkozó meggyőződésemet, hogy az ismeretelméleti empirizmus azon alaptétele, amely szerint bármely szintetikus állítás verifikációjában ill. falszifikációjában végső soron *csak és kizárólag* egyedi észlelési állításoknak szabad és lehet szerepelniök — *téves*. Valamely észlelési kijelentésnek *mint kijelentésnek* ismerete (s az orientációtól megkülönböztetett ismeret és tudás a kijelentés lingvisztikai-logikai formáján kívül s e nélkül nem lehetséges) feltételezi meghatározott, többek közt a benne szereplő kifejezések jelentésére vonatkozó szabályokat kifejező *általános kijelentések, ítéletek „ismeretét"*. Azaz az észlelési kijelentések mint *ismereteink* bázisai mindig egy — logikailag heterogén vagy homogén, de mindenképp összefüggő — *konceptuális rendszer* elemeiként lépnek fel, s kitüntetett szerepüket is csak ezen belül tölthetik be. Bizonyos, itt nem specifikálható értelemben elmondhatjuk, hogy ismereteink „fundamentumát" a köznapi megismerés fogalmi sémáján belül artikulált észlelési-megfigyelési kijelentések alkotják.

az embernek mint *sajátos* organikus természeti lénynek a külső valósághoz való aktív viszonyába beágyazva, ezen komplex-történeti emberi aktivitás egy *mozzanatának* tekinthetjük. A „fundamentum" problémája egyike azoknak a kérdéseknek, amelyekben különleges plaszticitással domborodik ki az ún. „ismeretelméleti" problematika végső soron vett függése és alárendeltsége — egy következetesen materialista filozófia keretei közt — az *ontológiának*.

## IV.

19. Mielőtt megpróbálnánk rámutatni arra, hogyan lehetséges az *F* megfigyelhető tulajdonság vonatkozásában „*adekvát*" reakció, cselekvés-mód meghatározása és kijelölése a szóban forgó esetek főbb típusainak tekintetében, először válaszolni kívánnék az itt adott analízissel szemben felhozható egyes általános ellenvetésekre. Ezek a lehetséges (s természetszerűleg felmerülő) ellenvetések általában azon alapulnak, hogy léteznek olyan belső állapotok, illetve introspektív beszámoló-típusok, amelyek egyrészről az észlelési beszámolók által leírtakhoz hasonló, tőlük bizonyos értelemben *megkülönböztetetlen* állapotokat írnak le, s ugyanakkor az itt javasolt elemzés keretei közt *nem* tárgyalhatók. A probléma, amelyre itt gondolunk, az „*érzet*" *és észlelet, érzékelés és észlelés* viszonyának problémája.

Mindenekelőtt talán arra kell felhívni a figyelmet, hogy az „érzékelés-érzet" fogalma, *szemben* az „észlelés-észlelet" fogalmával, bizonyos értelemben „technikai fogalom". Míg a második terminuspár filozófiai használata alapjában véve megfelel a „látni", „hallani", „ízlelni" stb. legalábbis leggyakoribb köznapi használatának, s általában e használat egyszerű általánosításának tekinthető, addig az „érzet-érzékelés" terminus bevezetése, legalábbis a bennünket elsősorban érdeklő, filozófiai értelemben, meghatározott ismeretelméleti és pszichológiai feltételezések elfogadásának, meghatározott filozófiai problémák megoldására tett kísérleteknek az eredménye. Ezzel természetesen nem azt állítjuk, hogy magában a mindennapi nyelvhasználatban ne fordulnának elő olyan kijelentések, amelyeket az e terminológiát alkalmazó (s ezen előfeltevéseket elfogadó) filozófusok, saját interpretációjuk alapján, teljes joggal ne fordíthatnának arra a formára: „Egy ilyen és ilyen érzetem van", Pusztán azt kívánjuk állítani, hogy ezek a köznapi használatban *nem* képviselnek egy elkülöníthető és egységes kijelentés-típust (szemben az „észlelési kijelentésekkel"). Ez természetesen az ég egy világon semmit sem mond még a szóban forgó terminusok filozófiai alkalmazásának jogosultságára vonatkozólag — a fizika által alkalmazott megfigyelési terminusok egy jelentős része is teljesen hasonló módon „technikai" fogalom. Pusztán azért említjük ezt a tényt, mert a filozófus — főleg ha az angol empirizmus tradícióin nevelkedett — könnyen eshet abba a „szakmai betegségbe", hogy olyan kijelentéseket, mint pl. „Most egy piros érzettel rendelkezem", a legtermészetesebb és legmagától értetődőbb kifejezéseknek tartja. S míg azon lehet talán vitatkozni, hogy ismereteinek racionális rekonstrukciója szempontjából ezek az állítások-e a legalapvetőbbek és a legegyszerűbbek, a fenti feltételezés mindenképpen és vitán felül *téves* — ahhoz, hogy valaki egyszerűen eljusson az ilyen típusú kijelentések értelmének felfogásához, meglehetősen bonyolult filozófiai reflexió szükséges, egyes — kétségtelen és jól ismert — tények meghatározott típusú elemzése és értelmezése, ami már maga is kritika tárgyát képezheti.

Így, míg kétségtelen az a tény, hogy az „észlelés-észlelet" fogalma nélkülözhetetlen már magának a köznapi megismerő tevékenységnek általánosított leírásához, az „érzékelés-érzet" fogalommal kapcsolatban legalábbis fel lehet vetni azt a kérdést — szükségünk van-e rá egyáltalán.

Másrészről arra kell felhívni a figyelmet, hogy az „érzet-érzékelés" fogalma történetileg, véleményem szerint, két *különböző* értelemben lett bebezetve a filozófiai irodalomba. A fogalomnak ezt a kétféle használatát már eredetileg sem különböztették meg világosan egymástól, s főként a XIX. század folyamán e két fogalom-alkotás teljesen összefonódott. S bár bizonyos feltevések elfogadása mellett egyáltalán nem jogosulatlan azt tételezni, hogy az „érzet" e két különböző módon bevezetett használata egy és ugyanazon jelenség-csoportra vonatkozik, látni kell, hogy e két fogalom *különböző* problémák megválaszolása céljából és *különböző* definíciók segítségével lett bevezetve, s így az egyazon terminus-használat által kifejezett azonosítás maga is igazolásra szorul. E két megkülönböztetendő jelentést a továbbiakban a terminus *„filozófiai"* és *„pszichológiai"* használatának fogjuk nevezni.

20. Az érzet-észlelet, érzékelés-észlelés disztinkció világos „filozófiai" megkülönböztetésével először talán a skót „common sense"-iskola nagy és méltatlanul elfelejtett képviselőjének, Th. Reidnak írásaiban találkozunk. A Locke-Hume-i idea-elmélet bírálata során — részben Malebranche-ra támaszkodva — Reid [1; 18] a következőképpen határozza meg e megkülönböztetés alapelvét: „Az érzet (sensation) nevét adták a filozófusok az elme egy aktusának, amelyet az összes többitől azáltal különböztetünk meg, hogy nincsen tárgya, amelyet magától az aktustól el lehetne választani". Ezzel szemben „az észleletben, emlékezetben, ítéletben, képzeletben és következtetésben adva van egy, az operációtól magától megkülönböztetett tárgy; s míg egy erős impulzus arra kényszerít bennünket, hogy figyelmünket a tárgyra irányítsuk, magát az operációt nem is vesszük észre" [uo.; 44]. Azaz „amikor én megszagolok egy rózsát, ebben az operációban érzet és észlelet egyaránt adva van. Az a kellemes illat, amelyet érzek, önmagában véve, valamely külső tárgyhoz való viszonyától függetlenül tekintve, csak puszta érzet . . . Ennek lényege maga nem más, mint az, hogy érzik, s amikor nem érzik, akkor nem is létezik. Nincs semmi különbség az érzet és az érzet érzése (feeling of a sensation) között — ez egy és ugyanazon dolog" [uo.; 150]. Az érzettől az elme önálló operációja gyanánt megkülönböztetett *észlelet* viszont — bár a megfelelő érzetek a kíséróiként és összetevőiként szerepet játszanak benne — tartalmazza az észlelt — külső — tárgy fogalmát, s egy erős, leküzdhetetlen *hitet*, nem következtetés útján nyert meggyőződést e tárgy egyidejű létezését illetőleg.

Bár ez a Reid által adott jellemzés nemcsak terminológiailag, hanem tartalmiakban is átalakítható, s a filozófia története során nem egy aspektusból módosult is, a feltételezett megkülönböztetés alapja lényegileg megmaradt. Egy ilyen érzet-fogalom bevezetésének szükségszerűségét elsősorban az un. *illuzió-argumentum* által szokás alátámasztani. Ez az argumentum — szorosabb logikai vizsgálatban — egyáltalán nem tekinthető „érvelésnek", inkább egy olyan eljárás leírásaként fogható fel, amely lehetővé teszi, hogy az adott nyelvet értő hallgató (akinek az „érvet" elmondják) *elképzeljen* magának egy olyan (lehetséges, sőt egyes esetekben — bár ez nem tartozik az érv lényegéhez — reálisan elő is forduló) szituációt, amelyben *maga osztenzíve* egyértelműleg meghatározhatja azt, mi értendő az „érzet" fogalmán. Úgy hiszem, nincs szükség arra, hogy ezt az „érvet" itt részletesen és pontosan felidézzem. Dur-

ván vázolva az argumentum egyszerűen arra a jól ismert tényre mutat rá, hogy vannak olyan belső állapotaink (pl. hallucinációk), amelyek introspektíve legalábbis megkülönbözhetetlenek *lehetnek* a megfelelő észleletektől, de mégsem észlelések, mert egyáltalán *nincs* olyan külső, objektív tárgy, amely a megfelelő, „tapasztalt" érzéki tulajdonságokkal rendelkeznék, s a hallucináció szubjektuma e ténynek akár tudatában is lehet.[46] Bár igaz az, hogy Lady Macbeth *látott* egy véres kezet — „a látni" egy *meghatározott* értelmében, a „látni" kifejezésnek ez az értelme *nem* lehet azonos e kifejezés szokásos észlelési használatával, mert ebből következnék annak a feltételezésnek a jogosultsága, hogy Lady Macbeth előtt volt egy kéz mint fizikai tárgy, s ez viszont nemcsak hogy ténybelileg nem igaz, hanem e feltételezés igazságában még Lady Macbeth is kételkedik, s ezt akár el is vetheti. Ugyanakkor az a tény, hogy nem tudja eldönteni, *valóban* lát-e (e szó *észlelési* használatában) egy (reális) kezet, mutatja, hogy a szóban forgó tapasztalat bizonyos vonatkozásokban hasonló, sőt introspektíve megkülönbözhetetlen lehet a megfelelő fizikai tárgy észlelésétől. Az ilyen és hasonló esetek leírására — az észlelési tapasztalat „közvetlen érzéki tartalmához" hasonló vagy ezzel azonos, de a megfelelő külső tényállás meglétére vonatkozó hittől teljesen független pszichikus állapotok jelölésére — vezetjük be az *érzet (érzéki benyomás, érzéki adat)* fogalmát. Ennek megfelelőleg, amíg egy észlelési kijelentésből jogunk van a megfelelő, az észlelő személy adott állapotától független fizikai tényállás fennállására következtetni (a megfelelő megfigyelési tétel igazságára), addig az érzékelési kijelentések esetében legalábbis az *ilyen típusú* „egzisztenciális következtetés" érvénytelen (vö. 5. §) S minthogy az itt jellemzett, abnormális szituációkban előforduló „érzéki benyomások" legalábbis *hasonlítanak* a megfelelő, veridikus észleletekre, ezt a hasonlóságot (illetve az introspektív megkülönböztethetetlenség *lehetőségét*) legegyszerűbb annak a feltevésnek segítségével megmagyarázni, hogy minden „észlelettel bírás" esetében egyrészt rendelkezünk a megfelelő, *„normális"* körülmények közt az érzékszerv külső stimulációjának útján kiváltott, *érzéki benyomásokkal*, amelyekhez ugyanakkor egy bizonyos „ítéleti"-interpretatív elem (*„a hit"*) járul hozzá: mármint az, hogy ezek a benyomások a megfelelő külső, objektív fizikai tárgytól vagy szituációtól származtak kauzálisan.

Az érzet fogalmának egy ilyen interpretációja mellett meghatározott köznapi használatban előforduló introspektív kijelentések de facto az érzetek meglétére vonatkozó beszámolóknak tekinthetők. Olyan introspektív beszámolókról van itt szó amelyek feltehetőleg nem tételeznek fel semmiféle hitet, ítéletet valamely külső tárgy, tényállás létére vonatkozólag. Példaként az olyan kijelentések hozhatók fel, mint „Úgy *tűnik*, mintha egy sikolyt hallottam volna", „Azt *hiszem*, egy alakot látok mozogni a sötétben", „Úgy *érzem*, mintha meginogna alattam a föld". „Úgy *látszik*, mintha a két vonal közül az egyik hosszabb lenne". Az ilyen és ehhez hasonló (a továbbiakban *„látszik-kijelentéseknek"* nevezett) állítások a megfelelő észlelésekhez hasonló belső állapotokat írnak le, de — ezen interpretáció szerint - általában nem támasztanak ismereti igényt a megfelelő objektív tényállások fennállására vonatkozólag.

[46] Az „illúzió-argumentum" részletesebb vizsgálata céljából l. pl.: Armstrong, D. M. [1; 19—27.].

21. De történelmileg volt egy *másik* útja is az „érzet-érzékelés" terminus bevezetésének, amely az észlelési tapasztalat fenomenológiai elemzésével s az érzékelő apparátus működésével kapcsolatos ismeretek felhalmozásával függött össze. Ennek a felfogásnak megfelelően az „érzet" a tárgyi észlelet legegyszerűbb, tovább nem analizálható, *elemi minőségi összetevője*. Az elmélet továbbá feltételezte, hogy ezek az elemi, „tiszta" érzetek — legalábbis a standard-normális körülmények között — az érzékszervet érő proximális stimuláció egyes *egyszerű, elemi fizikai jellemzőitől* függnek valamely többé vagy kevésbé bonyolult módon (pl. a szín-érzékelés tekintetében legalábbis durva korrespondencia és függés állapítható meg a szemet érő fénynyaláb olyan objektív fizikai jellemzői, mint hullámhosz, intenzítás és kolorimetrikus tisztaság, s másrészt a szín-érzéklet olyan megfelelően elemi minőségi jellemzői, mint színjelleg, világosság és telítettség között), amely egyes fizikai paraméterek (vagy ezek bizonyos kombinációi) számára általában *speciálisan érzékeny receptor struktúrák* találhatók. Ezeknek a pontszerű elemi érzékelőszerveknek ingerlését a megfelelő afferens idegek a cortex meghatározott morfológiai pontjaiba továbbítják — az elsődleges szenzoros mezők egyes speciális neuronjainak ingerlése „felel meg" (a test-lélek probléma különböző megoldási módjától függően különböző értelemben) az elemi érzetek keletkezésének. Azaz e koncepció az „érzetet" — elsődlegesen az idegrendszer működésére vonatkozó korai elképzelések alapján — úgy vezette be, mint az „észleleti kép" tovább nem elemezhető minőségi attributumainak megfelelő olyan sajátos *pszichikus* entitást, történést vagy állapotot, amely (a standard körülmények közt) legalábbis megközelítőleg *invariáns:*

1. a proximális stimuláció egy jól meghatározott elemi fizikai jellemzőjével,
2. egy morfológiailag meghatározott receptor struktúra ingerlésével és
3. az elsődleges szenzoros mezők egy meghatározott neuronjának vagy neuron csoportjának ingerlésével.

Mivel a normális észlelési szituációkból származó introspektív észlelési beszámolók (s a megfelelő objektív megfigyelések) általában *nem* igazolták a feltételezett invariancia meglétét pl. a proximális stimulus megfelelő fizikai paramétere és az észlelési tapasztalat szóban forgó elemi minőségi jellemzője között (lásd pl. a konstancia jelenségeket), az elmélet ennek magyarázatát abban kereste, hogy az érzéki stimuláció agyi feldolgozása nem fejeződik be az elsődleges szenzoros mezőkben, hanem innen továbbterjed az agy környező asszociatív mezőibe. Az itt lejátszódó fiziológiai folyamatoknak „felelnek meg" a figyelem és asszociáció, vagy a „nem-tudatos következtetés" (Helmholz) pszichikus folyamatai, amelyek valamely módon „szelektálják", a múltbeli érzéki tapasztalat elemeivel gazdagítják, s részben módosítják az így kiváltott érzeteket, s mindez által olyan aggregátumokba vagy „egészekbe" kapcsolják össze őket, amelyek önálló „jelentéssel" rendelkeznek (Titchener). Az érzetekből mint elemi összetevőkből így megalkotott „egészek" a tárgyi észleletek.

Az „érzet" terminusának filozófiai és pszichológiai használata sok vonatkozásban jelentős hasonlóságot mutat. Mindkettő feltételezi azt, hogy az „érzetek" a normális észlelet *alkotóelemei*, mindkettő feltételezi, hogy meghatározott *„hitnek"* („ítéletnek", „következtetésnek") kell ezekhez hozzájárulnia (valamiféle értelemben), hogy észleletről beszélhessünk. Ennek ellenére a két fogalom *különböző*. A „filozófiai" fogalom által feltételezett hit vagy

ítélet a megfelelő külső tárgy meglétére vonatkozik, az „érzet" terminusa ez esetben közvetlenül azon, az észleléshez hasonló belső állapotok leírására szolgál, amelyek a megfelelő fizikai stimuláció (illetve objektív tényállás) *megléte nélkül* (illúziók, hallucinációk), illetve a fennállására vonatkozó *„hit" megléte nélkül* („látszik"- kijelentések) fordulnak elő. Pszichológiai értelemben azonban az így jelölt állapotok többségükben (talán *nem-veridikus) észleletekként* fogandók fel. A „pszichológiai" értelmében ugyanis az érzet azon belső állapotok közvetlen leírására szolgál, amelyeket, legalábbis legkönnyebben, a standard pszichofizikai kísérletek körülményei közt, egyszerű-elemi fizikai stimulusok (pl. egy fénypont) alkalmazásával lehet kiváltani (bár természetesen nem-standard körülmények közt a megfelelő stimuláció hiányában is előfordulhatnak). A „filozófiai" használat szempontjából ezen esetek többségében „észlelésről" s nem érzékelésről van szó. A „nem-tudatos" következtetés, amelyről az érzet „pszichológiai" fogalmának alkalmazása során beszélünk, legalábbis elsődlegesen, nem a külső-objektív kiváltó ok meglétébe vetett hitet, hanem ezen feltételezett elemi összetevők önálló „jelentéssel" bíró s részben módosított jellemvonásokkal rendelkező nagyobb egységekbe való összekapcsolását kívánja magyarázni.

Elvben természetesen lehetséges megfelelő konceptuális konstrukció segítségével ezt a két különböző fogalomalkotást egymással összekapcsolni, s az „érzet" e két használatának referenciáját végső soron azonosítani, amint hogy pl. *Kant* (a képzelőerő kétféle — empirikus és transzcendentális — szintéziséről szóló tanításában) kísérletet is tett ennek megvalósítására. De a pszichológusok és filozófusok többsége, általában minden magyarázat nélkül, egyszerűen azonosnak vette e két különböző fogalomalkotást, aminek következtében nemcsak az a látszat jött létre, mintha a „filozófiai" fogalomalkotás meghatározott fiziológiai elméleteken és tényeken alapulna — ami egyszerűen nem igaz —, hanem az „érzet" fogalma az áttekinthetetlenségig zavarossá is vált.

22. Ami az érzet-érzékelés „pszichológiai" fogalmát illeti, úgy tűnik, mai tudásunk fényében nyugodtan elmondhatjuk, hogy a bevezetését indokló s a definíciójában résztvevő pszicho-fiziológiai feltevések hamisaknak bizonyultak, s az ezek által artikulált fogalom nemcsak használhatatlan, hanem súlyosan félrevezető is. Az „érzet" fogalom e használatának bírálata (elsősorban a Gestalt-pszichológiában) hosszú időn keresztül főként arra a tényre támaszkodott, hogy az észlelési organizáció, konstancia stb. introspektíve jól ismert tényei az e fogalmat artikuláló elmélet, ill. elméletek által kielégítően nem magyarázhatók meg. Az utóbbi évek neuropszichológiai kutatásai azonban más oldalról is súlyos nehézségeket tártak fel — ez alkalommal a fogalom bevezetésében implicite meghatározó szerepet játszó *fiziológiai* előfeltevések tekintetében. Bár ez nem tartozik közvetlenül témámhoz, legalábbis meg szeretném említeni az e vonatkozásban legrelevánsabb eredményeket, mivel az „érzet" „pszichológiai" fogalmának s az ezzel kapcsolatos elfogadhatatlan fiziológiai elképzeléseknek továbbélése a mai filozófiai irodalomban is kétségtelen.[47] Legalábbis a következő tényeket kell itt felemlíteni:

[47] Egyesek, mint Wilfrid Sellars, pl. elvetik az érzet „filozófiai" használatát, de kitartanak a „pszichológiai" használat mellett.

a) A szín-, nagyság- stb. konstancia tényein túl már korábban is ismeretes volt számos olyan egzakt megfigyelés és kísérleti eredmény, amely határozottan mutatta, hogy az a függés és megfelelés, amelyet az elmélet az érzékszervet érő pontszerű stimuláció valamely elemi fizikai paramétere és a kiváltott észleleti tapasztalat ennek „megfelelő" elemi minősége közt posztulált, még a legegyszerűbb esetekben sem fedi teljesen a tényeket (például ha a pontszerű fényforrás luminozitása fixálva van, akkor az észlelt világosság a kibocsátott fény *hullámhosszának* változásával változni fog). A feltételezett összefüggések azonban legalább durva megközelítésben jónak bizonyultak, ha eltekintettünk a konstancia, egyes illúziók stb. által okozott problémáktól, amelyeknek magyarázatát a régi elmélet — jól-rosszul — legalábbis megpróbálta. Az utóbbi időben végzett egyes kísérletek azonban olyan tényeket tártak fel, amelyek szemmel láthatólag egyáltalán nem férnek bele az ez által nyújtott magyarázó sémába: ezek a vizsgálatok azt mutatják, hogy a komplex szituacionális észlelet valamely eleminek megjelenő minőségi jellemzője általában nem a receptor-struktúra „megfelelő" pontjába érkező stimuláció valamely elemi fizikai paraméterétől függ, hanem az e pont szélesebb vagy tágabb *környezetébe* érkező proximális stimuláció olyan *magasabbszintű* jellemzőitől (pl. a stimulus meghatározott fizikai jellemzői bonyolult kombinációjának e lokális környezetben való statisztikai eloszlásától, vagy akár ennek egy megadott időintervallum alatti jellegzetes változásától), amelyek viszonylag magasfokú invarianciát mutatnak az észlelés *disztans tárgyának* valamely ökológiailag jelentős, komplex fizikai tulajdonságával. Legdramatikusabb módon ezt E.H. Landnak [1] a szín-látással kapcsolatos kísérletei illusztrálták. Ezek itt megvalósíthatatlan leírása helyett csak idézzük a szerző végkövetkeztetését. „A standard elméletben hittétellé vált az a meggyőződés, hogy a vizuális mező bármely pontjában látott szín az e pontból eredő sugarak hullámhosszának és relatív intenzitásuknak a függvénye." „Ezek a kísérletek arra a megdöbbentő következtetésre kényszerítenek bennünket, hogy a sugarak önmagukban nem szín-képzők. Inkább úgy kell felfognunk őket, mint információ-hordozókat, amelyeket a szem használ arra, hogy a megfelelő színeket kiossza a különböző tárgyak között a képmásban." „... a természetes képmás színeit a rövid és hosszú hullámhossznak az *egész* mező feletti relatív egyenlege határozza meg, feltételezve, hogy viszonyuk pontról pontra bizonyos értelemben véletlenszerű módon változik. Bizonyos széles határok között sem a hullámhosszak aktuális értéke, sem az általános intenzitás-fokuk a látott színre önmagában nem gyakorol befolyást." (Land [1; 164—165., 163—164. és 176.])

b) Az elmélet feltételezése szerint izomorfia található a receptor struktúra és a megfelelő érzetminőség között. Így Helmholz minden egyes hangmagasság egyedi tonális minőségét specifikusan lokalizált, különböző idegrostok aktivációjának tulajdonította — milyen hangot hallunk, ez szerinte attól függ, a bazális membrán mely specifikus területe lett aktivizálva a (megfelelő) stimulus által. Von Frey feltételezte, hogy a bőr- és ízérzékelés különböző alapmodalitásait (pl. sós, savanyú, keserű és édes) morfológiailag is megkülönböztethető, sajátos receptortípusok közvetítik stb. De pl. az ízlelés fiziológiájával foglalkozó modern vizsgálatok világosan megmutatták, hogy „a fiziológiai receptor-,típusok' *nem* felelnek meg azoknak a fenomenális kategóriáknak, amelyekről az ember beszámol ... Egy és ugyanazon afferens idegrost különböző információt továbbíthat attól függően, mekkora az aktivitás valamely másik, párhuzamos idegrostban" (Pfaffmann, C. [1; 228]). Hasonló meg-

figyelések történtek a bőr-érzékelés receptoraira (pl. a macska nyelvének egyes „nyomás"- receptorai hidegre is reagálnak) és a hallásra vonatkozólag is.[48]

c) A klasszikus felfogás szerint az érzékszervekből a proximális stimuláció egyszerű fizikai jellemzőinek pontszerű elosztásáról érkezik információ a szenzoros cortexbe. Például feltételezték, hogy a látóideg a fényintenzitásnak a retina különböző pontjain való eloszlásáról továbbít információt az agyba. A mai experimentális vizsgálatok fényében azonban ez a feltételezés helytelennek bizonyult. Lettvin, Maturana, McCulloch és Pitts békán végzett vizsgálatai szerint a látóideg egyes sejtjei a stimuláció olyan lokális, egy adott pont szélesebb vagy tágabb környezetét (egy meghatározott „receptív mezőt") jellemző magasabb szintű tulajdonságairól továbbítanak információt, amelyek standard körülmények közt nem függnek a közvetítő közeg (pl. a megvilágítottság általános fokának) változásától, és általában az „*észlelt*" szituáció egyes tulajdonságaival invariánsok, s legegyszerűbben ezeknek terminusaiban is jellemezhetőek. Így pl. a béka látóidegének különböző típusú ganglionsejtjei olyan tulajdonságokra reagálnak, mint 1. valamely tárgy éles határa által képzett helyi kontraszt a receptív mezőben, 2. valamely sötét test szélének görbülete, 3. a tárgy szélének mozgása, 4. valamely sötét tárgy mozgása vagy a sötétség gyors beállta következtében létrejött helyi elsötétedés. Mint a szerzők megállapítják: „Tehát ezek az operációk sokkal inkább az észlelet, mint az érzet benyomását keltik — ha ennek a megkülönböztetésnek ma egyáltalán értelme van. Azaz a nyelv, amelyben a legjobban leírhatók, a vizuális képmásokból alkotott komplex absztrakciók nyelve" (Lettvin, Maturana stb. [1; 253]). Teljesen hasonló eredményekre vezetett az adott szempontból Hubel és Wiesel [1] vizsgálata a macska vizuális rendszeréről, amelyre korábban már hivatkoztunk. Mindezek a vizsgálatok világosan mutatják, hogy — legalábbis az agytevékenység azon, relatíve magasabb szintjein (a perifériális receptorelemekben lezajló folyamatokon túl), amelyekkel kapcsolatban *pszichikus* fogalmak alkalmazása egyáltalán lehetségessé válik — az idegrendszerben, mint szabály, *nincsenek* olyan fiziológiai történések, amelyek a pontszerű stimuláció egyszerű fizikai paramétereivel lennének invariánsak, azaz a „pszichológiai" értelemben feltételezett „érzeteknek" mint a 21. §-ban kifejtett posztulátumoknak megfelelő belső állapotoknak egyszerűen *nincsenek fiziológiai „megfelelőik"*. S minthogy ez az elmélet az introspektív megfigyelések tényeivel az első pillanattól kezdve ellentétben állt, semmi nem indokolja fenntartását s az érzet „pszichológiai" fogalmának használatát. Természetesen ez nem jelent semmiféle ellenvetést azon vizsgálatok jogosultságával szemben, amelyek az egyszerű, egy- vagy néhány-dimenziójú szituációknak, ill. stimulusoknak az organizmus érzékelő berendezéseire, ill. viselkedésére gyakorolt hatását kutatják a fiziológia vagy a pszichológia módszereivel. S nyilván értelmetlenség lenne kifogást emelni az ellen is, ha valaki *az egyszerű fizikai szituációk, történések észlelését érzékelésnek nevezi*.[49] Legfeljebb az ezen vizsgálatokból az

[48] Ezeknek az eredményeknek összefoglaló áttekintését l. Pfaffman, C. [2; 391—395.].

[49] Itt nincs lehetőség kitérni a kérdésre, de úgy hiszem, a pszichofizikai kísérletek eredményeinek asszimilációja nem képvisel különösebb nehézséget az általunk felvázolt koncepció számára. Ugyanakkor talán már az elmondottakból is világos, hogy ezen eredmények *döntés-elméleti* (lásd pl. Swets, J. A. [1] stb.) interpretációja az, amelyik legalábbis a legközvetlenebbül megfelel a felfogásunk általános tendenciájának és szellemének.

érzéki információ-feldolgozás általános elmélete számára levonható tanulságok szükségszerű *korlátaira* kell emlékeztetni. E korlátok abból adódnak, hogy az állatok (s úgyszintén az ember) analizátorainak általános biológiai funkciója általában *nem* ezen egyszerű, hanem a reális környezetünkben található *igen bonyolult* tárgyi szituációk megkülönböztetésében és felismerésében van. „Például az egyes spektrális hullámhosszak (tiszta színek) megkülönböztetésének képessége önmagában nem képvisel fennmaradási értéket. Ugyanakkor nagy fennmaradási értéket jelent az a képesség, hogy változó megvilágításban megkülönböztessenek egy pigmentált felületet a másiktól... Az ‚érzékek' fennmaradási értéke az állatok azon képességében rejlik, hogy a tárgyakat, helyeket, eseményeket, más állatokat stb. regisztráljanak, azaz hogy észleljenek... Így feltételezhetjük, hogy az ‚érzéki észlelés' nem áll két egymást követő szakaszból — előbb az érzet, aztán az észlelet —, hanem egy egységes-elemi folyamat, amelynek alkotóeleme az, amit mi észlelésnek, felismerésnek és figyelemnek nevezünk... Az érzékszervek mintegy „felhangolódnak" azokra az ingerekre, amelyek a prédáról vagy a ragadozóról, az akadályról vagy a menhelyről erednek, továbbá a mozgás és egyéb cselekvések során létrejövő stimulus-folyamra. A megfelelő információ a receptorokba természetesen csak fizikai energia formájában érkezhet, de a fentebb felsorolt potenciális stimulusok inkább ökológiai, mintsem sui generis fizikai fogalmakban jellemezhetők." (Gibson, J.J. [1])

23. Mindez a kritika azonban nem érinti az érzet „*filozófiai*" fogalmát, s elsődlegesen ez az, ami releváns az általunk javasolt felfogás szempontjából, mivel ez a fogalom leír és artikulál olyan belső állapotokat, amelyek egyrészt kétségtelenül legalábbis *hasonlítanak* az észlelési tapasztalatokra, s ugyanakkor, legalábbis látszólag, *nem* egyeztethetők össze általunk javasolt konceptualizációjukkal és elemzésükkel. Ha az általunk javasolt felfogás valóban nem ad helyt ezek tárgyalására, akkor nyilvánvalóan tarthatatlannak tekinthető. Itt elsődlegesen a „látszik"-kijelentések értelmezéséről s az illúziók, hallucinációk elemzéséről van szó.

Tekintsük először a „látszik"-kijelentések (a „jelenségekről" szóló kijelentések) problémáját.

Az „érzet" fogalmát elfogadó filozófusok felfogása szerint az a kijelentés: „Úgy tűnik, egy sárga házat látok" (1) része, alkotóeleme annak, amit a „Látok egy sárga házat" (2) kijelentés *jelent*. Ezen elemzés szerint az (1) kijelentés egy olyan belső pszichikus állapot — legtöbbször a privát entitásokként felfogott érzetek — leírása, amely nem áll semmiféle *szükségszerű* kapcsolatban a külvilág objektív tényeivel (s így természetesen az ezekre vonatkozó „adekvát" cselekvés-készségekkel sem hozható ilyen összefüggésbe), s éppen *ezért* az erre vonatkozó közvetlen tudásunk kétségtelen, vagy legalábbis önigazoló jelleggel bír. A (2)-höz hasonló észlelési kijelentések leszármaztatottak az ilyen „látszik"-kijelentésekből: annak a kijelentésnek, hogy „Egy sárga házat látok" jelentése, durván szólva, két, ismeretelméleti szempontból tekintve *elemibb* kijelentésből van összetéve: „Úgy *tűnik*, hogy látok egy sárga házat" (filozófiai terminológiában: „Látok egy sárga házszerű *érzéki jelenséget*") *plusz* „Azt *hiszem*, van előttem (a fizikai térben) egy sárga ház".

Azok a filozófusok[50], akik elvetik az „érzet", „érzéki benyomás" fogalmát vagy legalábbis az itt képviselt használatát, megfordítják ezt az össze-

[50] Lásd például Ryle, G. [2], Quiton, A. M. [1], Sellars, W. [1; 140—153.] stb.

függést, s a „látszik"-kijelentéseket tekintik a „normális" észlelési beszámolókból leszármaztatottaknak, és általában úgy fogják fel ezeket, mint *tentatív* észlelési beszámolókat. Eszerint „ezek az állítások nem fejezik ki a közvetlen ismeret általi tudás (direct knowledge by acquaintance) valamely speciális fajtáját, s nem is képeznek premisszákat, amelyekből a tárgyakra vonatkozó állítások levonhatók. Ugyanis e kijelentésekben egyáltalán nem állítjuk, hogy tudunk valamit, ezek meggyőződéseink többé-kevésbé tentatív kifejezései. . ." „Ezen állítások osztenzív bizonyossága és kétségtelensége nem annak a következménye, hogy ezek az adott, privát létezők valamely osztályára vonatkoznának, hanem épp az általuk támasztott megismerési igény szerénységével magyarázhatók." A „látszik"-kijelentések „nem valami privátjellegűről állítanak valami meghatározottat, hanem valami publikus-jellegűről tesznek valamely gyenge, nem meghatározott állítást". (Quinton, A.M. [1; 501 és 505].) Azaz, megintcsak durván szólva, ez a kijelentés, „Úgy tűnik, hogy sárga házat látok", azt jelenti: „Látok egy sárga házat — de azért nem vagyok biztos benne, hogy *azt* látom".

Egy lehetséges ellenvetés e felfogás ellen olyan eseteknek felmutatásában áll, amikor a megfelelő kijelentések tentatív észlelési állításokként való értelmezése erőltetettnek vagy kivihetetlennek látszik. Képzeljük el például a következő esetet[51]: Valakinek elmagyarázzuk a Müller—Lyell-illúzió lényegét, és az illető látja, hogyan rajzoljuk fel a táblára a szóban forgó figurát. Miután az elkészült alakzatra néz, a következőket mondja: „Valóban a két *egyenlő* egyenes szakasz közül a jobboldali *hosszabbnak látszik*". Mármost ez az állítás nehezen értelmezhető akképpen — így szól az érvelés —, hogy a két egyenlő szakasz közül talán (de nem biztosan) a jobboldali a hosszabb, vagy akár úgy, hogy *kísértést* érzek arra, hogy a két egyenlő szakasz közül az egyiket hosszabbnak tartsam, hisz én kitűnően és biztosan *tudom*, hogy ezek az egyenesek egyenlők. Amikor azt mondom, hogy az egyik hosszabnak *látszik* a másiknál, én egyáltalán semmit sem mondok a táblára rajzolt fizikai egyenesek objektív hosszáról, hanem az ezeknek megfelelő „jelenségek" mint privát entitások vagy események stb. tulajdonságairól beszélek.

A magam részéről nem tartom ezt az érvelést meggyőzőnek. Megpróbálok rá mindjárt úgy válaszolni, hogy egyben a „látszik"-kijelentések tentatív állításokként való interpretációját az e tanulmányban javasolt konceptuális séma keretében felvázolom. E felfogás szerint valamit *F*-nek észlelni (észlelni hogy valami *F*), annyi, mint képesnek és késznek lenni arra, hogy *F*-nek *megfelelő* módon reagáljunk a külső környezetre. Az észlelet mint belső állapot nem más, mint az észlelt tulajdonság vonatkozásában „adekvát" cselekvésre való készültség állapota, amely mint az érzékszerv stimulációjával kezdődő folyamat által megvalósított funkcióteljesítési állapot „automatikusan", azaz *nem-akaratlagos* módon jön létre az észlelő szervezetben. Természetesen a cselekvés készültség nem mindig (sőt az esetek többségében *nem*) megy át a megfelelő külső cselekvésbe, ehhez egyéb feltételek (megfelelő szükségletek stb., stb.) is szükségesek. Másrészről — mint ezt korábban (lásd 17/a§) tisztáztuk — az így létrejövő (az észlelt tulajdonság vonatkozásában *adekvát*) cselekvések nem mindig adekvátak, „sikeresek" az objektív külső környezet vonatkozásában — az észlelet lehet *nem-veridikus*. Ezért, legalábbis az emberek, a konkrét szituáció észlelésétől független információ-

[51] A példát Roderick Firth-től kölcsönöztem.

forrásokat is használnak célszerű cselekvéseik, viselkedésük irányítására és ellenőrzésére. Amikor az észlelési aktus által létrehozott cselekvés-készség egyéb megbízható információk alapján valószínűleg nem-sikeresnek, nem-adekvátnak tűnik a külső környezet vonatkozásában, akár arról is beszélhetnénk, hogy az illető személy képes és kész $F$-nek adekvát módon cselekedni, de *tudatosan nem hajlandó* erre, mert kétsége van arra nézve, vajon valóban adekvát, „sikeres" lesz-e objektíve viselkedése. A „látszik"-kijelentések az ehhez hasonló „belső" állapotok leírásaként foghatók fel — amikor is összeütközés van az észlelési folyamat által automatikusan kiváltott cselekvés-készség és külső környezetre vonatkozó egyéb információ között, amikor bizonyos független információ alapján kétségünk van a megfelelő cselekvés adekvációját illetően (vagy akár biztosan tudjuk, hogy inadekvát lenne). Az a kijelentés, „Úgy látszik, mintha a két egyenlő szakasz közül a jobboldali hosszabb lenne", annyit jelent, hogy ha nem rendelkeznék független információval, amely szerint a két szakasz egyenlő, akkor hajlandó lennék annak megfelelően cselekedni, hogy az egyik hosszabb[52]. A „kísértés", hogy az egyiket (fizikailag) hosszabbnak tekintsem, fennáll azután is, hogy *tudom*, hogy egyenlőek, egyszerűen mert az észlelési folyamat maga közvetlenül tudatosan nem befolyásolható (legalábbis ilyen egyszerű módon nem). Ha ez az értelmezés viszont elfogadható, úgy a „látszik"-kijelentések interpretációja semmiképp sem jelent olyan problémát, amely kiinduló álláspontunk feladására késztethetne bennünket.

24. Ettől függetlenül azonban még mindig fennmarad a hallucináció problémája. Meg kell jegyeznünk, hogy azok az esetek, amelyeket a pszichológiai irodalomban észlelési *illúzióknak* szoktak nevezni, nem képviselnek nehézséget az itt vázolt koncepció számára. Illúzióról általában azokban a — leginkább mesterségesen konstruált — észlelési szituációkban beszélünk, amelyeket *minden „naív"* szubjektum nem-veridikusan észlel, azaz amelyekben a szituációból származó szenzoros stimuláció által kiváltott reakció-készültségük objektíve inadekvát lesz. Az utóbbi időben J. Piaget [1; Chap. I—III.] tett igen érdekes kísérletet arra, hogy kimutassa, hogyan következik a vizuális észlelőapparátus működésének egyes olyan jellemzőiből, amelyek normális körülmények között, az esetek *többségében* épp az észlelet veridikus voltát, a a cselekvés-készültségnek a külső környezethez való *adekvációját* biztosítják, egyes sajátos észlelési szituációkban annak inadekvációja, azaz az észlelési illúzió. Az észlelési illúziók magyarázatára vonatkozó egyéb pszichológiai hipotézisek is általában ezen a vonalon mozognak.[53] Mindez tehát inkább alátámasztása, mintsem cáfolata az általunk javasolt felfogásnak.

[52] Lényegében hasonló álláspontot képvisel e kérdés kapcsán Armstrong, D. M. [1; 84—87., 92. stb.].

[53] Példaként felhozható a Müller—Lyell-illúziónak a pszichológiai irodalomban gyakran előforduló azon magyarázata, amely szerint a látszólag rövidebb szegmentumnál levő „konvergáló egyenesek" a lineáris perspektíva mélység-indikátorát sugallják, s ezért ez a szegmentum közelebb levőnek tűnik, mint a másik. Minthogy pedig ugyanakkor ezzel azonos látási szöget foglal el — a nagyság-távolság invariancia következtében —, rövidebbnek *kell* megjelennie. Az illúzió létrejötte tehát abból adódik, hogy (akár vele született, akár elsajátított mechanizmusként) az észlelő szubjektum számára az egyenesek konvergenciája mélység-indikátorként szolgál. A konvergens egyenesek az ökológiailag környező standard szituációk többségében azonban valóban érvényes, azaz adekvát észleléshez vezető indikátorai a mélységnek.

Ez azonban nem mondható el a *hallucinációk*ról. Ezek annyiban szolgálhatnak ellenvetésül az itt javasolt koncepcióval szemben, amenyiben egyrészről olyan belső állapotok, amelyek gyakran introspektíve megkülönböztethetetlenek (legalábbis megkülönböztethetetlenek lehetnek) a veridikus észleletektől, viszont — legalábbis látszólag — egyáltalán *nem észleletek*. Mi ugyanis az észleletet úgy határoztuk meg, mint meghatározott belső állapotot, amelyet az érzékszervek *fizikai stimulációja* vált ki. A hallucinációk esetében pedig, úgy tűnik, ez az észlelethez hasonló belső állapot nincs semmiféle oksági és funkcionális kapcsolatban az érzékszervek megfelelő stimulációjával, s még kevésbé valamely meghatározott külső objektív tényállással. Hogyan magyarázható akkor ezen pszichikus állapotok megkülönböztethetetlensége? Éppen ez az a probléma, amelyre a korábban említett (20. §.) „illúzió-argumentum" elsődlegesen utal, s amelyen keresztül az „érzet" filozófiai fogalma explikációt és megalapozást nyer.

Azok a filozófusok, akik — az észlelés egy közvetlen realista felfogásának talajáról — elutasítják és bírálják az „illúzió-argumentumot", általában véve arra az álláspontra helyezkednek, hogy a hallucinációk egyáltalán *nem észleletek*, s így az észlelet és a hallucináció között *nincsen* „közös" elem; az a tény pedig, hogy egyes esetekben a szubjektum képtelen különbséget tenni észlelet és hallucináció között, a pszichikus-fiziológiai mechanizmusok defunkcionálásából következő „introspektív tévedésként" fogandó fel. E filozófusok álláspontja szerint (lásd pl. Hirst, R. J. [1; 37—45., 308—312.]) a hallucinációk nem mások, mint olyan emlékképek vagy „képzeti képek", amelyeket introspektíve — tévesen — mint észleleteket identifikálunk. Ez az álláspont nem inplauzibilis — jól ismeretes, hogy megfelelő mesterséges kísérleti feltételek között még az introspektív megfigyelésekben különösen gyakorlott szubjektumok is összetéveszthetik a képzet-működést az észleléssel (lásd Perky, Ch.W. [1]), s ezen „introspektív tévedés" mechanizmusának magyarázatában például kiindulhatnánk a 17/c §-ban mondottakból.

Ha tehát itt a hallucinációk interpretálásában egy, a fentivel épp ellentétes feltételezésből fogunk kiindulni, ennek elsődlegesen nem meritorikus okai vannak. Tekintettel azonban arra, hogy — amint ezt a bevezető megjegyzésekben leszögeztük — e cikkben nem térünk ki az emlékezet vagy képzet-tevékenység interpretációjára, a hallucinációknak ezekre való visszavezetése valami ismeretlennek egy másik ismeretlennel történő „magyarázatát" jelentené. (A fenti interpretációt alkalmazó filozófusok többsége sajnos elköveti ezt a logikai hibát.) Mivel pedig konkrét-kísérleti tényanyag a hallucinációkra vonatkozólag ma még csak igen kis mértékben áll rendelkezésünkre, s így valószínűleg empirikusan jól megalapozott magyarázó hipotézis felállítása (ill. a különböző lehetséges hipotézisek közti választás) különben is nehézségekbe ütköznék, úgy hiszem, elegendő annak megmutatása, hogy egy ilyen magyarázat *nem lehetetlen*, s a hallucinációk ténye egymaga még nem jelent semmiféle leküzdhetetlen akadályt az itt vázolt vagy ehhez hasonló felfogás számára. Ebből a célból egy meghatározott fiziológiai mechanizmust fogunk feltételezni a hallucinációk magyarázatára. Korántsem kívánom azt állítani, hogy ez az „ad hoc" javasolt hipotézis akárcsak valószínű — nem vagyok fiziológus, hogy ezt megítélhessem —, s minthogy ez a javaslat, legalábbis részleteiben, saját elmeszüleményem, éppen ezért korántsem hiszek különösebb tudományos megalapozottságban. Pusztán azt kívánom vele megmutatni, hogy *elképzelhető* olyan magyarázat, amely a hallucinációk előfordulásának

*tényét* összeegyezteti a javasolt koncepcióval, s így a puszta tény nem fogható fel érvényes ellenérvként e *felfogás* ellen.

E *hipotézis* azon az alapgondolaton nyugszik, hogy a *hallucinációk is észleletek* (az észlelet korábbi definíciójának értelmében), ami által természetesen elesik annak szükségszerűsége, hogy az „érzet" feltételezésével magyarázzuk meg észlelés és hallucináció „hasonlóságának", a köztük található „közös" elemnek problémáját: a hallucinációk egyszerűen az észleletek egy alosztályát alkotják.

Ennek a feltevésnek egyszerűen az az alapja, hogy számos esetben, úgy tűnik, praktikusan igen nehéz pontos határvonalat vonni nem-veridikus észlelés és a hallucináció esetei között. Épp ezért mi a hallucinációkat *a radikálisan nem-veridikus észleletek eseteinek* tekintjük. Ez a felfogás indokolttá válik, ha a következő fiziológiai mechanizmust tételezzük fel magyarázatukra. A neurofiziológiából jól ismeretes az a tény, hogy ha egy agyi idegközpont valamely módon a patologikusan felfokozott ingerlékenység állapotába kerül, akkor az agyba beérkező stimuláció — az is, amely normális körülmények között semmiféle hatást nem gyakorol e központ működésére — ennek működését fogja megerősíteni, s az *ennek* megfelelő válaszreakciót fogja kiváltani. Ezt a jelenséget nevezte Uhtomszkij „dominánsnak". Ha most feltételezzük, hogy bizonyos hallucinogén anyagok, az agyműködés funkcionális zavarainak stb. hatására az idegrendszer meghatározott szenzoros mezőiben (talán véletlenszerűen lokalizáltan) domináns központok keletkeznek, akkor a hallucinációt felfoghatjuk mint az észlelés azon esetét, amikor az érzékszervek stimulációja (s *valamiféle* stimuláció természetesen *mindig* előfordul — még a legmesszemenőbb érzéki depriváció sem zárhatja ki a proprio- és intero-receptorok megfelelő ingerlését) nem a megfelelő, releváns központokba, hanem a patalogikus ingerlékenységi állapotban levő domináns gócokba érkezik be, s ez ezeknek megfelelő cselekvés-készségi állapotot (észleletet) váltja ki.[54]

25. Végül legyen szabad még egy kritikai megjegyzést tenni az „érzet" „filozófiai" fogalmával kapcsolatban. Az ezt artikuláló elmélet feltételezése szerint egy tárgy észlelete nem más, mint az e tárgyból eredő fizikai stimuláció által kauzálisan kiváltott érzetek, érzéki benyomások, *plusz* az őket okozó fizikai tárgy létére vonatkozó „hit", „ítélet". Bárhogy is fogjuk azonban fel időbeli és oksági vonatkozásban az érzéki benyomás és e feltételezett „hit" viszonyát, úgy tűnik, mindig lehet olyan ellenpéldákat találni, amikor mind a két posztulált összetevő jelen van, de mégsem beszélhetünk megfelelő tárgyi észlelésről. Például, ha egy gyufa lángja megégeti a kezemet, én kiválóan tudhatom és rendíthetetlenül hihetem, hogy a kiváltott „érzéki benyomások" a gyufa lángjától erednek, fájdalomérzésem azonban ennek ellenére sem változik át a gyufa tárgyi észlelésévé.[55] S ez nemcsak a testi érzések esetére vonatkozik

[54] Hogy hasonló jellegű történések az agyműködésben nem elképzelhetetlenek, s hogy ezek egyes esetekben radikálisan nem-veridikus észleletekre vezethetnek, annak igazolására *A. G. Psonyik* kísérleteire hivatkozhatunk, amelyek szerint ha feltételes kapcsolatot létesítettünk hang- és hőstimuláció között, akkor a megfelelő hang hatására hő-észleletek jelennek meg a kísérleti alanyoknál (Vö.: Szokolov, J. N. [1; 76].)

[55] A klasszikus empirizmus észlelés-elméletének egyik alapvető jellemzője az a tény, hogy az „érzéki idea", „érzéki benyomás", „érzet" stb. terminusában differenciálatlanul egyesíti s fogalmilag jogtalanul azonosítja az organikus érzéseket a tárgyi észleletekkel. (Ez a tendencia világosan megfigyelhető már Locke másodlagos minőség felfogásában is — Vö.: Locke [1; II. könyv. 8. fej. 16—17. § stb.].) Bár lehetnek olyan stimulusok, amelyek egyszerre keltenek fel hő-észleletet és fájdalom-érzést (vagy nyomás-észleletet és

— ugyanez mondható el pl. az érzékszervek nem-adekvát stimulációjáról. Ha valakinek szememre mért ökölcsapása következtében „csillagokat látok", akkor én kitűnően tudhatom, hogy ezen „érzéki adataim" oka egy ököl volt — mégis csak csillagokat, nem pedig az illető öklét fogom „látni".

De ezen túlmenőleg, amint ezt a fenti argumentokkal megmutatni törekedtünk, véleményünk szerint egyáltalán nincs semmi szükség az „érzet", „érzéki tapasztalat" stb. „filozófiai" fogalmának használatára. S ezen nemcsak azt értjük, hogy nincsenek érzetek mint sajátos nem-anyagi tárgyak, ideális létezők, hanem azt az erősebb állítást, hogy az észlelési tapasztalat klasszikus, két „elemre" (érzéki tapasztalat és „hit", ítélet) való felbontása szükségtelen, sőt mi több, félrevezető és helytelen, teljesen függetlenül attól, hogyan értelmezzük szélesebb ontológiai összefüggésben, milyen általános filozófiai kategóriák aló szubszumáljuk magukat ezeket az összetevőket. A felsőbbrendű organizmusok, többek közt az emberek, rendelkeznek azzal a biológiai képességgel, hogy az érzékszerveiket érő stimuláció révén, meghatározott neurofiziológiai aktivitás segítségével a környezetükben való tevékenységüket irányító információt nyerjenek annak eseményeiről, disztans tárgyairól stb., azaz hogy észleljenek. Az észlelési aktusok terminális objektumait, *„közvetlen" tárgyait* — szemben azzal a reprezentacionalista felfogással, amely szerint közvetlenül saját pszichikus állapotainkat, saját a fizikai tárgyakhoz csak „hasonló" érzéki benyomásainkat észleljük — *környezetünk anyagi fizikai tárgyai, tárgyi szituációi* alkotják.[56] Az észlelésnek ez a *közvetlen realista* felfogása természetesen egyáltalán nem jelenti az észlelési aktus „egyszerűségének", elemezhetetlenségének feltételezését — az objektív külvilágra vonatkozó észlelési ismereteink csak abban az értelemben „közvetlenül adottak", hogy *nem lehet levezetni őket* — sem genetikai, sem logikai értelemben — valami *másra* (pl. a szellemi létezőként hiposztazált érzetekre, érzéki benyomásokra) vonatkozó ismeretekből. Észleleti-tapasztalati *ismeretekről* természetesen csak az ember esetében beszélhetünk, mivel csak az emberek képesek arra, hogy az

---

fájdalom érzést), ill. egyes esetekben nagyon nehéz lehet praktikusan megvonni a határt, hol végződik az egyik s hol kezdődik a másik, mindezeknek az átmeneti eseteknek megléte azonban nem változtat semmit a pszichikus állapotok e két típusa közti *elvi* különbségen. *Észlelésről*, mint ezt ezen tanulmányban mindvégig hangsúlyoztuk, csak ott beszélhetünk, ahol valamely szenzoros stimuláció a külső objektív szituációra való cselekvés-készséget vált ki, azaz általában szólva a külső környezetről közvetít információt. Az *organikus érzések* esetében azonban — akár külső fizikai hatás, akár interoceptív stimuláció okozza létrejöttüket — az információ mindig *magának az organizmusnak* állapotára, legtöbbször a „normális" állapottól való eltérések, funkcionális zavarok, sérülések meglétére vonatkozik. E cikkben következetesen ebben az értelemben használtam eddig is e terminusokat, amelyeknek azonosítása vagy összekeverése, véleményem szerint, filozófiai következményekkel járó hibák és zavarok forrása lehet.

[56] Bár egyes marxista filozófusok és pszichológusok (pl. Rubinstejn) az észlelés reprezentacionalista felfogásának határozott és világos kritikáját nyújtották, „standard" filozófiai irodalmunkban — általában meglehetősen következetlenül — mind a mai napig élnek (mind terminológiai, mind tartalmi vonatkozásban) e koncepció többé vagy kevésbé élesen kifejezett elemei. Egyes esetekben — bár ez kétségtelenül nem tipikus — ez egészen egyértelmű megfogalmazást is nyerhet. A Szovjet Tudományos Akadémia 1962-ben rendezett, a felsőbb idegtevékenység és a pszichológia filozófiai kérdéseivel foglalkozó konferenciáján hangzott el pl. egy filozófus résztvevő részéről a következő hozzászólás: „A tudat szerve az agy és a tudat nem lehet közvetlen kapcsolatban magával a tárggyal. A tudatnak a tárgy pszichikus képével van dolga, . . . Tehát a tudatnak pl. nem a fával, hanem a fa pszichikus képével van dolga." (Filozofszkije [1; 579])

ezen élettevékenységük által létrehozott funkcionális állapotaikról, azaz észlelési tapasztalataikról nyelvileg beszámoljanak, ezeket másokkal közöljék, kommunikálják. (Hogy az érzéki orientációnak érzéki ismeretté, tapasztalati megismeréssé való ezen átalakulása nem a nyelvi leírhatóságnak valamiféle külsődleges „hozzáadását" jelenti a kész és változatlan organikus észlelési tevékenységhez, hanem ez együttjár ennek elvi *átstrukturálódásával* is — erre most nem térhetünk ki. Erre vonatkozólag l. a 35. §-ban tett megjegyzéseket.) Az olyan típusú észlelési kijelentések, mint pl. „Látom, hogy 20 lépésre tőlem egy barna kutya szalad keresztül az úton", alkotják a külvilágra vonatkozó empirikus ismereteink „bázisát", abban az értelemben, hogy tapasztalati ismereteink igazolása és falszifikálása végső soron rajtuk keresztül történik. Ezek a kijelentések lehetnek igazak vagy hamisak. Épp ezért, ha valamely független forrásból származó (mármint a szóban forgó észlelési aktus vonatkozásában független) információ következtében kétség merül fel a megfelelő észlelési kijelentés igazságában, igazolást kérhetünk (és *racionális* ezt tenni), mielőtt elfogadnánk. Ez az adott észlelési kijelentésre vonatkozó „evidencia" más észlelési kijelentésekből, megfigyelési tárgyi kijelentésekből, sőt fizikai törvényekre vonatkozó állításokból is állhat, feltéve, hogy ezek igazsága az adott időpontban elfogadott, jól megállapítottnak számít. Ha viszont nincs semmi alapunk kételkedni az adott észlelési kijelentés igazságában, akkor racionális elfogadni, minden további igazolás nélkül. Ismereteink „bázisa" ily módon igazán nem tekinthető túl bizonyosnak vagy szilárdnak — de *ez* az egyetlen bázis, amellyel rendelkezünk.

Bizonyos speciális gyakorlati célokból az észlelési tapasztalatnak, ezen fentebb jellemzett *tárgyi* tagolása bázisán, ezen artikulációtól eltérő elemzési vagy leírási módjai is kialakulnak. Például a festőművész saját technikai tevékenységében a tapasztalat artikulációjának azt a (hosszas gyakorlat és tanulás által elsajátított) formáját használhatja, amelynek révén vizuális tapasztalatát a kétdimenziós perspektivális ábrázolás törvényeinek megfelelően analizálja — azoknak a törvényeknek megfelelően, amelyeket egy hosszas történelmi-gyakorlati tapasztalat tárt fel a térbeli vizuális észlelési diszkriminációk tulajdonságairól. Soha nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy ez a leírásmód sem pszichológiai, sem „ismeretelméleti" vonatkozásban nem elsődleges, hanem az észlelési tapasztalat „szokásos" tárgyi tagolásából leszármaztatott, s azt mind genetikailag, mind logikailag feltételezi. Kevés példamondat játszott akkora szerepet a filozófia történetében, mint „A kerek penny rézsútosan nézve elliptikusnak látszik"(1) kijelentés az angolszász empirizmus utolsó fél-évszázadának vitáiban. Moore, Broad és mások épp ezen a példán keresztül vezették be leggyakrabban az „érzéki adat" fogalmát (az „érzéki adat" az, *ami* elliptikus ez esetben). Különös iróniája a sorsnak az, hogy épp *ez* a kijelentés a maga közvetlen-elsődleges értelmében egyszerűen *hamis*. Nem kell különleges pszichológiai tudás ahhoz, hogy valaki megállapítsa: egy kerek pénzdarabot ferde szögből látni egyáltalán nem „hasonlít" ahhoz, amikor egy véletlenül elliptikusra sikerült pénzdarabot látunk frontálisan, hisz az emberek — amint ezt már mindennapi tapasztalatunk is világosan mutatja — szinte sohasem tévesztik össze ezt a két esetet. Az az elképzelés (s kétségtelenül ez húzódik meg a példa mögött — illusztrálván, mennyire összefonódott az érzet „filozófiai" fogalma ennek „pszichológiai" értelmezésével), amely szerint — lévén a rézsútosan látott kerek alakzat a retinára vetett képe elliptikus — kell lennie „tudatunkban" is valamiféle „elliptikus" pszichikus alakulatnak, s ezt legfeljebb egy

hosszú tapasztalat után tanuljuk meg a ferde látószög az alaktól független észlelete alapján módosítani, „öntudatlanul" korrigálni: naív *és* hibás pszichológia. Semmi nem igazolja ezt jobban, mint Bower, R. G. [1] *50—60 napos csecsemőkkel* végzett igen ötletes kísérletei, amelyek világosan mutatják, hogy már e csecsemők, ha egy meghatározott geometriai alakra alakítanak ki náluk feltételes reakciókat, különböző látószögből prezentált, objektíve azonos geometriai alakzatokra (annak ellenére, hogy ezek projektív — retinális — alakja különböző) *azonos*, míg különböző látószögből prezentált objektíve különböző alakzatokra *különböző* reakciókat mutatnak, *még akkor is, ha ez utóbbiak projektív alakja azonos.*[57] Természetesen a fent idézett (1) kijelentés egy bizonyos értelemben igaz — ez az értelem azonban igen bonyolult és leszármaztatott: e kijelentésnek, úgy hiszem lényegében azon keresztül van értelme (s *ebben* az értelemben igaz), hogy egy adott kultúrkörhöz tartozó emberek tudják, hogy ha egy kerek alakot meghatározott térbeli helyzetével együtt akarunk egy kétdimenziójú papírlapon ábrázolni, akkor általában ellipitikus figurát kell rajzolnunk.

## V.

26. Az észlelet funkció-teljesítési állapotként való jellemzésében abból indultunk ki, hogy minden *F* észlelhető tulajdonság számára meg lehet adni egy neki (biológiai vagy társadalmi értlemben) *„megfelelő"* reakciót vagy reakció-csoportot, amelyre való „felkészülés" azonos a megfelelő észlelettel mint az organizmus belső-funkcionális állapotával. Itt azt kívánjuk megmutatni, hogyan lehetséges a *„megfelelő"* reakciók kijelölése a szóban forgó tulajdonságok két nagy csoportjára — az elsődleges és a másodlagos „minőségekre" — vonatkozólag. Mint látni fogjuk, ez meghatározott konzekvenciákkal fog járni a rájuk vonatkozó tradicionális filozófiai problémák megoldására nézve is.

Ami a tárgyak és tárgyi szituációk olyan *„elsődleges"* tulajdonságait illeti, mint alak, nagyság, térbeli távolság és hely, mozgás, súly stb., létezik az ezek észlelésével kapcsolatos természetes (azaz vagy vele született vagy a normális ontogenetikus fejlődés során minden egyed által elsajátított) és az általunk adott liberális értelemben (17/a §) species-független reakcióknak egy olyan osztálya, amelyet az adott viszonylatban *„követő" vagy „reprodukáló" válaszreakcióknak* nevezhetünk. A mozgás esetében ez a szó szoros értelmében vett „kísérés" (együtthaladás vagy nyomon követés) reakciója, a távolság esetében a lokomóció útján vagy kézzel való „elérésé", az alak esetében a a lokomócióval, kézzel vagy szemmel[58] történő „körüljárásé", a nagyság vonatkozásában a „megragadásé", a súly esetében az „elmozdításé". Ezeket a

[57] Bower kísérletei alkotják a jelen pillanatban a leglényegesebb és módszertanilag legkifogástalanabb (bár az ellentmondó adatok tömkelegében még korántsem perdöntő jellegű) empirikus bizonyítékot a vizuális konstanciák egy nativisztikus felfogása mellett.

[58] Úgy tűnik, hogy — legalábbis az embernél — az itt említett észleletek kialakulásában (s nemcsak az alak-észlelés fent explicite hangsúlyozott esetében, de a felsorolt észlelés-típusok valamennyiében) normális körülmények között jelentős szerepet játszanak az adott érzékszerv — a visszacsatolás elve alapján végbemenő — fentebbi értelemben „reproduktív" állapotváltozásai, a szóban forgó receptor-rendszer „leképező" mozgásai. A specifikus emberi tapintás-észlelés („aktív" tapintás) vonatkozásában ez a tény kétségtelenül megállapított: a passzív-mozdulatlan kéz nem képes az alak észlelésére. (E kérdésről részletes lásd: Ananjev, B. G. — Vekker, L. M. stb. [1].) Elsősorban szovjet pszichológusok — nem kismértékben Szecsenov eszméiből kiinduló — vizsgálatai igazolták, hogy a szem makroszkopikus, „detektáló" mozgásai úgyszintén szerepet játszanak a forma,

a reakciókat abban az értelemben nevezzük reprodukáló válaszoknak, hogy *egyértelmű megfelelés* áll fenn a szóban forgó objektív tárgyi paraméter értékei és (amennyiben ennek észlelése veridikus) az integráns reakció (vagy ennek terminális végállapota) meghatározott objektív jellemzőjének értékei között, pontosabban, a paraméter-értékek e két halmaza *izomorf* egymással.[59] (Pl. távolság és a „standard" lépések száma, alak és a „körüljárás" trajektóriája,

---

mozgás és távolság vizuális észlelésében. (Lásd pl. Zincsenko, V. P. — Lomov, B. F. [1], Leontyev, A. N. [1; 168—175.] stb.) Ugyanakkor Leontyevnek és munkatársainak azon — e fenti munkákban is jelentkező — álláspontja, amely szerint a tárgyi tulajdonságok adekvát, őket specifikus minőségükben megragadó érzéki visszatükrözése épp a receptor apparátusok ezen „detektáló" perceptív mozgásain keresztül és ezek által történik, nem tűnik kellően meagalapozottnak. Számos, a vizuális apparátus működésére vonatkozó ismert tény — legalábbis prima facie — határozottan ellentmond ennek a hipotézisnek: a szem makromozgásait *kizáró* rövid időtartamú expozíciók ellenére (tachisztoszkópban) bonyolult geometriai alakzatokat is normálisan észlelünk; bizonyos esetekben (vibráló fény, szín-moduláció, világosság változtatása) a retina vonatkozásában fixált, mozdulatlan tárgyak észlelése megmarad stb. Azok az utóbbi időben megjelent kísérletek (pl. Vergelisz, N. J. — Zincsenko, V. P. [1])), amelyek — szemmel láthatólag — e nehézségeknek az adott elmélet talajáról való magyarázatára irányulnak, olyan fiziológiai mechanizmusokat posztulálnak (a retina nemcsak rövid, hanem hosszú idejű emlékezetének feltételezése, a szem véletlenszerű mikromozgásainak a receptív mezők szelektív „bekapcsolását" végző mechanizmusként való értelmezése stb.), amelyek — eltekintve egyes igen általános, teoretikus-fogalmi nehézségektől — önmagukban is nagyon valószínűtlennek és megalapozatlannak tűnnek (bár ennek megítélése nyilvánvalóan a kérdéssel foglalkozó specialisták dolga). Ennek hangsúlyozása ugyanakkor egyáltalán nem zárja ki, hogy elismerjük:

1. a szem mikromozgásai, létrehozva a retinális ábrázolat bizonyos változását, megakadályozzák az „üres mező" kialakulását a fixáció ideje alatt, azaz *optimális* szinten tartják a receptor-apparátus érzékenységét az észlelés egész ideje alatt;

2.a szem (legalábbis részben kortikális visszacsatoláson alapuló) makromozgásai szerepet játszanak a beérkező stimuláció-folyam egy olyan megszervezésében, amely lehetővé teszi az ez által hordozott információ legökonomikusabb feldolgozását (pl. a legnagyobb információ-mennyiséget hordozó „kritikai pontok" foveális fixálása stb.) s a vizuális feladat követelményeinek megfelelő „magasabbszintű" változók kiemelését — ezért e mozgásoknak mesterséges feltételek által való kiküszöbölése *megnehezíti* a veridikus észlelet létrejöttét,

3. a szem meghatározott makromozgásaira való kortikális „készenlét" a fentebb említett vizuális észlelés-típusok esetében (e fogalom átalunk használt értelmében) része, mozzanata lehet annak a komplex cselekvés-készültségnek, amelyet a szóban forgó tárgyi tulajdonságok észleletével mint funkcionális állapottal azonosítunk. A receptor-rendszer „detektáló" állapotváltozásaira való e készültség természetesen éppúgy vagy átmegy vagy nem megy át a megfelelő külső cselekvésbe, mint ezt az általános esetben tapasztaljuk (ismeretes, hogy különböző észlelési *feladatok* esetén a szem makromozgásai e feladatok jellegének megfelelően *különbözők* lesznek).

A receptor-apparátus saját mozgásainak egy ilyen — nézetünk szerint mérsékeltebb és megalapozottabb — értékelése szempontjából l. Jarbusz, A. L. [1] eredményeit s a szóban forgó kérdések általa adott interpretációját.

[59] Az elsődleges minőségek észlelése tekintetében tehát felfogásunk lényegében a régi peripatetikus dictummal esik egybe: „Az észlelt tárgy és az észlelő-képesség tevékenysége tehát azonosak, bár létük különböző" (Aristoteles [1; 426 a 16—18.]). (A szóban forgó „azonosságot" természetesen az *izomorfia* értelmében fogva fel.) Azt a gondolatot, hogy meghatározott tárgyi tulajdonságok észlelése és felismerése az ezeket „replikáló" aktusok elvégzését irányító vezérlési „parancsok" formájában valósul meg, az automaták általános elméletében is felvetették (l. Mackay, D. M. [1; 112—117.]). „A beérkező stimuláció valamely vonásának észlelését — írja Mackay — úgy tekintjük, mint a belső válaszreakció egy aktusát — pontosabban, mint a belső organizáció egy olyan önvezérléses megváltozását, amely 'megfelel' (match) az adott jellemvonásnak, úgy hogy az organizmus felkészül arra, hogy számot vessen vele bármely releváns cselekvésben" (Mackay, D. M. [2; 174.]).

irány és a szem, fej vagy test elfordítás-szöge, súly és az elmozdításhoz szükséges izomerő kifejtés stb., stb.) Továbbá, legalábbis az *ember* esetében, talán fel lehet venni a reakciók e csoportja mellé a szóban forgó tulajdonságokra irányuló cselekvések egy másik csoportját is. Az ember képes arra, hogy ezeket az adott tárgyi tulajdonságokat meghatározott, célszerű módon *átalakítsa*, hogy a tárgyak ezen objektív paramétereinek adott értékeit gyakorlati-manipulatív tevékenységével *más* paraméter-értékekbe transzformálja: az egész primitív emberi gyakorlati tevékenység nem áll másból, mint a tárgyak helyzetének, mozgásának, alakjának, egymáshoz való térbeli és statikai-dinamikai viszonyának megváltoztatásából. Ha mármost feltételezzük, hogy mindezen tulajdonságok vonatkozásában létezik ezeknek néhány, az ember számára „standard", „normális" értéke („jó" alakok, az emberi test viszonylatában vett bizonyos „standard" nagyságrendek, távolságok stb.), akkor e paraméterek bármely értékének vonatkozásában megkapjuk az ezeket e „standard" értékbe átvivő *átalakítási (transzformációs) reakciók* egy véges-szűk csoportját. Mindennek megfelelőleg tehát a fentebb vázolt koncepcióból az következik, hogy *egy „elsődleges minőség" észlelése nem más, mint a megfelelő „reprodukáló"* (és — az ember esetében — *átalakítási) reakciók* (minden észlelő organizmus számára viszonylag stabil) *összességére való készültség funkcionális állapota.*

Hadd jegyezzük mindjárt meg, hogy e tulajdonságok észlelésének épp a fenti reakció-csoporttal való összekapcsolása korántsem önkényes. A pszichológus, aki objektív módszerekkel kíván a tér-, forma- stb. észleléssel foglalkozni, a kísérleti körülmények között is éppen e reakciók (vagy valamely velük ekvivalens operációnak) meglétén és jellegén keresztül ítél a szubjektum megfelelő észlelési performációjáról. Így az észlelt távolság megítélésének egyik leggyakoribb módja (Carr-technika) az, hogy az észlelő szubjektum a maga által nem látott kezének megfelelő kinyújtásával jelöli meg a távolságot. Amikor a távolság nagyobb, ezt a reakciót megfelelő instrumentális operációk helyettesítik: vertikális rúd megfelelő beállítása (Fischer és Lowenhook), monokulárisan szemlélt pénzdarab elhelyezése (Grant) stb., stb.

27. De a viselkedési reakciók e szóban forgó csoportja az elsődleges minőségek észlelésének nem egyszerűen és csupán a legmegbízhatóbb operacionális *indikátora.* A pszichológiai irodalomban számos kísérleti tény és megfigyelés található, amelyek világosan mutatják a tér-, alak- stb. észlelés és a fentebb tárgyalt „reprodukáló" motoros reakciók *belső-immanens* kapcsolatát. Ezek közül talán a „torzító szemüvegekkel" végzett kísérletek a legékesszólóbbak, amelyeket — Stratton kísérleteiből kiindulva — elsősorban osztrák pszichológusok (T. Erismann és Ivo Kohler), Amerikában pedig Held és munkatársai végeztek.

E kísérletek lényege a következő: a kísérleti szubjektumok különböző „szemüvegeket" viselnek, amelyek bonyolult prizma- (vagy tükör-) rendszer segítségével drasztikusan és szisztematikusan eltorzítják a normális vizuális stimuláció geometriáját s részben dinamikáját is: felcserélik a fentet és a lentet, vagy a jobbot és a balt, laterálisan egy meghatározott szögre „elfordítják" a látásvonalat, eltorzítják a látott alakot az egyenesek meggörbítésével, nagyobbítják vagy kisebbítik a látott formákat stb. Az effektusok többsége igen bonyolult és összetett, mivel a prizmák nincsenek a szemre illesztve, s így a szem és a fej mozgása maga is változtat a stimuláció feltételein s további bonyolult torzító effektusokat eredményez. A szemüveg először való felvétele

általában egészen drasztikus zavarokat okoz mind a külső viselkedésben (a lentet és fentet felcserélő prizmák esetében a legtöbb kísérleti alany egyszerűen arra sem képes, hogy egy vizuálisan megjelölt pontba elmenjen), mind az észlelési tapasztalat egyes váratlan vonatkozásaiban (az ismert tárgyak és személyek felismerhetetlenné válnak, a szem vagy a fej elmozdításával a világ forogni kezd, a mozgó emberek mechanikus bábúknak tűnnek, a látott színek telítettebbekké válnak stb., stb.). Ezeket a jelenségeket kezdetben egyéb organikus-funkcionális zavarok (hányinger, depresszió stb.) is kísérik. A kísérletek leglényegesebb eredménye a következő: ha a szubjektum csak „szemléli" a prizmákon keresztül a világot, de ennek során semmiféle aktív tevékenységet nem végez, illetve legfeljebb csak passzívan változtatja helyzetét (például tolókocsin ülve mozgatják fel s alá), bármilyen hosszú időn keresztül is viselje a „szemüveget", sem a külső viselkedés, sem a vizuális tapasztalat szempontjából nem mutat jelentősebb adaptációt az eltorzított stimulációs feltételekhez. Ha viszont a „szemüveget" viselő személy megpróbál aktív tevékenységet végezni a környezetben, akkor az idő folytával lényegében teljesen adaptálódik az eltorzított feltételekhez.[60] Az adaptáció több szakaszban történik. A kísérleti alany kezdetben a legegyszerűbb motoros feladatokat is csak nagyfokú és megerőltető figyelem-koncentrációval, igen lassan és állandó korrekciókon keresztül képes elvégezni. Később ezeknek az egyszerűbb operációknak a lebonyolítása — elsősorban a kinesztézis és tapintás irányítása alatt — gyorsabbá és biztosabbá válik, akár visszatérhet a normához, bár a vizuális észlelési tapasztalat továbbra is megfelelően eltorzított marad (a szubjektum, mondjuk, mindent fejetetejére fordítva lát). Az adaptáció ezzel azonban még nem fejeződik be. Bizonyos idő elteltével *látni* is helyesen kezdi a világot: először egy szűkebb körön belül, a kézzel elérhető, ismert tárgyak „fordulnak talpukra", végül pedig a szubjektum a „normális", szokott világot észleli — azaz észlelete közvetlenül és automatikusan megfelel a környező világ objektív geometriájának. Ha ezután a kísérleti személyről leveszik a szemüveget, akkor a normális stimuláció ellenére fenomenálisan a világ ellenkező irányú deformációt mutat, s a szubjektumnak a readaptáció hasonló — bár általában gyorsabb — folyamatán kell újra keresztülmennie. Hangsúlyozni kell, hogy maga az észlelési adaptáció is szakaszokban történik, oly módon, ami teljesen kizárja annak valamiféle globális, pusztán *szenzoros* mechanizmus segítségével (a stimulus mező „megfordításával", „kiegyenesítésével") történő magyarázatát, s maga is világosan utal arra, hogy az észlelési folyamat korrekciója a megfelelő motoros tevékenységekkel van intim összefüggésben. I. Kohler pl. leír egy esetet, amikor a jobbat és balt felcserélő szemüveget hordó, s a vizuális adaptációban előrehaladt személynek egy könyvet adtak a kezébe, amelynek egyik oldalán illusztráció, a másik oldalán szöveg volt. A kísérleti személy az egész szituációt, a könyvet és az illusztrációt magát térbelileg korrektül látta, a nyomtatott szöveget azonban önmaga tükörképeként. Ezen (és az ehhez hasonló)

[60] Bizonyos torzítások azonban nem küszöbölhetők ki teljesen — ha például a prizmák több mint 15—20 fokra forgatják el laterálisan a látási szöget, sem a manipulatív, sem a perceptív viselkedésben nem következik be teljes adaptáció (még a kézzel való elérés és lokalizálás relatíve egyszerű műveletei sem válnak adekvátakká), bár bizonyos javulás bekövetkezik. Ez a tény is mutatja, hogy az agyműködés aktív „tanuláson" alapuló átstrukturálásának még az ember esetében is meghatározott természeti határai vannak; magára a konkrét jelenségre azonban — az egész adaptációs folyamat fiziológiai mechanizmusát nem ismerve — magyarázatot még nem adhatunk.

tények nehezen magyarázhatók meg másképpen, mint annak a feltételezésével, hogy a környező szituáció geometriájának (és, tegyük hozzá, dinamikájának) észlelése a „megfelelő" motoros reakciók megszervezésével van összefüggésben (bár — mint e kísérletek is világosan mutatják — nem azonosítható egyszerűen a *külső* reaciók sima lebonyolításával), s ahol ezen reakciók szerkezete lényegesen eltér egymástól (pl. lokomóció és kézi manipuláció *versus* olvasás), ott a teljesen azonosnak tűnő észlelési folyamatok (jobb-bal észlelése) összeütközésbe kerülhetnek, ha a reakciók felépítésének az ontogenetikus fejlődésben korábban kialakult, „normális" összhangját mesterséges feltételek megteremtésével ideiglenesen megbontjuk. Felfogásunk szerint az itt vázlatosan leírt észlelési adaptáció folyamata úgy értelmezendő, mint egyre jobban általánosított s automatizálódó neurális integráció kialakulása az eltorzított stimulációs feltételek s a különböző típusú „adekvát" motoros reakciók között. A veridikus tér-, forma- stb. észlelet létrejötte annyit jelent, hogy az organikus immár *automatikusan* a környezet *objektív* geometriájának megfelelő válaszreakciókészültséggel „felel" az érzékszervet érő, a „normálissal" szemben eltorzított-átalakított vizuális stimulációra. Hadd tegyük ehhez hozzá még azt, hogy ezek a megfigyelések nemcsak a vizuális észlelésre érvényesek — megfelelő apparátus (ún. pszeudofónok) segítségével el lehet torzítani a *hang* látszólagos irányát is — a hallott hang lokalizációjára vonatkozó megfigyelések lényegében teljesen azonosak a fentebb leírtakhoz.[61]

28. A „torzító szemüvegekkel" végzett kísérletek messze nem az egyetlen bizonyítékai a térbeli és dinamikus tulajdonságok észlelése és a megfelelő motoros reakciók, elsődlegesen a lokomóció és elemi kézi manipuláció főbb típusai közti belső-immanens összefüggésnek. Egyrészről kísérletek kimutatták, hogy a korai *motoros depriváció* — a lokomóció megakadályozása a korai fejlődési periódusokban — teljesen a korai szenzoros deprivációhoz hasonló funkcionális zavarokat okoz a vizuális viselkedés fejlődésében. Held igen ötletes kísérletében két macskakölyök közül az egyik lényegében szabadon mozoghatott a környezetben, míg a másik — bár fejét és végtagjait mozgathatta — nem végezhetett aktív lokomóciót, hanem egy gondolaszerű alkotmányba volt helyezve, amelyet a másik macska mozgatott. Így a két kísérleti állati lényegében *azonos* vizuális stimulációban részesült. Ennek ellenére, míg az aktív lokomóciót végző macska vizuális viselkedése teljesen normálisan fejlődött, a másik igen határozottan elmaradt e fejlődésben — nem válaszolt pislogó-reflexszel, ha egy tárgy a szeméhez közeledett; nem rakta ki a mellső lábait, amikor egy

[61] Minderre vonatkozólag lásd: Kohler, I. [1], Held, R. [1] és Taylor, J. G.—Wolpe, F. [1]

Hasonló kísérleteket — bár csak kis számban — végeztek állatokkal is. Ezek eredményei általában azt mutatják, hogy az állatok — nyilván idegrendszerük labilitásának sokkal kisebb foka következtében — az embernél sokkal nehezebben alkalmazkodnak — ha egyáltalán alkalmazkodnak — a megváltozott stimulációs-feltételekhez. *Majmok* (Rhesus-majmok — Foley kísérletei) a szemüveg feltétele után hosszú időre (4—5 nap) a szinte teljes mozdulatlanság komatóz állapotába merültek (ami természetes körülmények között nyilván pusztulásukkal járt volna), s csak fokozatosan, először csak rövid időre kezdtek tevékenykedni, bár a végén — az objektív performációból ítélve — egészen jól adaptálódtak. *Csirkék* viszont (l. Hess, E. H. [1]) a látási szöget 7°-ra elfordító prizmákhoz lényegében *semmi alkalmazkodást* nem mutattak (bár ez a feladat ember számára könnyen megoldható); Erismann szóbeli közlése szerint ha a fent-lentet megfordító prizmát tesznek csirkékre, még a csőréhez érintett eleséget sem hajlandók lenyelni és megdöglenek.

lejtőn gurult valamely sík felület irányába lefelé; nem kerülte el az ún. „vizuális szakadék" mélyebb oldalát, bár ezek közismerten a normális vizuális viselkedés *legelemibb* indikátorai.[62]

További kísérleti vizsgálatok kimutatták azt is, hogy nemcsak az érzéki stimuláció gyakorol hatást a muszkuláris tónusra (ami már Sherrington óta ismeretes volt), hanem az észlelő organizmusban megfelelő módon előidézett muszkuláris változások is befolyásolják és megváltoztatják a megfelelő stimuláció által kiváltott észlelési állapotot. Werner és Wapner [1] vizsgálataiból kiderült, hogy ha az észlelő organizmus testhelyzete kissé jobbra vagy balra kitér a vertikálistól, a fizikailag vertikális egyeneseket ugyanazon irányban megdöntöttnek látja, azaz az „észlelt vertikális" az ellenkező irányba hajlik el. Ugyanezt az eredményt nyerhetjük, ha elektromos úton stimulálunk megfelelő izomcsoportokat (pl. a nyakizmokat) az organizmus egyik oldalán stb.

Úgyszintén számos vizsgálat és elmélet foglalkozott annak kimutatásával, milyen hatással van meghatározott praktikus-motoros operációk elsajátítása a tér-, forma- stb. észlelés ontogenetikus fejlődésére — az eredmények (amelyek közül természetesen elsősorban *Piaget* munkáira kell felhívni a figyelmet) itt annyira szétágazók és vitatottak, hogy képtelenség lenne kísérletet tenni néhány sorban való összefoglalásukra.

29. Ha most az „elsődleges minőségek" észlelésének tárgyalásáról áttérünk a „másodlagos minőségek" tárgyalására, az első kérdés, amelyre válaszolnunk kell, az, vajon mennyiben tekinthetők ezek egyáltalán a fizikai tárgyak objektív tulajdonságainak. Tekintettel arra, hogy mi az észlelés egy *közvetlen realista* felfogásából indulunk ki (1. 25. §), azaz feltételeztük, hogy környezetünk *fizikai tárgyait* és tulajdonságaikat észleljük „közvetlenül" — avagy másképpen: hogy észleleteink nem mások, mint az anyagi tárgyakra és a tulajdonságaikra irányuló „adekvát" reakciókra való készültség nem-akaratlagos, „automatikus" fiziológiai mechanizmusok által kiváltott állapotai —, a „másodlagos minőségek" észlelésére vonatkozólag is meg kell tudnunk mondani, *mi* az objektív, anyagi-tárgyi tulajdonság, amelyre reagálni „felkészülünk". Tekintettel a másodlagos minőségek „szubjektivitásának" ismert problémájára, a kérdés elvi jelentőségű.

A problémát (és a „másodlagos minőségek" észlelésének egész kérdését) elsősorban a *színek* példáján kívánjuk megvizsgálni. Egyrészt, mert az összes szóban forgó esetek közül (kivéve a speciálisan emberi beszéd-hallást, amelyre a 34. §-ban külön kitérünk) a színek észlelése tölti be életünkben a legfontosabb szerepet (ez természetesen nem igaz az állatokra nézve), másrészt, mert — minden megoldatlan probléma ellenére — a színek fizikája, fiziológiája és pszichológiája még mindig a legjobban kidolgozott.[63] A szín-észleletek külön-

[62] Lásd Held, R.—Hein, A. [1]. Majmokon nyert hasonló eredményekről: Nissen H. W.—Chow, K. L. —Semmens, J. [1].

A forma- és tér-észlelés vonatkozásában az „észlelési tanulás" és a manipulációs tevékenység szoros belső kapcsolatát világítják meg az ún. „tranzakcionalista" pszichológusok egyes kísérletei is (1. pl. Kilpatrick, F. P. [1]). Tekintettel azonban arra, hogy ezek a kísérletek kifejezetten az *emberi tárgy-észlelés* problémájához kapcsolódnak, itt nem térhetünk ki megvitatásukra.

[63] Elégséges csak arra utalni, hogy a *szagok* tekintetében már abban sincs egyetértés a szakemberek között, hogy melyek tekinthetők a szag-észleletek alapvető, minőségileg különböző típusainak. Ami a szagok „objektív megfelelőinek" kérdését illeti, erre vonatkozólag — tudomásom szerint — jelenleg kb. harminc különböző elméleti megoldás szere-

böző megjelenési módjai[64] közül főként a *felületi színről* fogunk beszélni, hiszen az emberi szín-észlelésben kétségtelenül ez játssza a legfontosabb szerepet.

Még a realista beállítottságú nyugati filozófiai irodalomban is, amikor a színek „objektivitásának" kérdése felmerül, erre a látott szín és a szemet érő fényinger fizikai jellemzői közti összefüggés vizsgálatával igyekeznek választ adni (Jellemző e szempontból Smart [2; 66—75.].) Már korábban rámutattam arra, hogy ezt a megközelítési módot helytelennek tartom. Ahhoz, hogy színeket lássunk, természetesen az szükséges, hogy a retinát fényingerek érjék, s hogy kromatikus (tarka) színeket láthassunk, a stimuláció intenzitásának bizonyos minimális és maximális határok között kell elhelyezkednie, továbbá a fényingerkeltő nem lehet monokromatikus stb. Kétségtelen az is, hogy ha a színt a látott fizikai *tárgy* tulajdonságának fogjuk is fel, e tárgyi tulajdonságról a szembe érkező proximális ingerületnek kell *közvetítenie* az információt, tehát megközelítő megfelelésnek kell fennállnia a stimuláció valamely paraméter-érték kombinációjának (avagy ezek valamely — talán a feltételektől függően változó — komplexusának) és a megfelelő tárgyi paraméter-értékeknek halmaza között. De ezek az elemi igazságok a legkevésbé sem mondanak ellent annak, hogy mi a színt (felületi színt) a *tárgy* tulajdonságának észleljük, s egy tárgyat azonos színűnek látunk akkor is, ha a róla a retinába érkező fény elemi fizikai jellemzői (intenzitás, hullámhossz-összetétel stb.) megváltoznak. Mint ismeretes, az akromatikus színek egy-dimenziójú csoportot alkotnak — csak az intenzitás szerint változhatnak. Ugyanakkor egy fényt nem-szelektíve visszaverő felület látott színe, normális feltételek között, az általa visszavert s a szembe érkező fénysugarak abszolút intenzitásának változása ellenére is megközelítőleg azonos marad. Egy fekete tárgy tűző napon sokkal nagyobb intenzitású fényt ver vissza, mint egy homályos szobában levő fehér papírlap, s mégis azt feketének, ezt pedig fehérnek látjuk. A színkonstancia nemcsak a megvilágítás abszolút intenzitásának, hanem a (hullámhossz szerinti) relatív intenzitásának változásakor is megmarad. Az izzólámpa által kibocsátott fény spektrális összetétele elég jelentősen eltér a napfényétől (az izzólámpa fényének 38.3%-a, a nap fényének 53,1%-a esik a 460—560 nm hullámhossztartományba) s így a két különböző megvilágításban az ugyanazon felület által visszavert fény színképi összetétele is elég jelentékenyen különbözni fog. Ennek ellenére jól tudjuk, hogy ez a megvilágítás-különbség csak igen jelentéktelen, árnyalatnyi változásokat okoz a tárgyak színének észlelésében. Helson, H. [1] szerint akromatikus felületek még 93%-ban kromatikus megvilágításban is megőrzik felületi színüket.

---

pel a vonatkozó irodalomban. E hipotézisek különbségeit illusztrálandó elégséges arra utalni, hogy az anyagok, tárgyak stb. szagát magyarázzák molekuláik kémiai struktúrájának egyes jellemzőivel (pl. Haagen—Smith), e molekulák — kémiai összetételüktől teljesen független — térbeli formájával („sztereokémiai" elmélet — J. Amoore, J. Johnston stb.), a molekulák vibrációs mozgásának frekvenciájával (pl. R. Wright, C. Reid) stb. stb.

[64] A pszichológiai irodalomban a színek különböző megjelenési módjait különböztetik meg: felületi színt, térbeli színt, átnézeti színt, szabad színt stb. Megjegjegyezzük, hogy bizonyos igen durva-megközelítő megfelelés található az optikai folyamatok szempontjából különböző tulajdonságokat mutató fizikai testek főbb típusai s a szín alapvető megjelenési formái közt. A felületi szín a fényt elnyelő-visszaverő, az átnézeti szín a fényt átbocsátó-megtörő (színes folyadékok, színes üveg), a térbeli szín a fényt átbocsátó-szétszóró (gázok, füst stb.) testek tulajdonsága, legalábbis az esetek többségében.

Hozzá kell mindehhez tenni, hogy a szín-konstancia ezen jelenségei *evolúciós* szempontból is alapvetőek, elementárisak. Valamennyi, állatokon végzett vizsgálat (béka — W. R. Muntz, hal — W. Burkamp, csirke — Katz és Révész, majom — N. M. Locke) azt igazolta, hogy ahol szín-látás van, ott van szín-konstancia is, azaz az állatok egy és ugyanazon tárgyat a megvilágítás (s így a stimuláció) széles határok közti változása ellenére is megközelítőleg azonos színűnek látnak. Sőt e vizsgálatokból kiderült, hogy egyes állatoknál (pl. a halak esetében, amelyeknek sajátos életkörülményei között a megvilágítás sokkal radikálisabb változásokon megy keresztül, mint pl. az emberi környezetben) a szín-konstancia jelentősen jobb, mint az embereknél.

Így egyáltalán nem csodálható, hogy a szín-észlelés jelenségeit konkrétan tanulmányozó pszichológusok (szemben a filozófusokkal) már hosszú idő óta egyértelműen a *tárgyak*, nem pedig a fénysugár fizikai tulajdonságai közt keresik a szín „objektív megfelelőjét". Ha így tesszük fel a kérdést, a problémára nem is olyan nehéz választ találni. A fényt elnyelő-visszaverő makrotárgyaknak ugyanis van olyan fizikai tulajdonságuk, amely elég nagyfokú pontossággal invariáns e tárgyak normális körülmények közt észlelt színével — ez a tárgyak *spektrális reflexivitása*, azaz azon diszpozicionális tulajdonságuk, hogy minden megadott hullámhosszúságú fényt egy meghatározott (általában a hullámhossz szerint változó) arányban vernek vissza, ill. nyelnek el. Ha a szóban forgó tárgy a fényt nem-szelektíve veri vissza (azaz a spektrum valamennyi hullámhosszát egyazon arányban remittálja), akkor a reflexivitás az ún. *albedóba* megy át. Ez a test által visszavert és a ráeső fény aránya, amely a szóban forgó fizikai testek objektív, konstans tulajdonsága. Az ugyanazon albedóval rendelkező testeket normális feltételek között általában ugyanazon *akromatikus* színűeknek is látjuk — azokat a testeket, amelyeknek albedója nagyobb 0,84-nál, általában fehérnek, azokat, amelyeké 0,05-nél kisebb, feketének, s e két érték közt helyezkednek el a szürke különböző árnyalatai. Ha viszont a test *szelektíve* abszorbeálja-veri vissza a fényt (azaz *különböző* arányban nyeli el a spektrum különböző hullahosszúságú fénysugarait), akkor *kromatikus* (tarka) színűnek látjuk, mégpedig spektrális reflexivitásának megfelelően.[65] Reflexivitásnak és látott színnek megfelelése természetesen csak nagyon megközelítő — az észlelt felületi szín számos esetben, „normális" megfigyelő alany esetében is, *jelentősen* eltér a tárgy objektív „színétől", azaz reflexivitásától (pl. jelentős távolság, kontraszt-hatás, „rejtett" megvilágítás stb. esetében). Ez a tény világosan mutatja, hogy szín-észlelő apparátusunk bizonyos feltételek közt „megbízhatatlanná" válik. Ez azonban még nehezen szolgálhat érvül a színnek mint tulajdonságnak sajátos — az elsődleges minőségektől ezt megkülönböztető — „szubjektivitása" mellett: pl. mozgás- és

[65] Hogy e jellemzést pontosabbá tegyük, a látott felületet mindenekelőtt — immár az emberi *észlelőapparátushoz relativizálva* — „kvantálni" kell. A vizuális apparátus ugyanis nem képes arra, hogy bizonyos minimális látási szögnél kisebb szöget bezáró, objektíve (a reflexivitás tekintetében) inhomogén felület-darab elemeit egymástól differenciálja. Egy ilyen felület-darabot reflexivitás szempontjából homogénnak, azaz egyazon színűnek látunk, mégpedig ezen „elemi" felület „szummáris" reflexivitásának megfelelően E tényben nyeri el magyarázatát az — a filozófiai irodalomban a színek „szubjektivitásának" bizonyítékaként gyakran felhozott — „paradoxon", hogy egy felület színe szabad szemmel és, mondjuk, mikroszkóppal nézve egészen más lehet.

Hasonló jellegű „kvantálást" kell különben bevezetni a stimuláció *időtartamának* vonatkozásában is. Mindezek a tények természetesen úgy fogandók fel, mint a szem — a színdifferenciáció vonatkozásában vett — rezolúciós képességének korlátai.

sebesség-észlelésünk esetében valószínűleg nem kevésbé gyakran találkozhatunk a nem-veridikus észleletek hasonló eseteivel, a mozgásnak mint tárgyi tulajdonságnak objektív létét azonban ezért még a legkisebb mértékben sem szokás kétségbevonni.

A (felületi) színt tehát mi a tárgyak objektív fizikai tulajdonságaként fogjuk fel. A fentiek értelmében így elmondhatjuk, hogy egy tárgyat meghatározott színűnek észlelni nem más, mint *információt, közvetlen tudomást* szerezni reflexivitásáról (ill. ennek speciális esetéről — az albedóról). Ez az állítás azonban messzemenőleg gyanúsnak, ha ugyan nem egyszerű képtelenségnek tűnhet. Amikor ugyanis azt állítom, hogy a fal fehér — szólhat az ellenérv —, akkor ezzel még nem állítottam semmit sem e felület albedójáról — hiszen az első kijelentést kitűnően megértik mindazok, akiknek fogalmuk sincs az „albedó" terminus jelentéséről, soha nem hallottak a fényvisszaverésről stb. Ez azonban egyáltalán nem mond ellent fentebbi állításunknak — mi ugyanis nem állítottunk mást, csak azt, hogy a „fehér színű felület" mint a köznapi nyelv terminusa *empirikusan azonosítható* azon tudományos fizikai terminussal, hogy „ilyen és ilyen albedóval rendelkező felület", abban az értelemben, hogy jó megközelítésben ugyanazon referenciával rendelkeznek. Ez ugyanabban az értelemben igaz, ahogy elmondhatjuk, hogy azt észlelve, hogy egy tárgy meleg, e tárgy molekuláinak kinetikai átlagenergiájáról szerzünk meghatározott információt. Ami az ezen esetekben látható *különbséget* illeti a fizikai tárgyak köznapi, észlelési-megfigyelési terminusokban történő leírása és ugyanezen tárgyak megfelelő tudományos leírása-jellemzése közt, ez korántsem csak a másodlagos minőségekre, hanem az elsődlegesekre vonatkozólag is fellép. A megfelelő tudományos leírásban például a makrotárgyak olyan „elsődleges" megfigyelhető tulajdonságai helyett, mint háromdimenziós forma, tömörség vagy felületeik simasága, ill. érdessége, „összetevő részeik" bonyolult, nem megfigyelhető átlagtulajdonságai vagy az ezek közt fennálló strukturális relációk fognak megjelenni, s ha például e tárgyakat elemi részecskék kölcsönhatásban levő együttesének tekintjük (ahogy mai tudományos szemléletünknek megfelelően tekintenünk kell őket), akkor ezen „összetevőket" magukat már egyáltalán nem jellemezhetjük olyan fogalmakkal, mint az „ilyen-és-ilyen formájú (alakú)", „sima" stb., stb. fogalmai. A valóság a köznapi megfigyelésben meg nem ragadható „mélyebb" szintjeinek létezése, ezek tudományos leírása s a makrotárgyak köznapi fogalmi jellemzése közti különbségek, sőt ellentétek (l. 31. §) jelentkezése természetesen számos alapvető jelentőségű ontológiai poblémát vet fel, amelyeknek megvitatása nem alkothatja e tanulmány feladatát. De ezek a problémák — s az itt vizsgált kérdés szempontjából ez most a legfontosabb — nem a tárgyi megfigyelési tulajdonságok azon csoportjával kapcsolatban jelentkeznek *speciálisan-kizárólagosan*, amelyeket a filozófiai irodalomban „másodlagos minőségeknek" szokás nevezni — hasonló problémák felvetődnek az elsődleges minőségekkel kapcsolatban is.

30. De a színnek a tárgyak objektív fizikai tulajdonságaként való felfogása még nem szünteti meg egy csapásra a szín (s általában a „másodlagos minőségek") „szubjektivitásának" kérdését — sőt, nézetünk szerint, csak ez teszi lehetővé azt, hogy e problémát értelmesen felvethessük.

Mindenekelőtt a színnek mint fizikai tulajdonságnak a tárgyak spektrális reflexivitásával való azonosítását rögtön ki kell egészíteni egy igen fontos megjegyzéssel: a *különböző* reflexivitásoknak az organizmus által való *identifi-*

*kációját, ill. differenciálását* az észlelő apparátus *szervezete*, s *nem* ezen objektív tulajdonság fizikai jellemzőinek valamely hasonlósága determinálja. Azaz: a vizuális észlelő apparátus nem képes különbséget tenni a szín szempontjából számos olyan felület között, amelyek spektrális reflexivitása lényegesen különböző *(metamer* felületek), s hogy az organizmus mely felületeket fog azonos, hasonló, ill. különböző színűnek látni, azt semmiféle, a fizikai tulajdonságaikra vonatkozó megfontolással nem lehet eldönteni: fizikai jellemzőik szempontjából az azonos színűeknek látott felületek nem kevésbé különbözhetnek egymástól, mint a különböző színűeknek látott felületek.[66] Például, ha egy felület a spektrum valamennyi hullámhosszához tartozó fénysugarak több mint 80%-át diffúzan visszaveri, akkor fehérnek látjuk. De ugyanilyen színűnek látnánk azt a felületet is, amely csak a 656 és 492, vagy az 585 és 485 nm hullámhosszúságú sugarakat verné vissza (megfelelő intenzitás-arányban), a többit viszont elnyelné. Viszont, például, azt a felületet, amely csak a 760 és 560 nm hosszúságú fényhullámokat veri vissza, már teljesen más színűnek — narancssárgának — látjuk, azaz ezt nem tudjuk megkülönböztetni színe szerint többek között attól a felülettől, amelyik egyedül csak a 610 nm. spektráltiszta fényt veri vissza stb. stb. Tehát míg egy és ugyanazon spektrális reflexivitású felületeket normális körülmények között azonos színűeknek látunk, különböző reflexivitású felületek azonosítása és megkülönböztetése „szubjektív" abban az értelemben, hogy „organizmushoz kötött", a szóban forgó szervezet tulajdonságai által meghatározott. Természetesen ez a szín-indentifikáció, ill. differenciálás is meghatározott törvényszerűségeknek engedelmeskedik — a színkeverés törvényeinek, amelyeket az Ostwald-féle színkör jól illusztrál. Ezek a törvények azonban az organizmus vizuális észlelő-apparátusának felépítése, s nem a szóban forgó fizikai (optikai) jelenségek természete által determináltak.[67]

Semmi sem igazolja jobban az elmondottakat, mintha biológiailag egymástól távol álló organizmusok színlátását hasonlítjuk össze. Azok a felületek amelyek az ember számára színük szerint megkülönböztethetetlenek, egy másik élőlény számára teljesen eltérő színűeknek látszhatnak, és vice versa. Elégséges itt az ember és a méh színlátását vetni össze. Míg az emberi szem, mint ismere-

[66] Egyetlen megszorítást kell itt tenni: ha olyan felületeket tekintünk (s absztrakte ilyenek mindenkép lehetségesek), amelyek egyetlen szűk sáv kivételével a spektrum valamennyi hullámhosszát elnyelik, akkor e felületek színe annál hasonlóbb, minél kisebb a különbség a visszavert sáv hullámhosszai közt (kivételt ez alól csak a látható spektrum két vége képez, amelyet szintén hasonló színűnek látunk — vö. 31.§). Viszont a fényt szelektíve visszaverő felületek általában nem hasonlók a fentiekhez: az egész spektrumot (vagy annak jelentős, néha nem összefüggő részét) visszaverik, de a különböző hullámhosszakat lényegesen különböző arányban. Valamely ilyen felületet azonban (a bíbor színek esetét kivéve) mindig a spektrum egy szűk sávját visszaverő felületek valamelyikével azonos színűnek látunk. *Ezekre* a vizuális apparátus által végrehajtott „identifikációkra" vonatkoznak a fentebb elmondottak.

[67] Egyes marxista filozófusok kétségbevonják a színek identifikációjának és differenciálásának ezt az organizmus által való determináltságát. Nem beszélünk itt azokról a főleg egy-két évtized előtt jelentkező naiv kísérletekről, amelyek egyszerűen posztulálták, hogy létezik valamely olyan, a fizika által még nem ismert, objektív minőség, amely egyértelműleg megfelel a látott színeknek. De az utóbbi időben is jelentkeztek olyan kísérletek, amelyek — pl. kvantumfizikai megfontolásokra hivatkozva — igyekeztek kimutatni olyan objektív fizikai jellemvonás meglétét, amely egy-az-egyhez megfelelésben áll a látott színnel. E felfogások meggyőző bírálatát lásd: Georgijev, F. J.—Dubovszkoj, V. S. stb. [1; 64—69.].

tes, durván szólva, a 400—800 nm hullámhosszúságú fénysugarakat észleli, a méh számára a 300—650 nm közti sugarak láthatók. Így — bár felépítésének alapelvei hasonlóak — a méh színköre eltér az emberétől. Ennek megfelően egy pirosra festett papírlapot a méhek nem tudnak megkülönböztetni egy számunkra szürke papírtól (mivel a 650 nm-nél nagyobb hullámhosszúságú fénysugarakat — azaz a pirosat — nem érzékelik.). Viszont a számunkra az elsőhöz legalábbis hasonló színűnek tűnő pipacsot kitűnően megkülönböztetik mind a kettőtől — a pipacs ugyanis erősen visszaveri az ibolyántúli sugarakat, amelyek a méhek számára külön alapszínt képeznek. Míg számunkra a repcsény és a repce virágai szinte teljesen azonos színűek, a méh számára egészen különbözőek; a repcevirág ugyanis a (számunkra is látható) sárgán kívül erősen visszaveri az ibolyántúli sugarakat is, s így a méh számára színe jobban hasonlít a pipacséhoz, mint a repcsény tiszta sárgájához stb. Továbbá a méhek számára a narancssárga, a sárga és a zöld sokkal „hasonlóbbak" (azaz nehezebben differenciálhatók), mint számunkra, s ugyanez igaz a kék és ibolya viszonyában is stb.[68]

Igaz, mindezeknek a fejtegetéseknek van egy hiányosságuk. Mi lényegében a tárgyak reflexivitását mint fizikai tulajdonságot vetettük közvetlenül össze az érzékszervi színdifferenciálás tényeivel. Ez a megközelítés-mód azonban nem elégséges. Feltétlenül fel kell vetni e kérdést *ökológiai* szempontból is. Bár tudjuk, hogy reálisan léteznek metamer felületek, de vajon léteznek-e ilyenek az organizmusok *természetes* környezetében is? És ha igen, vajon nem találhatók-e ezen, releváns fizikai jellemzőik szerint különböző felületek, tárgyak közt ökológiai szempontból, az állati élettevékenység szempontjából *közös* vonások? Mivel a szemnek s ezen belül a színlátásnak a konkrét életfeltételekhez való nagyfokú adaptációjára vonatkozó tények jól ismertek, e kérdések nem olyan fantasztikusak. Hiszen az ember vizuális rendszere sem az általa késői történelmi fejlődése során létrehozott mesterséges színező anyagok differenciálására alakult ki elsődlegesen, biológiailag — ezért e kérdések még e vonatkozásban is jogosultak.

Sajnos azonban e kérdésekre, tudomásom szerint, nem tudunk választ adni, e tekintetben, úgy tudom, semmiféle vizsgálatot nem folytattak még le. Így a *színek* (pontosabban a reflexivitások) *ökológiájának* kidolgozatlansága bizonyos értelemben akadályát képezi a probléma valamelyest is kimerítő filozófiai megvitatásának. A továbbiakban azonban abból fogunk kiindulni, hogy a szín-identifikáció és -differenciálás „szubjektivitásáról" fentebb — fizikai megfontolások alapján — kifejtett elgondolások minden megszorítás nélkül igazak — ez ugyanis az a feltételezés, amely egy, az itt reprezentálthoz hasonló, *közvetlen realista* észlelés-elmélet számára a *nehezebben* megmagyarázható. A továbbiakban igyekezni fogunk megmutatni, hogy e (különben azért elég valószínű) feltételezés elfogadása sem áll ellentétben az itt vázolt elmélettel — sőt koncepciónk alapján érthetővé válik, miért tölthet be a színek (azaz fizikai reflexivitások) észlelése ezen lényeges „hiányossága", „szubjektivitása" ellenére is, fontos adaptív szerepet az organizmusok életében.

31. A szín-identifikáció és-differenciálás itt jellemzett „organizmushoz kötöttségének" azonban elég kevés köze van ahhoz, amit a klasszikus filozófiai irodalomban a másodlagos minőségek „szubjektivitásán" érteni szoktak.

[68] Minderre vonatkozólag l. Frisch, K. [1; Kap. 9.].

Hiszen az az eszme, hogy a másodlagos minőségek valamiféle értelemben „kevésbé reálisak", mint az elsődlegesek, sokkal korábban merült fel (s mást is jelentett), mintsem a reflexivitásra, színkeverésre stb. vonatkozó konkrét tudományos ismeretek kialakultak volna — sőt korábban jelent meg, mintsem a kísérleti természettudomány maga. Amikor, a görög atomisztikában, az anyag struktúráltságának eszméjével kapcsolatban lényegében először vetődött fel az a gondolat, hogy az anyag „végső" alkotóelemei *nem* rendelkeznek mindazon tulajdonságokkal, amelyek a belőlük összetett, komplex környezeti tárgyakat jellemzik, a színek (s velük együtt a másodlagos minőségek többi ismert példája is) csalhatatlan pontossággal rögtön a „leszármaztatott", csak a „köznapi véleményben létező"[69] tulajdonságok listájára kerültek. Midőn pedig — immár a kialakuló kísérleti természettudomány tényeivel és elméletivel alátámasztva — ez a gondolat újra felmerült, s szinte a kétségbevonhatatlan dogma rangjára emelkedett az újkori filozófiában, ismeretelméleti vonatkozásai is részletes kidolgozást nyertek: míg az elsődleges minőségek észlelése valóságos — bárha megközelítő és nem bizonyos — *ismeretet* nyújt (vagy legalábbis ilyen ismeret alapjául szolgálhat) az objektív, fizikai valóság tárgyainak egyes reális tulajdonságairól, addig a másodlagos minőségek észlelése, bár kauzálisan ezt is a (nem észlelhető) tárgyak reális tulajdonságai, ill. tulajdonság-komplexusai váltják ki, s így a „normális esetekben" ezek is „megfelelnek", korrelációban vannak bizonyos objektív fizikai jellemzőkkel, de nem nyújtanak *ismeretet, tudást róluk*. Míg ugyanis *elsődleges minőségek* észleleteinek sajátos *természetét*, mivoltát a tárgy megfelelő fizikai tulajdonságai határozzák meg, ezekhez *„hasonlítanak"*, az érzéki minőségek a szóban forgó reguláris oksági kapcsolat „megfelelés" megléte ellenére sem „hasonlítanak" az őket kiváltó fizikai tulajdonságokra, sajátos átélt minőségük a szubjektum által determinált, elválaszthatatlan az észlelő organizmus létezésétől és természetétől.[70]

[69] Vö.: Demokritos [1; No 115.].

[70] Mint már ebből a rövid ismertetésből is látható, az elsődleges és másodlagos minőségek észlelésének ez az elmélete elválaszthatatlan a *reprezentacionalizmus* sajátos fogalmi rendszerétől. A reprezentacionalista felfogás szerint az észlelés nem más, mint sajátos, számunkra közvetlenül adott, intuitíve ismert szellemi létezők, tárgyiságok (érzetek, ill. észleletek) létrejötte az emberi tudaton belül. Az ezen „szellemi tárgyakat" kiváltó fizikai tárgyakra, ill. ezek tulajdonságaira csak e pszichikus entitások tulajdonságaiból *következtethetünk*. Az *objektív valóságra* vonatkozó érzéki ismeretek tehát csak akkor állhatnak elő, ha a létezők e két — különben teljesen eltérő tulajdonságú — sora közt bizonyos vonatkozásban *hasonlóság* található — e feltétel pedig csak az elsődleges minőségek „ideáira" vonatkozólag teljesül.

Az észlelés reprezentacionalista koncepciójának e magyarázó séma elfogadásáért természetesen igen súlyos árat kellett fizetnie. Az elmélet materialista képviselői számára nem könnyen megoldható problémát jelentett az, hogyan egyeztethető össze ez az érzet stb. mint pszichikus entitás létét elismerő felfogás (s ezt már a „hasonlóság" fogalmának használata involválja) a szellemi szubsztancia létének tagadásával — bár az epifenomenalizmus itt még bizonyos kiutat teremtett (1. 2. §). De még súlyosabb nehézségek jelentkeztek azon reprezentacionalisták (pl. Locke) számára, akik egyben elfogadták az ismeretelméleti *empirizmus* álláspontját: hiszen ha közvetlenül *csak* saját érzeteinkről, pszichikus állapotainkról van tudomásunk (s ha az észlelést tekintjük ismereteink egyetlen forrásának, ez szükségszerűen adódik a reprezentacionalista felfogásból), akkor miképp tételezhetjük fel egyáltalán — s főleg hogyan *igazolhatjuk* azt —, hogy ezen érzeteink stb. *hasonlítanak* a fizikai tárgyakra, amelyeket közvetlenül egyáltalán nem ismerhetünk. Az empirista reprezentacionalizmus lényegében védtelen volt a *fenomenalista* kritikával szemben, annál is inkább, mivel ez kiegészült a „hasonlóság"-fogalom naiv-reprezentacionalista használata elleni — véleményem szerint kifogástalan — érvekkel is (pl. Berkeley, G. [1; Sect 8.]) (A fenomenalista bírálat kitűnő összefoglalása és kritikai értékelése céljából

Tekintettel arra, hogy határozottan visszautasítjuk az észlelés reprezentacionalista felfogását, a fentebbi állításokat (melyeknek az előző paragrafusban kifejtett problematikához szinte semmi közük sincs) nemcsak hamisaknak, hanem jószerint értelmetleneknek is kell tartanunk. Egy meghatározott *forma* vizuális észlelése: ez éppúgy az organizmus egy — sajátos fiziológiai aktivitása folytán létrejött — belső állapota, mint egy meghatározott *szín* vizuális észlelése, s épp ezért mind a kettő a maga sajátságaiban „elválaszthatatlan" a szóban forgó organizmus lététől és természetétől, s *ez minden*, amit e kérdésről el lehet mondani. Elégséges arra gondolni, hogy a tárgyak formáját pl. kétféle módon — vizuálisan és aktív tapintás révén — észlelhetjük, s a forma-észlelet e két típusát nemcsak hogy introspektíve teljesen meg tudjuk különböztetni, de fenomenálisan nincs köztük semmivel több „közös" vagy „hasonló", mint pl. a vizuális forma- és szín-észleletek közt. Sőt lévén a tapintásbeli forma-észlelet *időben kibontott* — a fenomenális- „élménybeli" differenciák az első esetben még jelentősebbek, mint a másodikban. (Igaz, a látási apparátusnak az emberi érzéki információ-szerzésben betöltött domináns szerepe miatt legtöbbször vizualizáljuk a tapintott formákat is — de pl. a születésüktől fogva vak személyek nyilván nem teszik ezt.) Vajon mármost az időben kibontakozó tapintási forma-észlelet mint belső „élmény" és állapot kevésbé reális, „szubjektívebb"-e, mint a látott forma? S ha a forma-észlelés tárgyi ismeretadó-jellegét az magyarázza, hogy a „fenomenális élmény" mint sajátos belső állapot „hasonlít" a kiváltó fizikai tárgy valamely objektív tulajdonságára: hogyan hasonlíthat valamely jelenségre két olyan jelenség, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak egymásra?

Annak ellenére azonban, hogy az elsődleges és a másodlagos minőségek észlelésének, érzéki ismeretének különbségéről szóló tradicionális felfogást ily módon elfogadhatatlannak, sőt értelmetlennek tartom, úgy vélem, e felfogás — bármennyire szerencsétlenül is — egy *reális* s a megismerés analízise szempontjából korántsem jelentéktelen tényt próbált artikulálni. Amit ez a felfogás állítani *kíván*, az bizonyos értelemben igaz, csak *ahogy* állítja, az értelmetlen. Ugyanis, nézetem szerint is *van* különbség a tárgyak „elsődleges" és „másodlagos" minőségeire vonatkozó észlelési-megfigyelési ismereteink között, s egy meghatározott értelemben észleléseinken keresztül valóban *ismeretet, tudást* nyerünk az elsődleges, *de nem* a másodlagos minőségekről. Mielőtt azonban az e kérdésre vonatkozó felfogásom kifejtésére rátérhetnék, néhány szóval érinteni kell a tradicionális, a fentebbiben összefoglalt felfogás alátámasztására leggyakrabban felhozott *érveket*, hogy ezzel e koncepció tárgyalását végképp befejezhessük.

Az érvek első csoportja általában arra hivatkozik, hogy a másodlagos minőségek észlelése közvetlenül és szorosan az észlelő szervezethez kötött, ennek pillanatnyi állapotától függően változik. Már Demokritos [1; No. 105.] hivatkozik arra, hogy egy és ugyanazon dolog az egyik szervezet számára édes, míg a másik számára keserű lehet stb., s ugyanígy egy és ugyanazon személy esetében is, különböző állapotaitól függően. Ehhez csatlakoznak a másodlagos

1. Armstrong, D. M. [1; 28—33.]). Mindez a kritika általában kevéssé zavarta a reprezentacionalizmus empirista-materialista képviselőit — amint ez a filozófia történetében oly gyakori (s korántsem jogtalan), megelégedtek azzal, hogy válaszként kimutassák az ellentétes álláspontok (a jelen esetben elsősorban a fenomenalizmus) képtelenségét, s saját koncepciójuk belső ellentmondásaira nem sok figyelmet fordítottak.

minőségek „szomatocentrizmusát" hangsúlyozó argumentumok: a másodlagos minőségek észleletei a megfelelő tárgyi tulajdonságot nem önmagában, hanem az észlelő organizmushoz mint fizikai-biológiai testhez való viszonyában jellemzik. Így Locke [1; II. könyv, VIII. fej. 21.§] azzal érvel a másodlagos minőségek „ideáinak" szubjektivitása mellett, hogy — ha két kezünk saját hőmérséklete különböző — egy és ugyanazon test (pl. víz) ugyanabban az időben meleg érzetét keltheti egyik kezünkben és hidegét a másikban stb.

A tények, amelyekre ezen érvek hivatkoznak, kétségen kívül helytállóak — csak mindez lényegében az „elsődleges minőségek" észleléséről is elmondható, a különbség legfeljebb fokozati. Hiszen jól ismeretes, hogy geometriai formák, amelyek egy meghatározott organizmus számára vizuálisan teljesen különbözőknek tűnnek, egy másik szervezet számára egymástól sehogy sem differenciálhatók.[71] Továbbá egész, a „jobb-bal", „fent-lent" stb. organizációs elvei szerint elrendezett tér-észlelésünk „szomatocentrikus" (hiszen e kategóriáknak csak az észlelő organizmus testéhez viszonyítva van értelmük), s a forma-észlelés egyes alapvető jellemzői, elsősorban a figura-háttér viszony, talán még radikálisabb értelemben is azok. Különben is az a tény, hogy észleléseink a külvilág tárgyainak egyes tulajdonságait az organizmus megfelelő fizikai stb. tulajdonságaihoz relativizálva jellemzik, még semmiféle értelemben nem teszi őket a fentebbi, radikális értelemben „szubjektívekké".

Az érvek második csoportja a másodlagos minőségekre vonatkozó köznapi észlelési-megfigyelési ismeretek s az azokat leíró tudományos tételek közti eltérésre és feszültségre vonatkozik. E kérdéssel már a 29. § végén foglalkoztunk, s ezért csak ezen érv egy speciális, bizonyos értelemben legsúlyosabb variánsairól kívánunk itt szót ejteni. Különösen a modern filozófiai irodalomban (pl. W. Sellarsnál) gyakran tér vissza az a gondolat, hogy a színnek valamely ismert fizikai tulajdonsággal való azonosítása — legyen ez akár az észlelt anyagi tárgy, akár az észlelő organizmus valamely ismert fizikai tulajdonsága — megvalósíthatatlan, mert az észlelési-megfigyelési terminusként felfogott szín-szavak s a szóba kerülő teoretikus fizikai terminusok (pl. reflexivitás) teljesen más *„logikának"* engedelmeskednek.[72] Lényegében arról van itt szó, hogy a színekre vonatkozó észlelési-megfigyelési kijelentések olyan szükségszerű, logikai tulajdonságokkal rendelkeznek, ill. olyan logikai-szemantikai összefüggések állnak fenn közöttük, amelyek *összeegyeztethetetlenek*, ellentétesek a megfelelő teoretikus fizikai állítások közt fennálló összefüggésekkel. Hogy példával illusztráljuk: jól ismert, hogy a különböző észlelt színárnyalatok meghatározott hasonlósági viszonyban állnak egymással, és ennek alapján elrendezhetők — így kapjuk meg a színkört, azaz az észlelt színárnyalatok egy *zárt ponthalmazt* alkotnak. A színnek „megfelelő" fizikai tulajdonságok viszont ilyen hasonlósági elrendezésben egész más képet mutatnak: a látható hullámhosszak például egy *egyenesen* szemléltethetők, s bár a reflexivitások sorba rendezése bonyolultabb feladat, nyilvánvaló, hogy ezek is *nyílt halmazt* képeznek. Hasonló problémák adódnak abból is, hogy az észlelt színek közül (az ember esetében) négynek — az alapszíneknek — épp a hasonlósági relációk szempontjából kiemelt szerepe van, aminek nincs fizikai megfelelője. Itt szokás említeni

[71] A méhek például (vö: Frisch, K. [1; Kap. 9.] képtelenek megkülönböztetni egymástól a kört, a háromszöget, a négyzetet s a ferde téglalapot.

[72] Vö. Sellars, W. [1; 35—37., 99—105.] stb. Lényegében Sellars egész sajátos „fizikalista epifenomenalizmusa" ezen az érven alapul.

azt a tényt is, hogy egy homogén színű felület bármely, akármilyen kicsiny része is, a megfigyelési szín-kijelentések logikája szerint, ugyanilyen homogén színű, ami logikailag *nem igaz* a megfelelő tudományos rekonstrukcióban (azért, mert bizonyos osztási határon túl nem lehet már reflexivitásról beszélni) — erre a Sellarsnál különösen nagy szerepet játszó problémára azonban mi már a 65. lábjegyzetben igyekeztünk választ adni.

Ezzel a problémával konkrétabban a 33. §-ban fogunk foglalkozni, itt általánosságban megint csak azt jegyezhetjük meg, hogy bizonyos mértékig hasonló nehézségek az elsődleges minőségekre vonatkozó észlelési-megfigyelési állítások tekintetében is felmerülnek: itt is találkozhatunk olyan esetekkel, amikor a szóban forgó tulajdonságok köznapi észlelési-megfigyelési jellemzése, ennek „logikája" *ellentmond* a megfelelő tudományos kijelentéseknek, ezek „logikájának". Gondoljunk csak például a szilárd testfelület érzékileg megfigyelt „kontinuitásának" s a fizikai rekonstrukcióban jelentkező „porozitásnak" ellentétére, vagy arra, hogy a makrotestek megfigyelt mozgása mennyire ellentétes tulajdonságokkal bír a fizika tudománya szerint őket összetevő mikrotestek mozgásával szemben (kontinuitás versus diszkontinuitás). A különbség talán csak az, hogy ezen utóbbi esetekben, ha nem is rendelkezünk még kész és komplett magyarázatokkal, de mindenesetre vannak bizonyos hipotetikus magyarázó sémáink, amelyek segítségével legalábbis remélhetjük, hogy ezt a „logikai szakadékot" betölthetjük, azaz megmagyarázhatjuk: ha a világ olyan, amilyennek a fizika leírja, miért észleljük mégis olyannak, amilyennek észleljük. A színek esetében még ilyen magyarázó-sémák sem igen állnak rendelkezésünkre. Ezért teljesen jogos a kérdést megoldásra váró probléma gyanánt felvetni. De a szóban forgó érv — mint ezt majd még részletesebben megláthatjuk — egyáltalán nem elégséges arra, hogy igazolja az elsődleges és másodlagos minőségek, illetve észlelésük gyökeresen eltérő értelmezését és értékelését.

32. Bár véleményünk szerint a szín-észlelés a fizikai tárgyak meghatározott, objektív tulajdonságáról közöl információt, és szokásos „szubjektivista" felfogását értelmetlennek, a mellette felhozott érveket pedig nem kielégítőknek tekintjük — saját nézetünk szerint is lényeges különbség van a szín- és, mondjuk, tér- vagy alak-észlelés által nyert információ *jellegében*, ennek a szóban forgó tulajdonságra vonatkozó *ismeret-tartalmában*, *megismerési értékében*. Hogy a problémát tisztázhassuk, vissza kell térnünk saját fogalmi sémánkhoz, ahhoz a kérdéshez, amelyet e fejezet kezdetén exponáltunk: ha az észlelet mint az organizmus funkcionális állapota nem más, mint az észlelt tulajdonságnak „megfelelő" reakcióra való készültség állapota, akkor hogyan adható meg e „megfelelő" „adekvát" reakció a színek (spektrális reflexivitások), s általában a másodlagos minőségek esetében.

Az elsődleges minőségekre vonatkozólag a „követő" (reprodukáló) és az „átalakítási" (transzformációs) reakciókra való készültségben jelöltük meg a szóban forgó funkcionális állapotot (1. 26.§). A másodlagos minőségek észlelésével kapcsolatban, úgy vélem, a leglényegesebb tény éppen abban áll, hogy ennek eseteiben *nem* találhatunk ilyen típusú „természetes" (azaz veleszületett vagy a „normális" ontogenetikus fejlődés során minden egyed által elsajátított) reakciókat. Ha a szóban forgó fizikai tulajdonságok szenzoros hatásának és az organizmus viselkedésének kapcsolatát vizsgáljuk, a „másodlagos minőségek" észleleteit két nagy csoportra oszthatjuk.

Az elsőbe tartoznak azok, amelyeknél a megfelelő stimuláció együtt jár egy *globális, „minden-vagy-semmi" jellegű* „természetes" (általában veleszületett) válaszreakcióval. Legeklatánsabb példa erre természetesen az *izlelésé*, ahol is a szóban forgó viselkedésbeli válasz a *befogadás*, ill. *kivetés* reakciója.[73] De ide sorolhatjuk a szaglás és a hőészlelés eseteit is (közeledéssel, ill. távolodással mint „megfelelő" természetes reakcióval), sőt — legalábbis egyes esetekben (pl. az ajakfelület vonatkozásában) — a taktilis észleleteket is. A „követő" reakciókkal ellentétben azonban az itt felsorolt esetekben *nem* áll fenn izomorfikus megfelelés a szóban forgó fizikai paraméter értékeinek összessége és a „megfelelő" reakciók valamely változó paraméter-érték halmaza között, sőt ilyen összefüggés *nem is állhat* fenn, hiszen ezek a reakciók lényegükben „igen-nem" jellegűek. Ha pl. az ízlelés esetében a „megfelelő" reakciók (befogadás-kivetés) lényegében egyetlen változóját, időtartamukat (vagy az ezzel alapjában véve korrelációt mutató preferencia-fokot) tekintjük, akkor ez korántsem mutat egyértelmű megfelelést az ízlelt (feloldott) anyag koncentrációjának változásával. Jól ismert például, hogy míg az NaCl alacsony koncentrációjú oldatai pozitív, addig a tömény oldatok negatív, kivetési reakciót váltanak ki az organizmusok többségénél. Hasonló összefüggések természetesen a szaglás, hőészlelés stb. vonatkozásában is közismertek.

Szemmel láthatólag a legszorosabban összefügg a globális „megfelelő" reakciók meglétével az észleletek e típusainak egy másik alapvető sajátossága: erős *affektív* tónusuk, egy *hedonikus* (kellemességi-kellemetlenségi) skálán való értékeltségük. Az észlelés itt felsorolt típusai egybeesnek — Troland terminológiájában szólva — a benecepció-nocicepció eseteivel, és *ennyiben* az *organikus érzésekkel* mutatnak rokonságot.

Minél lejjebb megyünk a filogenetikai létrán, úgy tűnik, annál nagyobb szerepet játszanak az észlelési viselkedés itt felsorolt típusai az organizmus *összviselkedésének* és, ezzel összefüggésben, sajátos *tárgy-észlelésének* és *tárgy-identifikációjának* megszervezésében. Tekintettel arra, hogy — később (35. §) kifejtendő okokból — a tárgy-észlelés sajátos problémáját e tanulmány keretei közt nem tárgyalhatjuk, a másodlagos minőségek észlelésének e csoportjával, ami *specifikumukat* illeti, a fentieken túl nem tudunk érdemben foglalkozni.

A másodlagos minőségek észlelésének második nagy típusába elsősorban a szín-észlelés és a hallás (pontosabban a zörej-hallás) tartozik.[74] A másodlagos

[73] Ismeretes, hogy pl. édes ízű anyagok befogadási (emésztési) reakciót hívnak ki — s ennek megfelelően feltételes tanulási szituációkban pozitív megerősítéként szolgálhatnak —, akkor is, ha nincs *semmiféle tápértékük*. Az iz-ingerkeltők behaviorisztikus konzekvenciával kapcsolatos megfigyelések és kísérleti eredmények áttekintését l. Pfaffmann, C. [2; 395—410.].

[74] Nem nehéz észrevenni — s erre az első típusba tartozó (affektív tónussal bíró) észlelési funkciók jellemzése során már Sherrington felhívta a figyelmet —, hogy e két típus megkülönböztetése durván egybeesik azzal, hogy *kontakt* vagy *telereceptorok* működése biztosítja-e a szóban forgó szenzoros információt (kivételként itt talán — bár ez már az interpretáció kérdése — a szaglás jelentkezik, és, másik oldalról, a sajátos emberi, aktív (haptikus) bőrérzékelés). Bár ez az összefüggés igen figyelemreméltónak tűnik, mégis, úgy véljük, helytelen lenne túlértékelni. Felfogásunk szerint az itt említett különbség — aminthogy az elsődleges és a másodlagos minőségek észlelésének megkülönböztetése is — relatív, nem-éles és — ami a legfontosabb — nem a szóban forgó fizikai tulajdonság egymaga, és nem is az organizmus önmagában vett szervezete (pl. receptor-*apparátusainak* jellege), hanem a fizikai tulajdonság és az organizmus erre irányuló viselkedésének *kapcsolata* által determinált. (Ez utóbbit a szervezeti felépítés nyilván jelentősen befolyásolja). Ebből a szempontból igen érdekesnek tűnnek a béka szín-látásával kapcsolatban

minőségek észlelésének ezeket az eseteit a vizsgált vonatkozásban az jellemzi, hogy szemmel láthatólag (legalábbis az organizmusok többségénél) *nincs* olyan *meghatározott*, sajátos „természetes" cselekvés-, ill. viselkedés-típus, amely a megfelelő fizikai tulajdonságok (pl. a tárgyak reflexivitásának) észlelésével a fentebbi módokon összekapcsolható lenne. Olyan másodlagos minőségek, mint pl. a szín (spektrális reflexivitás) észlelésére éppen az a jellemző, hogy a szóban forgó fizikai hatások — különböző szituációkban és a kondicionálás történetétől függően — teljesen különböző, általában *tetszőleges* reakciók kiváltói lehetnek. Hogy ne legyen félreértés: természetesen egy meghatározott alak (vagy valamely más elsődleges minőség) észleléséhez is fűződhetnek — a kondícionálás feltételeitől függően — eltérő, esetenként különböző reakciók. De a forma-észlelés, a viselkedési diszkrimináció ezen képességén *túl*, *mást* is jelent. Ahhoz, hogy valakinek vizuális alak-észlelését „normálisnak" tekintsük *nem elégséges*, hogy az illető képes legyen *megkülönböztetni* az objektíve különböző alakokat, *eltérő* reakciókkal válaszolni rájuk. A „torzító szemüveget" először magára öltő személy is meg tudja *különböztetni* a különböző formákat, alak-észlelése ennek ellenére, — az eltorzított stimulációs feltételek következtében — nem „normális", ami gyakorlati-manipulatív viselkedéséből azonnal ki is világlik. A forma észlelése ugyanis — mint ezt a 26. §-ban hangsúlyoztuk — feltételezi egy meghatározott, sajátos cselekvés-mód, a „követő"-reakció megfelelő típusa (az adott esetben a „körüljárás") *adekvát* lebonyolításának képességét és készségét (mondani se kell, hogy ez az utóbbi reakcióra való készültség már *tartalmazza* a megkülönböztetést: különböző formákat különbözőképp kell „körüljárni"). Ezzel szemben viszont normális emberi színlátással rendelkezni, ez nem jelent *semmi mást*, mint képesnek lenni arra, hogy a „normális érzékszerv" vonatkozásában (vö. 30. §) *különböző (megkülönböztethető) reflexivitású felületekre különböző (tetszőleges) válaszreakciót adjunk.* [75] Ez a megfogalmazás lényegében tartalmazza is a szín-észlelés általunk képviselt felfogását.

E koncepciónak megfelelőleg az a kijelentés, hogy „*X* valamely felület egy adott szegmentumát meghatározott (homogén) színűnek észleli", *körülbelül* azt jelenti (az empirikus-materiális azonosság értelmében), hogy „*X* a vizuális apparátusa megfelelő stimulációjának következtében képes és kész arra, hogy *ugyanúgy* reagáljon a fizikai felület e szegmentumára, mint ahogy az

az utóbbi időben elvégzett egyes kísérletek. Muntz, W. R. A. [1] eredményei szerint a béka megkülönbözteti a kék színt az összes többitől (mégpedig kifejezett *szín-látásról* van szó — a konstancia jelenléte bizonyított), s ha egy kék és valamely más színű felület van előtte, az esetek döntő többségében a kék felületet preferálja: erre ugrik (kék és fekete párosításában az esetek 96%-ában, kék és *négyszer intenzívebb kékeszöld* esetében 71%-ban stb.). Azaz a béka sajátos szín-látása egy megfelelő természetes, minden-vagy-semmi jellegű „fototaktikus" viselkedéssel jár együtt — tehát felfogásunk szerint a szín-látás ezen esete a másodlagos minőségek észlelésének *első típusához* tartozik (amiből következnék az a — falszifikálható — feltételezés, hogy megfelelően felépített kondicionálási kísérletekben a kék szín a béka számára feltétlen megerősítőként szolgálhat). A kék felületnek ez a sajátos szerepe különben evolúciós szempontból nem misztikus — menekülésekor a békának *vízbe* kell ugrania.

[75] Az elsődleges és másodlagos minőségek észlelése közti ezen megkülönböztetés alapelvét, tudomásom szerint, először — bár igen-igen zavaros formában — Tolman vetette fel, a „manipulanda" és „diszkriminanda" fogalmi differenciálásával. Vö.: Tolman, E. C. [1; 53—57., 80., 85.] stb.

*azonos* reflexivitású (illetve — pontosabban: mint ahogy a *metamer)* felületekre, tárgyakra reagál, és *másképpen* reagáljon rá, mint ahogy az ettől *különböző* (pontosabban: az organizmushoz relativizálva különböző) *reflexivitású* felületekre és tárgyakra reagál".[76]

33. A másodlagos minőségek észlelése paradigmájának tekintett színészlelés e felfogásából meghatározott következmények és válaszok adódnak egyes korábban felvetett, tradicionális filozófiai kérdésekre. Tekintsük mindenekelőtt a *szín-identifikáció* 30. §-ban tárgyalt *„szubjektivitásának"*, „organizmushoz kötöttségének" problémáját.

Mint láttuk, a probléma abból áll, hogy az organizmus különböző reflexivitású felületeket azonos színűeknek észlel, s hogy *melyeket* fog e vonatkozásban „azonosítani", azt nem a felületek szóban forgó fizikai paraméter-értékeinek (valamely objektív, fizikai elrendezési elv szerinti) „hasonlósága", sőt — valószínűleg — nem is e tárgyak valamely más közös objektív vonása, hanem az észlelő-apparátus természete determinálja. Ilyen absztraktan vetve fel a problémát, ez a tény a szín-látás — az objektív tárgyi világról való információszerzés egy módja — súlyos „hiányosságának" tűnik, s az a kérdés is felmerülhet, mi lehet az adaptatív, „fennmaradási" értéke egy ilyen elvileg „rosszul működő" szenzoros mechanizmusnak. Úgy hiszem, hogyha — bizonyos elemi ökológiai igazságok feltételezése mellett — a szín-látás fentebb kifejtett, „diszkriminációs" felfogásából indulunk ki, ez a paradoxon eltűnik, sőt talán még az is kiderül, hogy a szín-identifikáció ezen „szubjektivitása" adaptációs *előnyt* jelenthet.

*Ha* ugyanis feltételezzük, hogy:

1. A színek észlelése lényege szerint nem más, mint a különböző reflexivitású felületek diszkriminációja (a 32. §-ban kifejtett értelemben); és

2. az észlelő-apparátus megközelítőleg *adott*, relatíve (az objektíve előforduló jelentősebb fizikai reflexivitás-különbségekhez viszonyítva) *kisszámú* ilyen megkülönböztetést képes elvégezni (feltételezhetjük, hogy a diszkriminációk száma csak az analizátor sokkal bonyolultabbá válásával és az észlelési folyamat időtartamának határozott növelésével növekedhetnék *jelentősen);* továbbá

3. a természetes környezetben előforduló, az organizmus élettevékenysége számára jelentőséggel bíró tárgyak, élőlények stb. általában *sajátos*, jellegzetes reflexivitással (reflexivitás-struktúrával) rendelkeznek; és

4. nincs semmiféle *általános jellegű, belső összefüggés* e tárgyak biológiailag szignifikáns tulajdonságai és specifikus reflexivitásuk között (azaz nincsenek általában olyan összefüggések, hogy — nagyon durván szólva — minél közelebb van egy dolog reflexivitása ehhez-és-ehhez a reflexivitáshoz, annál ehetőbb; minél közelebb ahhoz-és-ahhoz a reflexivitáshoz, annál veszélyesebb, hogy engem esz meg stb.),

*akkor* nyilvánvaló, hogy a reflexivitásokat valamely objektív (azaz *fizikai)* hasonlóság alapján identifikáló és megkülönböztető észlelő-apparátus

[76] A szín-észlelésnek ez a felfogása bizonyos hasonlóságot mutat J. Smart [2; 75—84.] koncepciójával, bár a színnek objektív-fizikai tulajdonságként való, általunk képviselt értelmezése diametrálisan ellentétes Smart erre vonatkozó nézeteivel, legalábbis ha egyes megfogalmazásait teljesen komolyan vesszük.

az élettevékenység szempontjából nem lenne legalábbis *semmivel sem hasznosabb*, mint az, amellyel (a 30. § feltételezése szerint) rendelkezünk.

Ugyanis, ha a 3.-ban adott feltételek fennállnak, akkor annak, hogy azonos reflexivitású tárgyakat azonos színűeknek, különböző reflexivitásúakat pedig, *általában véve*, különböző színűeknek látunk (ad 1.), nagy (nyilvánvaló) biológiai jelentősége van. Viszont — nem lévén képesek a természeti környezetben előforduló *összes* reflexivitás megkülönböztetésére (ad 2.) —, bizonyos felületeket, amelyek objektíve különböző reflexivitásúak, mindenképpen „egy csoportba kell foglalnunk". Ha a tárgyak sajátos reflexivitása intim-általános összefüggésben állna biológiailag releváns tulajdonságaikkal, akkor a fizikai értelemben „hasonló" reflexivitású tárgyaknak hasonló biológiai vonásaik, jelentősen különböző reflexivitásúaknak pedig eltérő tuladonságaik lennének. Mivel azonban ez az összefüggés nem áll fenn (ad 4.), fizikailag hasonló reflexivitású tárgyaknak teljesen eltérő bio-ökológiai tulajdonságaik lehetnek stb. Ha tehát bizonyos határok között adva van, *hány* színjelleg-osztályt tudunk megkülönböztetni, akkor az élettevékenység szempontjából édes mindegy, hogy a nem-differenciálható reflexivitások fizikailag hasonlók-e vagy sem, azaz hogy a szín-identifikáció kritériumai fizikai-objektív avagy organisztikus-„szubjektív" kritériumok lesznek-e. Minthogy pedig — általában szólva — *nehezebb* konstruálni egy olyan automatát, amely bizonyos dolgokat *egy megadott*, külső kritérium szerint szortíroz egy adott számú osztályra, mint egy olyat, amely ugyanezen dolgokat ugyanannyi osztályra valamely tetszőleges, a saját szerkezete által determinált kritérium szerint válogatja szét[77] — ezért akár fel lehet tételezni, hogy a szín-észlelés szóban forgó „szubjektivitása" összevolúciós szempontból hasznos, adaptatív effektust képez.

Hasonlóan úgy véljük, hogy a fentebb vázolt koncepció lehetőséget ad arra is, hogy a 31. §-ban említett problémák közül egyesekre — legalábbis megközelítő — választ találjunk. A legsúlyosabb nehézséget, mint említettük, a szín- és a fizikai terminusok „logikájának" különbsége okozta. Ez a nehézség abban állt, hogy az észlelt színek közt fennálló, ezek „természetéhez" tartozó, szükségszerű elrendezési (hasonlósági) viszonyok, úgy tűnt, *összeegyeztethetetlenek*, ellentétesek azokkal az elrendezési viszonyokkal, amelyek a színnel és szín-észleléssel valamiképp kapcsolatba hozható (tágabb értelemben) fizikai paraméterek (legyenek ezek reflexivitások vagy neuronok, ill. neuroncsoportok valamely feltételezett tulajdonságai stb.) között — elméleti ismereteink szerint — fennállhatnak. Ebből a tényből nem egy filozófus következtetett arra, hogy az észlelt színek *leírása* egyáltalán nem valósítható meg az anyagi tárgyak, jelenségek leírására-magyarázatára szolgáló (hipotétikusan egységes) tudományos fogalmi rendszer keretei közt, hanem egy ettől *elvileg* eltérő s logikailag független „pszichikus (privát) nyelv" bevezetését követeli. Ez utóbbi feltételezés természetesen a dualizmus *(vagy* epifenomenalizmus) egy „lingvisztikai" variánsát képezi.

A szín-látás általunk vázolt koncepciójában azonban ez a nehézség egy-

[77] Hayek, F. A. [1; 49] ugyanis teljes joggal mutat rá arra, hogy az adott vonatkozásban a szem egy olyan golyó-szortírozó automatához hasonlítható, amely mondjuk a 16, 18, 28, 31 és 32 mm átmérőjű golyókat az egyik, a 17, 22, 30 és 35 mm átmérőjűeket pedig egy másik tartályba osztályozná. Nyilvánvaló, hogy a szóban forgó golyó-„osztályok" itt egyszerűen azon elv alapján jönnek létre, hogy a gép mely csoportba rakja a megfelelő golyókat.

szerűen elesik. E felfogás ugyanis lehetővé teszi, hogy a színek hasonlósági viszonyait a (tágabb értelemben vett — l. 1. lábjegyzet) „fizikai"-tudományos nyelven belül ellentmondás-mentesen leírhassuk — ráadásul egy olyan természetes módon, amely, véleményem szerint, nemcsak a legkézenfekvőbb, hanem az egyedül értelmes módja annak, hogy e kérdésről beszélhessünk. Egy olyan típusú állítás, hogy „a narancssárga inkább hasonlít a sárgára, mint a kékre" (1) (természetesen — az *ember* számára) koncepciónk szerint ugyanis körülbelül a következőket jelenti: ha adva van három, egymástól csak spektrális reflexivitásuk szempontjából különböző felület-szegmentum, olyanok, hogy az elsőnek a reflexivitása ez-és-ez („narancssárga"), a másodiké az-és-az („sárga"), a harmadiké pedig ilyen-és-ilyen („kék"), akkor egy intakt-normális észlelőapparátussal rendelkező ember könnyebben különbözteti meg a másodikat a harmadiktól, mint az elsőt a másodiktól (2) Mégpedig a „könnyebben különbözteti meg" annyit jelent, hogy szignifikánsan rövidebb idő alatt alakít ki rá feltételes diszkriminációkat *és/vagy* ha ilyen diszkriminációkat *normális* megfigyelési feltételek közt már kialakított, akkor a megfigyelés feltételeinek fokozatos *megnehezítése* során (távolság növelése, expozíció csökkentése, nem-szokásos illumináció stb.) szignifikánsan hosszabb ideig képes a szóban forgó felület-párra helyes diszkriminációs válaszokat adni. Ez a leírás, véleményem szerint, tökéletesen ekvivalens az (1.) állítással — s ugyanakkor kétségtelenül „fizikai", azaz az anyagi tárgyakra, ezek tulajdonságaira, ezek összefüggéseire stb. vonatkozó nyelven megfogalmazott kijelentés.[78] Ha a szín-hasonlóság és — különbözőség e jellemzését elfogadjuk, akkor — könnyen belátható módon — az alapszínek sajátos-kiemelt szerepéről is hasonlóan számot adhatunk. Mindezek a megjegyzések természetesen még egyáltalán nem adnak *magyarázatot* a szín-azonosítás és -differenciálás szóban forgó jellemzőire: ez nehezen is lehetne egy filozófiai analízis feladata, megoldása nyilván a szín-észlelés még kidolgozandó neuropszichológiájára vár. De a szín-észlelés materialista és realista koncepcióval szemben leggyakrabban felhozott *filozófiai* ellenérvek, mint azt megmutatni törekedtem, koncepciónkon belül viszonylag könnyen megválaszolhatók.

De a leglényegesebb következménye a szín-észlelés itt képviselt felfogásának az, hogy keretei közt meg lehet fogalmazni, mi a lényeges különbség az elsődleges és a másodlagos minőségek emberi észlelése által nyert *ismerettartalmak* között. Hogy van egy ilyen különbség, azt az újkori filozófia nagy észlelés-elméletei mind elismerték, ennek *mibenlétét* azonban — a reprezentacionalizmus általános fogalmi sémájában, a másodlagos minőségek észlelésének „szubjektivitásáról" szóló tanításban —, véleményem szerint, nem tudták kielégítően tisztázni.

Az elsődleges minőségekre vonatkozó észleleteink, mint láttuk, nemcsak azok megkülönböztetésének képességét tételezik fel, hanem elválaszthatatlan,

[78] Természetesen van egy lényeges logikai különbség az (1) és a (2) kijelentés között. (1) ugyanis analitikus (vagy, egyesek szerint: szintetikus priori) kijelentés, (2) viszont nyilvánvalóan kontingens-empirikus állítás. Ha azonban figyelembe vesszük azt a tényt, hogy az analitikus-szintetikus megkülönböztetésének csak valamely fogalmi-nyelvi rendszerhez *relativizálva* van egyáltalán értelme, a legkevésbé sem tűnhet meglepőnek, hogy egy, a *köznapi* gondolkodás konceptuális sémáján belül analitikus kijelentés által leírt tényállást a *tudományos* megismerés fogalmi rendszerében valamely szintetikus-empirikus állítás jellemez.

belső kapcsolatban vannak a szóban forgó tárgyi tulajdonságok viselkedésbeli *reprodukciójára* és bizonyos norma szerinti *megváltoztatására* vonatkozó cselekvés-készültségeinkkel. Márpedig ezek azok a gyakorlati tevékenység-típusok, amelyek per definitionem a *praktikus tudás*, a „tudni *hogyan*" (Ryle) leglényegesebb összetevőjét alkotják a külvilág bármely tárgya, tulajdonsága és összefüggése vonatkozásában. A másodlagos minőségek észleletei viszont ebben az értelemben *nem* képviselnek gyakorlati tudást a megfelelő, észlelt fizikai paraméterekről, hiszen nincsenek a fentiekhez hasonló belső kapcsolatban az ezek „követésére"-leképzésére, ill. transzformációjára irányuló reakció-típusokkal. Képesnek lenni a színek észlelésére „csak" annyit jelent, hogy a szubjektum az érzékszervei normális használatának útján meg tudja különböztetni őket, s nem jelenti azt, hogy képes aktívan-viselkedésbelileg „reprodukálni" vagy megváltoztatni ezeket. Ezt a különbséget *mostmár* akár úgy is kifejezhetjük (a szokásos-hagyományos ismeretelméleti terminológiát használva), hogy azt mondjuk: az elsődleges minőségek észleletei — szemben a másodlagosak észleleteivel — „*hasonlítanak*" az észlelt objektív fizikai jellemzőkre, tulajdonságokra — „hasonlítanak" ugyanis abban az értelemben, hogy valamely ilyen tulajdonság észlelete nem más, mint az aktív *követésére-leképzésére* való cselekvés-készültség funkcionális állapota. És *ez* az — ismeretelméletileg is oly lényeges — különbség az elsődleges és másodlagos minőségek észleletei, az ezeken alapuló észlelési-megfigyelési kijelentések ismerettartalma között.

Ilymódon az észleletek e két típusát mi nem az őket kiváltó, az észlelt fizikai tulajdonságok természete szerint, hanem e tulajdonságok, hatások *az organizmus viselkedésével való kapcsolatának típusa szerint* különböztetjük meg egymástól. A szignifikáns külső körülmények és hatások két különböző módon befolyásolhatják az adott vonatkozásban az organizmus viselkedését. Vannak olyan környezeti faktorok, amelyeknek jelenléte lényegében *jelzésszerűen* hat azaz kivált- „bekapcsol" egy megfelelő válaszreakciót, ez utóbbinak jellege azonban *nincs* belső összefüggésben a szóban forgó környezeti tényező sajátos minőségével (az adott „szignál" — feltételes tanulás útján — mással is helyettesíthető, a reakció konkrét felépítését-lefolyását nem irányítja és nem ellenőrzi). Másrészt vannak olyan környezeti tényezők, amelyeknek szenzoros hatása nemcsak „bekapcsol" meghatározott reakciókat, hanem mintegy az adott konkrét feltételekhez adaptálja őket oly módon, hogy felépítésüket és lefolyásukat (meghatározott aspektusokban) irányítja-ellenőrzi. Azaz az elsődleges és másodlagos minőségek észlelése közti különbség, felfogásunk szerint, lényegében egybeesik — általánosítva a Lorenz—Tinbergen [1] által használt terminológiát — a „bekapcsolási" és „irányítási" (környezeti) információ különbségével.[79]

34. Természetesen korántsem véletlen az a tény, hogy az ilyen értelemben felfogott „irányítási" információ általában mind az állatoknál, mind az embernél tárgyi környezetük *térbeli és egyes statikai-dinamikai tulajdonságaira és viszonyaira vonatkozik* — s ez könnyen érthető, ha figyelembe vesszük az

[79] E megjegyzésekből kiindulva a másodlagos minőségek észlelésének két típusa közti, korábban tárgyalt (vö. 32. §) különbségre is új fényt deríthetünk. E különbséget az itt tárgyalt szempontból úgy jellemezhetjük, hogy az *első* csoportba azon észlelet-típusok tartoznak, amelyek *vele született* „kiváltói" (Auslöser) valamely reakciónak. (Természetesen, a tanulási folyamat révén ezek aztán más reakciók *feltételes* kiváltóivá is válhatnak.)

állati és az emberi lokomóció és manipuláció elemi fizikai struktúráját. Ily módon, annak ellenére, hogy megváltoztattuk a megkülönböztetés *alapját*, a tulajdonságok észlelésének e két nagy típusa terjedelmileg is körülbelül egybeesik az elsődleges és másodlagos minőségek észlelésének tradicionális megkülönböztetésével. De — s ezt hangsúlyozni kell — ez az egybeesés csak *megközelítő*.

Mindenekelőtt az észlelés ezen két, általunk elhatárolt típusa közti különbség csak *relatív*, s nemcsak abban az értelemben, hogy nem-éles (lévén, hogy gyakran nehéz abszolút határt húzni „bekapcsolási" és „irányítási" szenzoros információ között), hanem abban is, hogy — bizonyos határok között — különböző típusu organizmusok esetében *különböző* objektív fizikai tulajdonságok léphetnek fel „elsődleges", ill. „másodlagos minőségekként". Így például a megfelelő kísérleti adatok áttekintése azt sugallja, hogy a méh vizuális *formaészlelése* nem igen tekinthető többnek, mint (igen tökéletlen) diszkriminációs képességnek, azaz a méh esetében a forma a másodlagos minőségek közé sorolandó.

De ha figyelmünket csak az emberi észlelésre korlátozzuk, itt is fellépnek bizonyos különbségek a tradicionális felfogással szemben — s ezek annyira meglepőek, hogy rövid említésükre — márcsak a koncepció „legvalószínűtlenebb" konzekvenciájának rögzítése céljából is — ki kell térnünk.

Ha ugyanis az elsődleges minőségek észlelését a specifikus „követő" és átalakító reakciók meglétéhez, ill. az ezekre való felkészüléshez kötjük, arra az eredményre kell jutnunk, hogy a specifikus *emberi beszéd- és zenei hallás* — szemben a természetes hangok (zörejek) hallásával — az elsődleges minőségek észlelésének típusába tartozik. Eltekintve ennek a megállapításnak „furcsaságától", nyilvánvaló, hogy ez legalábbis két összefüggő, igen erős, falszifikálható feltételezést tartalmaz: 1. a beszéd- és a zenei hallás pszichológiai mechanizmusa, bár nyilván csak a zörej-hallás *bázisán* alakulhat ki, elvileg más, mint ez utóbbinak a mechanizmusa; 2. a beszéd- és a zenei hallásban alapvető szerepet játszanak a megfelelő „követő"-leképező reakciókra (a hangos beszédre, ill. az énekhangi intonációra) való készültség funkcionális állapotai.

E feltevések értékelése természetesen pszichológusok feladata — én itt csak arra szorítkoznék, hogy néhány olyan tényre mutassak rá, amelyek talán bizonyos plauzibilitást kölcsönöznek nekik.

Ad 1. A Gestalt-pszichológusok egyik kedvenc példája mindig is a zenei frázisok, melódiák felismerése volt: de facto mi képesek vagyunk egy ismerős dallam-részlet identifikálására a legkülönbözőbb előadásokban (többek között akkor is, ha bizonyos mértékig hamisan játsszák le). Például a legtöbben fel fogják ismerni a „Himnusz" első ütemeit akkor is, ha egy fél-sebességgel forgó, recsegő gramofonon hallják, amelynek hangerősségét játék közben csökkentik vagy növelik — pedig ennek során a dallam *valamennyi akusztikai jellemzője* (hangmagasság, amplitúdó, időbeli relációk) a szokásos előadással szemben megváltozik. Egy szimfonikus zenekaron játszott s egy enyhén hamisan elfütyült dallam között nincs akusztikailag *semmi közös* — azonosságuk felismerése mégis olyan feladat, amelyet valamelyest zenei hallással bíró emberek is kitűnően el tudnak végezni. (Természetesen mindez *nem* igaz a zörejhallásról — egy jellegzetes fizikai hangot az erősségének, sebességének, stb. jelentősebb megváltoztatása felismerhetetlenné teszi.)

Talán kevésbé ismert, hogy ugyanez a helyzet a beszéd-hangok észlelésére, vonatkozólag is. Ugyanis pl. a magyar |t| különböző beszédfolyamokban

szereplő, játszi könnyedséggel identifikálható különböző kiejtései között nem kell az égvilágon semmiféle közös akusztikai vonásnak jelen lennie.[80] Így eléggé valószínűnek tűnik, hogy a beszéd- és a zenei hallást úgy kell felfognunk, mint a zörej-hallás alapján kialakult magasabbrendű észlelési funkciót, amely sajátos, az utóbbitól eltérő „modalitásokkal", dimenziókkal[81] bír. E dimenziók a hangok akusztikai-fizikai jellemzői valamely bonyolult — talán az adott beszédfolyamhoz mint „viszonyítási szinthez" *relativizált* — relációján, strukturált komplexusán épülhetnének fel „magasabbrendű változókként".

Ad 2. Legalábbis a zenei (hangmagassági) hallásra vonatkozólag létezik kísérleti bizonyíték arra nézve, hogy az észlelés e típusának normális kialakulásában és működésében a megfelelő „reprodukáló" reakciónak döntő szerepük lehet. Leontyevnek és munkatársainak (l. Leontyev, A.N. [1; 183—208.]) ugyanis sikerült „tonálisan süket" (bár egyébként normális hallással rendelkező) kísérleti személyeknél *aktívan kialakítani a hangmagassági hallás képességét* oly módon, hogy a hallott hangot kezdetben *utánaénekeltették* velük, majd a kísérleti szubjektumok ezt a „komparációs" folyamatot interiorizálták, s bekapcsolták az észlelés folyamatába. E kísérletek különben dramatikus világossággal mutatták, hogy épp az adott objektív tulajdonsággal *izomorf* „követő" reakcióra való készültség beépítése a döntő az adekvát észlelés kialakításában: a zenei hallás ezen kifejlesztése akkor is sikerült, amikor az aktív „komparációs"-leképezési tevékenységet nem a megfelelő énekhangi intonáció, hanem egy készülék lemezére gyakorolt izomerőkifejtés fokának változtatása reprezentálta.[82]

Amikor azonban azt hangsúlyozzuk, hogy felfogásunk szerint a beszéd- és a zenei hallás az „elsődleges minőségek" észlelésének csoportjába tartozik, rögtön rá kell mutatnunk arra is, hogy az észlelési funkció e típusa egy vonatkozásban lényegesen különbözik az ember tér-, forma-, nagyság- stb., stb. észlelésétől. Ugyanis a beszéd- és a zenei hallás kialakulásának egész folyamatát kezdettől fogva egy *másik ember*, a felnőtt kezdeményezi, irányítja és ellenőrzi. Szemben az észlelés egyéb itt említett formáival, amelyeknek legalábbis gyökereik és kezdeteik *biológiai* természetűek, az emberi hallóképesség e típusai eredetük és természetük szempontjából par excelence *szociális* jelenségek. Bármiféle tárgyalásuk közvetlenül átvezet az emberi észlelés *specifikumának* kérdéséhez.

35. E fejezet kezdetén azt a problémát vetettük fel, hogyan határozható meg konkrétan az „adekvát" reakció-készültség az objektív tárgyi szituáció különböző érzékileg megragadható jellemvonásai számára. Az eddigi tárgyaásban ezt a kérdést igyekeztük vázlatosan megválaszolni a tárgyi tulajdon-

[80] E kérdéseknek egy filozófiai észlelés-elmélet számára adódó egyes fontos következményeiről — Ryle kritikája kapcsán — lásd Fodor, J. [2]

[81] Így felvethető, nem kellene-e a beszéd-hallás alapvető dimenzióinak jellemzésében a fonémák lingvisztikailag megkülönböztetett jellegzetes vonásaiból (magán-mássalhangzó, orális-nazális stb.) kiindulni — ez a gondolat felmerült Miller, G. A. [1]-ben is.

[82] Meg kell azonban jegyeznem, hogy épp a beszéd-hallásra vonatkozólag az irodalomban olyan ténnyel is találkoztam, amely — legalábbis prima facie — ellentmond az itt szereplő feltevésnek. Lenneberg, E. H. [1; 124—125] beszámol egy súlyos nometikus beszédzavarban (született anarthria) szenvedő gyermeken végzett megfigyeléseiről, aki teljesen képtelen volt artikulált beszédhangokat kiejteni, passzív beszéd-felfogása azonban, legalábbis fonetikai szinten, teljesen normális volt. Az esetleírás e tanulmányban azonban oly rövid, hogy implikációt megítélni vagy értékelni nem volt lehetséges számomra.

ságok két nagy csoportja, a tradicionális elnevezésben az „elsődleges" és „másodlagos minőségek" eseteire nézve. Nyilvánvaló azonban, hogy a problémát ezáltal még a legkevésbé sem merítettük ki. Még ha el is tekintünk számos, filozófiai-„ismeretelméleti" szempontból elhanyogolhatónak tűnő probléma (vagy lényeges, de nagyon kevéssé kutatott kérdés — pl. idő-észlelés) vizsgálatától, mindenképpen fennmarad az észlelési tevékenység egyik legfontosabb típusának-összetevőjének, a *tárgy-észlelésnek* problémája. Milyen tevékenységre való felkészülés funkcionális állapotával azonos egy asztalnak, macskának vagy embernek — e sajátos tárgyi minőségükben való — észlelése és felismerése? E kérdés megválaszolása nélkül nyilvánvalóan koncepciónk nem tekinthető sem kellő mértékben kifejtettnek, sem — minden más lehetséges ellenvetéstől eltekintve — alkalmazhatóságában igazoltnak.

Ennek ellenére e kérdés megválaszolására — és nem csak a már úgyis súlyosan megsértett terjedelmi korlátok miatt — e tanulmányban egyáltalán nem vállalkozhatunk. Mint írásunk alcíme is hangoztatta, itt az észlelést csak mint *biológiai életfunkciót*, mint a magasabbrendű organizmusok információszerzési aktivitását vizsgáltuk, szerény adalékként a pszichikum *természet-ontológiájához*. Ez a megközelítési mód — mind genetikai, mind logikai értelemben — nyilván elengedhetetlenül szükséges az emberi észlelés és érzéki-tapasztalati megismerés problémáinak tárgyalásához. Éppen ezért igyekeztem is — ott, ahol erre, véleményem szerint, lehetőség és alkalom adódott — levonni e tárgyalásból, az észlelési funkció általános biológiai jellemzőiből kiindulva, bizonyos *előlegezett* és *megközelítően érvényes* következtetéseket az emberi *érzéki megismerés* egyes problémáira vonatkozólag. Ez az út azonban nyilván csak egy véges pontig járható. Hiszen pusztán azon tény erejével, hogy az ember esetében érzéki-megfigyelési *ismeretekről*, az észlelésről mint *tudásunk* „forrásáról" van szó, nyilvánvalóan egy új, biológiai-természetontológiai keretek között meg sem közelíthető dimenzió vetődik fel: az érzéki információ emberi társadalmi *kommunikálhatóságának, objektivációjának és ellenőrizhetőségének* dimenziója. Legáltalánosabb összefüggésben e kérdésfeltevés egyenlő annak követelményével, hogy a köznapi gondolkodás egyik alapvető *összetevőjét, momentumát* alkotó emberi észlelési tevékenységet a *marxi társadalom-ontológia* keretei és összefüggései közt elemezzük. Ez, többek között, az emberi észlelés és a nyelv viszonyára vonatkozó — a pszichológiai irodalomból is jól ismert — probléma felvetését jelentené, azaz — a saját koncepciónk által diktált fogalmi apparátust használva — annak vizsgálatát: milyen szerepet játszanak a sajátos nyelvi-verbális reakciókra való „készültségek" az emberi érzéki információ-szerzés folyamatában. Mint ezt kezdettől fogva hangsúlyoztuk, e kérdéseknek még első-tentatív formában való megközelítése sem alkotta e tanulmány feladatát.

Éppen ezen írás célkitűzésének és vizsgálati módszerének itt vázolt, tudatos korlátozottsága akadályozta meg azt, hogy ennek keretei közt a tárgy-észlelés problémájáról egyáltalán szót ejthessünk — és ez egyáltalán nem véletlen. Véleményünk szerint e problémát ugyanis *elvileg lehetetlen* biológiai-természet-ontológiai aspektusból úgy megközelíteni, hogy a vizsgálatból az emberi észlelésre is — akárcsak *első megközelítésben* — érvényes konzekvenciákat nyerjünk.[83] Ha ennek okait itt nyilvánvalóan nem is tárhatjuk fel kellő rész-

[83] Természetesen nevetséges lenne azt képzelni, hogy az emberi tárgy-észlelés elvileg teljesen különböző az állatitól, míg, mondjuk, az ember tér-, forma-, szín- stb. észlelése

letességgel, de legalábbis jelezni szándékozunk őket — hogy ezzel egyben utaljunk arra is, milyen irányban lehet és kell folytatni a korábban kifejtett gondolatokat, hogy az emberi észlelés specifikumának megragadásához eljuthassunk.

Az elsődleges és másodlagos minőségek, a tárgyi tulajdonságok észlelését mi a korábbiakban a lokomóciós, az elemi manipulációs és a megkülönböztetési reakciókkal hoztuk intim-belső kapcsolatba. Mindezeknek a „reakcióknak" alapvető, *közös* sajátosságuk az, hogy olyan cselekvés-típusokról van szó, amelyek a különböző tárgyi szituációkban tanúsított összetett-globális viselkedés átvihető, különböző általánosítottságú *elemei*. „Elérés", „megragadás", „nyomon követés"stb., stb. — mindazok a cselekvés-típusok, amelyekről korábban szót ejtettünk, általában *nem* állnak önmagukban, hanem a szervezet különböző konkrét szituációkban tanúsított *globális-összetett tárgyi viselkedésének részeiként* szerepelnek. Ezeket a cselekvés(reakció)-típusokat, Leontyev [1; 231., 515—516.] terminológiáját használva, *operációknak* nevezhetjük. És épp ebben a szembeállításban válik érthetővé a tárgy-észlelés alapvető sajátossága. Ugyanis, ahogy a tárgyi tulajdonságok észlelésének tárgyalt típusai a szóban forgó operációkkal, úgy — véleményünk szerint — *a tárgy-észlelés magának a globális szituacionális viselkedésnek alapvető tagolásával, belső struktúrájával van hasonló természetű intim összefüggésben* — s épp ez képezi az általunk választott keretek közti tárgyalásának akadályát.

Természetesen egy normális emberi egyed által elsajátított *elemi* operációk repertoárja is *lényegesen* különbözik akár a legfelsőbbrendű emlősök által végrehajtható operációk összességétől. De az alapvető különbség állati és emberi élettevékenység között nyilván nem az operációk körének szélesedésében, ill. átalakulásában rejlik, hanem az össztevékenység, a környezeti életfeltételekkel való viszony *általános jellegének* megváltoztatásában — s ezzel összefüggésben: a tevékenység egész struktúrájának elvi átalakulásában.[84] Marx idevágó gondolatai oly jól ismertek, hogy nincs szükség részletes felidézésükre. A feladat inkább az, hogy e gondolatokat a minket foglalkoztató probléma, az állati és emberi tárgy-észlelés különbségének vonatkozásában konkretizáljuk.

---

lényegileg, a maga alapvető strukturális jellemzőiben ugyanolyan, mint az állatoké — hiszen az észlelés e „típusainak" megkülönböztetése maga nem más, mint a tárgyi szituáció globális, egységes észlelésének pszichológiai elemzésén alapuló absztrakció. Már az elsődleges és másodlagos minőségek észlelésének problémáit tárgyalva, kénytelenek voltunk — teljesen tudatosan — eltekinteni számos *lényeges* kérdés érintésétől, amelyeket csakis az állati és emberi érzéki információ-szerzés minőségi különbségének tisztázása *után* lehet csak sorrakeríteni. (Egyetlen példa erre: a szín-észlelés adott tárgyalásából teljesen hiányzott a *relatív és abszolút* szín-észlelés különbségének s az ebből adódó problémáknak megvitatása — éppen a fenti okokból.) De az emberi és állati észlelésre általában és egészben jellemző minőségi különbségek legélesebben és legnyilvánvalóbban épp a tárgy-észlelés problematikája kapcsán nyilvánulnak meg s egyben épp e vonatkozásban bírnak a legmesszebbmenő jelentőséggel is — a továbbiakban megvilágítandó okokból.

[84] Ez a szembeállítás nyilvánvalóan csak nagyon relatíve érvényes, a kérdés szélesebb tartalmi vonatkozásaiban pedig egyenest jogosulatlan. Kardos L. [1] az állati és emberi cselekvés struktúrájának alapvető pszichológiai különbségét taglaló tanulmányában teljes joggal utal arra, hogy a *térbelileg* organizált, „helyhezkötött" állati cselekvéstől minőségileg eltérő, az *időben megszervezett* emberi cselekvésre való átmenet összefüggött az aktív állati tevékenységmódok, operációk alapját képező *lokomóciónak* a *manipulatórikus cselekvés-formákkal* való felváltásával.

Tekintsünk — valóban pusztán az illusztráció kedvéért — egyetlen konkrét példát, amely megvilágítja hogyan függ össze a tárgyi tevékenység jellegének megváltozása az emberi észlelés (elsősorban tárgy-észlelés) átstrukturálódásával, mégpedig egy olyan példát, amelynek esetében a feladat megoldásához szükséges *operációk* végrehajtására ember és állat egyaránt képes. A példát W. Köhlernek az állati intellektussal foglalkozó, jól ismert csimpánz-kísérleteiből merítettük.

Ezen immár klasszikus kísérlet-sorozat során Köhler, többek közt, létrehozott egy olyan probléma-szituációt, amelyben a majom csak akkor tudta elérni a magasan felfüggesztett eleséget, ha egy vagy több ládát tolt alája, egymásra rakta őket, és felkapaszkodott rájuk. Eltekintve immár a részletektől, a majmok ezt a feladatot általában kitűnően (néha „kapásból") megoldották, s a szóban forgó operációkat (ládák megragadása, áthelyezése, felkapaszkodás stb.) simán le tudták bonyolítani.[85] Bár az adott probléma-szituációra lényegében az ember is hasonló operációk hasonló egymásutánjával válaszolna — ember és állat viselkedése a szituációban elvileg eltérő jellegű, s ez közvetlenül kapcsolódik ahhoz, hogy magát a tárgyi szituációt *észleletileg másként tagolják*, észlelésük struktúrája elvileg más szerkezetű.

Ennek belátására elégséges Köhler egy megfigyelésére hivatkozni. Kísérletei során Köhler meglepetéssel konstatálta, hogy a ládát a legtávolabbi elérhető pontokból a banán alá cipelő majmok egyszerüen képtelenek arra, hogy egy olyan, az orruk előtt levő ládát használjanak fel a megoldás céljaira, amelyen az adott időpontban *egy másik majom fekszik*, ami annál is meghökkentőbb, mert az adott probléma-szituáción *kívül* a csimpánzok állandóan lekergetik egymást a ketrecekben hagyott ládákról, s így nem lehet szó arról, hogy „láda + majom" tárgykomplexumot általában ne lennének képesek alkotó elemeire analizálni. Mint Vügotszkij, Köhler e megfigyelését elemezve, kimutatja, a szóban forgó tény csak annak feltételezésével magyarázható, hogy a csimpánz *képtelen azonosítani* a „ládát-amelyen-feküdni-lehet" a „ládával-amelyre-rá-lehet-állni", hogy egy és ugyanazon tárgy, amennyiben *különböző konkrét szituacionális-funkcionális összefüggésekben lép fel, az állat számára megszűnik ugyanazon tárgy lenni*. A tárgy „egy általánosabb struktúra nem-önálló részét képezi, és a jelentés attól függően változik, milyen szituációban lép fel". „Az ember számára az eszköz megmarad eszköznek, függetlenül attól, hogy a jelen pillanatban egy olyan szituáció része-e, amely megköveteli használatát, avagy sem. Az állat számára viszont a tárgy a megfelelő szituáción kívül elveszti a maga funkcionális jelentését. A botot, amely nincs egy vizuális mezőben a céllal, az állat már nem észleli eszközként" (Vügotszkij, L. Sz. [3; XXIV.]). Legalábbis a magasabbrendű emlősök — s úgyszintén a néhányhónapos emberi csecsemők — számára a tárgy megőrzi a maga azonosságát a *térbeli helyváltoztatásokkal szemben* (még akkor is, ha *nem észlelik* a tárgy által

[85] Bár ennek az adott összefüggésben nincs jelentősége, a pontosság kedvéért meg kell említeni, hogy az egyes operációk szempontjából is mutatkozik különbség a majom és az ember performációja közt. Az „egymásrarakás" műveletét a csimpánz ugyanis — emberi mértékkel mérve — voltaképp nem képes végrehajtani, mert még az ember számára legelemibb, egész közvetlenül-érzékileg adott statikai viszonyok megragadására sem képes: gyakran a legkisebb ládát rakja aludra, nem helyezi teljes felületükkel egymásra a ládákat stb. — az egész felépített ládaalkotmány oly ingatag, hogy ember képtelen lenne rámászni. A feladatot a csimpánz voltaképp egész akrobatikus egyensúlyozási képességei révén oldja meg.

leírt trajektoriát — a kutya felismeri az eldobott kődarabot, bár nem követte nyomon a röppályát). De az állat (s a nyelvet még nem el sajátító csecsemő) *nem* rendelkezik az emberi tárgy-észlelés legfontosabb „konstanciájával": az *időbeli-funkcionális tárgy-konstanciával.*[86] Azaz, az állat nem képes arra, hogy ugyanazon tárgyat eltérő jellegű szituációkban azonosnak észleljen és kezeljen, viszont *azonos* szituációkban a legeltérőbb jellegű tárgyakat is azonosakként kezel és fog fel, ha közöttük bármilyen, a szóban forgó feladat szempontjából releváns, absztrakt érzéki hasonlóság található. (Lásd Köhler arra vonatkozó megfigyelését, hogy a csimpánz hosszú időn keresztül fog azzal kísérletezni, hogy a szeme elé kerülő első „hosszú" tárgyat (szalmaszálat, összegöngyölt pokrócot stb.) használjon bot gyanánt.) Az állati viselkedés és tárgy-észlelés itt érintett sajátosságát tehát nem lehet egyszerűen azzal magyarázni, hogy az állat nem képes „elvonatkoztatni" — az állat bizonyos vonatkozásban sokkal „absztraktabb" módon észlel és tevékenykedik, mint az ember, csak „absztrakciója" *más jellegű.* Az állati viselkedés az emberivel szembenállítva *„konkrét"*, de nem abban az értelemben, hogy az észlelt szituáció pusztán a maguk *„egyediségében"* megragadott elemekre lenne artikulálva, hanem abban, hogy az állat komplex tárgyi viselkedésének — s mint láttuk, ezzel kapcsolatban a szituáció állati észlelésének — ezt az artikulációját, az alapstruktúráját *maga a konkrét szituáció determinálja;*[87] ez magyarázza különben a vizuális mezőnek a gestaltisták által annyira aláhúzott döntő szerepét az állati „intellektusban". (A majmok, mint ezt Vigotszkij hangsúlyozza, „legésszerűbb"tevékenységeikben is saját vizuális mezőjük *rabjai* maradnak.) Mégpedig, amikor itt szituáció által való determináltságról beszélünk, akkor „szituáción" az aktuális környezeti feltételek *és* az organizmus pillanatnyi szükségleti-cselekvési állapotának, „beállítottságának" nem-tagolt egységét, együttesét értjük. Amennyire az állat képtelen arra, hogy önmagával identifikáljon egy tárgyat, ha ez eltérő jellegű külső-szituacionális kapcsolatokban lép fel, ugyanannyira képtelen ezen identifikációra akkor is, ha a tárgy különféle szükségletekhez, cselekvéstípusokhoz kapcsolódik.

Ebből a szembeállításból válik világossá az emberi tárgy-észlelés alapvető sajátossága. A csimpánz számára megoldhatatlan feladatot bármely normális, néhány éves gyermek megoldja (elvinni a ládát, amelyen fekszenek), mivel számára a „két" láda *ugyanaz*, a ládát a legkülönbözőbb szituációkban is *mint ládát, tehát „kategoriálisan" észleli.* Azaz a konkrét jelenlevő szituációt az ember már érzékileg úgy artikulálja, hogy annak a háttérből kiemelt önálló egységei mint *tárgy-osztályok példányai*,tehát *mint konstans jellemzőkkel bíró* tárgyak jelennek meg, mégpedig teljesen függetlenül attól, hogy a jellemvonások, az adott tárgy-osztályhoz tartozó attributumok *megnyilvánulnak*-e az adott-jelenlevő szituációban, sőt attól is: vajon találkozott-e egyáltalán az adott egyén eddigi *személyes* tapasztalata során a szóban forgó jellem-

[86] Nem nehéz belátni az itt megállapított tény szoros összefüggését a „térbeli" állati és az „időbeli" emberi cselekvés struktúrája közti, Kardos [1] fenti tanulmányában kimutatott elvi különbséggel

[87] E megállapításokat a zoopszichológia nagyszámú — különösen az alsóbbrendű állatok esetében egész megdöbbentő élességű — megfigyeléssel igazolja. Egyes madarak például a *fészkükbe* helyezett tojást (vagy valamelyest tojásalakú követ) kikölteni igyekeznek, ha ugyanez a tárgy csak néhány lépésre van a fészektől — begörgetik, ha a távolság még nagyobb — megpróbálják feltörni és megenni, végül egy bizonyos rádiuszon túl egyszerűen nem veszik észre, nem különböztetik meg a háttértől. A vonatkozó irodalom összefoglalását lásd. pl. Katz, D. [1; 237—243], Werner, H. [1; 59—67.] stb.

vonásokkal gyakorlatilag, avagy sem. Mert az „aki egyszer megégette magát, nem nyúl a tűzbe" bölcsessége tökéletesen igaz lehet, de az *emberi* tanulás „csodája" épp abban jelenik meg, hogy a gyermekek többsége megtanulja elkerülni a tűz érintését anélkül, hogy előzőleg összeégette volna magát. Éppen az a tény, hogy ember a konkrétan jelenlevő szituációt olyan alkotóelemekből összetettnek *észleli*, amelyek e szituációtól és személyes gyakorlati tapasztalatától független és általános érvényű tulajdonságokkal rendelkeznek, alkotja az egyik legfontosabb pszichikus előfeltételét annak, hogy az ember szabadon-értelemszerűen tudjon viszonyulni a pillanatnyilag adott környezeti feltételekhez.

Ez a jellemzés természetesen rögtön felveti a problémát: hogyan lehetséges az egyáltalán, hogy az ember már észlelési tevékenységében „transzcendálja" az adott szituációt s a maga közvetlen múltbeli tapasztalatát? De az *emberi* észlelés tárgyalása során azonnal felvetődő „transcenzus"-problémának *ez* a megfogalmazása lényegében már tartalmazza a megoldását is: az emberi észlelés tárgyi artikulációja azért léphet túl az adott szituáció közvetlen-érzéki összefüggésein, mert alapját a társadalmi tárgyiság objektív-történelmi tagolása s elsősorban ennek a nyelv szemantikai rendszerében való visszatükrözése alkotja, amely rendszert az individuum ontogenetikus fejlődése során elsajátít. A gyermeknek a nyelv elsajátítása során meg kell tanulnia azt is, hogy az észlelt tárgyakat, tulajdonságokat, eseményeket a nyelv szemantikájába rögzített elvek szerint csoportosítsa és azonosítsa — észleleteinek „fenomenális" struktúráját megfelelésbe kell hoznia az objektív valóságnak a nyelvben társadalmilag adott, általa készen talált artikulációjával. Minthogy a szó nem egyszerűen *jele* valamely közös érzéki tulajdonságokkal bíró tárgyak egy sokaságának, hanem egy — többek közt szemantikai szabályok által megalkotott — nyelvi *rendszer eleme*, s ennek következtében a referenciáját alkotó tárgy-osztályt logikailag jellemző *jelentéssel* bír, így a verbális reakciókra való „készültségeknek" a normális emberi észlelés folyamatába való integrációja a fentebb jellemzett sajátos emberi viselkedés- és észlelés-struktúra ontogenetikus kialakulásának egyik legfőbb tényezőjét képezi. Ezt a megállapítást igazolják mind azok a megfigyelések és kísérletek (Lurija—Jugyenko, Rozengart-Pupko stb.), amelyek a nyelv-elsajátításnak a gyermeki észlelésre és gyakorlati tevékenységre való hatására vonatkoznak, mind pedig az „absztrakt" nyelv-használat patológiai esetekben (amnéziás afázia) történő kiesését taglaló elméleti leírások (Goldstein, Gelb stb.).

Ugyanakkor az észlelésnek — s általában az emberi pszichikus tevékenységnek — a nyelv elsajátításának alapján végbemenő átalakulása, átstrukturálódása egy másik, nem kevésbé lényeges vonatkozásában is figyelembe veendő. A nyelv elsajátítása révén az individuum képessé válik egyrészt arra, hogy kifejezze, nyelvileg objektiválva másokkal közölje *saját pszichikus állapotait*, másrészt pedig ennek révén meghatározott módon célszerűen hatni tud más individuumok pszichikus tevékenységére, fel képes idézni bennük meghatározott pszichikus állapotokat (képzeteket, emóciókat, gondolatokat stb.) — mindez közismert és bizonyításra nem szoruló tény. Kevésbé ismert azonban az a — épp a marxista pszichológia (elsősorban Vügotszkij és iskolája) által feltárt — tényállás, hogy a nyelv elsajátításának (az emberi ontogenetikus elsajátítási folyamat szélesebb, itt meg sem említhető gyakorlati-társadalmi kontextusán belül) döntő szerepe van az arra való képességnek kialakulásában, hogy az emberi individuum — meghatározott határok között — *maga ellenőrizze*,

*irányítsa és tudatosan befolyásolja saját pszichikus állapotait és tevékenységét.* A Vügotszkij és Leontyev által kezdeményezett, s a későbbiekben számos szovjet pszichológus (Zankov, Blonszkij stb.) által továbbfolytatott vizsgálatok[88] az *akaratlagos figyelem* és az *akaratlagos emlékezet* fejlődéséről, világosan feltárták a szó döntő szerepét e magasabbrendű, sajátosan emberi pszichikus funkciók kialakulásában. (Itt említhetők meg továbbá Bleuer megfigyelései az akaratlagos, irányított fantázia kialakulásáról stb.)[89]

Mindezeket a jelenségeket úgy foglalhatjuk össze, hogy az ember számára saját maga és mások pszichikus állapotai tudatos-célszerű hatás lehetséges tárgyaivá válnak, valami olyanná lesznek, s olyanként jelennek meg, amivel *manipulálni* lehet (e szó *nem*-pejoratív értelmében). Ebben az értelemben, úgy hiszem, azt mondhatjuk, hogy az ember számára azok a sajátos funkcionális állapotok, amelyeket „pszichikusnak" szoktunk nevezni, bizonyos *tárgyszerű jelleget öltenek*, nem túl szép kifejezést használva, *kvázi-tárgyakként jelennek meg.* E szempontból tekintve a pszichikus tárgyak, entitások létét feltételező filozófiai rendszerek — például a reprezentacionalizmus észlelés-elmélete — nem egyszerű badarságok, hanem hipothough, amelyek — mint minden idealizmus — *az emberi élet és tevékenység egyes sajátos, az ember saját történelmi-társadalmi gyakorlatában létrehozott jellemvonásait örök metafizikai attributumokká változtatják.*

Ezek a megfigyelések — melyeknek nyilván nem volt céljuk az *emberi* észlelés sajátos problematikájának akárcsak legvázlatosabb tárgyalása sem — határozottan utalnak arra, hogy még egy olyan, egyesek számára talán kifejezetten természet-ontológiai problémának vélhető kérdés, mint a *pszichofizikai* probléma sem oldható meg pusztán a természet-ontológia határai és keretei közt. Úgy hiszem, az itt reprezentált felfogás nem-befejezettségének és elégtelenségének (s egyben a „folytatás" igényének) ez az ismételt és kifejezett aláhúzása alkothatja e hosszúra nyúlt tanulmány legadekvátabb befejezését.

## IRODALOM


Ananjev, B. G.—Vekker, L. M. stb. [1]: Oszjazanyije v processzah poznanyija i truda. Moszkva 1959.

Aristoteles [1]: Werke. Bd. 13 (Über die Seele). Berlin 1959.

Armstrong, D. M. [1]: Perception and the Physical World. London 1961.

Attneave, F. [1]: Applications of Information Theory to Psychology. New York 1959.

Aune, Br. [1]: Feigl on the mind-body problem (P. K. Feyerabend—G. Maxwell (ed): Mind, Matter and Method. Minneapolis 1966. 17—38. o.)

Austin, J. L. [1]: Performative — constative (Ch. E. Caton (ed): Philosophy and Ordinary Language. Urbana 1963. 22—33. o.)

Baier, K. [1]: Smart on sensation (Australian Journ. of Philos. 1962. 57—68. o.)

Beloff, J. [1]: The identity-hypothesis: a critique (J. R. Smythies (ed): Brain and Mind. New York 1965. 35—54. o.)


[88] E vizsgálatok rővid áttekintését lásd Lurija, A.R. [2; 552—556].

[89] Nyilvánvaló, hogy a magasabbrendű pszichikus funkciók kialakulásában nem *egyedül* a nyelv-elsajátítás játszik szerepet — Vügotszkijék megfigyelései és elméletei ezt a tényt kellően hangsúlyozzák. De e még vázlatosnak sem nevezhető „tárgyaláson" belül kénytelenek voltunk megelégedni e probléma *egyetlen* aspektusának megemlítésével.

Berkeley, G. [1]: The Principles of Human Knowledge (Berkeley's Philosophical Writings. Ed. by D.M. Armstrong. New York 1965.)
Bernstejn, N. A. [1]: Posztrojenyije dvizsenyij. Moszkva 1947.
Bernstejn, N. A. [2]: Na putyah k biologii aktyivnosztyi (Vopr. filosz. 1965. No 10. 65—78. o.)
Bower, R. G. T. [1]: Slant perception and shape constancy (Science, 1966 (vol. 151) No 3712. 832—834. o.)
Brain, R. W. [1]: Mind, Perception and Science. Oxford 1951.
Braithwaite, R. B. [1]: Scientific Explanation. New York 1960.
Butler, R. A. [1]: Discrimination learning by Rhesus Monkeys to visual-exploration motivation (Journ. of Compar. and Physiol. Psych. 1955 (vol. 48) 95—98. o.)
Canfield, J. [1]: Teleological explanation in biology (British Journ. for the Phil. of Science. 1956. (Vol. XIV.) 286—295. o.)
Chomsky, N. [1]: A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior (Fodor—Katz (ed): The Structure of Language. Englewood Cliffs 1964. 447—478. o.)
Demokritos [1]: W. Capelle (Hrsg.): Die Vorsokratiker. Kap. 12. Berlin 1958.
Farell, B. A. [1]: Experience (V. Chapell (ed): Philosophy of Mind. Englewood Cliffs 1962. 23—48. o.)
Feigl, H. [1]: The „Mental" and the „Physical" (Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. II. Minneapolis 1963. 370—497. o.)
Feyerabend, P. [1]: Problems of empiricism (R. G. Collodny (ed): Beyond the Edge of Certainty. Englewood Cliffs 1965.)
Filoszofszkije [1]: Filoszofszkije voproszü vüszszej nyervnoj gyejatyelnosztyi i pszichologii. Moszkva 1963.
Fiske, D. W.—Maddi, S. R. [1]: Functions of Varied Experience. Homewood 1961.
Fodor, J. A. [1]: Explanation in psychology (M. Black (ed): Philosophy in America. London 1965.)
Fodor, J. A. [2]: Could there be a theory of perception? (Journ. of Phil. 1966 (Vol. LXIII.) 368—380. o.)
Georgijev, F. J.—Dubovszkoj, V. J. stb. [1]: Csuvsztvennoje poznanyije. Moszkva 1965.
Gibson, J. [1]: The survival value of sense-perception (E. E. Bernard—M. R. Kare (Eds): Biological Prototypes and Synthetic Systems. New York 1962)
Granit, R. [1]: Elektrofiziologicseszkoje isszledovanyije recepcii. Moszkva 1957.
Guthrie, E. R. [1]: Personality in terms of associative learning. (J. Mc. V. Hunt (ed): Personality and the Behavior Disorders. New York 1948)
Hayek, F. A. [1]: The Sensory Order. London 1952.
Hebb, D. O. [1]: Drive and the C. N. S. (Psychol. Review 1955. (Vol. 62) 243—354. o.)
Held, R. [1]: Plasticity in sensory-motor systems (Scient. American. 1965. (vol. 213) 84—94. o.)
Held, R.—Hein, A. [1]: Movement-produced stimulation in the development of visually guided behavior. (Journ. of Compar. and Physiol. Psych. 1963. (vol. 56) 872—876. o.)
Helson, H. [1]: Fundamental problems in color vision (Journ. of Exper. Psych. 1938 (vol. 23) 439—476. o.)
Hess, E. H. [1]: Space perception in the chick (Scient. American. 1956. (vol. 195) 71—80. o.)
Hirst, R. J. [1]: The Problems of Perception. London 1959.
Hochberg, J. E.—Triebel, W.—Seaman, G. [1]: Color adaptation under conditions of homogeneous visual stimulation (Journ. of Exper. Psych. 1951. (vol. 41). 153—159. o.)
Hubel, D. H.—Wiesel, T. [1]: Receptive fields of single neurons in the cat's Striate cortex (Journ. of Physiol. 1959 (vol. 148) 574—591. o.)
Jarbusz, A. L. [1]: Rolj dvizsenyij glaz v processze zrenyija. Moszkva 1965.
Kardos, L. [1]: Tanulás és emberréválás (Pszichológiai Tanulmányok 1. kötet. Bp. 1958. 41—56. o.)
Katz, D. [1]: Animals and Men. London 1938.
Kilpatrick, F. P. [1]: Two processes in perceptual learning (Kilpatrick(ed): Explorations in Transactional Psychology. New York 1961. 174—187. o.)
Kis, J. [1]: Vügotszkij és a marxista pszichológia kezdetei (Magyar Filoz. Szemle 1967. No 6.)
Kling, J. W.—Horowitz, L.—Delhagen, J. E. [1]: Light as positive reinforcer for rat's responding (Psychol. Rep. 1956. (Vol. 2) 337—340. o.)
Kohler, I. [1]: Über Aufbau und Wandlungen der Wahrnehmungwelt, insbesondere über

„bedingte Empfindungen". (Österr. Akad. Wiss. philos.—hist. Klasse, Sitzungsber. 1951. (Bd. 227) 1—118. o.)
Land, E. H. [1]: Experiments in color vision (R. C. Teevan—R. C. Birney (eds.): Color Vision. New York 1961. 162—183. o.)
Lange, O. [1]: Całość i rozwój w świetle cybernetyki. Warszawa 1962.
Lashley, K. S. [1]: The mechanism of vision. XVI. (Journ. of Compar. Neurol. 1939 (vol. 70.) 45—67. o.)
Lashley, K. S. [2]: In search of the engramm (Sympos. Soc. Exper. Biol. 1950. (Vol. 4.) 454—482. o.)
Lashley, K. S. [3]: The problem of serial order in behavior. (L. Jeffres (ed): Cerebral Mechanisms in Behavior. New York 1951)
Lenneberg, E. H. [1]: Speech as a motor skill with special reference to nonaphasic disorders (U. Bellugi—R. Brown (eds): The Acquisition of Language. Yellow Springs 1964.)
Leontyev, A. N. [1]: Problemü razvityija pszihiki. Moszkva 1965. 2. izd.
Lettvin, J. Y.—Maturana, H. R.—McCulloch, W. S.—Pitts, W. [1]: What the frog's eye tells the frog's brain (W. S. McCulloch: Embodiments of Mind. Boston 1965)
Locke, J. [1]: Értekezés az emberi értelemről. Bp. 1964.
Lorenz, K.—Tinbergen, N. [1]: Taxis und Instinkthandlung . . . (Zeitschr. für Tierpsychol. 1938 (Bd. 2.) 1—28. o.)
Lurija, A. R. [1]: Mozg cseloveka i pszihicseszkije processzü. Moszkva 1963.
Lurija, A. R. [2]: Razvityije recsi i formirovanyije pszihicseszkih processzov. (Pszihologicseszkaja Nauka v SzSzSzR. Tom I. Moszkva, 1958. 516—577. o.)
Mackay, D. M. [1]: Mind-like behavior in artefacts (British Journ. for the Phil. of Science 1951. (vol. 2.) 105—121. o.)
Mackay, D. M. [2]: From mechanism to mind (J. R. Smythies (ed): Brain and Mind. New York 1965. 163—191. o.)
Malcolm, N. [1]: Wittgenstein's „Philosophical Investigations" (V. Chapell (ed): The Philosophy of Mind. Englewood Cliffs 1962. 74—100. o.)
McGinnies. E. [1]: Emotionality and perceptual defense. (Psychol. Rev. 1949 (vol. 56) 244—251. o.)
Miller, G. A. [1]: The magical number, seven, plus or minus two. (Psychol. Rev. 1956 (vol. 63) 81—87. o.)
Miller, G. A. —Galanter, E.—Pribram, K. H. [1]: Plans and the Structure of Behavior New York 1960.
Muntz, W. R. A. [1]: Vision in frog (Scient. American, 1964)
Nagel, E. [1]: The Structure of Science. New York 1961.
Nissen, H. W.—Chow, K. L.—Semmes, J. [1]: Effects of restricted opportunity for tactual, kinesthetic and manipulative experience. (Amer. Journ. of Psychol. 1951. (vol. 64) 485—507. o.)
Perky, Ch. W. [1]: An experimental study of imagination. (D. C. Beerdslee—M. Wertheimer (eds): Readings in Perception. Princeton, 1958. 545—552. o.)
Pfaffmann, C. [1]: The afferent code for sensory quality. (The Amer. Psychologist 1959 (Vol. 14) 226—232. o.)
Pfaffmann, C. [2]: Sensory processes and their relation to behavior: Studies on the sense of taste as a model S—R system (S. Koch (ed): Psychology: A Study of a Science (vol. 4.) New York, 1962. 380—416. o.)
Piaget, J. [1]: Les Mécanismes Perceptifs. Paris 1961.
Pritchard, R. M.: —Heron, W.—Hebb, D. O. [1]: Visual perception approached by the method of stabilized images (Canad. Journ. of Psychol. 1960. (vol. XIV.) 67—77. o.)
Quinton, A. M. [1]: The problem of perception (J. R. Swartz (ed): Perceiving, Sensing and Knowing. Garden City, 1965. 487—526. o.)
Quinton, A. M. [2]: Mind and matter (J. R. Smythies (ed): Brain and Mind. New York 1965. 201—232. o.)
Reid, Th. [1]: Essays on the Intellectual Powers of Man (Ed. by A. D. Woozley) London 1941.
Reykowski, J. [1]: Metodologiczne problemy psychologii współczesnej. Warszawa 1964.
Riesen, A. H. [1]: Arrested vision (Scient. American 1950 (Vol. 183) 16—19. o.)
Riesen, A. H. [2]: Stimulation as a requirement for growth and function in behavioral development (Fiske, D. W.—Maddi, S. R. [1] 57—80. o.)
Rorty, R. [1]: Mind-body identity, privacy and categories (The Rev. of Metaph. 1965 (vol. XIX.) No 1.)

Rubinstejn, Sz. L. [1]: Principü i putyi razvityija pszichologii. Moszkva 1959.
Ryle, G. [1]: The Concept of Mind. London 1949.
Ryle, G. [2]: Sensation (R. J. Swartz (ed): Perceiving, Sensing, and Knowing. Garden City 1965. 187—203. o.)
Schultz, D. P. [1]: Sensory Restriction: Effects on Behavior. New York 1965.
Sellars, W. [1]: Science, Perception and Reality. London 1963.
Sellars, W. [2]: Counterfactuals, dispositions and causal modalities (Minnesota Studies in the Philosophy of Science. (Vol. II.) Minneapolis, 1957. 225—307. o.)
Sellars, W. [3]: The identity-approach to the mind-body problem. (Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 2. New York 1965. 55—76. o.)
Sellars, W.—Meehl, P. E. [1]: The concept of emergence. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. I. Minneapolis 1956.)
Skinner, B. F. [1]: Behaviorism at fifty (T. W. Wann (ed): Behaviorism and Phenomenology. Chicago 1964. 79—98. o.)
Smart, J. J. C. [1]: Sensations and brain processes (V. Chapell (ed): Philosophy of Mind. Englewood Cliffs 1962. 160—172. o.)
Smart, J. J. C. [2]: Philosophy and Scientific Realism. London 1963.
Smythies, J. R. [1]: An Analysis of Perception, London 1956.
Sperry, R. W. [1]: Neurology and the mind-brain (R. L. Isaacson (ed.): Basic Readings in Neuropsychology, New York, 1964. 403—429. o.)
Sperry, R. W. [2]: Cerebral regulation of motor coordination . . . (Journ. of Neurophys. 1947. (vol. 10.) 275—294. o.)
Swets, J. A. [1]: Is there a sensory threshold? (Science, 1961. (Vol. 134) 168—177. o.)
Szokolov, J. N. [1]: Reflektornüje osznovü voszprijatyija (Pszihologicseszkaja nauka v SzSzSzR Tom I. Moszkva 1959. 57—81. o.)
Taylor, J. G.—Wolpe, J. [1]: Mind as a function of neural organization. (J. M. Scher (ed): Theories of Mind. New York 1962.)
Tolman, E. C. [1]: Behavior and Psychological Man. Berkeley 1961.
Trincser, K. Sz. [1]: O granyice primenyimosztyi fiziki nyezsivogo k biologii („O szuscsnosztyi zsiznyi". Moszkva 1964. 156—167. o.)
Tyuhtyin, V. Sz. [1]: O prirogye obraza. Moszkva 1963.
Vekker, L. M. [1]: Voszprijatyije i osznovü jego modelirovanyija. Leningrad 1964.
Vergilesz, N. J.—Zincsenko, V. P. [1]: Problema adekvatnosztyi obraza (Vopr. filosz. 1967. N. 4. 55—65. o.)
Vügotszkij, L. Sz: [1]: Izbrannüje pszihologicseszkije isszledovanyija. Moszkva 1956.
Vügotszkij, L. Sz. [2]: Razvityije vüszsih pszihicseszkih funkcij. Moszkva 1960.
Vügotszkij, L. Sz.: [3]: Problema razvityija v strukturnoj pszihologii. Kriticseszkoje isszledovanyije (K. Koffka: Osznovü pszihicseszkogo razvityija. Vvegyenyije k russzkomu izdanyiju. Moszkva—Leningrád 1934.)
Werner, H. [1]: Comparative Psychology of Mental Development. New York 1961.
Werner, H.—Wapner, S. [1]: Toward a general theory of perception (Psychol. Rev. 1952. (vol. 59) 324—338. o.)
Wittgenstein, L. [1]: Philosophical Investigations. Oxford 1959.
Zenner, K.—Gaffron, M. [1]: Perceptual experience (S. Koch (ed): Psychology: A Study of a Science Vol. IV. New York 1962. 515—618. o.).
Ziff, P. [1]: The simplicity of other minds. (Journ. of Philos. 1965. (vol. LXII) No 20.)
Zincsenko, V. P.—Lomov, B. F. [1]: O funkcijah dvizsenyij ruki i glaz v processze voszprijatyija (Vopr. pszichol. 1960. No 1.)

## ВОСПРИЯТИЕ И ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

*Дьёрдь Маркуш*

В работе характеризуется отношение психических и физических состояний — посредством исследования проблемы восприятия — в терминах функции (вернее, выполнения функции) и механизма функции. Тогда как о «языке» психологии и неврофизиологии в целом можно сказать, что объективно они служат для описания одних и тех же групп явлений, отдельные психические термины или высказывания не могут быть отождествлены с некоторыми конечными совокупностями неврофизиологических терминов или высказываний (даже в отношении референций), поскольку самоидентификация психических терминов покоится на иных принципах, чем в случае

физиологических терминов. Неврофизиологическое и психологическое описание суть описания одной и той же формы материально-органической активности, произьдимые с различных объективных точек зрения и в различных целях: первое описывает механизм этой жизнедеятельности, второе характеризует этот процесс в его функциональном результате, взятом для всего организма в целом. Эти два описания не могут быть переведены друг в друга и не могут быть редуцированы друг к другу.

Статья начинается критическим обзором попыток решения психофизической проблемы материалистически-натуралистического характера (эпифеноменализма, теории тождества, бихевиоризма, диспозиционального анализа). Во второй части выясняются понятия функции и выполнения функции. Далее через анализ отношения восприятия и действия в работе дается характеристика восприятия как органического функционального состояния. В четвёртой части дается ответ на некоторые возможные возражения, связанные с философским понятием «ощущения». В пятой части изложенная ранее общая позиция конкретизируется и применяется к проблеме восприятия «первичных» и «вторичных» качеств. Статья заканчивается замечаниями относительно специфики человеческого восприятия, в первую очередь, отношения восприятия и языка.

## PERCEPTION AND THE MIND-BODY PROBLEM

*György Márkus*

Through the examination of the problem of perception the paper characterizes the relation of psychological and physiological states in terms of function (or, more precisely: the function-fulfillment) and the mechanism of function. While about the „languages" of psychology and neurophysiology one can say that they serve for the description of one and the same group of phenomena, no term or statement of psychology can be identified with a finite set of neurophysiological terms or statements (not even in respect of references) as the self-identification of abstract psychical terms follows other principles, than that of physiological terms. The neurophysiological and psychological descriptions are the descriptions of one and the same material-organic form of activity but they differ in their objective points of view and in their aims — the first describes the mechanism of this process, the other characterizes the functional results of it. The two descriptions are not intertranslatable and can not be reduced to each other.

The paper first gives a critical survey of the attempts to solve the mind-body problem in a materialistic-naturalistic spirit (epiphenomenalism, identity theory, behaviorism, dispositional analysis). The second part explicates the concepts of function and function-fulfillment. After this the paper characterizes perception as an organic functional state through the examination of the relation of perception to bodily activity. The fourth part supplies the answers for certain possible objections, which are connected with the philosophical concept of „sensation". The fifth part makes concrete the formerly developed general standpoint and applies it to the problem of perception of „primary" and „secondary" qualities. In conclusion the paper contains some remarks concerning the specific nature of human perception, mainly in connection with the relation of perception and language.

# Történetiség a történelem ellen

## E. Burke[1] filozófiája

LUDASSY MÁRIA

A XVII—XVIII. század társadalomfilozófiája nem találta meg a *filozófiai* közvetítést a társadalmi gyakorlat felé, nem oldotta meg a „filozófia megvalósításának" problémáját. Ez a filozófia szinte önmaga ellenére vált egy tényleges forradalom ideológiájává. Nemcsak arra gondolok, hogy a *filozófusok* szubjektíve akartak-e vagy sem ilyen változást. „Tipikus *(átlagos)* képviselőik (Holbach, Helvetius stb.) azt a változást sem kapcsolták össze a valóságos viszonyokkal, a „megváltoztatandóval", amelyet akartak, inkább mint a valóságtól való elvonatkoztatást fogalmazták meg. (Montesquieu és Rousseau — a társadalom, illetve az ember természetének történeti megközelítésével — túllépett ezen a felfogáson.) A felvilágosult despota fikciója, a neveléselmélet illúziója nem csupán a felvilágosítók *politikai* korlátait jelzi. A radikális szerződéselmélet, egy távoli kis országban bevezetendő abszolút

[1] *Edmund Burke* (1729. Dublin — 1797) a konzervatív politikai filozófia és — egyedül Anglia vonatkozásában jogos kifejezéssel — a preromantikus történetiség megalapítója. Protestáns ír értelmiségi családból származik (ellenfelei szerint — horribile dictu — valaha *O'Bourke*-nek írták családnevét), érzelmileg inkább anyja katolicizmusához kapcsolódik; ez örökség csak a vallások milyenségével szembeni toleranciája magyarázatául érdekes. Elméleti íróként indult, első írásában hitet tesz a kinyilatkoztatott vallások mellett (*Vindication of Natural Society*, 1751), pszichologizáló esztétikája (*On the Sublime and Beautiful*, 1751) a német filozófiára is hatott. 1759-ben folyóiratot tervez *(Annual Register)* és az *Angol Történelem* megírását. 1761-ben (G. Hamilton magántitkáraként) az írországi, 1765-ben a brit politikai „gyakorlathoz" kapcsolódik (a későbbi miniszter, Lord *Rockingham* titkára). 1769—70-ben a napi politikára próbálja alkalmazni mestere, Montesquieu tanait *(Observations on the Present State of Nation; Thoughts on the Causes of the Present Discontents)*. 1773-ban Franciaországba megy, s felháborodik a *philosophe*-ok szabadgondolkodó szalonjain, valamint megragadja Marie Antoinette rokokó bája. Bristolban képviselő *(Letter to the Citiziens of Bristol*, 1774—75). A House of Commonsban támadja a Kelet-Indiai Társaságot (Warren Hastings pere), és védelembe veszi az amerikai telepeseket *(American Taxation)*. Liberális karrierje végét és nemzetközi sikereinek kezdetét jelenti 1789. Dr. Richard *Price*nak, a „nonkonformista miniszternek" címezi a *Reflectionst*, mely Price emberi jogok doktrínáját bírálva a XVIII. század ellenforradalmi kiáltványává vált. A *Reflectionst* a forradalomellenes filippikák hosszú sora követte (*A Letter to a Member of National Assembly, An Appeal from the New to the old Whigs, Letter to a Noble Lord, Letters on a Regicide Peace*, 1790—1797). A reakciós hisztoricizmus elméleti körvonalazása mellett a nacionalizmus teoretikusa is lett, ami a német romantikára tett nagy hatásának egyik oka. (A *Reflections Gentz* fordításában a franciagyűlölő romantikusok kézikönyve lett.) A liberálisoknak kevesebb örökséget hagyott, de *direkt apológiája* némely kellékével (dolgozó szegény contradictio in adjecto, mert akinek munkája van, már nem proletár; az alsóbb osztályokat az állam és a felsőbb rétegek dotációja tartja el stb. — a *Királygyilkos béke* IV. leveléből) máig is találkozhatunk. Empirista metafizikaellenessége alapján pozitivista, misztikus metafizikájához kapcsolódva katolikus követői is vannak.

új alkotmányával, módszertanilag éppoly utópisztikus, mint a liberálisok feudalizmusellenes abszolút uralkodójának „észrevétlen" reformjai. (Ahogy nem sokban különbözik a privát üzemben a kapitalista környezet ellenére kialakítandó szocializmus programja attól, melynek megvalósítására a kapitalistákat kérik fel.) A megvalósítandó társadalmi ideálnak semmi köze a megvalósult történelmi feltételekhez — ez az ún. „történelmietlenség" a felvilágosodás történelmi jelentőségű *kritikai* jellegének az alapja. De ez a „történetietlenség" teszi lehetővé azt is, hogy az „ésszerűtlen" fennálló és az „ész állama" közötti átmenet *terra incognitáján* az ellenfél verjen hadállást.

Az a történetiség, mely a francia felvilágosodásra és forradalomra való reakcióként jött létre, könnyebben megkonstruálhatta a tradicionalista történelemfilozófia és a politikai konzervativizmus örökségét továbbfejlesztő elméletét, mint a polgári progresszió a forradalmi társadalomelméletét és praxisét. Az első gondolkodó, akinek a XIX. századi reakciós romantika De Maistre-től származó jelszava — „Tökéletesen lerombolni a XVIII. század szellemét!" — a mottója lehetne, Edmund Burke, teljességgel a XVIII. század szülötte, s hisztoricizmusa legfeljebb „pre"-romantikus. Filozófiája a felvilágosodás és a forradalom kritikája, alapproblémája a „társadalmi metafizika" és a „politika gyakorlati bölcsességének" viszonya. A természetjogteóriákról bebizonyítja, hogy alkalmatlanok a praktikus-politikai döntések orientálására, a forradalom politikai gyakorlatát pedig a forradalom filozófiai elveivel szembesíti. A *jövő* filozófiájának antinómiáit „kiküszöbölő" burke-i fordulat a társadalomelmélet és a politikai filozófia referenciapontját egyaránt a mindenkori *múlt*ba teszi. Egy berendezkedést nem a létrehozandó, hanem az eddig létrejött értékek alapján ítél meg. E *„fordított teleológia"* (Coleridge) a maga módján megoldja történelemfilozófia és társadalmi tevékenység szintézisét. Történelmi ideál és tényleges történelem megfelelése nem probléma, ha az előbbi a második post festa idealizálása. Burke — az angol empirizmus terminológiai köntösében — a múltbeli gyakorlat alapján veti el az *ezt* a gyakorlatot elvető „metafizikai spekulációkat". Axiómája: nincsenek *a priori* társadalmi ideák — azaz egy jövőbeli gyakorlatot előlegező történelemfilozófia abszurd vállalkozás. (Ez a gondolat igen népszerű a kortárs polgári politikai filozófiában is, mely előszeretettel hivatkozik Burke érveinek aktualitására „minden" történelmi metafizika predikciója ellenében.[2])

[2] „Ez a doktrína és a teoretikus dogma forradalma" — írta Burke a francia forradalomról (Thoughts on French Affairs. Everyman's Edition, No. 460. 288. o.), s ebben igen mély előrelátást vélnek felfedezni a nagyszámú Burke-monográfia szerzői, akik a „Burke jelenkori jelentősége"-féle című zárófejezeteikben *az „ökonomisták, szofisták, kalkulátorok" koráról* a *Reflections*ben elmondottakat idézik „a XX. századi doktrína és teoretikus dogma forradalmának jellemzésére". (Canavan: *The Political Reason of E. Burke.* London 1960; A. Cobban: *E. Burke and the Revolt against the XVII—XVIII. century.* London 1960; C. P. Courtney: *Montesquieu and Burke.* Oxford 1963; M. Osborn: *Rousseau and Burke.* London 1940; J. Morley: Edmund *Burke.* London 1885; Parkin: *The Moral Basis of Burke's Political Thoughts.* Cambridge 1956; Reynolds: *E. Burke a Christian Statesman.* London, 1948; Stanlis: E. *Burke and the Natural Law.* Michigan U. P. Ann Arbor 1958. Az általános politikai filozófia liberális történetírói is eléggé Burke-, azaz konzervatív-centrikus összefoglalókat adnak, gyakran kritikátlanul átvéve a reakciós felvilágosodás-kritikát (Becker—Barnes: *Social Thought from Lore to Science.* New York 1961; C. L. Brinton: *Ideas and Men.* London 1951; Brinton: *History of Western Morals.* London 1959; Crocker: *An Age of Crisis.* Baltimor 1962. Sabin: A *History of Political Theory.* New York 1950; E. Halévy: *The Growth of Philosophical Radicalism.* Boston 1955; H. J. Laski: *Political Thought in England from Locke to Bentham.* New York

Azok a „mélyértelmű" analógiák, melyekkel a modern angolszász politikai elméletírók operálnak — filozófiai ihletésű forradalomról stb. —, indirekte mégis mondanak valamit a burke-i „romantikus" történetiség történelmi státuszáról. Reakció egy filozófiai és társadalmi forradalomra. A romantikus mozgalom primus movense, de nem tagja. Ideológiai előlegezője a francia restaurációnak, a retrográd német historismusnak, Szent Szövetségnek *és* a viktóriánus korszak *polgári* prosperitásának és képmutatásának (a Talmon-féle „totalitarizmus"-kritikáknak kevésbé: ennyire lapos sohasem volt). Ez az „és" kevésbé koherenssé, de egyúttal kevésbé anakronisztikussá is teszi tisztán romantikus utódaihoz képest. Az *angol* fennálló filozófusa (francia és német követőivel ellentétben) *a polgári társadalom talajáról támadja a polgári forradalmat*; nem forradalmi (kompromisszumos) kapitalizmust és *nem* antikapitalista feudalizmust akart. Miként a kapitalista Anglia a feudális kontinens koalíciójába, került Burke a romantikus „mediaevelism" táborába, a forradalomellenesség „genus proximuma" alapján.

Anglia, a francia forradalom leghatalmasabb ellenfele, és Anglia, a francia felvilágosodás legreálisabb ideálja (Montesquieu, Voltaire, Helvetius alkotmányjogi modellje) azonos volt önmagával. A brit polgári fejlődés legközvetlenebb érdekei, s nem valamely profeudális érzelmi divat fordította szembe 1688 országát 1789-cel. S a külpolitikai (sőt néha egész egyszerűen külkereskedelmi) meggondolások mellett koncepciózusabb fejekben az a gondolat is felmerülhetett, hogy egy francia példa inspirálta forradalom Nagy-Britanniában, éppen mert már egy győztes polgári forradalom *után* van, többet is jelenthet, mint az állampolgári jogok új kódexét. Burke szótárában a demokrácia értelme túlmegy az arisztokratikussal ellentétes elvű politikai berendezkedés fogalmán; világosan megmondja, hogy a francia polgári fejlődés rossz az angol exportérdekek szempontjából, de a polgári fejlődés radikálisabb francia útjának esetleges importja már általános polgári érdekekkel is ellenkezik, Londonban a sans-culotte talán már nemcsak jakobinus volna . . .

A burke-i filozófia nem malgré lui szolgálta a XVIII. századi brit burzsoázia szükségleteit, a szándékolt és a bekövetkezett politikai hatás közt nincs olyan divergencia, mint haladó, de nem reálpolitikus kortársainál. Edmund Burke a szó legnegatívabb értelmében *benne* élt III. György korrupciós Angliájában. Politikusi karrierjének „a priori" korlátját jelentette, hogy ír és félkatolikus (de egészen annak hitték), ezért elméleti diadalait gyakorlatilag mindig másnak nyerte meg. A liberális arisztokrácia direkt érdekképviseletére vállalkozott, de filozófiai írásainak nem ez a szűkös partikularitás a bázisa. Ellenkezőleg, a konszolidált kapitalizmus haszonélvezőinek lehető legszélesebb szintézisét szolgálta, illetve tudatosította az angol érdekazonosságot, a pártmegoszlásoknál fontosabb elvi egységet. A liberális párt máig is megrontójának nevezi, mivel bebizonyította, hogy alapvető nemzeti-kapitalista kérdésekben a toryellenesség távolról sem olyan jelentős, s hogy „határszituációkban" nincs *két* polgári párt. A (jelenkori) konzervatívok ugyanezért tisztelik és adoptálják, holott világéletében *whig*nek vallotta magát. Igaz a

1920; L. Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, angolul: Chicago 1963; C. E. Vaugham: *Studies in History of Political Thought*. Manchester 1925. — Teljesen burke-i alapokon áll *Talmon* marxizmusbírálata (*The Origins of Totalitarian Democracy*. London 1952), sőt még *Popper* is felhasználja argumentációját (Poverty of Historicism. London 1957., *Open Society*, London 1952.)

XVIII. században — miután a restaurációs veszély ténylegesen megszűnt — a politikai pártoknál jelentősebb volt a családi klikkek köré tömörült frakciók küzdelme. Burke Rockingham ágense volt, s míg a lord nem lett miniszter, őfelsége ellenzékében szónokolt (királya kisstílű abszolutizmusa ellenében mérsékelten liberális szólamokkal harcolt). Filozófiailag-politikailag egyaránt az amerikai *nemzeti* függetlenség védelme jelentős, whig volta először és utoljára ekkor jelentett kevésbé konzervatív társadalmi tartalmat is. 1688 jogi, politikai eszméit elfogadja, de száz év után Angliában ez már inkább filmeri, mint locke-i pozíció. Azon kevés apologeta közé tartozik, aki tökéletesen explicit alakra hozza, hogy milyen érdekszférával azonosul, s ez jelentős fölényt biztosít számára polgári ellenfeleivel, romantikus és pozitivista követőivel szemben egyaránt. Statisztikai táblázatok tömegével maga mutatja meg, hogy az ellenforradalmi intervenció „cui prodest", a romantikus frazeológia ilyetén való leleplezésének örömétől megfosztva bírálóit. (A korlátok cinikus el- és felismerése elviselhetőbb, mint a korlátoltság.) A XVIII. század leghaladóbb eszményeit akarja felszámolni, de éppen, mert ránézve nem kötelezőek ez ideálok „immanens illúziói", nem jelöl ki általuk (ellenük sem!) valamely ideális világtörténelmi végállomást. Könnyen kimutatható, hogy absztraktan egy sor kérdésben igaza van az *új* kritikájában, de a XVIII. századi és az össztörténelmi igazság nem a romantikus történetiségé. Bizonyos értelemben az egész XIX. század gondolatvilága valamiképpen a francia forradalomra való reflexió, s Burke jelentősége, hogy még a századforduló előtt tudatossá tette: minden társadalomelmélet alapkérdése a forradalmi változásokkal szembeni állásfoglalás. Hisztoricizmusa a forradalom (s ezzel a történelem) ellen állt ki; s éppen a burke-i rendszer summája lehetne, hogy egy történelemfilozófia számára „extra historiam non est vita"...

## 1.

Burke forradalom előtti gondolati fejlődésének vázlata bizonyíthatja, hogy nem beszélhetünk a „liberális" és a „romantikus" politikai filozófus lényegi inkonzekvenciájáról: felvilágosodásellenességét a forradalom alatt nem kellett antedatálnia. Mióta — mint önéletrajzában írja — undergraduate korában a *furor metaphysicust* a *furor historicus* váltotta fel benne, következetesen konzervatív. Fő feladatának akkor is a racionalista kritika kritikáját tartotta, mikor ebben az elméletben még nem lát(hat)ta az egykor anyagi erővé váló ideológiát. S a kritika elvetésének másik pólusaként a kritikátlanság is epithetonja lehetne: látszólag minden világnézeti implikációtól mentes történetírói tevékenységének is van: „előfeltevése": az eddigi történelmi fejlődés és fejlemények teljes elfogadása, az áldozatok, a nagyobb rész boldogtalansága stb. feltétlen igenlése.

Függetlenül attól, hogy logikai fikciónak avagy történelmi ténynek tekintették-e a XVII—XVIII. század bizonyos gondolkodói a *természetes állapot* kiindulást, ebben mindenképpen az a kritikai hozzáállás fogalmazódott meg, hogy *az eddigi történelem nem az ember természetes állapota*. Ezért az „ellenzéki" jellegért bírálja Burke a természetes társadalom, természetes vallás stb. elméleteket a fiatalkori *Vindication of Natural Society*ban (1751), mely a természeti állapot tézisének szellemes reductio ad absurduma. Az írás Bolingbroke fennkölt stílusának paródiája, méghozzá olyan sikeres, hogy a kortár-

sak Bolingbroke opus postumumjának vélték a *Vindicationt*, mely érzelgős racionalizmussal követeli a minden individuum számára demonstrálható igazságú intézmények és vallások bevezetését, az előítéletek nélküli erkölcsöt etc., azaz mindazt, aminek veszélyességét a történelmi állam, történelmi intézmények és vallások számára Burke ekképpen akarta bizonyítani. Az alcím — *A nyomorúságok és gonoszságok elemzése, melyek az emberiséget a mesterséges társadalom minden fajtájában sújtják* — a kortárs moralisták közhelyeit célozza. S fel is sorolja mindazon „miseries"-t, melyek kétséget ébresztettek egyes filozófusokban, hogy „előbbre vitte-e" az össztörténeti haladás az egyes ember erkölcsi stb. fejlődését (háborúk, elnyomás, társadalmi és nemzeti megosztottság, előítéletek stb.).[3] Nem azt kívánja igazolni, hogy ezek a történelemmel szembeni „vádak" nem igazak, csak annyit akar mondani, hogy *ez* az emberi történelem. Az állami és egyházi önkény, a babona, a háború rémsége, a szubordináció — politikai és gazdasági egyenlőtlenség — meglehet, mind olyan, amilyennek Bolingbroke leírja, de egyszerűen a mesterséges (történeti) társadalom lényegét alkotják, *ezért abszurd* a bolingbroke-i bírálat.

Metodológiailag is tisztázza a frontvonalakat. A történelmi tapasztalat nem az én ügyem, hogy eleve válaszoljak az ez irányú ellenvetésekre — mondatja a természetjog-teoretikusokkal —, „a történelemtől és a tapasztalattól szabadabban kutathatok";[4] ez az a bolingbroke-i apriorizmus, mellyel — *Montesquieu*-ra való (de csak nagyon kis mértékben jogosult) — hivatkozással polemizál. A *Vindication* „fentebb stílben" kifejtett „logikai dedukciói" valóban végigveszik a montesquieu-i társadalmi típusokat, bizonyítván, hogy az egyik rosszabb, mint a másik, s a hiba magában a nem természetes társadalomban van — ez okfejtések ironikus idézése mögött a *Törvények szelleme* koncepciójára támaszkodó történeti megközelítés igénye sejlik fel (a kormányformák kritikája, összevetése nem lehetséges tértől, időtől függetlenül, egy berendezkedés bírálatához nem elégséges alap moralizáló, érzelmi felháborodás). De Burke-nél a körülmények kutatása, az objektív alap feltárása olyan szükségszerűség-felfogást jelent, amely ellentétes a montesquieu-i *Törvények szellemével* — minden kialakult, történelmi és aktuális államforma direkt apológiáját. Még messzebb áll a *Vindication* szelleme a *Perzsa levelek* természetes állapotszatírájának szellemességétől: a deduktív logika ellenes *empirizmus* — túl Bolingbroke jámbor utópiáin — Burke-nél minden racionalista társadalombírálat éles elvetését jelenti; első műve annak indirekt bizonyítása, hogy történelem, társadalom, erkölcs, vallás elvileg az individuumok racionális belátása fölött áll, s a filozófusi illúziók ellenére is kívül esik az emberek tudati és tevékenységi kontrollján. A „kiadó" megjegyzéseiként megfogalmazott előszóban közvetlenül beszél a gondviselés, teremtés kritikájának társadalmi-politikai veszélyességéről (a politikai társadalom is isteni mű!): „És ha még igazak is ideáink e dolgokban, mi lenne a világból, ha minden erkölcsi kötelesség gyakorlata és a társadalom alapjai csak úgy maradhatnának meg, ha értelmük világossá és demonstrálhatóvá tehető minden individuum számára?"[5] Egy olyan értelem eredményeit, amely nem a mienk, nem vizsgálhatjuk[6]

[3] Itt valószínűleg Rousseau *Előrevitte-e a művészet és tudomány fejlődése az erkölcsök javulását* c. írásának gondolataira reagál.

[4] *Vindication of Natural Society, Preface* (Works I. az 1906-os londoni kiadásban).

[5] *The Works of Right Honourable Edmund Burke in 16 volumes* (továbbiakban Works). London 1803—1827. I. *(Vindication)* 57. o.

[6] Uo.

— ennyi a providentalizmus érve —, de — s ez a jelentősebb, modernebb ötlet — ha a társadalmi alá- és fölérendeltség mellett semmi más hatalom (kinyilatkoztatás) nem áll, elfogadásához akkor is elégséges alap az, hogy történelmi ellenpélda nélkül való.

Egykorú levelei, melyekben *Rousseau* korai esszéire reagál (különösen az *Értekezés az egyenlőtlenségről* van szó), már mellőzik a megbocsátó iróniát. Most az ő stílusa patetikus, midőn az „univerzális szkepszis" társadalomellenességről ír, Rousseau „paradoxonokra hajló elméjének veszedelmes sportjáról", mely a „józan észt és a bevett morált" fenyegeti, mely épp azért válhat végzetessé minden szilárd szokás számára, mert csak „egy tehetséges szellem tolerálható gyakorlatozását" látják benne. A rousseau-i egyenlőség-eszmét még nem tartja többnek, mint az „a priori spekulációk" kelléktára egyik képtelenségének, lényegében azonban már most azzal vádolja első számú ellenségét, amit egész életében ceterum censeo-ként hajtogat a francia felvilágosodásról: „a hagyomány és az erkölcs rombolója".[7]

Figyelemre méltó terminológiája: metafizika — „a társadalom alapjait és az erkölcsi kötelességeket, a jámborságot és a népi előítéleteket" kérdésessé tevő elmélet —; aprioriszikus spekuláció, mivel állam és vallás, prejudícium és egyenlőtlenség *tapasztalatán* túl akar menni. Százada metafizikaellenes légkörét olyan következtetés levonására használja fel, mely az *ismeretelméleti* empirizmus premisszái alapján is non sequitur; *társadalomfilozófia* területén az empirizmus közvetlenül konzervatív követelmény. Az empirikus episztemológia (XVII—XVIII. sz.) is hangsúlyozta az emberi aktivitást, azt, hogy *mi* hozzuk létre ideáinkat stb., Burke viszont „ezzel" az empirizmussal azt kívánja bizonyítani, hogy — az emberi autonómia igazi értelmében — intézményeinket sem mi hoztuk létre. Az ember tevékeny szerepét ismeretelméletileg is posztuláló *angol empirizmus társadalomelmélete nem empirikus*, politikai filozófiában nemcsak Hobbes, hanem Locke is „axiómatikus", deduktív etikai elgondolása racionalista: az *Értekezés* a *matematikailag bizonyítható* erkölcstanának programja). Burke az „induktív", azaz történeti történelemelmélet módszertani elképzeléseit *formálisan* a *Törvények Szelleme* összehasonlító analíziséből merítette (Montesquieu az egyetlen XVIII. századi francia a királyon kívül, akit nem elítél, hanem elismer), de az igazán immanens történelemelméleti magyarázatot nem a *természettörvények* „transzcendenciájával" helyettesíti (mint sok szempontból még Montesquieu is), hanem a tényleges-tradicionális transzcendencia megidézésével *(Gondviselés)*. Mesterétől csak annyit vesz át, amennyi a természetjog-teóriák radikálisabb implikációi elvetéséhez szükséges — a történelemben található szokás- és államjog összevetését —, de tipizálása kiküszöböli az „absztrakciók és univerzáliák hókuszpókuszát", mely a természetes jogok elméletét jellemzi. Evidensnek tűnik az a burke-i tétel, hogy a történelemfilozófiának a történelemből kell kiindulnia, nem pedig logikai evidenciákból, de a (burke-i értelemben vett) történelmi tények tapasztalata alapján olyan „generalizációk", mint a természetjog sarktételei (minden ember szabadnak, egyenlőnek született stb.) éppúgy lehetetlenek, mint a puszta szemlélet síkján annak megállapítása, hogy a Nap nagyobb a Földnél. A politikai elméletben a more matematico azt a kritikai tartalmat fejezte ki, hogy egy intézmény, berendezkedés puszta kialakulása nem jelenti egyúttal igazolását is; ebben a vonatkozásban a polgári természetjog

[7] *Annual Register* 1759. 479. o.

történelmi ereje éppen abban van, hogy a történelmet nem tekinti önmagát igazoló hatalomnak. A *raison d'être* nem azonos a történelmi fennállással, van nem racionális és nem racionalizálható történelmi valóság (ha egy mondatban akarnánk megfogalmazni Burke történelemkoncepcióját, akkor ez a fenti tézis negációja). E nem racionalizálható történelmi múlt szükségszerűségét nem valamely univerzális történelmi érzéketlenség következtében tagadta a francia felvilágosodás (Montesquieu, Rousseau egyáltalán nem tagadta), hanem mert a polgári társadalomfilozófia abból indult ki, hogy *a* társadalmi törvények emberi tevékenység termékei, azaz „*tudatos* konstrukciók" (Hobbes szerint egy állam konstituálása közelebb áll a deduktív axiómarendszerek megszerkesztéséhez, mint valamely empirikus trial and error [próba- és tévedés-] játék szabályaihoz). Éppen ezért azok az agnosztikus jellegű korlátok, melyek a *természeti* tárgyak megismerését határolják, a *társadalmi* megismerés területén eltűnnek. (A történelmet mi csináltuk, ezért jobban megismerhetjük, mint a teremtés többi embertől független területét — írta Vico.)

A természetjog képviselői természetesen többé-kevésbé tudatosították, hogy a társadalom matematikai modellje *nem* az empirikus társadalmak elve, hogy a történelmi tevékenység racionális kontrollja nem az eddigi történelem realitása. (Hobbes éppen ezért a történelmet kizárja a filozófiai diszciplínák köréből, melyet pedig a tudományok összességével ekvivalensnek tekint. A van és a legyen divergenciájának módszertani következményeit messzemenően tudatosította Rousseau. — „Én a jogot és az értelmet keresem, és nem vitatkozom a tények felett.") Közismert, hogy a racionalitás a valósággal *szembeállítható követelményként* funkcionált; s csak a tudatosság-teória *túlfeszítését* jelenti az a felvilágosodásbeli koncepció, mely ezt a cselekvés-modellt a múltra nézve is érvényesnak tartja, amikor is eszerint egyszerűen rossz szándékú terveket valósítottak meg, azaz az „antiracionálisat" (hűbériség, egyház) is racionális elhatározás — megtévesztés! — teremtette. A korai burke-i ellenérv igen gyenge (s csak a megtévesztés-elmélet ellen áll): a vallást nem azért hiszik, mert a politikai hatalom bevezette, hanem azért vezették be a hatalmon levők, mert igaznak hitték. A racionális társadalomalakítás elve bírálatához a legjobb anyagot gyakorlati megvalósítási kísérlete szolgáltatta — a történelemben igen nehéz „ex nihilo" egy új, más világot teremteni.

Burke forradalom előtti antiracionalizmusa még nagyon messze van a romantikus típusú irracionalizmustól: „Nem kárhoztatom az elméletet és a spekulációt, nem, mert ez magának az értelemnek a kárhoztatása lenne... Nem, valahányszor én az elmélet ellen beszélek, mindig a gyenge, téves, hibás, megalapozatlan, nem teljes elméletet értem; s egyik módja annak, hogy felfedezzük hibás voltát, ez az elméletnek a gyakorlattal való összehasonlítása. Ez az elméletek próbaköve — az emberrel és az ember dolgaival foglalkozó teóriáknál —; alkalmazkodik-e az ember természetéhez általában? alkalmazkodik-e *természetéhez, melyet a szokások modifikáltak?*"[8] A matematikai analicitás ideáljának elvetése általános elméletellenességgé terebélyesedett *experimentalista* politikai filozófiájában. Bizonyos fokig ugyanez az antiintellektualizmus hatja át az arisztotelészi felosztás szerinti másik *gyakorlati filozófia*, az esztétika terén végzett vizsgálódásait.

[8] *The Speeches of Right Honourable E. Burke in the House of Commons and in Westminster-Hall, in 4 volume* (továbbiakban: *Speeches*). London 1816. III. 98. o., valamint *Works* X. 99. o. (Kiemelés — *L. M.*)

A *Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of Sublime and Beautiful* (1759) az esztétikai empirizmus — nem tudom, hogy nagy jelentőségű-e, mindenesetre nagy hatású — rendszere, Locke—Hume *szenzualista* továbbfejlesztése alapján. Klasszicizmusellenes, emócionalizmusával a romantika esztétikáját előkészítő „fogalomanalízis" (a szép és fenséges ideáinak elemzése, központjában a XVIII. században Hume-tól Montesquieu-ig oly nagy érdeklődésnek örvendő témával, az *ízlés* szubjektív-objektív jellegének tárgyalásával). Az esztétikai racionalizmus kritikája kapcsán előlegezi a *Reflections* egyik kedvenc hasonlatát: „Kertjeink, ha semmi más, hozzásegítenek, hogy megértsük, megérezzük azt, hogy a *matematikai* ideák nem a Szépség igazi mértékei", a szépet csak az érzéki tapasztalat mutatja meg nekünk, s „nem a platóni ideák tökéletessége" utáni törekvés.[9] A forradalmi Franciaországot aritmetikai arányosságok szerint nyírt „mesterséges kert"-hez hasonlította, létrehozói mesterségesen, *mechanikusan* beavatkoznak a spontán, *organikus* fejlődés természetes szépségébe (szemben az angol kertek sponte sua növekedésével). A tudatosan tervezett minden területen alacsonyabb rendű az önkéntelenül alakultnál — bármi is a véleményünk a lét idealista hierarchiáiról általában, ez az emberi teremtést devalváló rangsor reakciósabb az ellenkező előjelűnél.

A történelem tudattalan folyamatának leírását kísérli meg utolsó „tisztán teoretikus" indítású művében (*Abridgment of English History*, 1757—60). (Későbbi írásai kimondottan közvetlen politikai célzatúak, ennyiben „ad hoc" jellegűek, lényegében a *Reflections* is *pamflet*.) Tematikáját tekintve az *Abridgment* Hume történetírásához hasonló vállalkozás, de Burke azt kívánja igazolni, hogy a Gondviselés — isten, erkölcsi világrend — miként használta fel a földi erőszakot céljai megvalósításához, Hume pedig inkább megfordítva (ahogy az *Original Contract* szerződéselmélet-kritikájának egyik passzusában meg is mondja). Burke magyarázó elvül a montesquieu-i *esprit général* fogalmi megfelelőjét alkalmazza, nála azonban a környezeti (földrajzi stb.) determinizmus, a *népjellem* idézése az individuumokból való kiindulás explicit elvetését jelenti. Közösségek, intézmények (az angol alkotmány) eredetét, kialakulását, történetét írja meg, melyben az egyes ember, az egyén fejlődése — felfogása szerint — kontingens. „Burke persze egyszerűen racionalizálja azt, ami történt" — írja az *Abridgment*ről egyik polgári ismertetője —,[10] s pusztán ez a tény e sine ira et studio történetírást a, mondjuk, Voltaire-féle történelemszemlélet antitézisévé teszi. A szokások és társadalmi alakulatok fejlődésének burke-i leírása kizárja mindenféle kritika, megítélés lehetőségét: *az individuális intellektusnak nincs autoritása a történelem bírálatához.* A történelemben az emberinél magasabb ráció — gondviselés — tevékenykedik; igaz, hogy *isten terveit igen kevéssé lehet megkülönböztetni a történelem végzéseitől.*

A történelmi társadalmakat azért nem teljesen a majdani romantikus értékrenddel méri: a görög-római kultúra fölényét az ázsiai civilizációkkal szemben egészen XVIII. századi szellemben bizonyítja. Az elméletellenesség premisszáinak végső konzekvenciáját csak *Joseph De Maistre*[11] vonja majd le, midőn rendkívül „modern" ötlettel az egyiptomi miszticizmus mélységeit a felszínes görög racionalizmus elé helyezi. (Ami kevés igaz ismeret Platónban van, az nem a lapos görög spekuláció, hanem a keleti papok irracionális böl-

[9] *Works I.* 122. o.

[10] Courtney: *Montesquieu and Burke.* Id. kiad. 48. o.

[11] A katolikus reakció és a francia restauráció ideológusa, de Bonald mellett a francia forradalom legkövetkezetesebb ellenfele.

csessége — mondja.) Burke a „vad" romantika szuperlatívuszai nélkül írja le a feudalizmust; a középkort illetően se pro, se kontra nincs más érve, mint az, hogy *megtörtént.* (1789 előtt a feudalizmus végét fait accomplinak tekinti, mint *élő* hagyománnyal csak akkor számol vele, amikor a forradalom ellen az ancien régime és az egész középkorias kontinens szövetsége is szükséges.)

A keresztény középkor ezer éve egyszerűen adott realitás számára, melyet *megérteni* akar — természetjogi ellenfeleivel szemben, akik nem akarták *„megbocsátani"*. Politikai pályafutása alatt is, amíg lehetséges, *a múlt és jelen tényeit helyezi szembe az új értékekkel*, a *régi értékek* szellemidézéséhez csak akkor folyamodik, amikor az *új tényekkel* nem akar számolni (pozitivista követői a második, neotomista méltatói az első megoldást nehezményezik).

Periodizálni nemigen lehet Burke-öt „utilitarista", „misztikus", „pragmatikus", „irracionalista" korszakokra, inkább csak aktuális vitapartnerei determinálják álláspontjának hangsúlyeltolódásait; ha Helvetiust bírálja, moralizáló háborgással beszél az önérdek istentelen istenítéséről, amely önérdeket igen szellemesen védi meg, ha Rousseau moralista megfontolásait akarja cáfolni. Politikusi pályafutása alatt e — következetes eklekticizmusát nem érintő — következetlensége még világosabbá válik.

## 2.

Tiszta filozófiai pályakezdését a hetvenes években felváltja az a korszak, amelyben a philosophia est ancilla politicae. Mivel Burke pontosan ezt érti a *„praktikus bölcsesség primátusán"*, megtakarítja azt a fáradságot, mellyel ezt bírálóinak kellene kimutatniuk. A forradalmi Konventet kivéve talán sehol sem szónokoltak olyan fennkölt filozófiai frázisokkal, mint Burke az angol alsóházban; beszédeit olvasva az embernek az a benyomása támad, hogy a brit Parlament a XVIII. században apriorizmusról és common sense-ről, a metafizika megalapozhatatlanságáról és antropológiai koncepciókról, a deduktív módszer és a szenzualizmus korlátairól tárgyalt. Teleológia és determinizmus princípiuma csap össze abban a vitában, hogy egy képviselőnek hányszor kell meglátogatnia körzetét (vissza is hívták a bristoli választók!). Erre csak azért utaltam, mert Burke ebben az időben fogalmazza meg politikai filozófiája axiómájául, hogy a filozófiai-elméleti igazság irreleváns a politikai praxis területén. Azt a gondolatot, hogy a politika nem a priori megtanulható, hanem *alkalmazott tudomány*, úgy is lehet érteni, hogy az alkalmazkodás tudománya — *„nem dolgozhatunk más anyagon, mint amelyet isten tetszése formált szigetünk lakóiból"*.[12] A reálpolitikában nem vetődnek fel a politikai idealizmus antinómiái, mint pl. a jakobinusoknál az, hogy a régi rendszerben „nevelt" erkölcsű emberekkel kell az új rendet és erkölcsöt megvalósítani.

Hogy legliberálisabb korszakában is mennyire konzervatív volt Burke, azt jól illusztrálhatja az, hogy mindenkori (1770-ben tory) ellenfeleit vádolja a változtatás, újítás főbűneivel. A *Present Disnontents* és az *Observations* (1773) szerint ő brit felsége III. György kíván *metafizikai jogokat*, rombolja a népek-nemzetek szokásait, hagyományait, előítéleteit (a terminus technicus

[12] *Works I.* (*Observations* 308. o.)

1793-ban is ugyanez). El kell ismerni, hogy a *nemzeti* előítéleteket akkor is tiszteletben tartotta, ha angolellenesek voltak. A *nemzeti tradíciókat* tisztelnie kell az uralkodónak, mert az ő uralma is egy ilyen *történelmi tradíció*. A nemzeti érzelem ösztönös, tehát konzervatív erő, ezt kihasználnia kell a királynak, nem pedig elnyomnia — a nacionalizmus tökéletesen összeegyeztethető a konzervatív kontinuitás-elmélettel; e *national spirit* eszmében van valami a *Volksgeist* előszeléből is. — A hinduk, az amerikai telepesek, az ír katolikusok történelmi szokásait és emócióit, a természetükké vált nemzeti jellemvonásaikat, éppoly kevéssé lehet megváltoztatni, átalakítani, mint földrajzi miliőjüket. Az emberi természet racionalista konstrukcióinak csak a (rossz) metafizikában van helyük, nem pedig a (jó) politikában: „A politikának nem az emberi okoskodáshoz, hanem az emberi természethez kell alkalmazkodnia, melynek az értelem csak egy része, s egyáltalán nem a legnagyobb része."[13]

Inkompatibilis-e Amerika apológiája és a forradalomellenes filippikák szelleme? — a Burke-monográfiák központi kérdése meglehetősen másodlagos jelentőségű. Maximális gondolkodói koherenciát is feltételezve Burke-ról (ami egy vita-orientálta szónokról eleve nem áll) *a két Declarationhoz való ellentétes viszonyulásának elégséges magyarázata ezek tényleges különbsége*. S ő az amerikai és francia emberi jogok közé a történetileg valóságosnál is élesebb cezúrát tett: az elsőt kizárólag mint nemzeti függetlenségi harcot támogatta (nem több, mint liberális alkotmánytervezetét szintén mint nemzeti önrendelkezési jogot mentegette), a másodikat mint társadalmi forradalmat támadta; s a kétféle argumentáció logikája azonos — a metafizikai spekuláció, az absztrakt jogok szembeállítása a *common sense* belátásaival, a történetileg adott „konkrétumokkal". Jól értesült körök szerint Burke megértését az amerikai ügy irányában bizonyos filozófián kívüli okok is elősegíthették, de — azt hiszem — ez a *gondolkodói* curriculum vitae szempontjából irreleváns. A *Speech on American Taxation* (1774) ugyanúgy bírálja a hobbes-i konklúzióhoz vezető geometriai dedukciókat, mint majd a rousseau-i következtetéseket: „Mert minden viszályunk után, akár akarjuk, akár nem, Amerikát csak annak természete szerint lehet kormányozni, körülményeinek megfelelően; s nem a mi elképzeléseink alapján; nem a jog absztrakt ideái szerint; s egyáltalán nem a kormány tisztán általános elmélete alapján..."[14] A különválás ésszerűségét fizikai — a földrajzi távolság — („the Ocean remains"), és erkölcsi okok — az amerikai angol szabadságideálért küzd — („their liberty is liberty according English ideas") támasztják alá, „... hagyjátok Amerikát, hadd végezze saját maga adóztatását. Én itt nem megyek bele a jogok disztinkcióiba, nem kísérelem meg határaikat kijelölni. Nem foglalkozom ezekkel a metafizikai megkülönböztetésekkel; a hangjukat is gyűlölöm."[15] Amerika *valóságos különérdeket* képvisel, mellyel szemben az egy és oszthatatlan birodalomról szóló metafizikai meggondolások önkényesek; ez érv érdekessége, hogy viszonylag adekvátan alkalmazza majd a jakobinusok une et indivisible republikája és a reális partikuláris érdek viszonyában is. Valaminek az igazolása Burke-nél ekvivalens történeti szükségszerűségének bizonyításával: ezt kívánja kimutatni a telepeskormány harcáról (s az ellenkezőjét a francia forradalomról). A *Declaration of Rights* történelmileg jogos, amit az is mutat, hogy tézisei megfelelnek a

[13] Uo.
[14] *Works I.* 456. o.
[15] Uo. 431. o.

common sense evidenciájának[16] és a gyakorlatilag bevált angol alkotmány elveinek. A függetlenségi mozgalom nem metafizikai ideákon, hanem valóságos viszonyokon alapul, s ez, „a dolgok természetes ellenállása folytán", ellenállhatatlan erőt jelent a brit birodalom egységéről való spekulációkkal szemben. „Ahelyett, hogy az egy és oszthatatlan szuverenitással foglalkozó elméletek megértésével bajlódnánk, az a kötelességünk, hogy kormányunkat meghatározott nép jellemének és körülményeinek megfelelően formáljuk... meggyőződésem, hogy az emberek hasznát szolgáló politika nem arra törekszik, hogy látványos egyformasággal szolgájon a vizionárius politikusok szkémáinak kielégítésére."[17]

A meghatározott nép jelleméhez való alkalmazkodás programja toleránssá tette a gyarmati népekkel szemben (ennyiben nem previktóriánus). A népszellem védelmezése azonban a legreakciósabb hagyományok apológiáját jelenti, pl. az atrocitások mellett azt is elítéli, hogy a Kelet-indiai Társaság felbomlasztva India tradicionális rabszolgarendszerét a hinduk jogfosztottságát is — az „érinthetetlenség" szent szokását — sérti. Filozófiai harc *minden* régi és megalapozott rendért — írja Morley,[18] a századforduló liberális Burke-interpretátora —, legyen az Nagy-Britannia szabad alkotmánya, az amerikai farmerek protestáns, avagy az írek katolikus fanatizmusa, vagy az indiai kasztrendszer. Jellemző, hogy a Hastings-perben Burke mit idéz idealizálva az indiai „történelemből": a szigorú és szilárd vallásról, a „mi osztályainknak megfelelő kasztok" megingathatatlan és változatlan tekintélytiszteletéről beszél elismerőleg.

Szerinte egyáltalán *nem ideális állam az, amelyben a politikusok — filozófusok:* a metafizika általánossága elfogulatlanságot, a politika partikuláris érdek (pl. párt) képviseletét követeli; az elmélet embere autonóm hatalomnak véli elveit, a gyakorlati politikusnak azonban tudnia kell, hogy csak a múltbeli tapasztalatból kiindulva kísérelheti meg, hogy a történelmi-társadalmi mozgás némely összefüggését elméletileg felismerje. *Az elmélet nem teremt*(het) *tényeket,* csak magyarázhatja őket. A filozófus kategóriatáblázatából kimarad az a valóságos komplexitás, mely a politikus közege: „Az államférfi különbözik az egyetemi professzortól, mivel ez utóbbi csak a társadalom általános elméletét ismeri, mig az előbbinek, az államférfinak nagyszámú körülménnyel kell számolnia, s az általános nézetet ezekkel kell összeegyeztetnie. A körülmények végtelen számúak, végtelenül bonyolult változataik vannak, és ha nem veszik őket figyelembe, az nem egyszerűen tévedés, hanem őrület — metafizikai őrület (metaphysically mad),... s ez az ország romlását okozhatja."[19]

A politikai szféra filozófiai megközelítése inadekvátságának a tétele két, „ellentétes előjelű" agnoszticizmusba torkollik. A társadalmi szerződéselméleteket, természetjogot már nemcsak mint empirista a metafizikát általában, hanem magát a kérdésfeltevést utasítja el. Részben a providencializmus közhelyével: a „társadalom eredete" (és a történelmi folyamat lényege) *„teljességgel misztérium"*, részben pedig egy szűk pragmatizmus platformjáról:

[16] Jefferson levelei mutathatják, hogy az amerikai szabadságharc „öntudata" is ez volt, mindig a józan észre, minden erkölcsben közös evidenciákra hivatkozott. Robespierre, Saint-Just egy soha nem volt rendet akartak teremteni.

[17] *Works II.* 28—29. o.

[18] John Morley: *E. Burke. Id. kiad.* 214. o.

[19] *Speeches in Commons IV. (On the Petition of Unitarians.)*

csak valamely hic et nunc szituáció *döntése* igazolható, s e dezintegrálódott döntéssorok megideológizálásán túlmenő politikai filozófia lehetetlen.

Az *emberi természet hisztorizálásában* jóval következetesebb, mint általános társadalomfilozófiájában — ahol skolasztikus jus naturalis és történelmi relativizmus („konvencionalizmus") közt balanszíroz. A polgári természetjog bírálatának sok érvét *Hume*-tól kölcsönzi (Burke *társadalmi szerződés kritikáiban* az *Of Original Contract* és bizonyos fokig a *Natural Religion* gondolataiötletei fedezhetők fel), de — a filozófiai rang és a politikai hatás különbségéről nem is beszélve — egy tekintetben élesebb a cezúra a Hobbes—Locke— Hume *és* Burke közt, az angol politikai történetírók által abszolutizált Hobbes—Locke *és* Hume—Burke felosztásnál. Az emberi természet állandóságát Hume is axiómának tekintette. *A XVII—XVIII. század naturalista antropológiáját* Burke elsősorban a radikális implikációi miatt támadta, kritikájának *filozófia*történeti értéke azonban jelentős. Gondolatmenete azt a végkövetkeztetést közelíti meg, hogy az örök, általános-állandó (természeti) törvények lényegében irrelevánsak az ember társadalmi meghatározottságai szempontjából. *Az ember változatlan természettörvények és a társadalom változó törvényeinek alanya* — írja[20] —, de „eredeti" fizikai természetének jelentősége egyre kisebb a polgári társadalom kötelékében (s e köteléken kívül nincs emberi természet!), a történelmi emberi természet nem azt jelenti, ami minden más természeti tárggyal is közös benne. A társadalmi ember — s ez *„az" ember — „mesterséges" természetté vált* („art is man's nature"). A philosophe-ok végletes fizikai szükségszerűséget és végletes metafizikai szabadságot tulajdonítanak az embernek — mondja —, de nem fizika és metafizika az ember igazi determinánsa, hanem a *történelem*, melyben az ember mint *előítéletei összessége* mutatkozik. (Ezért az előítéletek kiirtása csak az emberek kiirtásaként realizálódhat — mondja majd a jakobinusokról.) A Kelet-Indiai Társaság perében explikálta álláspontját: „Az ember, az ő erkölcsi természetében, élete folyamán az előítéletek termékévé válik, a vélemények és szokások, a körülötte növekvő érzelmek termékévé. Ezek formálják második természetünket, szabják meg kötelességeinket, amelyek szerint egy ország lakói, egy társadalom tagja vagyunk."[21]

Burke ugyanazon retrográd funkciót szánta az ember történeti természetének bizonyításának, mint a leglaposabb naturalista organicizmus: az egyes ember szekunder mivoltát hangsúlyozza, az individuum semmisségét. Történetisége praktikus konklúziója egybeesik a tomista természetjogéval: a *rész* nem fordulhat szembe az *egésszel*[22] (az egyén a társadalommal), mert az egész logikailag és kronológiailag elsődleges a résszel szemben. A *progresszív* polgári *individualizmus*, az emberi természetből kiinduló társadalomfilozófiák — antropológiájuk minden „absztraktsága" mellett — azt a posztulátumot tartalmazzák, hogy a társadalom természetét az ember természetének kell megfeleltetni, s ha egy berendezkedés „természetellenesnek" bizonyul, akkor az ember igazi érdekeinek stb. megfelelően kell átalakítani. A burke-i hisztoricizmus a burzsoá természetjog legfontosabb elemének üzen hadat, annak a gondolatnak, hogy az emberi természet az az ugrópont, melynek alapján a kibontakozását gátló, szükségleteinek ellentmondó viszonyok megváltoztatását

[20] *Regicide Peace I. levél. Works VIII.*
[21] *Works XVI. (Hastings—Trial)* 117. o.
[22] *Correspondence of the R. Hon. E. B.* 4 vol. III. London 1844. 973—974. o.

követelni lehet. Ha viszont az emberi természet az előítéletek, szokások terméke, akkor nem fordulhat a társadalmi előítéletek, szokások ellen, nincsen preszociális természetes ember, tehát *a polgári társadalom az ember természetes állapota.*[23] A történelmi-társadalmi emberi lényeg koncepciója természetesen *nem* vezet a történelem, a társadalom *kritikátlan* elfogadásához. (Hogy hisztorizált antropológia és radikális társadalombírálat *XVIII. századi* szinten is összeegyeztethető, azt a *Discours* Rousseau-ja bizonyíthatja. Az elidegenedés elleni *filozófiai* harcot igazán a nem naturalista emberi lényeg fogalma szolgálhatja.) Logikailag nézve Burke teoretikus ellenforradalmiságának premisszája éppoly hatalmas petitio principi, mint a polgári természetjog természetes emberének polgári természete — *a történelmi ember nem szállhat szembe a történelemmel.*

3.

1789 előtt Burke — bár némi kvalifikációval — elfogadta Montesquieu történelmi determinizmusát („air and season"). Ha védelmezett egy társadalmi mozgalmat, akkor elsősorban azt igyekezett igazolni, hogy *szükségszerű*, azaz nem emberi elhatározás, hanem valamely *emberi cselekedetektől elszakított össztársadalmi fejlődés* váltotta ki. *Külső* környezeti stb. determinizmus, és nem az emberek tevékenysége vezetett Amerika, India, Írország lázadásához, ezért ezek nem „természetellenesek".. *„Az általános forradalmak, az egész nép lázadásai, sohasem önkényesek"*[24] — írta 1777-ben. Saját princípiumai alapján csak akkor támadhatja a francia forradalmat, ha bebizonyítja, hogy (mint írja is) „mindezen halálos dolgok nem voltak szükségszerűek". Azaz, mivel a forradalom nem gyakorlati szükséglet, csak elméleti spekuláció, nem tényleges társadalmi tendencia, csupán néhány individuum demagógiája (sic!) robbantotta ki (szinte ugyanazt mondja ekképpen a forradalomról, az emberi jogokról, mint a hagyomány szerint Saint-Just utolsó mondata: „Ezt mégis én csináltam" — 1789 az egyes ember és nem a Történelem műve volt). De Burke egész eddigi történelemelmélete azon alapult, hogy metafizikai meggondolások, az izolált individuum semmit sem hathat a spontán társadalmi folyamatokra; *a történelem céljai nála az emberi célkitűzésektől függetlenül realizálódnak.* Az elmélet csak tudatosíthatja a múlt *öntudatlan* mozgását. (Csak az emberi racionalitás számára tudattalan e folyamat — az ember társadalmi tevékenységének csak irracionális, ösztönös-emócionális motivációját ismeri el —, e spontaneitás valamely isteni céltudatosság végrehajtója. Az isteni racionalitás alias történelmi realitás legfeljebb külső determinánsa az emberek szándékainak stb., az emberi cselekedetektől az össztársadalmi következmények felé nem vezet út.) Tehát ha azt mondja 1789-ről, hogy emberi elhatározás, sőt egy filozófiai doktrina váltotta ki, akkor ez azt jelenti, hogy *semmi közös nincs benne az eddigi történelem* objektív menetével. Le is vonja ezt a következtetést: mivel a történelem*ben* nem lehet a történelem *ellen* hadakozni, a francia forradalom, mely szerinte ezt kísérli meg, kívül rekeszti magát a tulajdonképpeni történelmen. Ha a történelem a gondviselés inkarnációja, „a Gondviselés döntései elleni lázadást" nem lehet történelmi alapról megítélni (nem történelmi alapról viszont Burke rendszerében egyáltalán nem le-

[23] *Appeal from the New to the old Whigs. Works VI.*
[24] *Works III.* 170. o.

het valamit megítélni). Azzal viszont, hogy a megvetett metafizika, a negligált szubjektív szándék következménye — a forradalom — még a történelem kereteit is „transzcendálja", olyan tuldimenzionált szerepet tulajdonít e faktoroknak — mint éppen a felvilágosodás illúziói. Tagadta az emberi aktivitást, amely a forradalom után kétségbevonhatatlannak tűnt, de mivel *a történelem lényegének tartja, hogy az ember nem lehet ura viszonyainak*, azt a történeti kísérletet, mely az emberi viszonyok tudatos megváltoztatását célozta, nem ismeri el történelmi tettnek; s paradox módon épp ezzel teszi még nagyobb hatalommá, mely még a történelemmel is szembeszállhat. A forradalom megítélésében — mivel elítélésén nem akart túlmenni — legfontosabb történelemfilozófiai előfeltevéseit kényszerül feladni; illetve azt, amit eddig a történelem lényegének tartott, mintegy morális maximaként állítja szembe a „történelemellenes" forradalommal: a hiposztazált történelmi szükségszerűség — éppoly transzcendens — erkölcsi parancs, *norma* lett, melynek megszegése nem lehetetlen, csak bűnös. Mivel minden történelmi tényt igenelt, nem elemezhette történelmileg a francia forradalmat, mert ez elfogadását jelentette volna.

Alapelveit tekintve a filozófia és a valóságos politikai gyakorlat, az érdek irányította társadalmi tevékenység viszonyát csaknem az epifenomenalizmus szellemében értékelte. A felvilágosodásnak azonban demiurgosz szerepet tulajdonít a forradalom kirobbantásában, az ateista—materialista filozófia a trónok megdöntője. Az, hogy a filozófiai szkepszis az *ok*, s a forradalmi praxis csak okozat, a francia restauráció hivatalos ideológiájának is axiómája volt: „Lucretius Caesar gyilkosa" — írta rendkívül költőien De Maistre materializmus és revolucionizmus kapcsolatáról. Burke egész életét egy filozófia lebecsülésének szentelte, melyet végül is történelemfölötti mindenhatósággal kellett felruháznia. Hogy „bebizonyítsa", miszerint nincs objektív oka a forradalomnak, inkább úgy ítéli meg a *philosophe*-ok szerepét, mint legtöbbjük a papokét: tudatos megtévesztéssel természetellenes berendezkedést teremtenek. De miképp válhatott a filozófiatörténet leggyakorlatiatlanabb elmélete egy népfelkelés causa effitientisévé? Erre maga ez a filozófia tudott a legkevésbé felelni: „Számukra közömbös volt, vajon ezeket a változtatásokat az uralkodó despotizmus hajtja-e végre avagy egy népmozgalom földrengése" — írja nem szellemtelenül a *Reflections on the Revolution in France*-ban[25] (109. o.). Azt Burke tudta, hogy bár teoretikusan végrehajtóit nem találta meg a felvilágosodás, azért gyakorlatilag az emberi jogok metafizikai általánossága meghatározott partikuláris érdekekkel találkozhat — a mobilabb pénztőke harcol a feudális földbirtokkal, írja több helyütt —, de „ellenforradalmi ösztöne" visszatartja a forradalom szociológiai bázisának analízisétől. A forradalom megalapozhatatlansága igazolásáért lemond a tényleges társadalmi alap „leleplezéséről". Nem akar *az* érdek, osztály — egyébként számára egyáltalán nem ismeretlen — terminusaiban beszélni 1789-ről, mert ezek a történelmi elemzéshez tartoznak, megmarad az isten és történelem terveit keresztező sátán és agitátorok teóriájánál. A forradalom bukása után a reakció már csak ideiglenesnek láthatta az „ördög" diadalát, s megkísérlé, hogy a sátáni lázadást is isten szolgálatába állítsa, a gondviselés eszközévé tegye. De Maistre szerint a forradalom az isteni igazságszolgáltatás

[25] A *Reflectionst* a legkönnyebben hozzáférhető kiadásból (Everyman's Library No. 460.) idézem, az oldalszámok erre utalnak.

műve volt, a jakobinus diktatúra vérözönét isten küldte a hitetlenség és kételkedés bűnébe esett Párizsra: Így válaszolt az Úr Voltaire versikéjére, melyet a lisszaboni földrengésről írt — Lisszabon nem volt bűnösebb, mint Párizs, s Lisszabon romokban, Párizsban táncolnak —: Párizs földrengése 1793. Burke még csak remélhette, hogy a forradalom kizökkentette időt helyreállíthatja valamely restauráció, ahhoz azonban nem volt eléggé korlátolt, hogy, mint katolikus követői, *közvetlen* isteni intervencióba higgyen. Kora történelme bebizonyította a *lehetőségek* létét, melyet a történelemben kizártnak tartott; azt, hogy különböző *alternatívák* vannak — köztük a fejlődés forradalmi, nem angol útja —, s az, hogy az ember nemcsak a gondviselés predeterminálta utat *választhatja*, valóban kétségbeejtette. Annyit idézte a tények hatalmát metafizika ellenes harcaiban, hogy nem hagyhatta figyelmen kívül, hogy a forradalom nem oly efemer valami, amilyennek „abszurd" volta miatt lennie kellene, s csaknem egy évtizede áll „extra historiam".

A forradalomhoz való történelmietlen hozzáállása következtében nem mérte fel annak az ötletének módszertani jelentőségét, mellyel a forradalmárok szubjektív szándékait *saját* célkitűzéseik megvalósulásával, a forradalomban objektivált eredményekkel szembesíti; a divergencia felfedezését csak propaganda célzattal használja, történelemfilozófiájába még a történelem által visszájára fordított emberi célokat sem építette be. (Amikor pl. az elméletben hirdetett egyenlőség és a gyakorlatban kialakult új egyenlőtlenség kérdését elemzi, megelégszik a „hipokrízis, félrevezetés" szintű „aufklärista" leleplezéssel.)

*

A *Reflections logikai* felépítése a francia forradalomnak az angol politikai princípiumok alapján való vizsgálatából indul ki, majd az „emberi jogok metafizikája" forradalmi ideológiájával való polémiában fejti ki pozitív történelemfilozófiai koncepcióját, végül e két szempont egyesítésével a forradalom politikai gyakorlatát elemzi.

Politikai kérdésekben 1688 egy whig számára kötelező viszonyítási pont. A *kifejtésben* Burke ítéleteinek is ez a kritériuma. Az amerikai *Declarationt* azzal védte, hogy az angol elvek alkalmazása, a francia *Déclarationt* azzal vádolja, hogy túlmegy az angol alkotmány szabadságkoncepcióján. De ez már a dicsőséges forradalom minden történelmi értékének átértékelése utáni változat: 1688 annyira dicsőséges, hogy már *nem is forradalom:* „...azért csinálták, hogy megőrizze a régi, vitathatatlan szabadságjogokat, és az ősi kormányformát, szabadságunk egyetlen biztosítékát". (25. o.) Valóban következetes: egyetlen forradalom sem lehet pozitív, 1688 pozitív, tehát nem lehet forradalom. Az angol nép nem szerzett új szabadságjogokat, csak megerősítette az *ősit*. S ha nem volt régi szabadság? A fennálló filozófiája erre csak Machiavellit idézheti: nem követelhet szabadságot egyetlen nép sem, mely aktuálisan nem szabad... A dicsőséges kompromisszum semmi alapvetően újat nem akart, semmi metafizikai ideát nem követelt, egyetlen régi címet sem vont kétségbe („I. Jakab rossz király volt jó címmel"); alkotmányának igazolását nem logikai dedukciókban kereste, hanem a gyakorlati feladatok megoldásában elért sikerekben, abban, hogy törvényeit „hogyan kapcsolta össze a kormánnyal, az erkölccsel, a vallással, a tulajdon szilárdságával, a békével és a renddel, a polgári és társadalmi szokásokkal". (17. o.)

Csak az első előfordulás ad némi érdekességet annak a XIX. században

közhellyé kopott tézisnek, hogy a francia forradalom, éppen mivel elméleti abszolutumok realizálására törekedett, gyakorlatilag csak negatív tevékenységre, rombolásra képes. Eddig semmi mást nem alkotott a Nemzetgyűlés — tér vissza állandóan —, mint destruált, és megalkotta a jövendő destrukciók eszközeit. Egy deduktív konstrukció fejlődése lehetséges oly módon, hogy egyik axiómáját tagadva teremtenek egy „új világot", de az egyenlőtlenség negációja önmagában kevés egy más társadalom megalapozásához. A totális új bírálatában reális probléma rejlik („we are never wholly new" — „sosem vagyunk egészen újak", 27. o.) — a forradalom teoretikusai nem egyszerűen a történelmi feltételek reális hatalmával nem számoltak, de elvileg igen kevéssé differenciáltak a forradalmi változásokban megőrzendő és megsemmisítendő társadalmi létszférák közt. Miként majdan a „burzsoá vasút", úgy felmerült a „feudális épület" elmélete is. Burke, aki a történelemben *„generációk hosszú sora munkájának"* értékalkotó folyamatát látja, egy jakobinus „proletkult" képtelenségét könnyen kimutatja.

Természetesen azt nem állítja, hogy *csak* értéket alkotott a történelem. A negatívumot, a „rosszat" el tudja helyezni a történelem „immanenciájában", hacsak nem áll valamely történelmet tagadó metafizika alapján. Egy királygyilkos trónbitorló teljességgel történelmi figura — ha valaki megöl egy királyt, hogy király lehessen, elismeri a királyságot. Magának a királyság *intézményének* a megsemmisítése azonban széttöri a történelmi kereteket. A forradalmár a Történelem tékozló fia, aki még csak meg sem térhet bűnbánatával az atyai házba, hisz lerombolta.

Az angol fejlődés *gradualizmusát* tartja a történelem igazi alakjának. Az „ősatyáink öröksége" örök visszatérése mögött tulajdonképpen az a felismerés rejlik, hogy a történelemben nincsen tabula rasa, s minden kor átveszi a megelőző fejlődés eredményeit — de csak a passzív befogadás értelmében. Meglátja, hogy az előrehaladás alapja, hogy nem kell nemzedékenként elölről kezdeni, de *csak a folytonosságot* emeli ki. A *tulajdon*, az *előjogok*, az *előítéletek* éppoly lényegiek ez örökségben, mint a technikai színvonal, a munkamegosztás és a tudományok fejlettsége. *„Történelmi természetünk és nem spekulációink természete"* alapján világos, hogy „egyetlen generáció, egyetlen kor sem változtathatja meg korok és generációk tevékenységének eredményeit", „ez nem választás, hanem szükségszerűség dolga... a régi állapotokat leromboltátok, és olyan cselekvési módot választottatok, *mintha sohasem lett volna polgári társadalom és minden elölről kezdődnék"* (33. o., kiemelés *L. M.*). Még a szintén negatívan megítélt cromwelli forradalom és 1789 között is alapvető különbség van: ez utóbbit teljesen szekularizált ideológiája teszi mássá, mint 1648—49-et és a történelem többi metafizikai megalapozás nélküli lázadásait. Helyesen látja a francia forradalom differentia specificáját abban, hogy először indított egészen evilági elméleti alapról társadalmi harcot a szentesített régi rend ellen, „tervszerűen" szakított a múlttal: „Rosszak lettetek, mivel megvetettetek mindent, ami hozzátok tartozott, csak ősatyáitokat tisztelve taníthatjátok meg önmagatokat magatok tiszteletére." (35. o.)

Nem véletlenül tartja Burke magánál a forradalomnál is veszedelmesebbnek azt, hogy a franciák *filozófiai általánosságot* adnak tevékenykedésüknek: ezekben a jelszavakban több foglaltatik, mint amit 1790—91-ig akárcsak programjává tett a Nemzetgyűlés. S épp ez a több, ami veszélyes a kapitalista Angliára nézve is. Amikor a Libertét kárhoztatja, nem az ellen van kifogása, hogy a franciák is megcsinálják, amit a Bill of Rightsban száz éve lefektettek,

hanem a történelem eddigi formáitól való szabadság igényét. A tiszta politikai demokrácia ellenében csak a század szofista frázisait mondja el, igazi érvei a „not only formal-political democracy"-val szemben vannak. „A sokaság zsarnoksága csak megsokszorozott zsarnokság" — intézi el a többségi elvet, hogy utána megmutassa — a forradalmi Franciaország sincs közelebb a nagyobb rész *egyenlőségé*hez, mint a feudális Franciaország, bár ez utóbbit felszámolta. „Egy gáláns nemzet volt, a hűség, a becsület és lojalitás magas és romantikus érzelmeivel, mely megvalósította az emberiség igazi morális egyenlőségét, szemben azzal a szörnyűséges fikcióval, amelyet hamis elvárások és ideák inspirálnak,... az egalitariánizmussal, amely *éppoly kevéssé tudja elmozdítani az emberek valóságos egyenlőtlenségét.*" (Uo., kiemelés L. M.) A valóságos egyenlőség számonkérését Burke természetesen éppannyira nem gondolta komolyan, mint az ancien régime direkt apológiáját; az angol polgári társadalom érdeke követelte meg a francia forradalom elleni küzdelemben a romantikus középkorimádat, sőt módjával némi romantikus antikapitalizmus arzenáljának a bevetését. Azt, hogy az Égalitének nemcsak alkotmányjogi aspektusa van, Párizsban, a Gironde-tól balra is látták. Ezektől viszont a *természetjogként tisztelt tulajdon* jövőjéről érdeklődik; kétségkívül *fel tudott tenni olyan kérdéseket, amelyre a polgári forradalom nem tudott válaszolni.* A természetes jogok metafizikájának az abszurditását azzal bizonyítja, hogy két alapposztulátuma a tulajdonhoz való jog és az egyenlőség önellentmondóak. Ez előre megpecsételi e metafizikai jogok realizálási kísérletének a sorsát. A kispolgári nivellált magántulajdon koncepciójával szemben analitikusan fogalmaz: „A tulajdon jellegzetes lényege az, hogy egyenlőtlen." Az idealizált angol alkotmány szerint „a tulajdont éppúgy reprezentálni kell, mint a tehetséget" (48. o.), de amikor ezt az elvet az 1791-es alkotmány választási *cenzus*ával magáévá tette, Burke joggal idézi az Emberi Jogok Deklarációját. *„Micsoda?! Kvalifikáció az ember metafizikai jogegyenlősége alapján!?"* És mi van azzal az állampolgárral, akinek *semmije sincs, csak a természetes egyenlősége?* (172. o.) A metafizikai deklarációk — a pénzoligarchia uralmához vezettek — írja —, *„az emberi jogok és a gazdagok privilégiuma kontradiktórikus ideák"*. (Uo.) Az világos, hogy Burke nem ez utóbbit kifogásolta. Konkrétan az a véleménye, hogy Franciaországban éppúgy küszöbönállt a pénztőke és a nemesség kiegyezése à la Anglia, mint mindenütt, ahol rang és vagyon különvált. E kompromisszum lehetőségét Neckerrel és az utolsó Lajos gyengeségével kívánja alátámasztani, de a régi rend megjavíthatóságáról mondottaknak még konzervatív kortársai közt sem volt hitele. Végzetesnek tartja, hogy azt, amit néhány Necker segítségével az udvar jóváhagyta reformok is megtehettek volna, egy plebejus, vagy legalábbis a plebejus tömegekre támaszkodó forradalom hajtja végre, egy olyan filozófia alapján, mely elméletileg túlmegy az eddig realizált társadalmak elvein. S Burke szerint — már 1791-ben így ír! — minden valószínűség szerint a forradalom sem marad meg a *polgári* keretek között, mert így filozófiai premisszáit egész gyakorlata cáfolná. A felvilágosodás *szocialisztikus* implikációinál valóságosabb alapot is lát a balratolódás veszélyének felidézéséhez. A forradalmat nem a metafizikusok fogják radikalizálni, hiszen „a hipokrízis természetesen élvezi a legszubtilisabb spekulációkat, mivel sohasem szándékozik a spekulációk mögé menni, semmibe sem kerül fenségesnek találni ezeket" (61. o.), a nép azonban megkísérel a spekulációk — egyenlőségeszmény stb. — mögé menni. *„Sohasem adnak tulajdont a népnek, de mindig reményben tartják őket"* (250. o.), s

ebben látja meg a „permanens forradalom" mozgató rugóját: a tömegek azt a pártot, frakciót vagy szónokot támogatják, aki ezt a reményt megerősíti, s ez egyre extrémebb uralmat jelent („a következő Nemzetgyűlés, ha lehet, még rosszabb lesz"). A tulajdon nélküli tömeg — melynek „filozófiai frázisokkal hízelegnek" — nem tekintheti véglegesnek *az „új, nem nemes oligarcha uralmát"* (121. o.); s a tulajdon elleni támadást nemcsak mint brit, hanem mint burzsoá is kárhoztathatja a francia forradalomban.

Az *osztályharc* felfedezésében előbbre volt kortársai többségénél, nemcsak az arisztokrácia — polgárság, de a nagyburzsoázia — plebejusok viszonyában is. („Ebben az államban realiter, bár nem tudatosították, a nemes, ősi földbirtok érdeke és az új pénztőke érdeke közti háborúság folyt — mondja egy meggondolatlan percében, amikor mégis belemegy a forradalom szociológiai bázisának vizsgálatába. – A pénztőke a természeténél fogva inkább kész a kalandokra..." (107. o.) A „philosophical revolution" elmélete azonban mindig keresztezi a tényleges társadalmi elemzést. Bekezdésenként váltogatja a romantikus és utilitarista alapú bírálatot (attól függően, hogy Helvetius önérdek-princípiumát, avagy a rousseau-iánus aszkézist kritizálja). Koncepciója az *érdek*, a partikularitás-probléma kapcsán igen kevéssé koherens és jobbára csak kritikai-negatív, de pozitív állásfoglalása a polémáiból is rekonstruálható. A polgári társadalom az érdekek összeütközésének a színtere, a politikai állam nem annyira harmonizálja, mint inkább pacifikálja a különérdekek küzdelmét; mivel a társadalom metafizikai modellje nem megvalósítható, illúzió a magánérdekek és a közérdek koincidenciája, s különösen egy olyan berendezkedés, amelyben nincs elnyomott partikularitás. A *hasznosság* a társadalom „legitim" elve, de ennek fogalmában éppúgy benne foglaltatik az ellentétes irányultság, mint a tulajdonéban az egyenlőtlenség. Az érdeket teljességgel *ökonómiai* princípiumnak fogja fel, az etikában — mint az immanens erkölcs kellékét — elveti; burzsoá gazdasági és középkorias morálfilozófiai nézeteinek dualizmusát csak még jobban kiemeli a politikai pamflet műfaja, melyben az összeegyeztetés igénye nélkül áll egymás mellett az érdekre alapozott liberalizmus kritikája és az érdek egalitáriánus elnyomásának a bírálata. „A bűnök a harcok *okai*. Vallás, erkölcs, törvény, előjog, szabadság, emberi jogok az *ürügyek*." (138. o.) Itt a bűnöknek az utilitarista erényeket — érdek — nevezi, de a későbbiekből az is kiderül, hogy a legnagyobb bűnnek az érdekek korlátozását tartja (pl. az ármaximálást, bérminimum állami megállapítását).

Azt, hogy a forradalom nem valamely *összemberi* érdek hatalomátvétele volt, nemcsak a gazdasági, hanem a politikai berendezkedés szerkezete is igazolhatja (Burke azok számára, akiket a totális új gondolata nem rettentett meg, azzal a kiábrándítással szolgál, hogy július 14-e semmi lényegi újat nem hozott). Nominalia non sunt realia... A társadalmi szubordináción, a politikai *hatalom* lényegén (hogy *elkülönült* kisebbség gyakorolja) nem változtat a Nemzetgyűlés „sok metafizikája és sok matematikája"; „az elvont tökéletesség gyakorlati kudarc" (57. o.). A bevezetett változtatások többsége megmarad filozófiai-terminológiai forradalomnak, az általános emberi névleges hangoztatása nem leplezheti azt, hogy a forradalmi kormányzat is *osztályállam*. „Nem gyógyítottad meg a bajt, ha többé nincsenek királyok, államminiszterek, törvénymagyarázók, tanácsnokok. *Megváltoztathatod a neveket.* A dolgok bizonyos alakban ugyanazok maradnak. A hatalom meghatározott mennyisége mindig egy kis közösség, *néhány* kéz birtokában marad és kell

maradnia." (138. o.) Burke szerint a forradalmárok azért sem ismerhették fel a saját maguk teremtette berendezkedés igazi természetét, mert (alapvetően hamis) filozófiájuk illúzióin át nézték az új intézményeket, amelyek ott, ahol nem lerombolták, hanem átvették a régi formákat, nem is voltak annyira újak (s ennek megfelelően nem is annyira demokratikusak), mint e felvilágosítók in actu hitték.

Burke csak ritkán — de akkor nagyon sikeresen — alkalmazza azt a módszert, hogy a forradalmi elveket mintegy elfogadva, *ezek* alapján vizsgálja a forradalom valóságát. Sokkal modernebbek a forradalom *jogrend*jéről mondott meglátásai, mint a forradalom *jogosság*áról szóló filozófiai fejtegetései, bár közvetlen történelmi hatás tekintetében ez utóbbiak bizonyultak jelentősebbnek (a német romantikában).

*

A forradalom legitimitását filozófiailag azért tagadja, mert „*eddig az intézményeket nem az elmélet alapján konstruálták, inkább az elméletek származtak belőlük*" (49. o.). A more geometrico jól ismert kritikája itt direkt (antidemokratikus) politikai tartalmat nyer: „Azt mondják, hogy a 24 milliónak előjogai vannak a 200 000-rel szemben. Ez igaz is volna, ha a királyságok kérdései aritmetikai problémák lennének" (49. o.). „*A geometriai egyenlőség egyenlőtlen mérték az emberek viszonylatában.*" (107. o.) A „doktrina és teoretikus dogma forradalmá"-val való vitában továbbfejleszti az empirikus politikai filozófia metodológiáját: „az idő és a körülmények, a végtelen modifikációk elismerése kizárja az absztrakt szabály érvényességét", márpedig a forradalmi kormányt éppen a történelmi adottságok nem ismerése jellemzi. Az emberek adminisztrációjához több érzéke van „egy farmernek vagy egy orvosnak, mint egy metafizika professzornak", értékeli a filozófusok államát. Az *orvostudomány* és a *földművelés* idézésének ugyanolyan analogikus megfelelést illusztráló szerepet szán, mint a deduktív társadalomfilozófia a matematikának: „Egy köztársaság konstruálásának vagy megújításának a tudománya, *mint minden más experimentális tudomány*, nem tanítható *a priori*" (uo.). *A filozófiai igazság* politikai irrelevanciájának bizonyításával a *társadalmi igazságosság* követelésének képtelenségét állítja („ilyen *metafizikailag igaz* s *politikailag hamis* elv az emberi egyenlőség . . ."). A reálpolitika *döntés*eit konvenció, hasznosság, nem pedig elvont igazság orientálja: „a politika gyakran balansz a különböző jók között; kompromisszum néha a jó és rossz, és néha a rossz és rossz között" (59. o.), e relativizmus kizárja a metafizika abszolutumait, azaz „a" Jó Társadalom lehetőségét.

A teoretikus tudományok és a gyakorlati bölcsesség „veritas duplex"-ének különben Burke rendkívül „modern" interpretációt ad: a matematika, fizika végtelen fejlődését igenli, a valóságos mechanikában (és technikában!) szükségesnek tartja a felfedezéseket, újításokat (e tekintetben igen messze van a „vad" romantika — Coleridge, Bonald, Novalis — tudományellenességétől). A politika, a moralitás területén azonban nem alkalmazható a *mechanikus* megváltoztathatóság: „Hála a mi szilárd ellenállásunknak az újítással szemben, mi máig is viseljük ősatyáink bélyegét, hála hűvös nemzeti jellemünknek, nem sokat változtunk a négy évszázadnyi kor változásával . . . Mi nem vagyunk Rousseau megtérítettjei, nem vagyunk Voltaire tanítványai, Helvetius nem hatott ránk. Nem ateisták a tanítóink, és nem őrültek a törvényhozóink. Mi tudjuk, hogy *mi* nem fedeztünk fel semmit, és úgy gondoljuk, hogy

*a moralitás területén semmi felfedezésre nincs szükség*" (83. o.). A XIV. század technológiai status quójának megőrzésére már kevésbé lenne büszke; a technológiai forradalmak ellen semmi kifogása (míg a romantikus antikapitalizmus szerint pl. „a gyár modern inkvizíció" — Coleridge). A politikai érdek primátusa gondolatának a *természet*tudományok elvetéséhez vezető konklúziója éppoly idegen volt számára, mint a nagyüzemek helyett a patriarchális kisgazdaság restaurációja. A katolikus reakció vagy a német romantika kétségkívül következetesebb, amikor a reformációt és a tudományos forradalmat *is* kizárja az isteni történelemből. A polgári fejlődést teljesen tagadó De Maistre nemcsak a társadalmi viszonyain úrrá levő emberről való álmodozást ítéli el, hanem a természeti erőkön diadalmaskodó ember „lázadását" is. A tudománynak társadalmi funkciója van, tehát a tudományos igazságokat alá kell rendelni a politikai uralom érdekeinek — mondja —, mivel egy látszatra tisztán teoretikus felfedezés is veszélyessé válhat a társadalomra nézve (amint ezt a XVII. század példája igazolja, mikor a természettudományokból olyan világnézeti következményeket vontak le, melyek legalábbis előkészítették egy Bourbon lefejezését). A hit helyett tudás jelszavával kezdődik a barbár engedelmetlenség: „brutalizálni fog bennünket a tudomány, és e tudományos barbárság a legrosszabb".[26]

Burke nyilvánvalóan inkább a társadalomfilozófia és természettudományok módszertani dualizmusának a demarkációs vonalain őrködik, s mindkét oldalról képtelenségnek ítéli az „annexiót": „Van sok, de rossz metafizikájuk, sok, de rossz geometriájuk, sok, de hamis aritmetikai arányosságuk, de ha mindezek tökéletesek is volnának mint metafizika, matematika ... akkor sincs kapcsolatuk az emberek reális érdekeivel, cselekedeteivel, szenvedélyeivel, semmi sincs bennük, ami releváns volna a politikában és a morálban" (178. o.). Persze ahhoz nem kell ilyen ellenforradalmi pátosz, hogy arról írjon, miszerint nincsen természettudományos társadalomelmélet, mert e két szféra közötti ontológiai különbség kizárja a módszertani azonosságot. A tulajdonképpeni *társadalmi kísérletezést* kárhoztatja, valamely elméleti igazság — emberibb társadalom képe — gyakorlati-politikai alkalmazását; azt szeretné kizárni, hogy a történelemben is előforduljon egy kopernikuszi fordulat. Az ötlet maga nem eredeti: azt, hogy bizonyos filozófiai felfedezéseket igen inpraktikus politikai gyakorlattá lehet tenni, s hogy *az elméleti igazság ellenkezője a gyakorlatban bölcsebb lehet*, már Hume is leírta. 100%-ig racionalista filozófusok sem igen hittek e században a tömegek tudatának demisztifikálhatóságában, sőt nemkívánatosnak tartották az előítéletek teljes felszámolását. Bár Burke e tekintetben komoly lépést tett az „irracionalista továbbfejlesztés" felé: nemcsak azt mondja (mint Hume a természetes vallásról szóló dialógusban), hogy a történelmi vallások hatékonyabbak a nép fékentartásában, mint a deisták racionalista konstrukciói, vagy hogy „Epikurosz" ne a köznép előtt, ne a fórumon hirdesse ateista igazságait *(Vizsgálódás)* — ő *filozófiailag* akarja bizonyítani, hogy a történeti vallás, előítélet, a „polisz bevett hite" nem egyszerűen e cinikus értelemben „racionális", hanem racionalizálhatatlansága magasabb racionalitást jelent. Az *előítélet*nek az individuális intellektus számára irracionálisnak tűnő bölcsessége mély történelmi értelmek hordozója. Az érzelem, ösztön, előítélet közelebb van az isteni értelemhez, mint a spekuláció, privát ítélet és racionális belátás. „Látja, uram, ezen felvilágosult korban

[26] Idézi J. Morley: *Essays*. London 1867.

elég ostoba vagyok megvallani, hogy mi általában a tanulatlan érzelmek emberei vagyunk, . . . s *előítéleteinket azért ápoljuk, mert előítéletek . . .*" (84. o. Kiemelés *L. M.*)

Az egyszerű emóciók ezen kultusza teljességgel a *romantikához* tartozik, s éppen ellentétes a *szentimentalizmus* szellemével. Burke-nél a *természetes érzelem* funkciója a konzervatív erő képviselete a kritikus értelemmel szemben („hiszen az érzés fenntartja a jobbágyságot és rabszolgaságot is"[27] Hegel); a szentimentalizmus „forradalmi" érzelmeit (Rousseau) még élesebben elveti, mint az értelmes önzés stb. elméletét. Az érzelem — hangoztatja — hozzákapcsolja az egyént a szokásokban, az előítéletekben inkarnálódott a *korok kollektív bölcsességéhez*, míg a magán-spekuláció elválasztja tőle. Az „ész ítélőszéke" nem illetékes a történelem bírálatában, ellenkezőleg, a történelem ítéletének kell alávetni a kritizáló egyént. „Mi félünk attól, hogy minden emberre rábízzuk saját magát, hogy éljen az ő privát értelmi belátása szerint, mivel azt gyanítjuk, ez a belátás az egyes emberben igen kicsi, és az individuumnak inkább hasznára van, ha korok és nemzetek általános érdekei és tapasztalatai irányítják" (84. o.). A felvilágosodás racionalitás-kritériumának kritikáját nemcsak a gondviselés hagyományos transzcendenciájának a felfoghatatlanságára alapozza, hanem a történelem „immanens" irracionalizmusára is, az ember a saját maga teremtette korporációk, intézmények felett sem bír racionális kontrollal, hisz pl. egy társadalom jogrendszere akkor sem vezethető vissza az (egyéni) akaratokra, ha csupán akaratlagos cselekvéssel *hozták* létre. Az intellektualizmus kritikai attitűdje — az emberi ellenőrzés követelése a történelmi-társadalmi hatalmak felett — a történelem lényegének meg nem értését jelenti, hiszen ez az uralom csak tudatosan szerkesztett mechanizmusok felett lehetséges („az állam nem gép"). Nemcsak társadalma természetét — saját társadalmi természetét sem tudatosan tervezte az ember. Az emberi autonómia felszámolásával készíti elő a legdirektebben a történeti jogi iskola és a francia restauráció ideológiája történelemelméletét. *Az emberi tevékenység tagadásával azonban nem lehet „dinamikus" történelemfilozófiát csinálni.* A mindenkori filozófiai és politikai reakció hirdette, hogy illúzió az, hogy az emberek csinálják a történelmet *(de Bonald)*, s hogy „az ember cselekszik, tehát azt hiszi, hogy *maga* cselekszik" *(De Maistre)*. Burke ritkábban idézi istent a történelemben, így tágabb teret enged az ember tudattalan önformálásának — a történelem kiszámíthatatlan folyamatában; sőt: a történelmi tradíciók tisztelete szinte szükséges és elégséges feltétele az isten iránt engedelmességnek (ezért amikor „etikai" kritériumok alapján ítéli meg a történelmet, igen nehezen tudja elleplezni a tautológiát, mivel erényes az, aki a társadalom hagyományait szolgálja . . .). A kötelesség burke-i maximáját — a múlt megőrzése — a szociális szokások drillje neveli az emberekbe: „Az előítélet az ember erényét szokásává teszi, . . . az igaz előítéleten keresztül társadalmi kötelessége természete részévé válik" (85. o.), csak az előítéletekben való nevelkedés tesz társadalmi lénnyé.

A kételkedés, kritika vezetett a forradalmi szellemhez, mely „lerombolja a dolgok régi szkémáját, mivel az régi" (uo). Az „unsophisticated" történelmi ösztön elutasítja azt a kérdést, mely a készen kapott normák ésszerűsége felől érdeklődik: „Mi félünk istentől, tisztelettel tekintünk a királyra, a parlamentre, a hivatalokkal szembeni kötelezettségeinkre, megbecsüléssel nézünk papjainkra és a nemességre. Miért? Mert amikor ezek az ideák kialakultak, a mi elméink

[27] Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Akadémiai Kiadó 1966. 757. o.

előtt, természetesek voltak . . ." (83. o.) Az *individuum ostoba, a faj bölcs* — mondja —, így egyetlen nemzedék sem ítélheti természetellenesnek azt, amit az emberi nem története teremtett.

Mindent a nevén nevez: előítélet, régi a régiért elve, kritikátlanság követelménye szó szerinti értelemben, s nem a sorok között kiolvashatóan szerepelnek; saját fegyvereivel veszi fel a harcot a felvilágosodás ellen. *„Az a mi korunk szerencsétlensége (és nem, ahogy ezek az urak gondolják, a dicsősége), hogy mindent vitatnak"* (88. o.) — ez egész életműve summája lehetne. 1773-ban, első és utolsó franciaországi útja tapasztalatát szintén annak felháborodott konstatálásában foglalta össze, hogy „itt mindent vitatnak. Itt minden, alkotmány, isten, erkölcs, túlvilági élet, vallási dogmák, család, házasság vita tárgya lehet". S hogy ő is vitatkozott a vita szellemével, azt egy jelenlevő francia úr leveléből tudjuk, aki így számol be a filozófusok és Burke találkozásáról: „Történt többek közt, hogy M. Burke vitatkozni kezdett a filozófusainkkal (Diderot is ott volt!) — s közben egész ortodox fazonúvá formálódott." Az a párizsi szalonlátogató igen jól látta a lehetséges utakat: gondolkodói kétely, vagy ennek teljes kizárása, ami csak valamely *ortodoxia* alapján lehetséges. A reakció ezt a következtetést is levonta, de ehhez *katolikus* formát kellett öltenie. A *Du Pope* (J. De Maistre) gondolatmenete hibátlan: a *szkepszis* a szuverenitás legnagyobb veszélye, teljesen felszámolni azonban csak *vitathatatlan* autoritással lehetséges. Az az elv, amely a priori kizárja a kétely lehetőségét, az ortodoxia. Persze nemes márkink jobban ismerte a történelmet annál, semhogy úgy vélte volna, hogy az egy igaz álláspont egyszer s mindenkorra meghatározható; túl sokan definiálták magukat *az* ortodoxoknak. Tehát meg kell határozni, hogy melyik az az egységes fórum, mely definiálja a mindenkori ortodoxiát. Ezt (a *pápát) csalatkozhatatlannak kell* tekinteni, s teljesen mindegy, hogy ténylegesen tévedhetetlen-e avagy létezik-e egyáltalán csalhatatlanság. Kell, hogy legyen egy olyan álláspont, amely *nem vitatható*, mert a szkepszis — forratalom. Ortodoxia az angol történelem empíriájából és az angol empirizmus történelméből kiinduló Burke számára elfogadhatatlan; s éppen az ő fő érve a metafizika ellen, hogy végső, változtathatatlan igazságokat, axiómákat akar alkalmazni arra a területre (társadalom), mely csak történelmileg relatívat, körülmény-függő részleges ítéletet enged meg, sőt végső lényegében megismerhetetlen. („Ez a nép — írja —, mely visszautasította azt, hogy a pápa tévedhetetlenségében higgyen, nem fogja most a filozófusok dogmatizmusának implicit hitét tisztelni." 86. o.)

Szerkezetét tekintve azonban az előítéletek vagy a Vatikán tekintélyének kétségbevonhatatlansága nem sokban különbözik, s funkciójuk is azonos — a trónok támasza. Az előítélet teljességgel történelmi elv, s Burke — éppen ellenkezőleg, mint az ultramontán franciák — a vallás történelmi és nem a történelem vallási elmélete alapján hirdeti meg minden hivők antiateista egységfrontját. A *vallás mint a leghatalmasabb előítélet* a polgári társadalom bázisa (uo.); a történelmi *ember* — az előítéletek terméke — *„vallásos állat*, s az ateizmus nemcsak az értelmünk, de az ösztöneink ellen is való" (88. o.).

Végső soron a vallás (és az intézmények is) történelmi tekintélyük miatt megdönthetetlenek, így azonban Burke-nek számolnia kell azzal a „látszattal", hogyha a régmúltban is, de emberek hozták létre ez intézményrendszert. Sőt, hogy maguk az ember társadalmi „ösztönei", érzelmei, előítéletei is e történelmi tevékenység eredményeként jöttek létre. Megkísérli úgy megmagyarázni az ember társadalmat és önmagát létrehozó cselekedeteit, hogy összeegyeztet-

hető legyen a valóságos történelmi aktivitás tagadásával. S nemcsak a tradicionális gondviselés megidézésével, hanem úgy is, hogy magában a történelemben tegye látszattá ez aktivitást. Éppen az ember történelmi természete e sajátos interpretációja alapján teszi kétségessé a történelemalakítás lehetőségét. A történelemben alakult ember nem léphet fel a történelem átalakítása igényével — hisztorizálja az ember-környezet felvilágosodásbeli antinómiáját —, az ember átformálására törekvők pedig beleütköznek a történelmi ember természetének természettörvényeibe, s *„akármennyit is beszélnek az ember jogairól, megfeledkeznek valóságos természetéről"*. Burke a történelmietlen neveléselmélettel az egyedüli másik alternatívául a történelmi negatívumok kritikátlan („realista") elfogadását állítja szembe; az elidegenedés igenlését vagy *le*tagadását. Ezt jelenti a konkrét ember (*„man in the concrete")*[28] programja a történelmi bűnökkel szemben intoleráns „politikai teológusok avagy teológiai politikusok" ellenében: *„Túlságosan gyűlölvén a bűnöket, túlságosan kevéssé szeretik az embert, s képtelenek szolgálni"* (165. o.). A naturalista antropológia bírálatában megfogalmazott mesterséges emberi természet koncepciót aforizmából az emberi lényeg elméletévé fejleszti. A kissé skolasztikus frazeológia ellenére is világos megfogalmazásából, hogy a történelem az igazi natura creans: „A történelem mindazon morális, politikai és polgári intézménye, mely azokat a racionális és naturális kötelékeket alkotja, melyek az emberi értelmet és érzelmeket az istenivel összekapcsolják, nem többek, mint szükségszerűek ahhoz, hogy ezt a csodálatos szerkezetet, az Embert, felépítsék; akinek előjoga az, hogy nagymértékben saját maga alkotásának a terméke legyen, és aki, midőn azt teszi, amit tennie kell, nem triviális hely tartására rendeltetett a teremtésben." (89. o.)

Nem lehet azt mondani, hogy Burke egyszerűen „múlt időbe" tette az ember önteremtésének fenti megfogalmazását. Koncepciója nem követelte meg, hogy valahol is megállítsa a történelmet: fejlődés-fogalma, a folytonos-fokozatos változás a múlt és jövő közös jellemzőjének tételeztetett. Gradualizmusa a felvilágosodás implicit teleológiájával is polemizál: nincsen tökéletes társadalmi végállapot, de minden társadalmi állapot tökéletesíthető (az ancien régime-ről is ezt akarta bebizonyítani). S hiába „alkotja" továbbra is önmagát az ember a történelmi viszonyai lassú építgetésével, legfeljebb csak reflektálhat arra a *tényre*, hogy ő semmi más, mint a polgári, politikai és erkölcsi kötelékek csomópontja; Burke, aki oly szellemes érveket sorakoztatott fel a társadalom természeti tárgyként való felfogása ellen, lényegében az ember társadalommal (és önmaga társadalmi természetével) szembeni viszonyát a passzív felismerés aktusára korlátozza, miként az an sich természetet, a társadalmi viszonyokat csak „megmagyarázni" és nem „megváltoztatni" lehet.

A kvietizmust követelő filozófiai elmélet mellett megmarad a szűk pragmatista politikai gyakorlat, melynek egyetlen általános elve, hogy elvileg újat nem akar csinálni; az ad hoc döntések csak az organikus növekedés, a kontinuitás elméletére támaszkodhatnak. „Nem az újítás iránti szeretetem, hanem az újítással szembeni gyűlöletem késztet a reformok támogatására" — mondta egy alsóházi vitában, s a *Reflections*ben: „amelyik kormány a változtatás eszközei nélkül való, a megőrzés eszközeit is nélkülözi" (59. o.). Lényegét tekintve a francia forradalomról mondott értékítéletei is olyan alkalmi jellegűek, mint a parlamenti reform támogatása (hogy az malus minor az újításnál); amikor „természetellenes"-nek nyilvánítja a forradalmat, ez igazán nem azon törté-

[28] *Letter to De Pont* (1789-ből); *Correspondence III.* 119. o.

nelemfilozófiai premisszájából való dedukció, hogy a társadalomban értelmetlen természetesről és természetellenesről beszélni . . . Hasonló elméleten kívüli „motivációból" használja az organikus jelzőt is, hiszen a szó eredeti jelentését — a biológiai individuálfejlődés analógiája — kizárja az értelmes társadalomelméletből. „A francia forradalom elleni reakciós harcban az organizmus-hasonlat, már Burke-nél új árnyalatot kap: nemcsak a sztatikus állapotra, hanem a dinamikus fejlődésre is vonatkozik, s csak a ‚szerves növekedést', tehát a fokozatos és kis reformok által az uralkodó osztály beleegyezésével történő változást tekintik ‚természetszerűnek', viszont minden forradalmi átalakulás a ‚természetellenesnek' elvető hangsúlyát kapja."[29] Az „organic" Burke-nél tulajdonképpen a *korporációk* fejlődését és funkcionálását jellemzi. A korporáció „szentesít" — azaz intézményesít — minden alárendeltséget, azt, hogy „szubordinációba születtünk", s azt, hogy az ember tevékenységét alá kell rendelni a szervesen alakult történelmi feltételeknek és a fennálló szervezeteknek. Tehát praktikus célzata nem különbözik a naturalista organicizmusétól.

Politikai filozófiájának *polemikus* jellege — a filozófiailag naivnak és politikailag károsnak ítélt társadalomelméletektől való állandó önelhatárolás — néha igen értékes történelemfilozófiai meglátásokhoz vezeti. Az intézmények, korporációk nem természetontológiai tárgyak, mint a természetjogban (pl. Hobbes naturalista deduktivizmusában, de „a társadalom nem is hasonlít élő szervezetre, melynek gyermek-, férfi- és öregkora van" (mondja, valószínűleg Vico „történelmi metafizikáját" bírálva). A rousseau-i szerződéselmélet voluntarista magánjogi-modelljét szintén elveti. Rousseau aszketikus morálfilozófiájával vitatkozva a luxus, a művészet s a terméktöbblet (surplus product) elemzése vezeti el ahhoz a gondolathoz, hogy az emberi történelem a *„teremtés határainak a kiterjesztése"*. Felháborodva ítéli történelemellenesnek a forradalom fényűzésellenes törvényeit (úgy is mint polgár, és úgy is mint a brit külkereskedelem érdekképviselője). Mi az a *„természetes szükséglet"*, melynek alapján a többletet meg lehetne tagadni? A történelemben *„csak polgári, történelmi embert látok, és semmi másmilyet"* — írja —, s a polgári társadalom emberének csak történelmileg alakult szükségletei vannak, s a *történelem nem ismer természeti korlátokat.* A tudomány, a művészet, a vallás az ember világtörténelmi fényűzése, s a forradalom művészet- és tudományellenes tendenciái „igencsak közel vannak a régi szerzetesi babonákhoz, melyektől korunk filozófusi babonáit nem sok választja el" — írja (156. o.) —, különösen az önmegtagadást hirdető aszkézis esetében. *A társadalmi haladás* kialakította „a törvényes örömök", a (szükségszerűen egyenlőtlen) tulajdon, s a tudományok fejlődése rendszerét, éppen mivel *többet termel a közvetlen („természeti") szükségleteknél.* Ez anti-Rousseau-okfejtésben inkább *Adam Smith*, mint Aquinói Tamás tanítványának bizonyul. „Minden virágzó közösségben valami többet termelnek, mint ami a termelő közvetlen fogyasztására megy. Ez a földet bíró kapitalista jövedelmének a többletformája." A tulajdonforma forradalma akkor és csak akkor jogosult, ha pl. a konfiskált földbirtokon a munka jelentékenyen termelékenyebb és gyümölcsözőbb. Ez viszont nem csökkenti, hanem növeli a többletterméket — az egyenlőtlenséget és a „luxus" lehetőségét; az emberi történelem ennek a többletnek a felhalmozódása, s a földbirtokos szórakozása éppannyira igen vagy éppen úgy nem fényűzés, mint a párizsi operaházak, klubok, kaszinók, kávéházak és a Champs de Mars obeliszkjei (156—158. o.).

[29] Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Akadémiai Kiadó, 1965. 516. o.

A tulajdon vagy a szükséglet *maximálása* megállítaná azt a fejlődést, mely „az emberi nem büszkesége", a „fölösleges" olajbogyók és festmények, búza és szobrok termelését. A természetes szükséglet tana a képrombolók bölcsessége. „Miért kellene a nagy földbirtokok kiadásait, amelyek a föld többlettermékének a szétszóródását jelentik, számodra vagy számomra tűrhetetlennek feltüntetni, amikor ez (a szétszóródás) a nagy könyvtárak akkumulációján keresztül veszi útját, amelyekben az emberi szellem ereje és gyengesége megmutatkozik; ősi feljegyzések, érmék, medálok hatalmas gyűjteményein keresztül, melyek hitelessé teszik és magyarázzák a törvényeket és a szokásokat; képeken és szobrokon keresztül, amelyek utánozván a természetet, kiterjeszteni látszanak a teremtés határait; nagy síremlékeken át, melyek a síron túli élet szemléletét szolgálják; a természet fajtáinak a gyűjteményein át, amelyek a világ osztályainak és családjainak reprezentatív együttesévé válnak, melyek könnyebb feltételeket és izgalmas kuriozitást adván, megnyitják a tudomány sugárútjait . . ." (158. o.)

Burke nem úgy igenli a „tudományok és művészetek fejlődését", hogy nem ismeri el a Rousseau feltárta divergenciát az össztársadalmi értékek növekedése és az egyéni „elszegényedés" között. Egész határozottan megmondja, hogy a fenti szép leírásban felsorolt könyvtárak, múzeumok, templomok gazdagodásának előfeltétele, hogy a föld növekvő termésfölöslegének csökkenő *hányadát* fogyasszák el a közvetlen termelők (ami, mivel a termelékenység növekedésével számol, nem jelent abszolút értékben csökkenést). A „surplus income" csak úgy válhat a tudomány és művészet luxusának a bázisává, ha a nem dolgozó, kisszámú tulajdonos kezében koncentrálódik. („It will be sent by a proprietor who does not labour", 156. o.) A gazdasági fejlődés teremtette ellentmondásokat lényegében úgy tekinti, mint némely nyíltan cinikus honfitársa (Hobbes-tól Ricardóig); az *ökonómiai* szférában nincs helye a moralizáló meggondolásoknak (e szinten a forradalom legnagyobb „bűne", hogy nem növelte a termelést, az életszínvonalat — csak a létbizonytalanságot). Százszázalékosan burzsoá gazdasági nézete és középkorias-patriarchális etikája azonban saját rendszerében is inkompatibilis. Burke Bacon technikai utópiáját választja (az „erkölcsi" status quo fenntartása melletti technikai forradalom) a Morus-típusú technikai változatlanságot tételező egalitáriánus elméletekkel szemben. A forradalom jogi felfordulása nem javította meg a termelés feltételeit — „*egyetlen ország sem gazdagodhat meg polgárai konfiskálása révén*" (234. o.) — s „jogosulatlanságának" a romantikus frázisözönön túl ez a legfőbb burke-i bizonyítéka. (Bár az egyensúly kedvéért meg kell jegyezni, hogy nagyobb terjedelmi súllyal szerepel e művében az ancien régime elviselhetetlen glorifikálása, melyben Antoinette szépségétől Necker statisztikáiig mindent felvonultat a kivégzett nemesek ártatlanságának bizonygatására.)

*

Az angol politikai filozófia valóban otthonosabban mozog, ha „az alkotmány formátlan épületéből indul ki", mint amikor „általános elvekből" (Hegel), bár Burke-nek az összekapcsoláshoz is vannak ötletei, így a forradalmi diktatúra nem igazán demokratikus jellegét a felvilágosodás filozófiai gyengeségeiből (indeterminizmus, neveléselmélet) „vezeti le". A tényleges történelmi feltételek és a l'état de raison közti teoretikus hiátus gyakorlati pendant-ja az a politika, mely nem a valóságos emberekből indul ki. A forradalmárok „úgy

veszik országukat, mintha az semmi több nem lenne, mint egy *carte blanche*, amire azt írhatnak, ami nekik tetszik. Egy ember telve forró spekulatív jóakarattal azt kívánhatja, hogy országa máshogy legyen megalkotva, mint ahogyan azt találta, de egy jó hazafi és egy igazi politikus tudja, hogy milyen keveset tehet hazája létező anyagával. A megőrzés képessége, együtt a megnövelés képességével, csak ez lehet az igaz államférfi standardje" (153. o.). A tabula rasa teória gyakorlata azt jelenti, hogy az abszolút új alkotmány írói semmiféle konvenciót, kontrollt, történelmi tapasztalatot nem ismernek el — írja —, a forradalmi hatalom lerombolta a régi intézményeket, ellenőrző testületeket, mielőtt az új ellenőrzést intézményesítette volna, így „sem égen, sem földön semmi sem kontrollálhatja". Egy igaz: egyetlen korporáció sem jelent a priori biztosítékot, hogy tagjai robespierre-i megvesztegethetetlenségűek — a Nemzetgyűlés a Közjó őre, „Sed quis custodiet ipsos custodes" kérdi Burke, aki mint hivatásos politikus tudta, hogy 1. a vox populit legalább olyan sokféleképpen lehet interpretálni, mint a vox Deit, hogy 2. bármely szuverenitás megteheti *magánérdekét* közérdeknek, bár szónoklataiban vice versa áll („their privat interest, which they understood but too well", 45—46. o.), és „ez a Gyűlés, mivel lerombolta a rendeket, semmi alaptörvénnyel nem bír, nincs semmi szigorú konvenciója, amely fékezhetné". Éppen a népszuverenitás elve teszi lehetetlenné a nép intézményes keretek közötti ellenállását a politikai hatalommal szemben: „Amíg a parlament létezett, nyilvánvaló volt, hogy néha hozzáfolyamodhatott segítségért a régi törvények standardje alatt, . . . de Párizs új diktátorainak uralma a parlament ezen függetlenségét megszüntette, s csak a nekik való engedelmességet hagyta meg . . ." (118. o.) Az aktuálisan uralmon levő párt egyrészt abszolút függőségben van a párizsi tömegektől (az utolsó utcai felkelés dönt a sorsa felől), ugyanakkor regulált — formális, azaz törvényes — keretek között egyáltalán nem érvényesülhet a népakarat („az emberek, akik a Nemzetgyűlésben vannak, nem a nép választottjai"). Bizonyos értelemben a forradalmárok szónoklataiban szereplő „nép" éppoly kevéssé hús-vér realitás, mint a filozófusok „ember"-e, s legfeljebb a nevelés tárgya; a „metafizikai politikusok" szívük mélyén lenézik a tömegek valóságos tudatát, szokásaikat, hiedelmeiket üldözik („They despise the wisdom of unlettred men" 55. o.) — a népuralom nevében. Montesquieu terminológiájával kifejezve: a forradalmi diktatúrát a köztársaságok nagy alapelvére, az *erény*re akarták alapozni, de a tyranniák törvényét, a *félelmet* alapozták meg („despotáitok terrorral kormányoznak", „ezek az adminisztratív testületek a jelen vezetők hatalmas eszközei ahhoz, hogy a demokráciát oligarchiává fejlesszék"; mivel a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalmak nem függetlenek, az igazságszolgáltatás arra szolgál, hogy „a nemzet ellen elkövetett bűnökként ítélje el a Nemzetgyűlés hatalma ellen elkövetett tetteket" (205—206. o.); Burke fenti mondatai viszont azt szolgálják, hogy a szabadság zsarnokságát és a zsarnokság szabadságát azonosítsák).

Mint egy valódi whighoz illik, az *állami intervencionizmus* ellen Locke liberalizmusát idézi (őt eddig a politikai metafizika egyik ősének „tisztelte"), a hatalmak megoszlásáról, a személyes szabadságról, a tulajdonjog sérthetetlenségéről mindenképpen nagyobb rutin-biztonsággal beszél, mint amikor a Bourbon-legitimitást kell védelmeznie; szellemes szójátékkal fejezi ki a forradalmi állam lényegét: szabadságuk nem szabadelvű (77. o.). A „demokratikus despotizmusról" mondottaknak bizonyos történelmi érdekességet ad, hogy három évvel a jakobinus diktatúra előtt írta őket, s sok tekintetben jobb jellem-

zését adja a *közvetlen* demokrácia és abszolút centralizmus, a rousseau-i moralitás és az állami terror kapcsolatának, mint a későbbi liberális kritika: *„Jobb úgy ápolni az erényt és a humanitást, hogy túl sokat hagyunk a szabad akaratra, még ha ezzel a tárgy veszít is valamit, mint megkísérelni, hogy az embereket a politikai jóakarat puszta gépeivé és eszközévé tegyük"* (100. o.). A forradalom vezetői nemcsak a politikai, hanem az erkölcsi tudat fehér lapjára is saját — szubjektív, tehát arbitrális — törvényeiket akarták ráírni.[30] Lényegileg *elitarisztikus neveléselméletük szellemi monopóliumot* tételez, amilyent utoljára a középkori katolikus egyház teremtett: „Megkockáztatom azt az állítást, hogy ez a szűk, kizárólagos szellem nem kevésbé hátrányos az irodalomra és az ízlésre nézve,mint a morálra és a filozófiára. Ezeknek az ateista atyáknak is megvan a maguk bigottsága; és megtanultak a szerzetesek ellen a szerzetesek stílusában prédikálni", átvéve a *szólásszabadság elfojtásának*, a „system of literary monopoly" eszközeit (108. o.). A kritika, az ellenzék elnyomása „az extrémet teszi törvénnyé", örök lehetőség a hatalommal való visszaélésre: „Ha a Közjó nevében igazolják a gyilkosságot, a Közjó hamarosan ürügy lesz arra, hogy a gyilkosságot mint célt igazolja" (79. o.). Önmagában a „Filozófia, Fény, Szabadság, Emberi Jogok terminus technikusai" (113. o.) nem igazolhatják „egy felvilágosult kor patriotisztikus bűneit" (67. o.). A kritikai filozófia hatalomra jutván igen *intoleráns* politikát folytat.

A demokrácia „transzcendens" kritikája — az angol alkotmány alapjáról mondott lapos antidemokratikus frázisok (a kollektív felelőtlenség teszi „erkölcstelenné" a demokráciát, mivel „Quicquid multum peccatur, peccatur inultum" 90. o.) — jogosabb észrevételekkel is társul a politikai filozófia szintjén. Mindenekelőtt azzal, hogy nem is feltétlenül a *sokság* cselekszik e demokráciában; ami az „ész állama" és „kivitele" (Hegel) kapcsolata megoldatlanságáról áll. az hatványozottabban igaz a *népfenség* elve és egy valóságos politikai demok, rácia mechanizmusának, egy valóságos néphatalom gyakorlatának viszonyára. A XVIII. században közhely volt, hogy a demokrácia egy olyan poliszt feltételez' ahol a fórumon összegyűjthető népakarat igazán félreérthetetlen. Amíg meg nem csinálták, el sem tudták képzelni, hogy Európában franciaországi méretekben köztársaságot lehet létrehozni. A köztársasági *közélet* kialakításának

[30] A jakobinus erény és az állami terror kapcsolatának marxista elemzését ld. Heller Ágnes: *Az aristotelési etika és az antik ethos.*) (Akadémiai Kiadó, 1966.) „Az elvont moralitás szubjektivitása szükségszerű még akkor is, ha ebben a szubjektivitásban, ezen keresztül letűnt vagy a jövőben kialakulandó általános-objektív társadalmi tartalmak fejeződnek ki. Mihelyt a moralitást mint magatartást szubjektív normából objektív normává változtatják, mihelyt a moralitás alapján való cselekvést az ember a rajta kívül levő többi szubjektumra, emberre is kiterjeszti, sőt, társadalmilag általánossá akarja tenni, abszurd, a tényleges társadalmi ember természetének ellentmondó kísérletre vállalkozik. A konkrét társadalmi ember mindenkori pszichológiájának ellentmondó magatartás megvalósítása elvileg sem képzelhető el mással, mint erőszakkal, a többi ember individuális igényének megfojtásával. Az individuális igények, az erkölcsi mozgásterület leghivatottabb elfojtója pedig az állam. Az államnak kell őrködnie azon, hogy a filozófus vagy politikus által elképzelt, vallott abszolút morál általánossá válhasson. A moralitás mihelyt objektiválódik, mihelyt az ember nemcsak magára, hanem másra is vonatkoztatja, szükségszerűen válik intoleráns államfilozófiává. Jól megfigyelhető ez a jakobinus diktatúra moráljának és államrendszerének kapcsolatában. A jakobinus vezetők kíséreltek meg a történelemben talán legpregnánsabban, hogy a moralitást államerkölcsé változtassák. Robespierre, Saint-Just rá kívánta erőszakolni saját moralitását az egész francia népre. Ez a kísérlet feltételezte az állami terrort, illetve az állami terror feltételezte ezt a kísérletet." (97. o.)

kudarcát (az obligát képmutatás-érv mellett) Burke is azzal magyarázza, hogy „az Önök országa, csakúgy, mint a mienk, terjedelme miatt monarchiát tételez". A forradalomban alkotmányos keretek között igen kevés szava van a népnek (a képviseleti rendszer csak igen kevéssé népképviselet); amikor viszont valóban *közvetlenül* szól a nép (népfelkelés), az minden politikai formát nélkülöz. Párizs helyi demokráciája tölti be az általános diktatúra funkcióját, az állam Párizs városa, de Franciaország nem egyenlő ezzel a városállammal, s ezt a demokratikus jogokból kimaradt vidék hamarosan éreztetni fogja — anticipálja *Vendée*-t. A lázadásra a „forradalmi urak" válasza viszont: „csapatok, megint csapatok". Ki definiálja az általános akaratot? „Tömeggyilkosságok, tortúrák, akasztások! Ezek a ti emberi jogaitok! Ezek a metafizikai deklarációk gyümölcsei!" (218. o.) A metafizikai szabadságot nem lehet a filozófia mennyországából a politikai praxis purgatóriumába dedukálni: a filozófiai „természetes jogok" minden állampolgárnak biztosítják az államigazgatásban való részvételt, amit természetesen egyetlen államhatalom sem tud biztosítani. (Burke természetesen a közvetett reprezentációt tartja a politikai állam természetes állapotának, s a természetes jogok, még ha volnának is, érvényüket vesztik a polgári társadalomban: „az ember nem élvezheti egyszerre a polgári és a nem polgári állapot jogait" [57. o.] — de a forradalmi kormánytól csak saját elveit kéri számon, amikor a *közvetlen demokrácia* deklarációjáról és a politikai hatalom igazi formájáról beszél.) A néptől elkülönült államigazgatás csak a francia Déclaration alapján inkonzekvencia: „A Nemzetgyűlés olyan iskolát tartott, amely szisztematikusan destruktív minden regulációra nézve, lerombolja a szubordináció szellemét, legyen az polgári vagy katonai fegyelem; és aztán elvárják, hogy *nekik* engedelmeskedjék egy anarchikus nép, egy anarchikus hadsereg" (222. o.).

Itt kétségkívül a forradalmi diktatúra igazi problémáját veti fel: a *néptömegek* demokratikus jogainak realizálását — és realizálhatóságát —, a forradalmi demokrácia számára ez az igazi kérdés, s nem a régi rend urai számára biztosítandó szabadságjogok. Persze Burke is felhasználja mindazt a közhelyet, amit a király, nemesség, papság ártatlanságáról a girondistáktól S. Zweigig elmondtak. Felhasználja az *egyén és osztályegyén* viszonyának tisztázatlanságát, különösen Capet Lajos apológiájában: „Egy rajta kívül álló szerencsétlenség fordult ellene, hogy Franciaország királyának született" (79. o.); „megbüntetnek valakit olyan bűnös cselekedetekért, melyekhez semmi köze nem volt, csak a nevével", ami „saját egyenlőségelvük alapján nagyon illogikus" (136. o.). Ennyit áldoz a lapos liberalizmus oltárán (ahogy a romantikáén a királynő rajongó — „esztétikai" — leírásával), de hamarosan visszatér a forradalmi terror „immanens" bírálatához, azt vizsgálván, saját célkitűzéseit mennyire realizálta a Konvent. S azt állítja, hogy olyan értelemben is antidemokratikus, hogy szándéka szerint a népért, de nem a nép által is cselekszik: a népnek csak egy „filozófiai *anathéma*" szankciója mellett kell *hinnie* „saját" politikai hatalmában — írja —, ahogy a kormány kibocsátotta assignaták fedezet nélküli „értékében". Burke szerint mindkettő inflatálódott, s legfeljebb *kényszerárfolyamuk* van, annyi reális értékkel, mint „Gulliver filozófusok kormányozta repülő szigete" bölcsességének. A metafizikai *alkímia* — mondja — sem az alkotmányjogban, sem a pénzcsinálásban nem teremti meg az aranyfedezetet: „előbb logikával akarták korlátozni a zsarnokságot, majd a logikát korlátozták despotizmussal" (219. o.).

Meglehetősen szofisztikusan bánik azokkal az érvekkel, melyek részint a

forradalom politikai demokráciájának *„formális-nominális"* voltára, másrészt a forradalmi politika demokratikus formákat sértő tényleges centralizmusára vonatkoznak, ill. azokra a törekvésekre, melyek megkísérelnek túlmenni a formális-politikai egyenlőségen. Mindkét mozzanatnak tényleges referenciája van a forradalom menetében, de közvetlen propaganda szempont is szerepet játszott abban, hogy a politikai demokrácia korlátait s e korlátok megsértését egymás mellett hangsúlyozza. Az első a radikális rokonszenvezők kiábrándítását szolgálta: a francia forradalom sem jelentette a valóságos társadalmi egyenlőtlenség, az osztályharc — „the struggle between rich and poor" (176. o.) — feloldását. (A romantikus *antikapitalizmus* — Southey — ezt a gondolatát idézi.) A nem liberális szabadság — a polgári társadalom szabadságjogainak korlátozása — a liberális szimpatizánsok elrettentését szolgálja, ez a jakobinus uralom alatt teljessé vált (Wordsworth).

A *Reflections* alapgondolatai, még inkább *hatása* túllépte a XVIII. század „kereteit". Az, hogy a népnek joga van önmagának alkotmányt adni — s a régi jogrendet átalakítani — Locke *(Two Treatises of Government)* óta a polgári politikai filozófia axiómája volt. Burke-nél az ellenkezője a „self evident", a jelenleg egzisztáló berendezkedés, *minden* fennálló fenntartása s az önmagát igazoló történeti jog bármely megsértése természetellenes, s mindig a megváltoztatás az, ami legalábbis magyarázatra szorul: „Saját kifejezésük az, hogy forradalmat csináltak. Forradalmat csinálni, prima fronte, apológiát követel; mivel forradalmat csinálni annyi, mint felfordítani az ország ősi állapotát . . ." (162. o.) Ezé az ősi állapoté az ország és a hatalom, melyben „az individuum mint az őszi légy". A mindenkori reakció álláspontja ez: *„Az ember jelentéktelenségét* kell felismerni" (De Maistre). A francia katolikus restauráció istennel, a német történeti jogi iskola a történelmi tapasztalattal támasztja alá e „felismerést", hisz az *élő, konkrét* tradíciók közül mindegyik az ellen szól, hogy a társadalom az individuumok önmegvalósításának eszköze. S más norma, mint a mindenható múlt, nem létezik: „Tagadva az általános normáknak a jelentőségét — ha nem a létét —, a történelmi iskola lerombolta az egyetlen szilárd bázist azon tevékenységgel szemben, amely arra irányul, hogy transzcendálja az aktuálist."[31] Burke-öt *e* kérdésben csak az választja el a német és francia romantikától, hogy akkor hirdette a megváltoztathatatlanság tanát, amikor a megváltoztató metafizika sikeresnek bizonyult, *a forradalom is fennálló lett.* A „mechanikus filozófia absztrakt elveinek egyetlen dicsősége, hogy néhány hónap alatt lerombolja korok munkáját" (165. o.), de mit csinál a Historismus, ha az arbitrális, abszurd absztrakciók konkrét valósággá válnak? Post festa már epizodikusnak nyilváníthatta a francia felfordulást, de Burkenek ez még 1797-ben (halála éve) sem állt módjában. Tehát vagy ő is általános normák segítségét hívja, vagy megelégszik a forradalmi normák pozitív politikai program nélküli, negatív bírálatával. Amíg nem tudja bizonyítani, hogy a Történelem a forradalmat mint eszközt saját céljainak szolgálatába állította, az ellenforradalmi hisztoricizmus csak „decizionista" lehet. Így nem kellett megadnia azt, amit amúgy sem tudott megadni: a forradalom történelmi értékelését, filozófiai magyarázatát.

A forradalom politikai történetének kommentálása viszont igazi történeti értéket jelent. A politikai propaganda megkövetelte szimultaneitásban, és mégis filozófiai általánossággal szól Rousseau és a jakobinusok kapcsolatá-

[31] L. Strauss: *id. mű 27. o.*

tól kezdve az intervenció ideológiai megalapozásáig mindenről. Ha úgy tetszik, egy konzervatív (és koros) Cassandraként mond próféciákat 1790-ben (!) a jakobinus előretörés, 1797-ben egy katonai diktatúra és a francia hódító háborúk közelgő veszélyéről.

4.

A rendkívül kiterjedt *Reflections-vita* egyik válaszirata az *A Letter to a Member of National Assembly*[32] (1791-ből). E vita jellemzője különben, hogy régi whig barátai ellene fordultak (pl. Fox a House of Commonsban), míg egykori politikai ellenfelei, elsősorban az Amerika miatt sokat bírált III. György, „minden angol gentlemannek" kötelező olvasmányul ajánlotta. A legendák szerint XVI. Lajos saját maga fordította le franciára; az viszont történeti tény, hogy *németre* szinte szinkron többen (legfontosabb: Gentz).

A *Letter* tulajdonképpen „*Anti-Rousseau*", itt mondja el, ha nem is legmélyebb, de (vagy éppen ezért) legtöbbet idézett érveit *a forradalmi szentimentalizmus ellenében*. Rousseau eszméinek térhódítását ugyanazzal magyarázza, mint a *Reflections*ben a balratolódást: az új gazdasági egyenlőtlenséggel elégedetlenek adják a radikalizálódás tömegbázisát, ez a forradalmon belüli harc éleződésével jár („in your purifying revolution" 250. o.), s e forradalmi tisztogatásokban „a lázadók hamarosan saját lázadó testvéreiket fogják mint lázadókat elítélni" (uo.). A legkevésbé mérsékelt frakció „szentírása Rousseau", s talán a jakobinus-gyűlölet teszi, hogy a *Reflections* „fényűzés-apológiájától" (ahol Rousseau valóban retrográd nézeteivel polemizált) messze elmaradó sekélyes ad hominem érveléssel bírálja a szentimentalizmus citoyen érzelmeit.

Az ember absztrakciójával igen lapos konkrét közösséget állít szembe a *család* dicshimnuszaiban. Az egyenlőtlenség, az „enyém" igazolásának legrégibb s az egész *romantikában* nagy népszerűségnek örvendő formája a *paternalizmus*, a családi alá- és fölérendeltség idézgetése (pl. Bonald minden forradalmi rossz ellenszerét abban látja, hogy az individuum helyett a családból kell kiindulni), de e téren nemigen lehet többet mondani Filmer „patriarcha est monarchá"-jánál. Mivel itt nem a „társadalom alapja az, hogy többet termel közvetlen fogyasztásánál, és a kialakított mesterséges környezetben nincsen tisztán természeti szükséglet" szintjén érvel, hanem akképpen, hogy a „társadalom alapja a család", nem azt veti Rousseau szemére, hogy „meg akarja állítani a fejlődést", hanem hogy „ezrek csodálják a szentimentális írót, de a kőszívű atyát kevésbé ismerik a parókiáján" (értve ezen a jakobinusok klubját, 264. o.). Egy szempontból fontosak ezek a patriarchális ömlengések. Burke jobban tudta, mint XX. századi kommentátorainak többsége, hogy az ő s Rousseau emocionalizmusa nem ugyanaz a „preromantika", s igen határozottan állítja szembe a konzervatív kis közösségek kultuszát, „romantikáját" — a *magánember* emócióit — „az univerzális filozófiai jóakarattal, mely szívében képtelen a legközönségesebb atyai szeretetre" — azaz a *közéleti* érzelmekkel (263. o.). A család, a legszűkebb szülőföld szeretetét már a *Reflections*ban is a politikai

[32] *A Letter to a Member of National Assembly* oldalszámai az Everyman's kiadás alapján.

[33] *Reflections. Id. kiad.* 198. o.

szenvedélyek, az „absztrakt" hazaszeretet ellenében idézte, hirdetvén, hogy a rokoni stb. kötelékek az állampolgárinál fontosabbak.[33] „Egyetlen hideg rokon sem lehet tüzes hazafi", a familiáris és lokálpatrióta szűkösség reálisabb, mint a citoyen-kötelékek általánossága. A forradalom département-okra stb. osztotta az országot, s ezekhez a szabályos-mesterséges négyzetekhez való érzelmi kötődés lehetetlen; eddig a franciák ténylegesen bretonok, gascognok, picard-ok voltak, s csak mint ilyenek honpolgárok. Most „franciák általában", s egy teljesen önkényesen meghatározott, történetietlen négyszög-konstrukció tagjai. „Egyetlen ember sem érezhet büszkeséget, patriotizmust egy négyzet méretei irányában. Soha nem érezhetik dicsőségnek azt, hogy a Chequer No. 71.-hez tartoznak, ahogy egy sorszámjegy sem lelkesít" (193. o.).

*A természetes* — adott, velünk született, elhatározásunktól független — kollektívák minden reakciós lehetőségét kibontakoztatja a *választott* — tudatos elkötelezettséggel vállalt — viszonyok, kötelékek (legyenek ezek a szerelem vagy a politikai választás szabadsága) „keményszívű programjával" folyó polémiájában. A *Vallomások* Rousseau-ja az *„antiszociális függetlenséget"* tette a tekintélyelvi kötöttségek helyébe, s ezt folytatják a forradalom „filozófus urai" állam- és családjogukban: „Az Önök praktikus filozófusai, szisztematikusan mindenben, bölcsen a forrásoknál kezdték. A szülő és gyermek közti viszonynál, mely első eleme a vulgáris, természetes moralitásnak . . . Ők annak emelnek szobrot, aki nemét imádja, de nemzettjeit gyűlöli. Mestereitek visszautasítják a vulgáris viszonyok kötöttségeit mint a szabadsággal ellentéteseket, mint amelyek nincsenek megalapozva a társadalmi szerződésben, mint amelyek nincsenek az emberi jogok szerint, mivel e viszonyok, természetszerűleg, nem *szabad választás* eredményei a gyermek részéről, s a szülő oldaláról sem mindig." (265. o.) Burke, mint az elidegenedés felszámolásának minden formáját, elítéli „az ember visszatérését a családból", tulajdonképpen az emberi elhatározástól függő emberi viszonyok kialakítását bélyegzi erkölcstelennek. A Nouvelle Héloïse középkorias kritikája kapcsán kifejtett — a gyermeki kötelezettségekkel ellenkező szabad szerelem feletti — felháborodása önnön negyven év előtti mivoltával szembesítve is nevetséges; olyan érveket mond a „szerelem filozófus módra" (266. o.) bírálatában a „családi élet nyugodalma és biztonsága nevében", mintha *csak* az atya—leány kapcsolatot értené „természetes érzelmek" alatt. Természetesen nem e primitív prüdéria az igazi álláspontja, mint mondja, az „arisztokratikus előítéleteket" védi a *„metafizikai spekulációkkal kevert vad szenvedélyek ellen"* (uo.), melyek a „családi ház azilumát bús börtönné teszik", s a *szolgák* jogává és kötelességévé, hogy uraik lányát szabadon és franciás elegancia (!) nélkül szeressék (268. o.).

Az atyai autoritás (és minden tekintélyelv) ízetlen apológiája mellett az ad hominem érvelés nem egészen hibás formáját is felhasználja Rousseau-polémiájában. Egy zseniális geométer munkájának az értékelésében el lehet tekinteni erkölcsi gyakorlatától, egy morálfilozófusnál azonban nem („But Rousseau is a moralist or he is nothing" 262. o.); Rousseau, az etikus, erénytanát nem lehet moralitásától függetlenül vizsgálni. Persze Burke a priváterkölcs harmadlagos (ha egyáltalán erkölcsi) problémáiról beszél, amikor közéleti erényekről van szó, s *ez* nem azonos azzal a kérdéssel, hogy az erkölcsfilozófusra mennyire kötelezőek saját etikai elvei.

*

A családnál jelentősebb „természetes" (azaz történelmi) közösséget is talált „az államnak, sőt a társadalomnak egészen új modelljét választó" (273 o.) forradalom természet- és történelemellenességének bizonyításához. A *nacionalizmus* nóvuma önmagában nem választaná el a forradalomtól, hisz Pitt és Danton egyaránt a nemzeti nagyságról szónokol. Burke teoretikus forradalomellenességét nem akarja a *francia* forradalom és az *angol* társadalom szembeállására szűkíteni („Írásomon nem láthatod a nemzeti elfogultság jelét, inkább a nemzeti közömbösségét" — feleli azokra a vádakra, melyek a *Reflections*ben csak egy angol franciaellenességét látták) —, megkísérli a nemzeti elvet a történelemfilozófiába beépíteni, de úgy, hogy a *történelmi* nemzet antitézise s ne paralelja legyen a francia forradalom nacionalizmusának. A *történelmi Franciaország védelmében* szólok — hangoztatja —, melynek a párizsi forradalom éppoly ellensége, mint a környező kis nemzeteknek, melyeket a francia szabadság annexióval fenyeget. (Franciaország geometrizáló választókerület-beosztásáról azt mondja, hogy éppen olyan, mint amikor egy ellenséges hódító hatalom felosztja a leigázott országot, kiirtva annak tradícióit, természetes nemzetiségi stb. határait.) Sőt: a *Reflections*ben meghatva emlékezik vissza azokra a régi szép angol—francia háborúkra, amikor azért álltak szemben, mert ugyanazt a feudális birodalmat akarták, s nem, mert elveik különbözők voltak. A francia nemzetnek nem ellenfele, hisz Franciaországért harcol a forradalom ellen, mely frankhon *fővárosa Coblenz*ban van — írja —, s mely nemzetet az emigránsok képviselik. Ez emigránsok gyermekei számára iskolát is nyit, de mint az intervenció ideológusa az angol, német stb. nemzeti elfogultságot is belekalkulálja a francia forradalom elleni erőkbe.

„Franciaország kívül fekszik önmagán" — ez csak úgy lehetséges, hogy a történeti nemzet szellemi-erkölcsi entitás, s nemcsak geográfiai-természeti, de éppily kevéssé voluntarisztikusan változtatható objektum. A nemzet *emberi viszonyok* organikusan, történetileg fejlődött egysége, „társulás minden tudományban; társulás *(partnership)* minden művészetben; minden erényben; minden tökéletesülésben" (183—184. o.). A nemzet az az organikus egész („organic whole"), amely legjobban integrálja a társadalmi különbségeket, s amely a romantikusok számára a legszebb bizonyítéka, hogy a történelem szervesen nőtt alakulatai az individuumok összességénél elvileg többet jelentenek. Burke 1782-ben az *angol parlamenti reform ellen* az alsóházban mondott beszédében a nemzetnek az egyedei előtt létezett formájára hivatkozva utasítja el az egész nemzet jelenlegi választásának autoritását. Ha a társadalomban van valami több, mint az egyes emberek (és viszonyaik), akkor ez emberek összességének választása valóban mit sem tehet társadalmával, történelmével; a következtetés helyes, csak a premissza hamis: „Mert a nemzet nem csupán a térbeli kiterjedés ideája vagy valamely pillanatnyi individuális aggregációjáé, hanem a kontinuitás ideája, amely időben éppúgy kiterjedt, mint tagjaiban és térben. És nem egy nap választása, nem egy szédült tumultus választása; ez korok és generációk szándékainak választása; ez egy oly alkotmány, mely tízezerszer jobb, mint egy választás; ezt sajátos körülmények, alkalmak, temperamentumok, diszpozíciók csinálták, a nép morális, szociális és polgári szokásai, melyek hatalmas teret és időt ölelnek fel. Egy öltözet, amely testté vált."[34] Az, hogy a választások, a történelmi alakulatok átformálása *adott* feltételek közötti „szabad" tevékenység, nem jelentéktelen történelemfilozófiai felfedezés, de

[34] *Speeches III.* 46—47. o., ill. *Works X.* 96—97. o.

Burke-nél azzal az előfeltevéssel társul, hogy az örökölt feltételek közt csak „jól érezheti" magát egy adott kor, vagy ha nem, akkor sem vetkezheti le a történelmi köntösét, mely testévé vált. Erénye, hogy mindezt még a német romantikában is gyakori naturalista organicizmus nélkül fejti ki, *organikus nemzetfelfogása* egyedül a történelem, a múltbeli fejlődés összeforrasztó erejével magyarázza a spirit of nation felbonthatatlan és megváltoztathatatlan jellegét; a nemzet a szokások, hagyományok, népi előítéletek inkorporációja, a külső környezet adottságainak („ruha") belső természetté válása („test").

A nemzet ideájának legjobb alátámasztója — politikai aplikálhatósága. A kilencvenes években Burke szinkron kérte számon a Konventtől a katolikus, a Kelet-Indiai Társaságtól a buddhista tradíciók tisztelését. Más népek nemzeti jogainak megsértésével vádolja II. József császárt, Hastingst és a Németalföldet megszálló francia kormányt egyaránt. Ha a forradalmi hadsereg felszabadít egy népet — mondja —, az szabadságának elvesztését jelenti; s ez Svédországtól Spanyolországig a franciaellenes nacionalizmus forradalomellenes háborúvá terebélyesedő mozgalmának rugójává válhat. Nem tagadja, hogy a filozófusok általános emberi szintjéhez képest a nacionalizmus ideológiája korlátolt, szűkös, de „valahányszor az elmélet visszautasít egy tévedést, előítéletet, babonát, az államférfi fogja és felhasználja őket".[35] A spanyol és orosz bigottság, elmaradottság — mondja — az egyedüli erő a kontinensen, mely szembeszállhat a forradalmi felvilágosítók filantrópiájával, szövetségben a *legitim* francia kormánnyal. A nemzeti múlt élő szellem a francia hadsereg megszállta népeknél, míg a forradalom ígérte jövő, haladás homályos elvontság; az angol kormánynak mindent a félfeudális európai népek nacionalizmusára kell feltennie — ez a *Thoughts on French Affairs* (1791 december) politikai programja. De túl a szűk reálpolitikai meggondolásokon, Burke-öt a tradicionalista történelemfilozófia számára is nagy jelentőségű eszmének tartotta a növekvő nacionalizmust. A *nemzeti történelem* érzékletessé tehette azokat a kontinuitáselméleteket, melyekről nélküle a konzervatív államfilozófia is csak a XVIII. század elvontságával szólhatott. (A romantikus nacionalizmus akkor is retrospektív, ha haladó — pl. magyar reformkor.) S a nemzeti érzés ugyanolyan tömegeket mozgathat meg, mint az egyenlőségeszme, de a történelmi Európa megosztottságait fenntartva s nem lerombolva. A *tavi költők* néhány év után már azt hirdették, hogy a jakobinus „etatizmus"-sal csak úgy lehet leszámolni, ha a *mesterséges állam* helyébe mindenütt a *természetes nemzet* kerül.

Az *intervenció* indoklásában Burke-nek vissza kellett térnie, de meg is kellett haladnia a „philosophic revolution" koncepcióját. A francia forradalom összeurópai veszélye egyrészt abban rejlik, hogy mindenütt alkalmazható elvi általánosságokból indul ki, de az alkalmazó közeg, a forradalom szociológiai bázisa szintén nemzetközi. „*Ez a doktrína és a teoretikus dogma forradalma*" (288. o.), írja itt is, de így folytatja: „A pénzemberek, a kereskedők, bankárok és tudósok a forradalom szerzői" (292. o.), s ezek a rétegek más országokban is lázonganak a nemesség privilégiumai ellen. A dogma forradalma — miként azt a történelem bizonyítja — mindig internacionális: „*A doktrína és elmélet utolsó európai forradalma a reformáció volt*" (uo). A katolikus reakció is így vélekedett, de konzekvensebben, mivel a reformációt is elítéli, miként minden revolúciót. Burke kénytelen a katolicizmus iránti szimpátia vádját elhárítani, de reformáció-értékeléséből világos, hogy érezte, a hisztorizmus logikája szerint nagyon

[35] *Thoughts on French Affairs* — oldalszámok Everyman's Edition N° 460.-ból.

önkényes csak 1688-ig vagy 1517-ig visszamenni. A reformációban szintén „hamarosan politikaiakká váltak a pusztán dogmatikusnak tűnő megoszlások", de Bonaldékkal ellentétben pozitívan kell értékelnie a protestáns-katolikus dichotómiát: „ez adta Európa színét és jellegét" (289. o.).

Az európai társadalmi-politikai-ideológiai helyzet burke-i felmérése azért lehet érdekes, mert igen realista képet kapunk arról, hogy milyen kontinenst örökölt a XIX. század. A felvilágosodás és a forradalom befogadására való „hajlam" alapján értékeli az országokat. Elsősorban említi a németeket, akiknek „spekulációi" igen közel állnak a francia metafizikai jogok princípiumaihoz (305. o.); az angol illuminátus-klubok *ökonomistái* mellett a német metafizika a forradalom-veszélyes. A többi országban csak a szabadkőműves páholyok szimpatizálnak a franciákkal. Spanyolországot franciagyűlölete biztosítja a forradalom és felvilágosodás ellen, az egyház erejével együtt. Ez utóbbi jelentős Oroszországban is, bár Pugacsovot idézve megjegyzi, hogy a cári abszolutizmus nem feltétlen biztosíték a lázadás ellen (a túlcentralizált abszolutizmus Franciaországban is Párizs politikai monopóliumát segítette); „az oroszok nem nagy spekulátorok, de az emberi jogok kis katekizmusát könnyen meg tudják tanulni, ami szenvedélyeiket befolyásolhatja", értékeli (túl) a liberális nemesség felvilágosodását. Olaszországban a dezintegráció válhat veszélyessé, ahogyan Németországban is, mert félő, hogy a filozófusok akarják majd egyesíteni.

Franciaországban magában a forradalom uralma alatt csak nő a tömegbázisa, s terjedő propagandája csak erősítheti külső és belső hatalmát: az újkori demokratikus ideáknak éppoly természetes feje Párizs, mint az antikvitásban Athén (291. o.). A megdöntött első két rend nem képes felvenni a harcot a győzelmes tiers état-val — vonja le végkövetkeztetését Burke („*no counter-revolution is to be expected in France, from internal causes solely*" 313. o.); amíg a jelen rendszer fennáll, csak nőhet az ereje, s végül, a forradalmi Franciaország érdeke nemcsak az ideológiai terjeszkedés, de szomszédainak leigázása is, „a nép felszabadítása „címkéjével' " (uo.). Hogy mennyire nem elszigetelt — és elszigetelhető — a francia példa, azt II. József *császár* példája is igazolhatja, aki „túl messze ment ebben a filozófiában, s saját országában ugyanazt akarja csinálni egy királyi despotizmus révén — s ugyanúgy sértvén a kis országok nemzeti érdekeit —, amit Franciaország demokratikus despotizmussal" (320. o.). A felvilágosult abszolutizmus a despotizmuson keresztül akarja megvalósítani a demokráciát, Párizs a demokrácián át a despotizmust, s inkább a „vak terror hatásával, mint a felvilágosult belátásával" (329. o.). A császár ugyanazzal a metafizikai zsargonnal magyarázta a belga és magyar nemzeti mozgalmak elfojtását, mint a Konvent Hollandia, Svájc, Olaszország megszállását — a filozófusok vértelen álmodozásaival, úgy látszik, mindkettő összeegyeztethető. A brit birodalomnak az *emberi jogokkal a nemzeti jogokat* kell szembeszegezni — különben az „emberi érzelmek, gondolkodás, vélemények totális forradalma" nem áll meg a Rajnánál, de talán a La Manche-nál sem, s megváltoztatja Európa, a történelem képét, „inkább magának a gondviselés végzéseinek ellenállván, mint pusztán emberi elhatározásoknak" (330. o.). A forradalom radikalizálódásával egyenes arányban nő Burke pesszimizmusa, „a képtelen metafizikai jogok", melyek meggyőződése szerint „a reális élettel szembesítve megsemmisülnek", inkább a számára egyedül reális életet látszanak megsemmisíteni.

*

Két kiúttal is kísérletezik a forradalom filozófiai felszámolására, a *Reflections*ben egyiket sem vitte következetesen végig. Az első (a történelmi relativizmus irányában) a *konvencionalizmus*, amely abszolút norma nélkül dönti el, határozza meg, hogy mi az, amit elfogad, s mi, amit elutasít a történelemből, egy politikai alternatívából. A másik megoldás a tomista *természetjog*, mely a konzervativizmus empirikus-utilitarista választásainak kíván erkölcsi alátámasztást — „normát" — adni. *Az Appeal from the New to the old Whigs*[36] (1791) a *történeti jog* felé tesz további lépéseket, míg a jakobinus diktatúra után inkább a teológiai gondviseléshez menekül, vagy legalább ahhoz a vigaszhoz, hogy nemcsak Pitt katonáit, de isten végzéseit is érhetik kudarcok . . . Az első (empirista) verzió agnosztikus: „semmi általánosat nem lehet racionálisan állítani sem a moralitás, sem a politika tárgyáról" (97. o.). Ha csak implicite is, ez az igazi hisztoricizmustól idegen abszolút-transzcendens erkölcsi kritérium felszámolását jelenti: „Megengedem, hogy ha semmiféle legfőbb úr nem létezik, aki bölcs a morális törvény kialakításában, és képes kierőszakolására, akkor egyetlen szerződésnek sincs szankciója az uralkodó hatalommal szemben, sem virtuális, sem aktuális" (205. o.). Burke nem hiszi, hogy a „természetjog akkor is fennáll, ha isten nem létezik" (Grotius) — a történelmi jog viszont igen, hisz ez semmi más, mint ami fennáll. Mivel a polgári társadalom az ember természetes állapota, a pozitív jog a természetes jogrend, s *a politikát csak a konvencióra lehet építeni, nem pedig az igazságra*, mivel a politikai döntések alanya, az ember maga is a mesterséges természet terméke. (218. o.) Nem a természet, az emberi természet adja a társadalom anyagát, az elsőre érvényesek a metafizikai igazságok, örök törvények, a második szférában azonban a gazdasági érdek, hasznosság, politikai konvenció a törvény. A metafizikusok elfelejtik, hogy csak a polgári társadalom embere realitás, s valami másfajta „emberről" beszélnek, amelyet természeti tárgynak tekintenek, s ezért politikájukat a fizika változatlan igazságaira alapozzák, holott a társadalom csak a hasznosság, érdek „természettörvényeit" ismeri (257. o.). Az ember a társadalom, nem pedig a természet részeként releváns a politikában.

A természetjogi metafizika kiküszöbölésében *Hume relativizmusát* követi: „A *vad* természet állapotában semmi olyan dolog, hogy nép, nincsen. Néhány embernek önmagában semmi kollektív képessége nincsen. A nép ideája a korporáció ideája. Ez teljességgel mesterséges; és mint minden más törvényes fikciót, közös megegyezés hozta létre" (210—211. o.). De Hume-mal ellentétben ő nem tudott teljesen Abszolutum(ok) nélkül meglenni, szüksége van valamire, ami az eddigi „választásokat" legitimálja, de a forradalom választását kizárja. Példákkal próbálja érzékeltetni, hogy miképp lehet a társadalmi szubordináció törvény, anélkül hogy természeti szükségszerűség determinálná, vagy puszta akarat-szubjektivitás határozná meg. „Amikor házasodunk, a választás akaratlagos, de a kötelességek nem választás tárgyai", bár a történelmet inkább a voluntarisztikus mozzanatot még inkább háttérbe szorító helyzetek (pl. szülő—gyermek viszony) analógiájára érthetjük meg (206—207. o.). A társadalmi kötelezettségek ez utóbbi determinációhoz hasonlatosak: *az individuum formális hozzájárulása („szerződés") nélkül érvényesek a történelmi szituáció vele született kötöttségei*. „Az a viszony, amelyet országunknak neveznek", megszabja polgári, társadalmi, politikai szerepünket (205. o.). Ha logikailag vagy történetileg értve fel is tesszük, hogy a társadalom létrehozásában szerepet játszott az

[36] *Appeal. Works VI.* — az oldalszámok ebből a kiadásból.

egyének elhatározása (bár a társadalom eredete teljesen misztikus), e „szerződések" mind a múltban köttettek, s olyanoknak kell lenniök, hogy sem a kisebbség, sem a többség ne változtathassa meg őket új döntésével (201. o.). Az embert csak történelmi-társadalmi kötelékei determinálják, de ezeket — „az ősi rendet, amelybe születtünk" — Burke lényegében ugyanolyan eleve elrendelő funkcióval ruházza fel, mint a felvilágosodás antropológiája a saját természete által örökre meghatározott embert. „A nép többségének szavazata, aljas hízelgői bármit is mondjanak neki lelke megrontására, *éppoly kevéssé tudja a dolgok erkölcsi lényegét megváltoztatni, mint a tárgyak fizikai természetét.*" (Uo. kiemelés — *L. M.*) A megváltoztatás tényével (forradalom) konfrontálva a „prior obligations" e teljesen hisztorizált változata éppúgy csak Kellés marad, mint a *Reflections* isteni szankciókkal operáló kontinuitás-elve. Úgy tűnik, Burke ezt a nehézséget felmérte, mert a továbbiakban megkísérli, hogy pusztán a történelemből, *közvetlen* isteni autoritás nélkül, egy olyan társadalmi modellt vázoljon fel, mely tartalmát tekintve éppannyira a történelmi tapasztalatra épül, mint a *Reflections*-ban „ősatyáink alkotmánya", de nemcsak empirikus; hanem *normatív* jellegű is. A társadalmi-politikai berendezkedés ideálját keresi, mely a történelmi társadalmak elvén nyugszik, anélkül azonban, hogy egyetlen empirikus társadalommal is azonos lenne (az angol alkotmányos monarchia pl. megfelel ennek az alkotmányjogi típusnak, de ezenkívül még sok, a nemzeti sajátosságok modifikációját figyelembe vevő külhoni utánzata is). Természetesen könnyen kimutatható, hogy a „*természetes arisztokrácia*" terminológiai nóvuma is az angol oligarchiát fedi, csak eddig nevén nevezte; de módszertanilag jelentős az angol alkotmány abszolutizálásán alapuló „kiábrándító empirizmusának"[37] a meghaladása. Már nem egyetlen alkotmányjogi „algoritmust" kér számon a világtörténelemtől; a történetiséget puszta enumerációból általános princípiummá teszi. Ennyiben elfogadja a „politikai alkímia" játékszabályait (a meglevő történelmi anyagból egy olyan új társadalom teremtése, mely nemesebb az eddig adott formáknál); s így nem kell azzal foglalkoznia, hogy IV. Henrik óta elkorcsosult-e a francia nemesség, s Necker statisztikáival azt bizonygatni, hogy Versailles adósságai nem voltak olyan vészesek. Egy általános sztratifikáció-modellnek egy rossz monarchia is megfelelhet, míg egy jó demokrácia nem. A hierarchia léte ítéletének egyedüli kritériuma.

A szubordináció megalapozásához itt egyáltalán nem használja — átvitt értelemben sem — az „organic", „natural" rend kifejezését — a társadalmi különbségek *intézményesítése* egyedül mesterséges mivoltából meríti hatalmát —; a nép (nemzet, társadalom) *szervezett* egész (organized whole), anélkül hogy szervezet lenne. A történelmi elkülönültségek a *korporációk*ban megtestesülve öröklődnek, „*a nemzet maga is korporáció*", a rendi különbségek és az erkölcsi lényeg egysége, a legmagasabb rangú rend a szellemi-morális nemzeti tartalmak hordozója, „a természetes arisztokrácia, mely nélkül egyetlen nemzet sem lehetséges". E természetes arisztokrácia (kb. a nemesség, gazdagság és „tehetség" kiválasztottjai) őrzi meg a nemzet lényegét jelentő tradíciókat, követvén, „amit a régiek mos majorum-nak hívtak (őseink szokásainak), persze nem mint

[37] „Az angol empirizmus Burke-nél hovatovább kiábrándítja németországi híveit is; az a szükséglet támad, hogy filozófiailag túlmenjenek rajta, hogy irracionalisztikusan 'elmélyítsék' tanításait; hasonló a viszony a franciaországi restauráció hivatalos filozófusaihoz is." (Lukács: *Id. mű.* 100. o.)

egyedüli, de bizonyára mint alapvető vezérfonalat ítéleteik kialakításában, a törvények megalkotásában" (165. o.). Ez az elit érti meg — a konvenció közvetítésével — az isteni taktika (*divine tactick*, 206. o.) tendenciáit, s határozza meg a társadalom *mennyiségi* többségének szerepkörét. A *konvenció*val ugyan szembe lehet szegülni, de ez a társadalom önfelbomlasztását jelenti: „Amikor egy népet felismerek, mindig felismerek valamit, aminek vezetnie kell a népet — a konvenció szuverenitását. Minden dologban ott kell (ought) lennie a nemzeti harmónia eme nagy kórusának mint a legfőbb és legdöntőbb befolyásnak." Mivel azonban a kellés csak standardet jelent, e normából Burke azt az egyetlen politikai-praktikus utasítást vezeti le, hogy a *társadalmi meliorizációt* mindig csak az egyes ember s *sohasem az intézmények megváltoztatásával* kell megkísérelni. A korporációk (a konvenció autoritásával védett rend) átalakításának programját a XVIII. század hamis előítéletének nevezte, ti. a megelőző társadalmak embereit nem lehet egy egészen új berendezkedésbe helyezni; a korporációs keretek megsemmisítése a nép destrukciója — s nem felemelése. „De amikor megzavarják a harmóniát, mikor összetörik e csodálatos rendet, az igazság természetes rendjét, csakúgy, mint a szokásokét és az előítéletekét, ... akkor nem látom többé azt a tiszteletre méltó dolgot, amit népnek neveznek. A csavargók és a csőcselék eme bandái — ahogy mindig is nevezték őket — rebellisek" (147. o.).

A szuverenitás származhat a népből (ahogy történetileg a természetes arisztokrácia is a népből emelkedett ki), de ez nem jelenti azt, hogy funkcionálását a néppel kell összekötni, azaz nem népszuverenitás. A hatalom, meglehet, a népért van, a nép ellenőrizheti is a hatalmat, de nem gyakorolhatja, *„mivel az autoritást egyszerre gyakorolni és kontrollálni ellentmondásos és lehetetlen"* (204. o.). Azaz csak a „természetes jogokban" lehet. A népszuverenitással ellentétes elvű a burke-i „ideáltípus": a tulajdon sérthetetlensége, az előjogok rendszere, az előítéletek, különösen a vallás fenntartása jelenti a társadalom mércéjét, melynek minden eddigi tulajdonos-társadalom megfelelt (az ázsiai despotizmustól Amerikáig és Svájc „arisztokratikus köztársaságáig"); a francia forradalom teremtette társadalom viszont egyre kevésbé, mivel támadja a tulajdont, kiváltságot és vallást, azaz a „természetes" (születési, pénz- és szellemi) arisztokrácia vezető szerepét. Emellett a hatalom és kontrollja természetellenes egységét kívánja megvalósítani, bár inkább csak a nép „nevében"...

Burke nem állítja, hogy az *Appeal* társadalmi-politikai normája teljesen határozott körvonalú, vagy eredeti formájában valahol is meglevő társadalmi rendszer képe. *Empirikus generalizáció*, így nem logikai szigorúsággal felépített tiszta eszmény, „a történelmi és politikai tapasztalatból, nem filozófiai fogalmakból vettem" — írja —, a társadalmi tárgy kizárja a mechanika vagy geometria egzakt általánosságát, de az „örök rend" történelmi változatainak felismeréséhez hozzásegíthet. Egy olyan szociális modell, mely a helyi variációk végtelenségét megengedve, anélkül hogy logikai apodikticitásra törne, megadja az elfogadható és elvetendő társadalmi berendezkedések megkülönböztetésének kritériumát. „A politika és moralitás vonalai nem olyanok, mint a matematika ideális vonalai ... Elismerik a kivételeket, megkövetelik a modifikációkat. Ezeket a kivételeket és modifikációkat nem valamely logikai folyamat csinálja meg, hanem a gyakorlati bölcsesség szabályai" (97. o.). Az *Appeal*ben ez a gyakorlati bölcsesség kísértetiesen közel vitte a középkorias korporációk feltámasztásához (melynek egyenességi örököse a romantikus mediaevelism); bár Burke valójában a legkevésbé sem a klánokat a parlamenti pártoknál többre

tartó romantikus. Ezt igazolja, hogy viszonylag könnyen frontvonalat vált, amikor a jakobinus diktatúra idején immár nem a (feudális) intézményeket védelmezi a (forradalmi) egyének ellen, hanem a (bourgeois) individuumokat a (citoyen) intézményekkel szemben. 1793 előtt azt ismételte, hogy „a forradalom eredeti molekuláira bomlasztja fel a népet", megszüntetve az igazi történelmi-társadalmi interdependenciát, a forradalom franciái csak szétszórt egyesek, semmi többek („They are a number of vague, loos *individuals*, and nothing more", uo.) —, márpedig ez nála a semminél nem több. Csak akkor lesz valami számára az individualitás, amikor — megítélése szerint — a La Manche jobb-, ill. a politika baloldalán kezdik semmibe venni az Erény és Terror nevében.

5.

1793—94 történelmi tragédiáit magándrámája miatt nem nézte végig. Egész életében küzdött azért, hogy a természetes arisztokrácia sorából a mesterségesbe léphessen, azaz egy Házzal feljebb kerülhessen, de mikor megkapja a lordságot, fia halála miatt már érdektelenné vált számára. Ezért nem kommentálta a király, a girondisták, Hébert, Danton, Robespierre, Saint-Just halálát, sőt nem írt a *Reflections*belihez hasonló szentimentális ömlengéseket a szép rokokó királynő kivégzésekor sem. A reflexiók egyidejűsége, mely meglátásainak egyik legnagyobb történeti értékét adta, éppen a forradalom legfontosabb szakaszában hiányzik. A jakobinus diktatúrát, melyben Rousseau híveinek uralma próféciából *(Letter to a Member of National Assembly)* valósággá vált, csak post festa értékeli, ami azonban nála nem jelent elméleti elfogulatlanságot. 1796—1797-ben (haláláig) írja a *Regicide Peace*-t, melynek utolsó (IV.) levelét csak posztumusz publikálták. A *Királygyilkos béke* általános hangulata pesszimista; ez történelemfilozófiai síkon nála az indeterminizmus teljessé válását jelenti, ti., hogy lehet a történelmi „törvények" (tulajdon, hierarchia) ellen sikeresen lázadni. Mivel az egyéni cselekvés és a történelmi összfolyamat diszkrepanciáját a történelem lényegének tekinti, a tudatos társadalomalakítás forradalmi programja (még nem szándéknak megfelelő realizálódás esetén is) a történelem kudarcát jelenti számára. Vagy legalábbis azt, hogy harcolni kell azért, hogy helyreálljon a szubjektív aktivitás által felborított történelmi rend; a restauráció már nem olyan önevidens, spontán szükségszerűség, a forradalom Burke-nek bebizonyította, hogy léteznek lehetőségek, alternatívák közti választások, tervszerű elhatározások a társadalmi cselekvésben, s a forradalmi tevékenységre csak ellenforradalmi *aktivitás* lehet a válasz. A forradalom nemcsak egy olyan extrém epizódja a történelemnek, mint a Szent Bertalan-éj (ahogy a *Reflections*ben gondolta); ugyan erkölcsi stb. értéket csak a régi rendnek tulajdonít, a nem graduális változás *léte* arra készteti, hogy emberi ellen-döntésekkel, nem forradalmi elhatározással küzdelemre szólítson fel az isteni értékek védelmére, melyek csak „isten" segítségével nem látszanak fenntarthatóknak . . . Az *intervenciót* a földi frontvonalakon kell megszervezni, mivel az isteni intervenció késik. A jakobinus diktatúra — melyet már kiteljesedése előtt *a* forradalom igazi alakjának tart — azt bizonyítja, hogy bár (reméli) isten van, mégis mindent szabad vagy legalábbis igen bizonytalan, miképp érvényesül a Gondviselés a történelemben, melyben egy Robespierre érvényesülhetett.

Szinte a szintézis igénye nélkül váltakozik a morálfilozófiai (klasszikus, sztoikus-skolasztikus természetjogi — I. levél) és az utilitarista (ökonómiai —

IV. levél) megközelítése. Koncepciójában nem ez explicit eklekticizmus a lényegi változás, hanem az, hogy *feladata a történelemfilozófiai laissez faire*-t, azt a meggyőződést, hogy a történelmi szükségszerűség csak egy irányú és feltétlen, s a politika egyedüli feladata, hogy ezt a mindenképpen megvalósuló mozgást elősegítse, vagy legalábbis ne gátolja, hisz úgysem lehet. Most már nem meri „rábízni" a véletlen önkéntelen játékára a természetes történelmi rend helyreállítását, tervszerűen beavatkoztak a gondviselés terveibe, helyrehozni is csak így lehet. A forradalmat a belső ellentmondások nem meggyengítették, hanem megerősítették (Thermidort puszta konszolidációnak fogta fel), s nem lehet azt hinni, mint a felvilágosodás a feudalizmusról, hogy ésszerűtlenségeinek egyszerű kimutatása megszünteti társadalmi-politikai hatalmát. A forradalom ok nélküli és oktalan léte mutatja, hogy nem ismerjük igazán a történelmi okokat, összefüggéseket; a történelem még nem befejezett, ezért *tudományos* történelemfilozófia nem lehetséges — írja az első levélben[38] —, de a politikai praxis céljait a társadalomtudomány kauzális magyarázata nélkül is meg lehet és meg kell valósítani. Nem lehet *racionálisan* tudni, hogy az intervenciós háború újrakezdése egy amúgy is realizálódó törvényszerű menethez tartozik-e, *emócionális („erkölcsi")* elkötelezettség alapján kell a forradalomellenes harcot folytatni, de nem létezik olyan fizikai (vagy metafizikai) szükségszerűség, melyből ez a választás *levezethető*. „Nincs a fizikai rendben valamely külön ok, mely meghatározza a társadalmi alakulatok növekedését, virágzását és szükségszerű hanyatlását, s az erkölcsi világban sincs semmi, ami szerint ez a szükségszerűség jobban meghatározható lenne. Kétlem, hogy az emberiség történelme elég teljes volna már ahhoz — ha ez egyáltalán valaha is lehetséges lesz —, hogy elégséges anyaggal szolgáljon egy elmélet megalapozásához, mely megismeri azokat a belső okokat, melyek szükségszerűen hatnak az állam sorsára. Távol áll tőlem, hogy tagadjam ilyen okok működését: de ezek végtelenül bizonytalanok, s még inkább homályosak . . . Egy közkatona, egy gyermek, egy lány a kocsmaajtóban megváltoztathatja a szerencse arculatát, de talán a természet képét is" (78—79. o.). Azt, hogy egy lány a kocsma előtt — vagy egy kinevetett szürke szónok a Konventben — más irányt adhat a történelemnek, elsősorban *a jakobinus állam kiépítése* sugallta Burke-nek, vagyis egy nyilvánvalóan akaratlagosan létrehozott, ember alkotta, s semmiféle történelmi tradícióra nem támaszkodó szervezet egyedülálló hatalma, tömegeket mozgósító ereje (Valmy).

1793 nemcsak az isteni-erkölcsi természetjogot sértette meg (s láthatóan nem ez a „bűne" buktatta meg), hanem az ember társadalmi természetének természettörvényeit is; olyan képtelen hatalmat akart, mely az embereket arra kényszeríti, hogy *tényleges érdekeik ellen* tegyenek. *A jakobinus állam interven-cionista politikája szembeszáll a polgári társadalom* (gazdasági) *érdekeivel*; „szabadsága" az egyetlen reális szabadságot, az ipar és a kereskedelem szabadságát tagadja. Hume írta, hogy igazi csodának azt tartaná, ha valahol, az emberi természetnek ellentmondóan, nem venné fel senki az utcán fekvő pénztárcát; Burke szerint a jakobinus terror kívánt olyan emberi erényt, mely nem nyúl az előtte fekvő pénztárcához. Ezt az emberi „bűnökkel", azaz az emberi természettel ellenkező erényt csak egy mindenhatóvá tett állam viheti keresztül *(„the state is all in all")*, s mivel a *politikai állam minden, a partikuláris érdeket semmibe* veszi, az individualitást kihagyja a politikai szkémából („the indi-

[38] *Regicide Peace: Works VIII.* — oldalszámok ebből a kiadásból.

viduality is left out of their political scheme" 255. o.). A forradalom *csak* liberális korszakában a Helvetius-típusú felvilágosodás individualizmusát tekintette fő ellenségnek, s akár a romantikában oly divatos középkorias kollektivizmus kellékeit is felvonultatta az értelmes önzés elmélete ellen. A jakobinus „etatizmus" ellen azonban a gazdasági érdek polgári teoretikusai is szolgálhatnak érvekkel. Thermidort úgy értékeli, mint a (citoyen) általánosság szkémájából kimaradt (bourgeois) partikularitás lázadását; a *„political state"* és a *„civil society"* harcából hosszú távon — meggyőződése — mindig a második kerül ki győztesen. A *Királygyilkos béke* sok tekintetben segít helyére tenni a *Reflections* romantikus tirádáit; Burke a polgári társadalom mellett áll, mint ez a politikai állam gazdasági intervencionizmusának elítéléséből is kiderül, s a középkori korporációk dicsérete, a feudális hűség, becsület szónokias idealizálása csak a forradalmi felszámolás elleni ad hoc argumentáció része. A forradalom demokratikus-plebejus fordulata azonban kétségkívül közelebb vitte a *feudalizmus szövetségessé* tételéhez. Ekkor a franciák nemcsak *más módon* — de *mást* is csináltak, mint az angol kapitalizmus lemásolását.

Annak, hogy az 1795-ös alkotmányt — mely objektíve közelebb áll az angol politikai berendezkedés princípiumaihoz — nem ismeri el igazi fordulatnak (a moderálódott diktatúra legfeljebb kevésbé következetes — írja —, s Robespierre kivégzésével a Direktórium legfeljebb a „gyilkos gyilkosa"), megítélésem szerint „extrateoretikus" oka van. A brit birodalmi érdekek szempontjából egy „liberalizálódott" francia forradalom sem jobb. A jakobinus diktatúra bukásának elemzésekor felfedezett elméleti eredményeit (ti., hogy a polgári társadalom érdekeinek korlátozásával, „a legabszolútabb, legdespotikusabb kormánnyal, mely eddig létezett a földön" — 312. o. — nem lehet polgári társadalmat konszolidálni) nem építi ki filozófiai elméletté. A forradalomnak még nincsen vége, így még nem lehet történelemfilozófiai sine ira et studio beszélni róla, s Burke inkább részt akart venni e politikai játszmában, mint a jakobinus vezetők szándékait és a belőle „kijött" ellentétes eredményt párhuzamba- és szembeállítani. A Reigne de Terreur liberális kritikája után a romantikus reakció igazi aduját játssza ki, a nacionalizmust. (Igaz, kevéssé romantikusan, mert mögötte mindig ott van a nemzeti *piac*.)

1796-ban a statisztikai táblázatok és a romantikus frazeológia fura kettőse már nem az ancien régime apológiáját szolgálják — mint a *Reflections*ben —, hanem az angol exportérdek és a franciaellenes nacionalizmus koincidenciáját igazolják. Sokszor egészen közel kerül a *német* romantika nyíltan antihumanista nemzeti elfogultságához, s ezekkel a soraival liberális-pozitivista hívei igencsak zavarban vannak. „A lokálpatriotizmus előítéletei, büszke hazafiúi érzelmei, a nemzeti elhivatottság arzenálja az általános testvériség, a határtalan filantrópia és egyéb humanista spekulációk francia ideái ellen" elvezetik a nemzetek közötti háborúk „romantikus" dicsőítéséhez. Az emberi jogok tagadásától logikailag egyenes út vezet a humanizmus „meghaladásáig", de eddig Burke írásainak légköre igen messze volt a német földet beborító francia koponyákról való romantikus álmodozásokétól. A *Thoughts*ban még az önmagán kívül (Coblenzben) fekvő francia nemzet*ért* sürgeti a beavatkozást, amit a Jus belli et pacis is igazol, s nem győzi eleget hangsúlyozni, hogy az angol alkotmányt egyetlen más népre sem lehet rákényszeríteni. Ha valaha whig volt, ez nála a nemzeti önrendelkezés elismerését jelentette. Az intervenció ideológusaként is csak 1797-ben jut el odáig, hogy *a nemzetek közötti háborúságot teszi meg az emberi történelem természetes állapotává*, s a néhány éve még kiemelt

nemzeti indifferenciát már elfelejtette. A „királygyilkosság" után a forradalomellenesség csak a franciagyűlölettel összefonódva hatékony; a forradalom lett a francia nemzet. A történelmi Franciaország restaurációjához csak Európa franciaellenes háborúin át vezet az út — talán az emigránsok gyerekeinek is ezt tanította birtokán. A békekötés bírálatában (a koalíció veresége után) megmutatkozik, hogy ellenforradalmi hevülete messze túlvitte még a torykormány harci kedvén és főleg erején is; a liberális párt tolerancia-határait tulajdonképpen már 1789-ben átlépte.

A háború-hit, akármennyire a romantikus történelemfilozófia „dinamizmusának" eleme, Burke-nél realistább megfontolásokból származik. Persze az is igaz, hogy nála a történelem en bloc idealizálandó, a történelemben voltak háborúk, tehát a háború idealizálandó (a *Vindication*ben van hasonló implikációjú gondolatmenet); de a háború mindenekelőtt azért tartozik a történelem lényegéhez, mert ez a különérdekek konfliktusa, s a nemzeti érdekek összeütközése éppoly kevéssé küszöbölhető ki, mint a társadalomban a „szegény és gazdag közötti háborúság", a különböző érdekek társadalmi szembenállása, az osztályharc. (Legföljebb az első — egy nemzetek közti háború — némileg háttérbe szoríthatja a másodikat; ezért is fontos számára az új koalíció, új intervenció.) A felvilágosodás filozófiájában a kozmopolita pacifizmus szintoly képtelenség, mint az egalitáriánus ideálok: „A háború, habár rossz és erőszakos eszköz, mégis egyedüli eszköze a nemzetek közötti igazságtevésnek, és semmilyen frázis nem száműzheti a világból" (79. o.). Történelmi nemzetek között éppúgy nem lehet örök béke, mint történelmi társadalmakban emberi egyenlőség.

Az általános emberszeretet humanista eszményének politikai-gyakorlati tehetetlenségét maguk a forradalmi vezetők is felfedezték, s az emberiség nevében gyakran tettek az emberiesség ellen — folytatja. A politikusok vállalkoztak arra, hogy „metafizikai recept szerint" átneveljék népüket, de a terminológián kívül kevés maradt meg a felvilágosodás filozófiai programjából a forradalom politikai praxisában. A *filozófusok* és *politikusok* kollíziója nemcsak elmélet és gyakorlat szembesítéséből származó általános problémákat veti fel a „jakobinus világmegváltók" esetében; Burke azt „leplezi le", hogy a polgári ideológia általános történelmi célokról beszélt, s a polgári forradalom különös társadalmi célokat realizált. („Csak" azt nem láthatja, hogy a XVIII. században a polgári partikularitás objektíve is általános emberi érdeket képviselt.) A filozófusok fő feladatuknak a valláskritikát tartották, a győztes gyakorlati vonal képviselői, a politikusok vallásilag indifferensek, sőt a vallást politikai instrumentumként akár el is fogadják. A felvilágosodás kozmopolita szabadságideája a forradalomban a szomszéd kis nemzetek függetlenségének megsemmisítését jelenti, a természetes emberi jogok doktrínája a személyes szabadság elfojtásához vezetett. („Franciaországban nincsen szabad sajtó, csak a zsarnokság és hű szolgái szólhatnak" — írja a harmadik levélben.) A politikusok csakhamar belátták, hogy tudnak cselekedni a filozófusok nélkül, s a filozófusok a hatalom, a hódítás ellenfelei helyett — eszközei lettek. A Terror „elemzése" általában ugyan nemigen haladja meg a szitkozódás és szofisztika szintjét (mint a burzsoá történetírásban néha napjainkban is), de Burke-öt mégis a majdani lapos liberális kritikusok fölé emeli, hogy nem azon elmélkedik, vajon Rousseau (ha megéri) ugyanúgy szerette volna-e Robespierre-t, mint Robespierre Rousseau-t, hanem pl. a közvetlen vagy akárcsak formális-politikai demokráciát kéri számon a jakobinusoktól, mivel uralmuk alatt „*Franciaországban nincsen közélet*", s

nem emelkedett az életszínvonal (a francia munkások bére jóval bizonytalanabb, mint az angol — garantált — bérszínvonal — IV. levél).

1793 mutatta meg Burke-nek a felvilágosodás táborán belül — eddig negligált — különbségek jelentőségét. A forradalom fejlődése adott társadalmi tartalmat Helvetius és Diderot, Voltaire és Rousseau elméleti eltéréseinek, melyeket már nem tekint másodlagosnak. Robespierre „hatására" Rousseau radikális; kispolgári koncepcióját igyekszik „leválasztani" a liberális felvilágosodásról, mely már nem jelent fő veszélyt. Az önérdekre épült etika ateizmusa még mindig malus minor a deista Rousseau aszketikus moralitásának politikai tartalmához képest, az erkölcs *elitarisztikus* szekularizációjánál nagyobb ellenfél a *demokratikus* deizmus, mely még Être Suprême-jét is plebejus ideáljai szolgálatába állítja. Burke-öt egyáltalán nem békítette meg, hogy a Konvent törvénybe iktatta a lélek halhatatlanságát és a Legfelsőbb Lény létét (Saint-Just egyik dekrétuma), mert ennél az erénynél az ateizmus is jobb számára, talán csak megsejtette, talán ismerte is Robespierre ezt „alátámasztó" híres szavait: „A Gyűlés nem szerkeszt metafizikai rendszereket. *Az ateizmus arisztokratikus* gondolat, míg az elnyomott ártatlanság felett őrködő, a diadalmas bűnt fenyegető nagy lény eszménye lényegileg *népeszme*."

*

Amikor a liberális nagypolgárság ideáljait (kozmopolita pacifizmus, humanizmus) nem tartja már annyira istentelennek a jakobinus diktatúra nemcsak nominális egyenlőségre törő politikája láttán, akkor is fenntartja, hogy a forradalom „C'est la faut à Voltaire / C'est la faut à Rousseau", de ez — tekintve, hogy Robespierre és Saint-Just komolyan vette, hogy követi a *Társadalmi szerződést* és *Savoyai vikáriust* — több igazságot tartalmaz, mint a felvilágosodás és a forradalom egészének direkt összekapcsolása. „Egy csendes forradalom a morál világában megelőzte a politikait, előkészítette azt, s a politikai forradalom kizárólagossá tette e morálfilozófia szellemét" (80. o.). A „véres erény"-ről mondott közismert közhelyek között mélyebb meglátások is akadnak, pl. hogy a legbigottabb vallás is nagyobb teret enged a szabad választásnak a moralitásban, mint az állami terrorral szankcionált erény, mely már csak politika, hisz benne „minden csak erőszakon nyugszik" (312. o.).

A történelmi vallások és történelmi hatalmak egységes fellépéséért az új vagy semmilyen vallás, az új vagy semmilyen hatalom ellen a legtöbbet tett századában. A dekrisztianizáló köztársaság ellen a keresztény Európa keresztes hadjáratát sürgeti, szinte chateaubriand-i pátosszal hirdetve a „Christian Commonwealth" minden formájának egységét, melyet néhány év múlva nem kevésbé patetikusan Szent Szövetségnek fognak nevezni. Már a *Reflections*ben elítéli a „fanatikusokat", akik a kereszténység vagy akár a „vallás általában" valamelyik különös formáját előbbrevalónak tartják a közös ellenség, a hitetlenség elleni harcnál. Ír volta és jezsuita neveltetése is hozzájárult ahhoz, hogy a XIX. század integrista ideáljait, sőt talán a német romantikusok járványszerű katolicizálását is, elméletében előlegezze. *Európa egységé*nek egyik előfeltétele a keresztény egységfront megteremtése, mely háttérbe szorítja a periferikus jelentőségű dogmák vitatását, a szekularizált filozófia, panteizmus, deizmus, ateizmus elleni összefogás érdekében. Éppen mivel *a jakobinusok egységes ideológiája* miatt még hangsúlyosabb lett az, hogy „*egy felfegyverzett doktrínával kell harcolnunk*" (I. levél), tartja szükségesnek a fizikai fölény kivívása mellett, sőt előtt a szellemi-filozófiai ellenoffenzívát, a *vallás ellentámadását* a

felvilágosodással szemben (Spanyol- és Oroszországban), a franciaellenességét a német és angol nacionalizmusban, a középkor tradícióinak reneszánszát „az egész fel nem világosodott" civilizált világban. A pozitív politikai programhoz már nem elégséges az elmélet empirista elvetése, a felvilágosodással-forradalommal szembeni pusztán negatív-kritikai attitűd; Burke a megvetett metafizika átértékelésére kényszerül, amivel az angol alkotmány tapasztalatán túl „egységes" európai történelem hirdetője lett.

A forradalom „filozófiai kiindulása" a *Regicide Peace*-ben már elismert történelmi véletlennek egyik formája — s ha megvalósul egy metafizika, ellene hasztalan a metafizika tagadásával harcolni, a természetes emberi jogok metafizikájának elméleti megsemmisítése nem semmisíti meg a francia forradalmi alkotmányt. Filozófiai elméletre csak filozófiai érvek válaszolhatnak, a rossz metafizikát új, „igazi" metafizika győzheti csak le, ideológiailag tudatos politikát csak szintúgy megideologizált politika. A történelmi tények nem elégségesek a forradalom ellen, hisz már a forradalom is történelmi tény, ezért erkölcsi stb. értékeket keres, s a történelemben többet a puszta megtörténtnél, igénye, hogy „a történelem irracionális elmélyítéséből"[39] egy filozófiai rendszert alkosson — saját empirista módszerének és metafizikaellenességének, elméletellenes elméletének meghaladásával. Akármennyit mondta, hogy filozófiából nem lehet politikai gyakorlatot csinálni — lehetett, ergo meg kell kísérelni ugyanezt az átmenetet „ellenkező előjellel", *az ellenforradalom győzelméhez szükségesnek látta egy forradalomellenes filozófia elterjedését.* A rendszerépítők *ellen* mindenesetre jobb érvei voltak, mint egy új típusú metafizika körvonalazásához, de gondolatmenete *egészéből* e tendenciát is ki lehet olvasni. Ez implicite tervezett XVIII. század ellenes filozófiának semmi köze az emberi természet metafizikájához vagy akár a megelőző század „természettudományos" racionalizmusához. Burke állítólagos tomizmusát (Reynolds, Canaven koncepciója) erősen kétségessé teszi az a tény, hogy természetfilozófiai érveket soha sehol nem használ isten, vallás alátámasztására (pedig a tomizmust épp ez különbözteti meg az emberi természetből kiinduló vallásfilozófiáktól); amikor — a természetes rend racionalitásáról beszél, akkor is a társadalom történelemben kialakult ésszerű rendjét érti. Burke legalábbis nem törődött azzal, hogy természetontológiailag bizonyítható-e isten léte; kizárólag erkölcsi, társadalmi területen volt szüksége autoritásra, transzcendenciára; mintha hallgatólagosan elfogadta volna a hume-i argumentációt, hogy fizikai, logikai — tehát racionális — út nem vezethet teológiai „igazságokhoz" *(Treatise, Inquiry)*, s egész másfajta „racionális" belátás az, amely politikailag szükségessé teszi az istenérveket. Ha a természetfilozófia nem is alapozhatja meg a teológiát (annál kevésbé, mert Burke bizonyára elfogadta a XVIII. századi angol empirizmus azon tételét, hogy a természetontológia maga is megalapozhatatlan metafizika), a társadalomfilozófia istenérvére nézve ez irreleváns: *istenre a morálfilozófiában, vallásra a politikában akkor is szükség van, ha a mechanika*

[39] Úgy tűnik, ahogy közeledett az 1800-as esztendő, már maga Burke is érezte a feszültséget „a legmisztikusabb reakciós tartalmak" és „a lényegileg régi gondolatformák" kifejezőeszközei között (Lukács: *Id. mű.* 153. o.), s a „Divine Reason" értelmilegterminológiailag egyre inkább „közeledik" az „Irrationality"-vel való azonosuláshoz, mindkettő a Történelmet, ill. a történelem emberi értelem által fel nem fogható értelmét jelenti. De Burke-öt szenzualista tradíciókból táplálkozó szkepszise megakadályozza abban, hogy elérje a német irracionalizmus vagy akár a Lake's Poets (a Tavi Költők), különösen *Coleridge* tiszta miszticizmusát.

*bebizonyítja, hogy a fizikai világban szükségtelen hipotézis.* Éppen azért zárta ki a természettudományos-racionalista módszert a társadalomfilozófiából, mert megengedte, hogy a kizárólag technikai haladást szolgáló szaktudományok ne törődjenek a transzcendenciával, mely a történelmi haladás megállítására szolgál, a mechanika lehet matematikailag bizonyítható, a morál viszont csak elvileg igazolhatatlan — irracionális — előítéletek stb. elfogadója. A történelemnek — s így az „empirikus" történelemfilozófiának — sincsenek belátható, bizonyítható alapelvei, csak elvileg cáfolhatatlan érzelmi és tekintélyelvi kötöttségei — előítélet, előjog, tulajdon —, s a szokás, a hierarchia irracionalitásában megmutatkozó igazi racionalitás helyettesíti Burke-nél a kozmogóniai, teleológiai istenérveket. Ez *az irracionalizmus* nem az empirizmussal szemben álló princípium, hanem *az empíria magyarázó elve*, a történelmi tények „mélyebb értelmét" tárja fel, felfedvén, hogy eleve értelmetlen a privilégium, prejudicium emberi értelemmel felfogható racionalitását számon kérni. Rá is áll a XIX. századról mondott aforizma: „philosophie, c'est l'histoire"; Burke a „rossz, racionális — s így történelmietlen" — metafizikával egyre inkább az irracionalizált történelemfilozófiát állítja szembe. Az empirikus értelmében vett nem racionális gyakorlati bölcsességben még a „„metafizikátalanításon" volt a fő hangsúly, miután viszont a királygyilkosság is megtörtént, a történelmi dimenzión túli misztikus mélységeket is felvesz „isten kiválasztott — nem forradalmi — történelmi fejlődésformájának" alátámasztására.

A *Regicide Peace* a történetiség alapfogalmának, a tradíciónak további specifikációját kísérli meg. *Az angol szokások „három fő forrását" összeurópai s ezzel világtörténelmi szintre emeli*, de ehhez egy teljességgel „romantikus" tett, a középkor végleges rehabilitációja szükséges (mint liberális burzsoá gyakran beszélt volt a „tökéletesen barbár feudalizmusról", de ezt a feudális kontinenssel való szövetség szószólójaként inkább az egyszerű, de büszke becsület jelzőire cserélte fel). Az angol hagyományokat már nem úgy idézi, mint a legtöbb szabadságot biztosító birodalmat a kontinentális monarchiák abszolutizmusával szemben (*Reflections* — eddig volt angol szabadság, s csak angol szabadság volt), hanem mint az „erkölcsi" természetében az egész feudális Európával közös lényeg hordozóit. A forradalom előtt — írja — „az ember egész Európában otthon érezte magát". Az európai atmoszféra otthonosságát *a germán-gót feudalizmus, a keresztény vallási ceremóniák és a római jog* szentháromsága teremté meg (I. levél). A germán-gót feudalizmus elfogadása eddig nem tartozott előítéletei közé. Az *„európai civilizáció" egységes történelmi* fejlődésének bizonyítása elengedhetetlen számára az Európát két világgá tevő forradalom elszigeteléséhez — még a sokat idézett angol szabadság *polgári* jellegének leplezése árán is. Nemcsak a francia fejlődés organikus harmóniáját bontotta meg a forradalom („Franciaország nem nemzet — párt" — mondja a jakobinus államról), hanem valami olyat is, amit Németországban a történelem egységének fognak nevezi. A világtörténelmet jelentő tradíciókkal szakított az ancien régime-et felszámoló forradalom: „A harc nemcsak XVIII. Lajosért, a franciaországi tulajdonért, erényért folyik, hanem III. Györgyért, II. Ferencért, *minden* méltóságért, tulajdonért, becsületért, vallásért, Angliáért, Németországért, minden nemzetért" (83. o.). A történelem ez átszellemített egységének „értékei" közé felveszi a konvencionalista *Appeal*ben kidolgozott sztratifikációs modellt is (a „dolgok rendje, mely isten és ember szerint az egyedül lehetséges rend" — uo. —, mindig tartalmazza a születés, a tőke, munka, képzettség és életkor szerinti felosztásokat) — az osztályok különbsége

és *egymásrautaltsága* különben a gondviselés és a hasznosság közös elve, amit bizonyít, hogy minden történelmileg alakult, tehát „természetes" társadalomban a tulajdon, ill. a munka két különböző osztályhoz tartozik, és csak együtt állhat meg — vegyíti a száz év utáni liberális és az ezer év előtti keresztény apológiát.

A tradíciók közül a *Reflections* az előítéleteket, a *Regicide Peace* a szokásokat hangsúlyozza. Az első a forradalom olyan szakaszában volt jelentős, melyre a Holbach—Helvetius-típusú felvilágosítók elvont előítéletellenessége volt jellemző. A szokások szent spontaneitását a rousseau-i—robespierre-i „magunk alkotta törvényeknek való engedelmeskedés" elve ellen emelte ki. A történelmi-pozitív és a természetes jogok polémiája az 1793-as alkotmány vonatkozásában másodlagos, *a jakobinus törvények* pozitív — *ember alkotta* — jellegük alapján követeltek engedelmességet, azért kell elfogadnunk, mert *mi* csináltuk . . . Néhány teista természetjoghoz tartozó közhely után Burke a jakobinus alkotmányjog bírálatában ugyanazt a csak hisztorizáló módszert követi, mint a mesterséges állam és a természetes (történelmi) nemzet szembeállításában. A jakobinusok „tudatos" törvénytervezetei a szokások ösztönös — történelmi — hatalmával ütköznek össze. (A szokás a forradalmi joggal szemben éppúgy a konzervatív pólust képviseli, mint az előítélet a „spekulációval", vagy a történelmi nemzet a demokratikus állammal szemben, mint általában az emocionális a racionális ellenében.) „A szokások fontosabbak, mint a törvények. A törvények hatnak ránk, de itt vagy ott, most vagy máskor. A szokások azok, melyek felzaklatnak vagy megnyugtatnak, megrontanak vagy megtisztítanak, felemelnek vagy lealacsonyítanak, barbarizálnak vagy civilizálnak bennünket, állandó, rendíthetetlen, egyforma, észrevétlen működésük révén, mint az a levegő hat, melyet belélegzünk. A szokások adják életünk minden formáját és színét. Milyenségüknek megfelelően támogatják, táplálják az erkölcsöket, avagy teljesen lerombolják őket" (36—37. o.). A jakobinusok „mindenható állama" az európai ember, a keresztény és francia évezredes szokásai ellen indít irtóhadjáratot, hogy „a szekularizált neveléssel a hipokrita erény" képére formálja a citoyeneket, „orákulumuk, Rousseau felfedezései nyomán új erkölcsi és politikai világot teremtvén Franciaországban." (IV. levél.)

A *Királygyilkos béké*ben — ha lehet — még inkább keverednek az éles eszű politikai filozófiai kritikával a politikus mocskolódásai. A szent szokásjog nevében mindazon felháborodik, amin valószínű közönsége is — női emancipáció, válás és mesterséges vallás konstruálásának „természetellenes ideáin", sőt még a sans-culotte divat frivol voltán is. Természetesen az „észistennő szobra" ellen nemcsak az a „népszerű" érve van, hogy „egy putaine-ről mintázták". A „*szisztéma nélkül*" alakult vallás (morál, alkotmány) „felsőbbrendűségét" hirdeti a történelmi tradíciók nélkül, sőt ellen konstituált politikai és erkölcsi törvényekkel szemben. Mindaz, amit a történelem kollektív munkája hozott létre, „*szoros kapcsolatban áll az individuális érzelemmel és érdekkel*" (uo.), míg a történelmi feltételekkel nem számoló, a társadalom valóságos anyagával szembeforduló filozófus-forradalmárok csak a többi ember egyéni és természetes érdekeinek, erkölcsi és vallási érzelmeinek elnyomásával akothatják meg új szisztémájukat, a „társadalom és állam e totálisan új modelljét". A „nevelők" és „neveltek" antinómiája a francia forradalom legdemokratikusabb szakaszában is újratermelődött. „*Mi a jakobinizmus? Egy kísérlet arra, hogy kiküszöböljék az előítéleteket az emberek fejéből abból a célból, hogy minden hatalmat azon*

*személyek kezébe tegyenek, akik felvilágosítanak.*"[40] Persze azt az obligát Terreur-bíráló megjegyzést is megteszi, hogy az előítéleteket az emberi fejekből csak ez emberi fejekkel együtt lehetett kiküszöbölni. Az emberiséget nem lehet saját múltja ellenére humanizálni — s ez a felvilágosodás filozófiai, nemcsak 1793 politikai kritikája. Akármennyire frázisszerű, az Erény ellen szónokló Danton mondásában van egy igaz mozzanat — „Aki a bűnt gyűlöli, az embereket gyűlöli" („by hating vices too much, they come to love men too little" — hangzik a *Reflections* kísértetiesen hasonló helye) —, *megváltoztatni* is csak a történelemtől „örökölt" embereket (és társadalmakat) lehet. Ennyiben a felvilágosodás absztrakt antropológiája, „ahisztorikus" társadalomontológiája valóban a forradalom politikai hibáinak — utópizmusának és a valóságos tömegekből való kiábrándulásának egyaránt — egyik forrásává válhatott. Ez összefüggés burke-i felfedése viszont mit sem változtat azon, hogy korában Párizsban volt a Történelem.

*

A francia forradalom elleni harcban Burke a *tradíciók sorozatának felfogott történelmet* minden emberi, erkölcsi, társadalmi, politikai értéket megítélő végső autoritássá teszi, de az ő történelme még végrehajtó hatalom nélküli szuverenitás. Az „értékhordozó" történelem megtorpan, mintegy megszakad a francia forradalommal, ahogy a *történeti értékelést* sem terjeszti ki e „történelmen kívüli" tényre. A reakciós romantika számára a történelmi tradíciók igazi erejét éppen a francia forradalom célkitűzéseinek és valóságos eredményének vizsgálata mutatta meg; s a XIX. században kibontakozó kapitalizmus valósága (mint a forradalom okozata) csaknem annyi érvvel szolgált a (német) romantikának, mint a középkor ideálja. A francia forradalom politikai formájának a bukásából és társadalmi tartalmának a sikeréből a tanulságot (irracionalista-romantikus, avagy pozitivista-liberális konzekvenciát) levonni csak a századfordulót átlépve lehetett. Burke-nél a terminológiai kellékek mindkét irányzat számára készen álltak; az organicizmus, ill. gradualizmus, misztikus-dinamikus történelem, ill. osztályok közti praestabilita harmónia a társadalmi munkamegosztásban, a romantika és liberalizmus közös forradalomfélelme. Csak mivel még nem láthatta a Történelmi Jog hatalmát, az emberi aktivitás tagadása, a kontinuus fejlődés, tulajdontisztelet ugyanolyan *morális posztulátum* maradt, mint a (megvalósítás hogyanját nem ismerő) felvilágosodás ésszerű és humanista rendjének ideálja a feudalizmussal szemben.

Burke helye a természetjog és a történeti jog, a romantikus hisztoricizmus és a pozitivista apológia koordinátái közt filozófiatörténeti kérdés, *kérdésfeltevése* azonban a mi számunkra is a történelemfilozófia alapkérdését jelenti. Társadalomfilozófia és politikai praxis viszonyának problémájában jó néhány máig is élő megoldási modellt állított fel. Amíg az emberi tudat bele nem avatkozott, hitt a *történelmi értékek* öntudatlan újratermelődésének és fokozatos fejlődésének feltétlenségében, mikor is a gyakorlati bölcsesség, a politikai gyakorlat oly egyértelmű utasítást kap e történelemtől: a mindenkori fennálló fenntartása. Amikor az inpraktikus metafizika és az „értékromboló" forradalom diadalmaskodni látszik, korabeli kifejezéssel konvencionalista, anakronisztikusan *decizionista* lesz a hisztorizmus politikai elmélete; a Sollenből levezethető pozitív politikai program nélkül választ a Sein-ben lehetséges

[40] *Letter to W. Smith.* (1795). *Works IX.* 402. o.

politikai alternatívák közt. A történelemfilozófiát pedig a XIX. századra hagyja, melynek — remélte — már nem kell a forradalmak elfojtásával bajlódnia. Az a következtetéssor, mely — mindig hangsúlyozott módszertani különbség — a szükségszerűen semleges társadalmi metafizika és a mindenképpen „elkötelezett" (partikuláris érdeket képviselő) politika szigorú szétválasztásától ahhoz a konzekvenciához vezet, hogy a tudományos történelemelmélet megalapozása előfeltételezi az emberi történelem bizonyos teljességét („complete enaught"), „befejezettségét", vagyis egy olyan állapotot, melyen a politikai praxis lényegi változtatást már nem hajt végre, a hegeli gondolatmenettel érintkezik. Burke a felvilágosodás legnagyobb ellentmondásának tartotta, hogy elvont metafizikai spekulációt kevert konkrét politikai propagandával — „akinek politikai-társadalmi céljai vannak, nem tud elfogulatlanul beszélni a ‚történelemben ható okokról', ezt csak a XIX. század tárhatja fel, melynek e célok már közömbös történeti tények". (*Reflections, Regicide Peace.*) „A politikai társadalom megalapításának és megalkotásának olyan szemlélete, mintha egy quasi-természeti folyamat volna, melyet nem kontrollál a reflexió, lehetővé teszi, hogy a történelem teljesen, *tisztán teoretikus* téma legyen" — írja L. Strauss.[41] — „A történelemfilozófia elmélet, tudomány, azaz tárgyának, az emberi akciónak a kontemplációja, egy szükségszerűen befejezett emberi gyakorlatnak az elmélete; melynek módszertanilag fel kell tételeznie, hogy a szignifikáns emberi cselekedet, a történelem befejezett." A Burke-nél közvetlenül kifejezett „post festa" jelenti azt, amit Hegel sohasem mondott (legföljebb róla mondták, hogy állította volna), ti., hogy a történelemfilozófia feladata a reális racionális voltának bizonyítása. Burke-nél valóban a legvulgárisabb értelemben azonos az ésszerű (és értelemfölötti) az — 1789 előtti — fennállóval, a történelemelmélet a történelmi gyakorlat — s *minden* történelmi tény, intézmény — racionalizálásával, kategorizálásával. De felvilágosodás-kritikájában azt is hangsúlyozza, hogyha egy jövendő társadalomról szóló „politikai metafizika" megalkotása egyáltalán értelmes vállalkozás lehetne, akkor ezt a történelmi feltételekből kellene levezetni, „az ország adott anyagával" összekapcsolni, mivel minden társadalmi-politikai döntés, cselekvés csak ebből indulhat ki. Azt mondhatjuk, hogy a reakciós Burke tudatosította egy *forradalmi gyakorlat filozófiájának* központi kérdését, történelemfilozófiai „teleológia" és tényleges politikai praxis viszonya tisztázásának szükségszerűségét; a történelmi-társadalmi emberi természet elméletének és egy, a történelemben sohasem volt társadalom gyakorlati megvalósításának szintézisét. Hogy miképpen lehet a hisztorizált antropológia — „art is man's nature" (mesterség az ember természete) — filozófiájából a politikai konzervativizmussal — „polgári társadalom az ember természetes állapota" — ellentétes, gyakorlati-forradalmi politikához eljutni. E problémafelvetés *Marx* megoldásának — történelemfilozófia és politikai praxis tökéletesen új típusú egységének[42] — perspektívájából nyer történeti jelentőséget.

[41] L. Strauss: *Id. mű Introduction*, és a Burke-fejezetből.

[42] L. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*. Akadémiai Kiadó, 1966, „Az emberi történelem egységét az ember önmagát létrehozó és megalkotó szabad és univerzális tevékenységében, a munkában látni meg csak akkor lehetett, ha az emberi termelőtevékenységet magát már a ‚munka felszabadításának' kommunista perspektívájából, a proletariátus forradalmi harcának álláspontjáról tekintették. Így az ‚emberi lényeg' marxi elmélete, az embernek, mint történelmi-társadalmi lénynek marxi ontológiája nem egyszerűen a világ, a történelmi és társadalmi élet egy meghatározott ‚magyarázata'.

Kevésbé filozófiai szintű aktualitását őszinte önjellemzéséből érthetjük meg, a *Királygyilkos béke* utolsó soraiban maga adja meg munkássága summáját: „Az absztrakciók hókuszpókusza nélküli *harc minden új és — egy divatos frázissal élve — ‚forradalmi' — ellenében.*" Ezeknek az ember történelemalakító tevékenységét elítélő gondolatoknak olyan hirtelen támadt reneszánszuk van a mai polgári politikai filozófiában (s ehhez sajnálatosan gyakran csatlakozik az individuumokból, az egyénekből való kiindulás rossz értelemben vett elvetése a *másik* oldalon), hogy a proletárforradalom burzsoá bírálói még címben is a polgári forradalom kritikusát idézik (H. Laski: *Reflexiók napjaink forradalmáról*). — Nekünk „kötelességünk újra és újra megbélyegezni a Burke-öket, akik utódaiktól csak egyben különböznek — tehetségükben" (Marx[43]).

## ИСТОРИЗМ ПРОТИВ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИЯ Э. БУРКЕ

*Мария Лудаши*

Философия общества XVII—XVIII в. в. не нашла *философского* выхода к общественной практике, не разрешила проблему «реализации философии». Эта философия, почти вопреки своей воле стала идеологией реальной революции. Не только в том смысле, что хотели или не хотели субъективно *философы* таких изменений, но и в том, что их «типичные» *(средние)* представители (Гольбах, Гельвеций) не связывали с реальными отношениями, с «*изменяемой действительностью*» даже то изменение, которого они желали, а сформулировали его как нечто *отвлеченное.* (Монтескье и Руссо в своем подходе к обществу и к природе человека преодолели эти представления). Функция просвещенного деспота, иллюзия теории воспитания означает *политическую* ограниченность не только просветителей. *Методологически* радикальная теория договора с ее абсолютно новой конституцией для отдаленных маленьких стран такая же утопичная, как «незаметные» реформы антифеодального абсолютного монарха либералов. (Также не намного отличается программа социализма, создающегося на частном предприятии вопреки капиталистическому окружению, от той программы, для осуществления которой обращаются к капиталистам). Осуществимый общественный идеал не имеет никакого отношения к осуществленным историческим обстоятельствам — эта так называемая «неисторичность» является основой критического характера, имеющего историческое значение, эпохи Просвещения. Но эта «неисторичность» позволяет, чтобы на *terra incognita*, находящейся между существующим «нерациональным» государством и «государством разума», противник мог бы построить свои позиции.

*Историзм*, возникший как *реакция* на французское Просвещение и революцию, смог легче сконструировать наследство, теорию дальнейшего развития традиционной философии истории и политического консерватизма, чем буржуазный прогресс свою революционную общественную теорию и практику. Первым мыслителем, который мог бы использовать в качестве эпиграфа лозунг реакционной романтики — «Полностью разрушить дух XVIII века» — был Эдмонд Бурке. Он целиком является сыном XVIII века, его историзм является в крайней мере «преромантическим». Его философия является критикой Просвещения и революции, в центре которой находится отношение между «общественной метафизикой» и «практической мудростью политики». В отношении теорий естественного права он утверждает, что они не подходят для того, чтобы направлять практические и политические решения, а политическую практику революции он противопоставляет философским принципам революции. «Устраняющий» антиномии философии *будущего* переворот Бурке отодвигает общий референспункт теории общества и политической философии в *прошлое.* Он оценивает строй с точки зрения не тех ценностей, которые должны создаваться, а тех, которые уже созданы. Эта «*обратная телеология*» (Колридж) по-

---

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.)

[43] Marx: *A Tőke* I. Kossuth, 1961. 670. o.

своему разрешает синтез философии истории и общественной деятельности. Соответствие исторического идеала и настоящей истории не является проблемой, если первый есть запоздалая идеализация второго. Бурке — в терминологической одежде английского эмпиризма, — основываясь на практике прошлого, отбрасывает «метафизические спекуляции», отрицающие эту практику. Его аксиома: не существуют априорные общественные идеи, то есть философия истории, предполагающая некую политическую практику *будущего*, является абсурдным начинанием (эта мысль очень популярна и в современной буржуазной политической философии, которая охотно подчеркивает актуальность аргументаций Бурке против «всякой» предикции исторической метафизики).

Помимо роли Бурке *в истории философии* (подготовитель романтической иррационалистической философии истории; и, менее непосредственно, — на основе своих взглядов против эмпирической метафизики — он является одним из вдохновителей позитивистской ликвидации общественной онтологии) его *постановка вопроса* для марксистской философии истории и политики тоже является существенной. Он требует от прогрессивных мыслителей своего времени соединения общественной теории и революционной практики, а эта проблема касается не только идеологов французской буржуазной *революции*, а каждого «материалиста *практика*», делающего философию с политической перспективой, то есть «каждого коммуниста», делающего политику с философской перспективой.

## HISTORICISM AGAINST HISTORY

*Maria Ludassy*

The philosophy of the Enlightenment couldn't find a theoretical mediation towards political practice. The typical representatives of this epoche did not succeed in connecting the practically affirmed changes with the philosophical explanation of the society to be changed. The fiction of the enlightened despote or the illusions concerning education represent not only the political limits of "Les Philosophes", but also the absence of a philosophy of revolution. The attempts of Montesquieu and Rousseau to give a historical explanation for society and the human nature can be considered as an elaboration of the question to be answered, but not as a solution. The society and the man of the future remained utopistic abstractions. From this aspect there is no difference between the antityrannic absolute ruler of liberales and the radically new constitution to be applied in some far-away, small country of the radicals — and in this respect their ideas do not really differ from such a conception of socialism, which desires to establish a socialist factory in capitalist surroundings, or to organize a communist farm in Paraguay. On the *terra incognita* lying between the Etat de raison and the irrationality of the existing order the theoretical enemy could creat its fortresses.

Even the old traditionalism (Bonssuet) was not able to overcome the difficulties presented by the progressive philosophics. Only a conception which utilizes the historically interpreted notion of tradition can combat succes fuly against the Enlightenment's ideas about future. The preromantic *Historismus* of Burke gave a pattern for connecting the philosophy of history with political practice. The romantic historicism — "reversed teleology" (Colleridge) — judged all present and future political activity in the light of the values of historical part. Still, the direct political decisions cannot be oriented even on the basis of Burke's philosophy of history. His own political activity Burke tries to justify by appeals to various philosophica views between positivistic decisionism and extreme irrationalism. Burke, as a theoretician of the reaction against the French Revolution, presented all those problems which must be solved in order to realize any political activity that is conscious of its implications in the light of the philosophy of history, or to realize a philosophy of history that is the theory of a real political activity.

# A logikai négyzeten alapuló következtetések

TAMÁS GYÖRGY

Arisztotelésznél találkozunk először olyan eljárások elemzésével, mint például a megfordítás, a szembeállítás, az alárendelés. Ezeket az eljárásokat azonban nem tekintette önálló műveleteknek, hanem csupán a szillogizmus és a bizonyítás eszközeinek. Ugyanezt a felfogást vallották követői is néhány száz éven át.

A II. században Galenus lépett fel azzal az igénnyel, hogy ezeket az eljárásokat a szillogizmusoktól viszonylag függetlenül tanulmányozza. Ő alapozta meg a különböző formájú ítéletek egyértelműségének (aequipollentia) elméletét. Kortársa, Apuleius, már megkülönbözteti egymástól a logikai négyzeten (amelyet ő alkalmazott először), ill. az egyértelműségen alapuló eljárásokat. Elődeinek a megállapításait a VI. század elején Boëthius foglalta rendszerbe, és egyúttal új terminológiát vezetett be, amely napjainkban is használatos.

A szóban forgó eljárásoknak a szillogizmustól való viszonylagos függetlenítése azzal a következménnyel járt, hogy nem következtetéseknek, hanem az ítélettel kapcsolatos műveleteknek tekintették őket. Ebben közrejátszott az az arisztotelészi hagyomány is, amely a következtetést a szillogizmussal azonosította.

Syllogismus és consequentia azonosítása ellen már egyes arab logikusok felléptek (Avicenna és Averroës), de határozott különbséget csak a XIII. században tett közöttük Duns Scotus, aki az utóbbi fogalomkörébe a szillogizmuson kívül a megfordítást, az egyértelmű következtetést és az entimémát is bevette. Az utóbb említett három következtetési mód közös vonásának tekintette, hogy egy premisszából adódik a zárótétel. A továbbiakban Occam is aláhúzta e műveletek következtetés voltát, pl. azzal, hogy a megfordított ítélet előtt mindig a „tehát" szót (ergo, igitur) alkalmazta.

Ettől az időtől kezdve a logikusok véleménye megoszlott arra vonatkozóan, hogy ezeket az eljárásokat következtetéseknek tekintsék-e vagy sem. Wolff a valódi következtetéssel (ratiocinatio) szemben bevezette a közvetlen következtetés (consequentia immediata) kifejezést (és a közvetlen következtetéseket először tárgyalta a szillogizmusok után). Drobisch a közvetlen következtetést Folgerungnak, a szillogizmust Schlussnak nevezte, és két különálló fejezetben elemezte őket. Fogarasi a következőket írta: „A közvetlen következtetések a szó szűkebb értelmében, inkább az ítélet és a következtetés határán levő átmeneti jellegű ítéletek." (Fogarasi: *Logika*. Akad. Kiadó, 1958. 232. o.) A logikusok másik csoportja (köztük Trendelenburg, Überweg, számos szovjet szerző) következtetéseknek tartja és a szillogizmusok előtt tárgyalja őket.

Véleményünk szerint a közvetlen következtetést azért kell következtetésnek tekinteni, mivel — valamely ítéletben burkoltan meglevő, ki nem fejtett — ismeret feltárására szolgál. Ugyanakkor azonban nem határolódik el mereven az ítélettől, a dialektikus logika ugyanis kimutatta, hogy az ítélet a gondolkodás fejlődési folyamatában átmegy a következtetésbe.

### A közvetlen következtetésben szereplő ítéletek értelmezése

A logikai négyzeten alapuló közvetlen következtetéseket egyes szerzők „az ítéletek közötti viszonyok tulajdonságain alapuló közvetlen következtetéseknek" szokták nevezni. Ezzel azt akarják kiemelni, hogy az ítéletek között fennálló logikai viszonyok lehetőséget nyújtanak szükségszerű következtetések levonására. Tudjuk például, hogy az ellentmondó ítéletek nem lehetnek mindketten igazak, és nem lehetnek mindketten hamisak. Tehát, ha tudjuk, hogy valamilyen két ítélet egymásnak ellentmondó és azt is tudjuk, hogy egyikük igaz (ill. hamis), akkor ebből szükségszerűen következik, hogy a másik hamis (ill. igaz). Vagyis az egyik ítélet igazságából (ill. hamisságából) következtethetünk a másik ítélet hamisságára (ill. igazságára).

Az ítéletek összekapcsolásának természetesen nem szabad önkényesen történnie. De mi az alapja a helyes összekapcsolásuknak? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy mit értünk ítéleten. Ismeretes azonban, hogy erről nemcsak a logika eddigi története során, hanem napjainkban is eltérőek a vélemények. Tekintsük át röviden az alapvető nézeteket, hogy bírálatukon keresztül megadhassuk az ítéletnek azt a meghatározását, amelyet további fejtegetéseinkben alapul veszünk.

Már a logika kezdeti időszakában felismerték, hogy az ítélet összefüggést fejez ki, ennek értelmezésében azonban jócskán megoszlottak a vélemények.

A kialakult felfogások mindenekelőtt két nagy csoportra oszthatók. Az elsőbe azok tartoznak, amelyek csupán az összefüggés mibenlétét kutatták. A másik csoportba azokat a nézeteket sorolhatjuk, amelyek meghatározott alkotóelemek összefüggésének tekintették az ítéletet.

1. *a)* Az első csoportba tartozó felfogások közül először is azt kell említenünk, amely megelégedett annak kimondásával, hogy *az ítélet az a gondolati forma, amely összefüggések kifejezésére szolgál.* Ebben a megállapításban kétségkívül van igazság. Hiszen abban az ítéletben például, hogy „az ólom elem", valamilyen összefüggést tártunk fel. Ugyanakkor azonban ez a meghatározás az ítélet és a fogalom metafizikus szembeállításának a terméke. A szembeállítás a következő megfogalmazásban szokott kifejezésre jutni: a fogalmak tárgyakat, illetve ezek jegyeit, az ítéletek pedig tárgyak, illetve tárgyak és jegyek összefüggéseit tükrözik vissza.

Ez a merev megkülönböztetés tarthatatlan. A fogalmak ugyanis tartalmukat tekintve éppúgy visszatükrözik az objektív összefüggéseket, mint az ítéletek. Csupán formájukban nem jut ez kifejezésre. Mivel a formális logika megreked a formai elemeknél, ezért nem képes felismerni a fogalomnak ezt a vonatkozását.

A formális logika ellentmondásba kerül önmagával, amikor elismeri viszonyfogalmak létezését. A viszonyfogalmak ugyanis a tárgyak közötti összefüggést tükrözik vissza. Tehát az ítéletnek nem kizárólagos specifikuma

az összefüggések feltárása. Ha az összefüggések tükrözését pusztán az ítéletekre korlátozzuk, akkor egyrészt hamis azonosítást követünk el, másrészt a tág meghatározás hibájába esünk.

*b)* Arisztotelész továbbá arra törekedett, hogy az ítéletben kifejeződő összefüggés mibenlétét mind tartalmi, mind formai vonatkozásban konkrétabban megfogalmazza. Az ítélet általános tartalmát illetően tőle származik az a megállapítás, hogy *az ítélet olyan kijelentés, amely igazságot vagy hamisságot fejez ki.* „... a névszók és az igék önmagukban véve kapcsolás és szétválasztás nélküli gondolathoz hasonlóak; pl. *ember, fehér* — amikor semmit sem teszünk hozzá — egyáltalán nem téves és nem igaz. Ennek bizonyítéka: *kecskeőz* is kifejez valamit, de sem nem igaz, sem nem téves, ha nem tesszük hozzá azt, hogy *van*, vagy hogy *nincs*, akár általában, akár időben értve." (Aristotelés: *Organon.* I. köt. Akad. Kiadó, 1961. 112. o.)

Ugyanezt a nézetet vallja számos marxista filozófus is. Lássunk egyet közülük: „Amikor azt állítjuk, hogy az »igazság« nem egyéb, mint »igaz ítélet« vagy »igaz mondat«, ezzel nemcsak a dolog negatív oldalát hangsúlyozzuk — vagyis azt, hogy az igazság nem önálló dolog, állapot vagy jelenség —, hanem a pozitív oldalt is, vagyis azt, hogy az igazság absztrakt és objektív fogalom, melynek az ítélet (és csak az ítélet alapján a mondat) meghatározott tulajdonsága felel meg. Arisztotelésztől kezdve a filozófia történetének legnagyobb gondolkodói nyomán szögezzük le tehát, hogy az *igazság az ítéletek tulajdonsága, minősége.*" (Schaff: *A marxista—leninista igazságelmélet néhány problémája.* Szikra, 1955. 11. o.)

Ez a felfogás szűk körű és egyoldalú, mivel nemcsak az ítéletek fejeznek ki igazságot vagy hamisságot. Vajon a fogalmak nem a valóságot tükrözik vissza? Ha a fogalmak nem lennének igazak vagy hamisak, akkor ez azt jelentené, hogy nincs kapcsolatuk a valósággal, üres fikciók csupán.

Mi az oka annak, hogy ilyen felfogás kialakult és mindmáig uralkodó szerepet játszik? A főok abban keresendő, hogy az igazságot, ill. a hamisságot formális eszközökkel csak az ítéletekkel kapcsolatban tudták kimutatni. Az ítéletek közötti viszonyok alapján formálisan, vagyis a tartalomtól függetlenül el lehetett dönteni, hogy valamely gondolat megfelel-e a valóságnak vagy sem. Mivel a formális logika csupán a formai kritériumokat hajlandó figyelembe venni, ezért az igazság fogalmi körét önkényesen leszűkítette az ítélet és a valóság viszonyára. Ha azonban a formális kritériumok szűk körét áttörjük és bevonjuk a logikába a gyakorlatot, mint az igazság tartalmi kritériumát, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az ítéletnek nem megkülönböztető, sajátos jegye az, hogy igazságot vagy hamisságot fejez ki.

*c)* Formai tekintetben Arisztotelész a következő meghatározást adta: *az ítélet valamiről valamit állít vagy tagad.* (Aristotelés: Id. mű 191. o.)

E meghatározás helyességét azzal szokták indokolni, hogy a fogalom önmagában, az ítéleten kívül nem tartalmaz sem állítást, sem tagadást.

Ez az érvelés megint csak a formális nézőpont szűklátókörűségéről tanúskodik. Mi az igazság ebben a felfogásban? Formális eszközökkel eldönteni, hogy valamely gondolat állítást vagy tagadást fejez-e ki, csupán az ítéletekkel kapcsolatban lehet. Az „ateista" fogalmat illetően például formálisan nem tudjuk kimutatni, hogy ebben a fogalomban állítást vagy tagadást fejezünk-e ki. De vajon azt jelenti-e ez, hogy az ateista fogalma nem fejezi ki az adott összefüggés meglétét vagy hiányát?

Az állítás, ill. a tagadás valaminek a létezését vagy nem-létezését fejezi

ki. Ha a fogalmak semmit sem mondanának a bennük visszatükröződő tárgyak létéről, akkor ez újfent csak azt jelentené, hogy a fogalomnak és a valóságnak semmi köze sincs egymáshoz.

Még inkább kiütközik ennek a felfogásnak a tarthatatlansága, ha a pozitív és a negatív fogalmakra gondolunk. Ezek a fogalmak ugyanis éppúgy valaminek a meglétét vagy hiányát tükrözik vissza, mint az állító, ill. a tagadó ítéletek. Az állítás és a tagadás tehát nem sajátos vonása az ítéletnek.

2. Eddig azokkal a felfogásokkal foglalkoztunk, amelyek az ítéletben kifejeződő összefüggés mibenlétét igyekeztek tisztázni. Most rátérünk azoknak a nézeteknek az elemzésére, amelyek az összefüggés alkotóelemeit állítják előtérbe.

*a)* Számos logikus azon a véleményen van, hogy *az ítélet fogalmak összekapcsolása.* Vagy másképpen megfogalmazva: az ítéletekben fogalmakról állítunk vagy tagadunk valamit. Ezt a felfogást vallotta már Arisztotelész is.

Míg azonban Arisztotelész a fogalmakat a visszatükrözés eredményeinek tekintette, addig Kant olyan ítéleteket tartott szem előtt, amelyekben a tapasztalástól független, vagyis mesterségesen, szerkesztett fogalmak dominálnak. „Ha valamennyi szintetikus ítéletünket, amennyiben objektív érvényességűek, taglaljuk, azt találjuk, hogy sohasem állanak puszta szemléletekből, melyeket mint rendesen hiszik, csak összehasonlítás által kapcsolunk egybe valamely ítéletben, hanem hogy lehetetlenek volnának, ha a szemléletből elvont fogalmakhoz nem járult volna hozzá még egy tiszta értelmi fogalom, mely alá ama fogalmak foglaltattak, s csak így kapcsoltattak egybe objektív érvényességű ítéletben." (Kant: *Prolegomenák.* 50. o.)

Ez a felfogás elszakítja az ítéletet a valóságtól, mivel alapjában véve szubjektív jellegűnek tekinti. Az ítélet e szerint a nézet szerint nem az objektív valóságot tükrözi vissza, hanem tudatunk önkényesen létrehozott terméke.

*b) Az ítélet szavak (nevek) összekapcsolása.* Míg a kantiánusok az ítéletet fogalmak összekapcsolásának tekintették, addig a nominalisták szavak kapcsolatát látják benne. Hobbes szerint az ítélet két, egymással kopulával összekötött névből álló szóbeli kifejezés. A kopula azt fejezi ki, hogy mindkét név (alany, ill. állítmány) ugyanazon tárgy neve.

Míg Hobbes mint materialista elismerte, hogy a szavak objektívan létező tárgyak nevei, addig a modern nominalisták, például Carnap, arra törekszenek, hogy teljesen elszakítsák a nyelvet a léttől. Számukra a nyelv nem a természetes emberi nyelvet jelenti, hanem valami mesterséges nyelvet. Így az ítélet nem más, mint önkényesen megállapított kifejezések összekapcsolása.

A nominalizmus az ítéletet azonosítja a mondattal, s ennek következtében az ítéletet messzemenően formálisan fogja fel. Igaz, hogy minden ítélet mondat formájában fejeződik ki, a mondat azonban csak nyelvi burka az ítéletnek, nem pedig maga az ítélet.

*

Láthattuk, hogy az ítéletre vonatkozóan a logikai irodalomban számos különféle meghatározás alakult ki. Bár mindegyikükben található bizonyos racionális mag, ugyanakkor azonban hiányosak, egyoldalúak. Mi hát akkor az ítélet lényege?

Az előbbiek során csak röviden érintettük azt a felfogást, amely szerint az ítélet fogalmak összekapcsolása. Most azonban kissé részletesebben kell

foglalkoznunk vele, mert ennek a nézetnek a bírálatán keresztül juthatunk közelebb az ítélet lényegéhez.

A szóban forgó felfogásnak két alapvető hiányossága van. Az egyik az összekapcsolás műveletének egyoldalú hangsúlyozásában áll. Ez a hiányosság onnan ered, hogy a formális logika a fogalom és az ítélet összefüggését csak mint kész, kialakult formák kapcsolatát vizsgálta, de nem keresett választ arra a kérdésre, hogy a megismerés fejlődési folyamatában milyen viszony van közöttük.

Ha e két gondolati formát statikusan fogjuk fel, akkor kézenfekvőnek tűnik az a megállapítás, hogy az ítéletek fogalmakból tevődnek össze, s nincs értelme annak az állításnak, hogy a fogalmak az ítéletek révén alakulnak ki. A gondolkodás fejlődési folyamatát figyelembe véve azonban kiderül, hogy az ítélet a fogalomhoz viszonyítva nemcsak szintetikus, hanem egyszersmind *analitikus* jellegű. Amikor ítéleteket alkotunk, akkor a tárgyakat felbontjuk egyes ismertetőjegyeikre és összefüggéseikre. Ennek az eljárásnak az az objektív alapja, hogy a gyakorlatban a tárgy más-más oldaláról mutatkozik meg. Helyesen jegyezte meg Hegel: „... fogyatékossága a formális logikában az ítéletről szokásos fölfogásnak az, hogy szerinte az ítélet általában pusztán valami esetlegesnek látszik s hogy nem mutatja ki, hogyan történik a továbbhaladás a fogalomtól az ítélethez. Csakhogy a fogalom mint olyan nem folyamat nélkül magában megmaradó, ahogy az értelem gondolja, hanem ellenkezőleg, mint végtelen forma, teljességgel tevékeny, mintegy *punctum saliens*-e minden elevenségnek s így magát önmagától megkülönböztető. A fogalomnak ez a saját tevékenysége által tételezett szétválása mozzanatainak különbségeire az *ítélet;* ennek jelentését ennélfogva mint a fogalom *elkülönböződését* kell felfogni." (Hegel: *Enciklopédia.* I. köt. Akad. Kiadó, 1950. 258. o.)

Térjünk most rá a tárgyalt felfogás másik alapvető hiányosságára. Kétségtelen tény, hogy az ítélet *szintetikus* jellegű. Amikor ítéletet alkotunk, akkor nemcsak felbontjuk az adott fogalmat, hanem egyszersmind összekapcsoljuk egy vagy több más fogalommal.

De hogyan értelmezi a formális logika ezt a kapcsolatot? Hegel erről a következőket írta: „Az ítéletet fogalmak, mégpedig különnemű fogalmak kapcsolatának szokták tekinteni. A helyes ebben a fölfogásban az, hogy a fogalom csakugyan az ítélet előföltevése és az ítéletben a különbség formájában lép föl. Helytelen azonban különböző fajú fogalmakról beszélni, mert a fogalom mint olyan, noha konkrét, lényegileg mégis *egy* és a benne foglalt mozzanatokat nem lehet különböző fajoknak tekinteni, s éppoly helytelen az ítélet oldalainak *összekapcsolásáról* beszélni, mert ha összekapcsolásról van szó, az összekapcsoltakat a kapcsolat nélkül is magukban létezőknek gondoljuk." (Uo.)

Az ítéletet eszerint nem szabad a fogalmak mechanikus összekapcsolásának tekinteni. Csak a formális gondolkodás képzeli úgy, hogy ítéletalkotáskor az egyik fogalmat hozzárendeljük a másikhoz. Az ítéletben szereplő fogalmak kölcsönösen áthatják egymást, miként a valóságban is elválaszthatatlan egységet alkotnak.

Mindezek alapján a következő meghatározást fogalmazhatjuk meg: *az ítélet az a gondolkodási forma, amely a tárgyak összefüggéseit a fogalmak felbontása és összekapcsolása révén tükrözi vissza.* (A „tárgy" kifejezésen nemcsak a köznapi értelemben vett megfogható dolgokat értjük, hanem a legszélesebb értelemben véve mindazt, ami tudatunkban tükröződik.)

Most már visszatérhetünk annak az eredeti kérdésfeltevésünknek a megválaszolására, hogy mi az alapja az ítéletek helyes összekapcsolásának. Az ítéletek közötti viszonyokat az összefüggésbe hozott ítéletek tartalma határozza meg. Az ítéletek tartalmát pedig a fogalmak és viszonyaik alkotják.

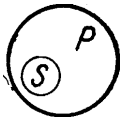
### A fogalmak viszonyainak szerepe a logikai négyzeten alapuló következtetésekben

A közvetlen következtetésekkel kapcsolatban gyakran használjuk ezt a kifejezést: „ha tudjuk, hogy az egyik ítélet igaz, akkor ..." Kérdés: valamilyen kategorikus ítélet igazságának, ill. hamisságának eldöntésében milyen szerepük van a logikai kritériumoknak. Forduljunk válaszért a fogalmak viszonyaihoz. A hagyományos logika az alábbi viszonyokat különböztette meg:

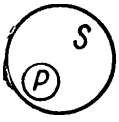
1. Az egyértelmű (azonos) fogalmak ugyanazokat a tárgyakat tükrözik vissza, pl. kutya — eb.



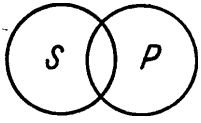

2. Az alárendeltségi fogalmak viszonyát az jellemzi, hogy az alany terjedelme beletartozik az állítmány terjedelmébe, pl. vas — fém.



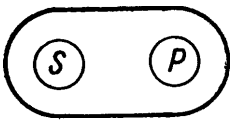

3. A fölérendeltségi fogalmak viszonyát az jellemzi, hogy az állítmány terjedelme beletartozik az alany terjedelmébe, pl. bútor — szék.



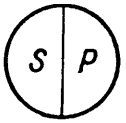

4. Kereszteződési viszonyban olyan fogalmak vannak, amelyeknek a terjedelme részben közös, pl. edény — alumínium tárgy.



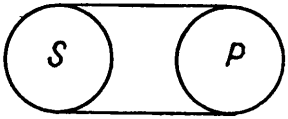

5. A mellérendelt fogalmakat az jellemzi, hogy közös legközelebbi nemmel rendelkeznek, pl. rabszolgatársadalom — feudális társadalom.



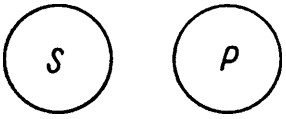

6. Ellentmondási viszonyban olyan fogalmak vannak, amelyek kölcsönösen tagadják egymás teljes tartalmát, pl. bűnös — nem — bűnös.




7. Ellentétesek azok a fogalmak, amelyek tartalma a közös nemfogalmon belül a legnagyobb különbözőséget mutatja, pl. bűnös — ártatlan.

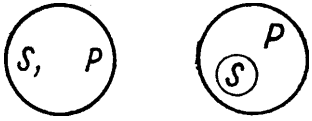



8. Az össze nem hasonlítható fogalmakat az jellemzi, hogy egyetlen közös ismertetőjegyük sincs, pl. asztal — becsület.

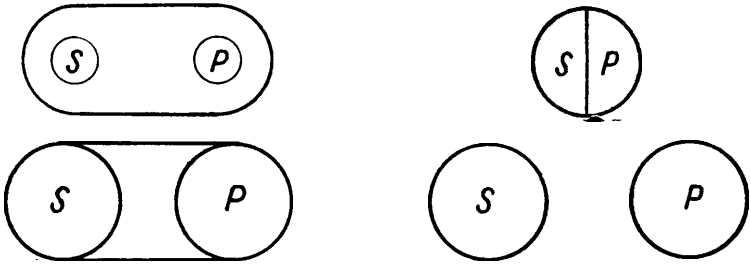



Ismeretes, hogy a kategorikus ítéletnek terjedelem és minőség szerint négy fajtája van: általános állító (A), általános tagadó (E), részleges állító (I) és részleges tagadó (O) ítélet. Hogyan függ ezen ítéletek igazsága, ill. hamissága a bennük szereplő terminusok viszonyaitól?

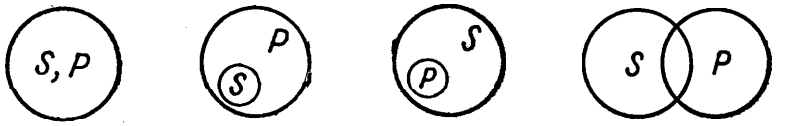
Az A ítélet igaz akkor, ha benne egyértelmű vagy alárendeltségi fogalmak szerepelnek:



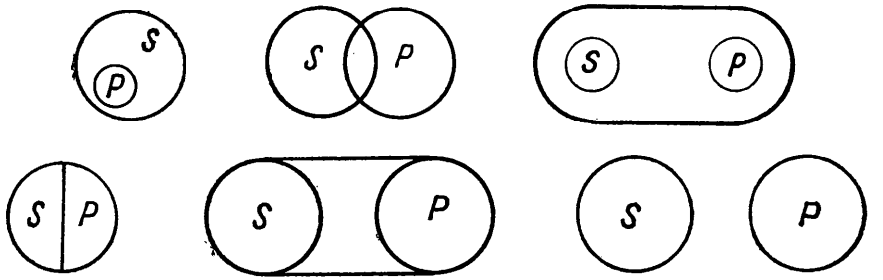

Az E ítélet abban az esetben igaz, ha mellérendelt, ellentmondó, ellentétes vagy össze nem hasonlítható fogalmakat tartalmaz:



Az I ítélet ugyancsak négy esetben igaz:




Végül az O ítélet hat esetben igaz:




Ezek az összefüggések, mint mondottuk, igaz ítéletekre vonatkoznak. Ha figyelembe vesszük a hamis ítéleteket is, akkor az alábbi értéktáblázatot kapjuk:

| | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A | i | i | h | h | h | h | h | h |
| E | h | h | h | h | i | i | i | i |
| I | i | i | i | i | h | h | h | h |
| O | h | h | i | i | i | i | i | i |

1. táblázat

(Az arab számok a már ismertetett fogalomviszonyokra utalnak; i — igaz, h — hamis.)

Az 1—2., a 3—4. és az 5—8. oszlop értékmegoszlása megegyezik egymással. Egyszerűsítés révén három különböző értékeloszlást kapunk:

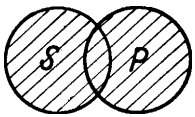
| | I. | II. | III. |
|---|---|---|---|
| A | i | h | h |
| E | h | h | i |
| I | i | i | h |
| O | h | i | i |

2. táblázat

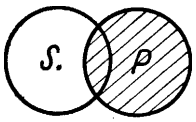
A matematikai logika az osztálykalkulus keretében foglalkozik ezekkel a viszonyokkal a következő csoportosításban:

1. S is, P is üres osztály (az ábrákban a vonalkázás az ürességet, a pont a létezést jelöli). Üresnek nevezik azt az osztályt, amely egy elemet sem tar-

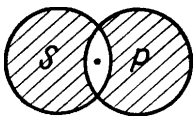
talmaz. Másképpen fogalmazva: az üres osztály olyan fogalom, amelyben nem létező tárgyakat általánosítunk.



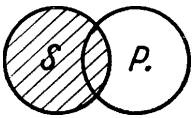

2. P üres osztály, S nem üres.



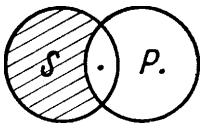

3. S azonos P-vel, és nem üres.



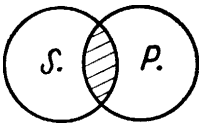

4. S üres osztály, P nem üres.



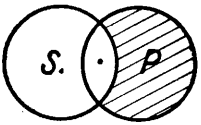

5. S valódi része P-nek, S nem üres.



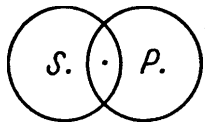

6. S és P közös része üres, S és P nem üres.




7. S-nek valódi része P, P nem üres.



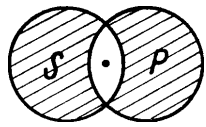
8. Sem S, sem P, sem közös részük nem üres.

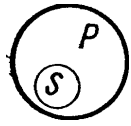


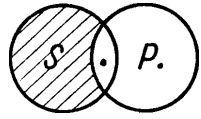

Vessük össze a fogalmak viszonyaira vonatkozó két felfogást. Emeljük ki először azokat az eseteket, ahol megegyezést találunk:

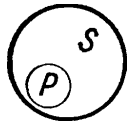
*Hagyományos logika* *Matematikai logika*

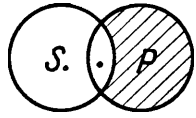


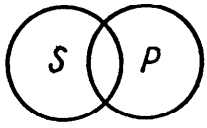



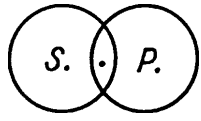



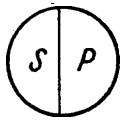



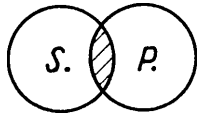




A hagyományos logika 5., 7. és 8. esetét a matematikai logika megegyezőnek veszi a 6. esettel azon az alapon, hogy mindezekben a viszonyokban az S-nek és a P-nek nincs közös eleme.

Bevezetésre kerültek viszont azok a fogalomviszonyok, amelyekben üres osztály szerepel. Klaus azon ritka matematikai logikusok közé tartozik, akik megvizsgálták azt a kérdést, hogy nem lenne-e helyesebb az üres osztály

helyett hamis fogalomról beszélni. Ellenérvei a következők: 1. A fogalom semmit sem állít vagy tagad. 2. A formális logika a fogalom extenzionális oldalával foglalkozik, az intenzionális viszonyok a dialektika körébe tartoznak. Majd a következőkben foglalta össze a véleményét: „Átvitt értelemben tehát igaznak jelölhetünk meg egy fogalmat, ha extenziója van és hamisnak, ha nem ez az eset áll fenn. Éppúgy beszélhetünk arról is, hogy egy fogalom valamit visszatükröz, ill., hogy semmit sem tükröz vissza. Mindkét esetben azonban nem pontos kifejezési módról van szó, amelyet mostantól fogva el akarunk kerülni. Helyesebb arról beszélni, hogy vannak fogalmak, amelyek a valóságra irányulnak és vannak, amelyeknél nem az az eset." (Klaus: *Bevezetés a formális logikába*. Gondolat, 1963. 139. o.)

Az ítélet elemzésekor már kifejtettük azt a véleményünket, hogy nem tekinthetjük az ítélet specifikumának sem azt, hogy állít, ill. azt, hogy tagad, sem pedig azt, hogy igaz, ill. hamis. Ezért Klaus első érvét nem tartjuk elfogadhatónak.

Másodszor: még a formállogikusok közül sem ért mindenki egyet azzal, hogy a formális logika a fogalomnak csak az extenzionális oldalával foglalkozik. Ha ez a Klaus-féle megállapítás igaz lenne, akkor a hagyományos logika művelői közül mindazokat, akik logikai problémának tekintették a fogalom tartalmát, ki kellene rekeszteni a formális logikusok közül. De ugyanakkor olyanokat, mint Aquinói Tamás vagy Trendelenburg, nevetséges lenne a dialektikusok közé sorolni. A Klaus-féle felosztás szerint ezek úgy lebegnének a két logika között vagy fölött, mint Mohamed koporsója. Valójában itt arról van szó, hogy Klaus az extenzionális felfogást kiterjesztette az egész formális logikára, s ezzel a pars pro toto hibáját követte el.

Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy a matematikai logika helyesen járt-e el akkor, amikor a fogalmak viszonyai közé azokat az eseteket is besorolta, amelyek hamis fogalmakat tartalmaznak, egyértelmű igennel felelhetünk. A logikai négyzet egyes műveleteinek tárgyalásakor látni fogjuk, hogy a hagyományos logika milyen meggondolások alapján tekintett el ettől.

Vegyük szemügyre ezek után, hogy a matematikai logika miképpen állapítja meg az A, E, I és O ítéletnek az egyes fogalomviszonyokon alapuló értéktáblázatát (az arab számok a matematikai logika előbb ismertetett fogalomviszonyainak sorszámai).

| | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A | i | h | i | i | i | h | h | h |
| E | i | i | h | i | h | i | h | h |
| I | h | h | i | h | i | h | i | i |
| O | h | i | h | h | h | i | i | i |

3. táblázat

Látható, hogy az 1—4., a 2—6., a 3—5. és a 7—8. oszlop megegyezik egymással. Tekintve, hogy a továbbiak során könnyebben tudunk bizonyos összefüggésekre rámutatni, ha ezek a megegyező oszlopok egymás mellé kerülnek, ezért a következőképpen rendezzük át ezt az értéktáblázatot.

| | I. | | II. | | III. | | IV. | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1.  | 2.  | 3.  | 4.  | 5.  | 6.  | 7.  | 8.  |
| A | i | i | i | i | h | h | h | h |
| E | i | i | h | h | i | i | h | h |
| I | h | h | i | i | h | h | i | i |
| O | h | h | h | h | i | i | i | i |

4. táblázat

Eszerint négy különböző értékeloszlást kaptunk:

| | I. | II. | III. | IV. |
|---|---|---|---|---|
| A | i | i | h | h |
| E | i | h | i | h |
| I | h | i | h | i |
| O | h | h | i | i |

5. táblázat

Ezek közül a II—IV. megegyezik a hagyományos logikában ismert eloszlásokkal, az I. pedig azokat az értékeket tartalmazza, amelyeket akkor kapunk, ha valamely kategorikus ítéletben az S hamis fogalom.

Milyen segítséget nyújt értéktáblázatunk valamely ítélet igazságának vagy hamisságának eldöntésében? Vegyünk először egy olyan példát, amelyben a fogalmak viszonya evidens: minden vas fém. Tekintve, hogy jól ismert fogalmakról van szó, könnyű megállapítanunk, hogy itt alárendeltségi viszony szerepel, az ítélet tehát igaz.

Lássunk valamivel bonyolultabb példát: a vízesések energiája termelőerő. Nem valószínű, hogy ebben az ítéletben a fogalmak viszonyát közvetlenül meg tudjuk állapítani. Ekkor az a teendőnk, hogy a meghatározás segítségével feltárjuk az adott fogalmak tartalmát. 1. A vízesés energiája természeti erőforrás, amely a vízfolyás szintkülönbségéből adódik. 2. A termelőerők a társadalom által létrehozott munkaeszközök és a munkában való jártassággal rendelkező emberek. A fogalmak tartalmának feltárása lehetővé teszi annak megállapítását, hogy az S és a P fogalom nem tartalmaz közös elemet, tehát az adott ítélet hamis.

Tételezzük fel, hogy ezekkel a definíciókkal nem értünk egyet, vagy nem tudjuk a kérdéses fogalmakat meghatározni. Ebben az esetben a fogalmak viszonyait nem tudjuk felhasználni az ítélet igaz vagy hamis voltának eldöntéséhez. Nem kívánjuk azt állítani, hogy a fogalmak viszonyainak alapul vétele automatikusan megoldja az eldöntésproblémát. Csak annak ki-

mutatására törekedtünk, hogy a formális logika nem merítette ki a fogalmak viszonyain alapuló következtetési lehetőségeket, és emiatt bizonyos tételei hibásak.

## A logikai négyzeten alapuló következtetési módok elemzése

A hagyományos logikában a logikai négyzet alapján négyféle műveletet lehet végrehajtani: az ellentmondásra következtetést, az alá- és fölérendelő következtetést, az ellentétesre és a szubkontráriusra következtetést.

### 1.

Az ellentmondásra következtetéssel nincs probléma, mivel ennek összes módozatai már a hagyományos logikán belül is eldönthetők. Ez a következtetés azon az összefüggésen alapszik, hogy ha két ítélet egymással ellentmondási viszonyban van, akkor nem lehet mindkettő igaz, és nem lehet mindkettő hamis. Ennek az összefüggésnek az alapján úgy lehet következtetni, hogy ha az egyik ítélet igaz, akkor a másik szükségszerűen hamis, és megfordítva, ha az adott ítélet hamis, akkor a neki ellentmondó ítélet feltétlenül igaz.

Módozatai:

| | | |
|---|---|---|
| Ai: minden S — P | → | Oh: néhány S nem P |
| Ei: egyetlen S nem P | → | Ih: néhány S — P |
| Ii: néhány S — P | → | Eh: egyetlen S sem P |
| Oi: néhány S nem P | → | Ah: minden S — P |

Értéktáblázata:

| | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A— O | i — h | i — h | i — h | i — h | h — i | h — i | h — i | h — i |
| E — I | i — h | i — h | h — i | h — i | i — h | i — h | h — i | h — i |
| I — E | h — i | h — i | i — h | i — h | h — i | h — i | i — h | i — h |
| O — A | h — i | h — i | h — i | h — i | i — h | i — h | i — h | i — h |

6. táblázat

### 2.

Ha két ítélet között alá- és fölérendeltségi viszony van, akkor a hagyományos logika szerint az alábbi következtetések lehetségesek, ill. nem-lehetségesek.

*a)* Ha a fölérendelt ítélet igaz, akkor az alárendelt ítéletnek is igaznak kell lennie. Pl.: kerületünk minden utcáját újonnan aszfaltozták (i) — kerületünk néhány utcáját újonnan aszfaltozták (i).

*b)* Ha az alárendelt ítélet igaz, akkor a fölérendelt ítélet eldönthetetlen, vagyis lehet igaz is, hamis is. Vegyük ezt az ítéletet: bizonyos emlősök gerincesek (i) — minden emlős gerinces (i). De lehet az is, hogy: bizonyos könyvek érdekesek (i) — minden könyv érdekes (h).

*c)* Ha a fölérendelt ítélet hamis, akkor az alárendelt ítélet eldönthetetlen. Például: minden országban szocializmus van (h) — néhány országban szocializmus van (i). Lehetséges azonban az is, hogy: egyetlen tőkés sem kizsákmányoló (h) — néhány tőkés nem kizsákmányoló (h).

*d)* Ha az alárendelt ítélet hamis, akkor a fölérendelt ítélet is hamis lesz. Például: néhány fém nem hővezető (h) — egyetlen fém sem hővezető (h).

Ezek alapján az alá- és fölérendelő következtetésnek négy helyes módozata van:

| | | |
|---|---|---|
| Ai: minden S — P | → | Ii: néhány S — P |
| Ei: egyetlen S sem P | → | Oi: néhány S nem P |
| Ih: néhány S — P | → | Ah: minden S — P |
| Oh: néhány S nem P | → | Eh: egyetlen S sem P |

Vegyük bonckés alá először az *a)* tételt. Igaz marad-e ez a tétel, ha figyelembe vesszük azokat az ítéleteket is, amelyekben az S hamis fogalom? Nyilvánvalóan nem. A 4. táblázatból leolvasható, hogy az 1. és 2. oszlopban, ahol *a fölérendelt ítéletek igazak, a nekik alárendelt ítéletek hamisak.*

A hagyományos logikában, ha szórványosan is, de foglalkoztak olyan ítéletekkel, amelyek hamis fogalmat tartalmaznak. Drobisch például kifejtette, hogy olyan ítéletek, mint az isten igazságos, a lélek halhatatlan, a fúriáknak kígyóhajuk van stb., nem tartalmazzák annak állítását, hogy az isten, a lélek, a fúriák léteznek. Csupán azt mondják ki, hogy ha az alanyt tételezzük, akkor az állítmány az alany minőségi meghatározottságát tartalmazza (vö. Drobisch: *Neue Darstellung der Logik.* Leipzig 1875. 60. o.), Herbart pedig kísérletet tett arra, hogy az ilyen ítéletek megfordítását elemezze (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.* Leipzig 1850. 53. §).

Mi az oka, hogy a hagyományos logikában — legalábbis az alapvető művekben — nyomát sem találjuk annak, hogy a hamis fogalmat tartalmazó ítéleteket figyelembe vegyék a logikai négyzeten alapuló következtetések szempontjából? Véleményünk szerint azért tértek ki — akarva-akaratlanul — e probléma elől, mivel alapvető dogmába ütköztek. Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy a hagyományos logika középpontjában a következtetések, s ezen belül a kategorikus szillogizmusok állottak. A szillogisztika legfontosabb, de legalábbis egyik legfontosabb axiómája a dictum de omni et de nullo. Ennek az alapelvnek a közvetlen következtetésben éppen az *a)* tétel felel meg. A hamis fogalmakat tartalmazó ítéletek figyelembevétele megkövetelte volna e tétel revízióját és gyökeresen felkavarta volna a hagyományos logika állóvizét.

Klaus ezzel kapcsolatban a következőket írta: „Az *SaP→SiP* következtetés nem érvényes *minden S* osztályra. Ennyiben nem általános érvényű. Nem érvényes ugyanis akkor, ha *S* nullaosztály és *P* valamely, a nullaosztálytól különböző osztály. Ebben az esetben ugyan *SaP* igaz kijelentés, mert a nullaosztályt — itt *S*-t — valóban minden *P* osztály tartalmazza. De *SiP* hamis, mert nincs olyan dolog, amelyet a nullaosztály is és a nullaosztálytól különböző *P* osztály is tartalmazna. *SaP→SiP* ebben az esetben az *i→h* implikációnak felelne meg, amely mint láttuk, hamis. Az általánosról a különösre való következtetés tehát csak akkor helyes, ha *S* nem nullaosztály." (Klaus: Id. mű 204. o.)

Az A igazságából eszerint nem következik korlátlanul az I igazsága. Az Ai ítéletből kiindulva csak akkor van elégséges alapunk arra, hogy Ii ítéletre következtessünk, ha előzőleg meggyőződtünk arról, hogy az S nem üres. Ez

pedig azt jelenti, hogy a logikai hiba veszélyét csak úgy kerülhetjük el, ha S-t mint *fogalmat* tanulmányozzuk.

A hagyományos logika Prokrusztész-ágyában még érvényes volt az az elv, hogy a közvetlen következtetések levonásához egy ítéletből álló premissza is elegendő. A matematikai logikában ez az elv tarthatatlanná vált. Csak kiegészítő ismeretek felhasználásával szabad elvégezni az alá- és fölérendelő következtetést. Klaus ezt az elvet expressis verbis a kategorikus szillogizmusokkal kapcsolatban fejti ki: „Az a következtetés, hogy »*MaP*-ből és *MaS*-ből *SiP* következik«, csak akkor helyes, ha *kiegészítőleg* feltételezzük, hogy vannak egyáltalán dolgok, amelyeket *M* osztály tartalmaz." (Uo. 201. o.)

Mindaz, amit az *a)* tételről elmondtunk, érvényes a *d)* tételre is. Az alárendelt ítélet hamisságából a fölérendelt ítélet hamisságára csak akkor szabad következtetni, ha rendelkezünk azzal a kiegészítő ismerettel, hogy az S nem üres.

Hogyan állunk a *b)* tétellel? Helytálló-e az, hogy az alárendelt ítélet igazságából nem szabad következtetni a fölérendelt ítélet igazságára? Ennek megválaszolása végett végezzük el a fölérendelést először Ii ítéleteken. Az értéktáblázatból tudjuk, hogy az I négy esetben (3., 4., 7. és 8.) igaz. A fölérendelt A ítélet viszont a 3. és 4. esetben igaz, a 7. és 8. esetben hamis. A következő tételt mondhatjuk ki tehát: *ha az Ii ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor az A ítélet igaz, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor hamis.* (Az állítmány akkor vonatkozik az alany egész terjedelmére, ha vagy teljesen magában foglalja, vagy teljesen kizárja; most csak az előbbi eset fordulhat elő.)

Az O ítélet szintén négy esetben igaz (5., 6., 7. és 8.). A fölérendelt E ítélet pedig az 5. és 6. esetben igaz, a 7. és 8. esetben hamis. Az értéktáblázatban szereplő körsémákról leolvasható, hogy az Ii—Ai összefüggésre megadott tétel itt is érvényes. Általánosítva tehát a következőt mondhatjuk: *ha az alárendelt ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor a fölérendelt ítélet igaz, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor hamis.*

Úgy véljük, hogy pedantéria lenne, ha most a *c)* tételt illetően is részleteznénk az összefüggéseket. Elegendőnek tartjuk, ha — Ah-t és Eh-t kiinduló ítéletnek véve — megfogalmazzuk az új tételt : *ha a hamis fölérendelt ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor az alárendelt ítélet hamis, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor igaz.*

Nem állja meg tehát a helyét az az állítás, hogy az alárendelt ítélet igazsága esetén a fölérendelt ítélet, ill. a fölérendelt ítélet hamissága esetén az alárendelt ítélet eldönthetetlen. A fogalmak viszonyainak segítségével a zárótételek igazsága, ill. hamissága egyértelműen eldönthető.

Az alá- és fölérendelő következtetéseket az alábbi értéktáblázatban lehet összefoglalni:

| | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A — I | i — h | i — h | i — i | i — i | h — h | h — h | h — i | h — i |
| E — O | i — h | i — h | h — h | h — h | i — i | i — i | h — i | h — i |
| I — A | h — i | h — i | i — i | i — i | h — h | h — h | i — h | i — h |
| O — E | h — i | h — i | h — h | h — h | i — i | i — i | i — h | i — h |

7. táblázat

3.

Az ellentétesre következtetés a hagyományos logikában azon az összefüggésen alapszik, hogy ha két ítélet ellentétes viszonyban van egymással, akkor nem lehet mindkettő igaz, de lehet mindkettő hamis. Ebből kiindulva a következő tételeket szokták megfogalmazni: *a)* ha az egyik ítélet igaz, akkor a másik szükségszerűen hamis, *b)* ha azonban az adott ítélet hamis, akkor a vele ellentétes ítélet eldönthetetlen. Az ellentétesre következtetésnek eszerint két helyes módozata van:

Ai: minden S — P → Eh: egyetlen S sem P
Ei: egyetlen S sem P → Ah: minden S — P

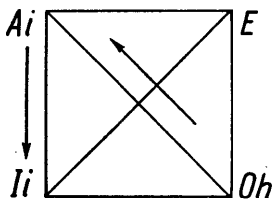
Sem az *a)*, sem a *b)* tétel nem helytálló. Az *a)* tétel azért nem, mert ha az S üres, akkor az Ai-val ellentétes ítélet Ei lesz. A *b)* tétellel szemben pedig a következőket állapíthatjuk meg: *ha a hamis kiinduló ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor a vele ellentétes viszonyban levő ítélet igaz, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor hamis.* Például: egyetlen emlős sem lélegzik tüdővel (h) — minden emlős tüdővel lélegzik (i). De: minden ember ismeri a logikát (h), egyetlen ember sem ismeri a logikát (h).

*

A szubkontráriusra következtetéssel kapcsolatban a következő tételeket szokták kimondani:

*a)* Ha valamely ítélet hamis, akkor a vele szubkontrárius viszonyban levő ítélet feltétlenül igaz. Például: néhány írásbeli dolgozatban nem volt helyesírási hiba (h), néhány írásbeli dolgozatban helyesírási hiba volt (i). Ha az egyik részleges ítélet hamis, akkor a másik azért igaz, mert ha — az előbbi példát alapul véve — hamis az a kijelentés, hogy nem volt helyesírási hiba az írásbeli dolgozatokban, akkor legalább egy olyan írásbeli dolgozatnak kell lennie, amelyben helyesírási hiba volt.

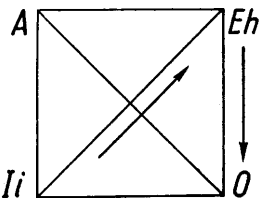
A logikai négyzet segítségével érvelve: ha valamely O típusú ítélet hamis, akkor a neki ellentmondó A típusú ítélet igaz. Ha pedig az A típusú ítélet igaz, akkor a neki alárendelt I típusú ítélet feltétlenül igaz.




Az alárendelő következtetés tárgyalása során már kimutattuk, hogy az Ai-ból nem következik feltétel nélkül az Ii. Eszerint az Oh-ból sem következik szükségszerűen az Ii. Példánkra visszatérve: ha nem készült írásbeli dolgozat, akkor nem létezhet olyan írásbeli dolgozat sem, amelyben helyesírási hiba van. Az *a)* tétel tehát nem érvényes.

*b)* Ha valamely ítélet igaz, akkor a vele szubkontrárius viszonyban levő ítélet eldönthetetlen. Ezt a tételt a logikai négyzet segítségével a következő-

képpen szokták alátámasztani. Induljunk ki abból, hogy például valamely I típusú ítélet igaz. Akkor a neki ellentmondó E típusú ítélet feltétlenül hamis. Az E és O típusú ítéletek között alá- és fölérendeltségi viszony van. Márpedig ha ismeretes, hogy az E típusú ítélet hamis, akkor ebből az O típusú ítéletre nem szabad következtetni. Tehát, ha az I típusú ítélet igaz, akkor a vele szubkontrárius viszonyban levő O típusú ítélet eldönthetetlen.




Az előbbiekben azonban már kimutattuk, hogy a fölérendelt ítélet hamissága esetén is el lehet dönteni, hogy az alárendelt ítélet mikor lesz igaz, ill. hamis. Tehát az Ii-ból következtetni lehet az O ítélet igazságára, ill. hamisságára. Tétel: *ha az igaz kiinduló ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor a vele szubkontrárius viszonyban levő ítélet hamis, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor igaz.*

*

A hagyományos logikában az ellentétesre és a szubkontráriusra következtetést úgy tárgyalják, mint a közvetlen következtetés két különálló fajtáját. Ezt azzal szokták indokolni, hogy egymással szemben álló logikai összefüggéseken alapulnak. Az ellentétesre következtetés — mint már említettük — azon az összefüggésen alapul, hogyha két ítélet ellentétes viszonyban van egymással, akkor nem lehet mindkettő igaz, de lehet mindkettő hamis. A szubkontrárius következtetés pedig azon, hogyha két ítélet szubkontrárius viszonyban van egymással, akkor lehet mindkettő igaz, de nem lehet mindkettő hamis. Vagyis az ellentétes ítéletek kizárják, a szubkontrárius viszonyban levők pedig kiegészítik egymást. Ha pedig valaki arra hivatkozik, hogy már elnevezésük is bizonyos rokonságra utal — kontrárius (ellentétes) — szubkontrárius (alárendelt ellentétes) —, akkor azt a választ kapja, hogy ezek az elnevezések csak a logikai négyzetben elfoglalt helyüket jelölik.

Ez az álláspont meglehetősen vitatható. Először is azért, mert csupán a különbözőséget hangsúlyozza, és eltekint attól a közös vonástól, amely összekapcsolja őket. Ez a közös vonás pedig abban áll, hogy mind az ellentétesre, mind a szubkontráriusra következtetés az ítélet minőségének és csakis a minőségének megváltoztatását jelenti. Különbözőségük ezen az azonosságon *belül* áll fenn. Az ellentétesre következtetés valamely általános ítélet, a szubkontrárius következtetés valamely részleges ítélet minőségének megváltoztatása.

Másodszor: ha a vitatott álláspont következetes lenne, akkor a többi közvetlen következtetést is ketté kellene bontania. Más műveletnek kellene tekintenie például az általános ítéletek megfordítását, és megint más művelet-

nek a részleges ítéletek megfordítását. Ez azonban nyilvánvaló értelmetlenség lenne. El kell tehát ismerni, hogy az ítélet minőségének megváltoztatása egyfajta közvetlen következtetés, amelyet egyelőre, jobb híján, ellentétesre-szubkontráriusra következtetésnek fogunk nevezni.

Lássuk ennek a következtetésnek az értéktáblázatát:

| | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A — E | i — i | i — i | i — h | i — h | h — i | h — i | h — h | h — h |
| E — A | i — i | i — i | h — i | h — i | i — h | i — h | h — h | h — h |
| I — O | h — h | h — h | i — h | i — h | h — i | h — i | i — i | i — i |
| O — I | h — h | h — h | h — i | h — i | i — h | i — h | i — i | i — i |

8. táblázat

A logikai négyzeten alapuló közvetlen következtetések eredményeit az alábbi táblázatban szokták összefoglalni:

| | A | E | I | O |
|---|---|---|---|---|
| Ha A igaz, akkor | — | hamis | igaz | hamis |
| Ha A hamis, akkor | — | eldönthetetlen | eldönthetetlen | igaz |
| Ha E igaz, akkor | hamis | — | hamis | igaz |
| Ha E hamis. akkor | eldönthetetlen | — | igaz | eldönthetetlen |
| Ha I igaz, akkor | eldönthetetlen | hamis | — | eldönthetetlen |
| Ha I hamis, akkor | hamis | igaz | — | igaz |
| Ha O igaz, akkor | hamis | eldönthetetlen | eldönthetetlen | — |
| Ha O hamis, akkor | igaz | hamis | igaz | — |

9. táblázat

Ennek az összefoglalásnak két alapvető fogyatékossága van:

1. Eldönthetetlen esetek szerepelnek benne.

2. Nem tűnik ki belőle olyan törvényszerűség, amelynek alapján kevés számú axiómára lehetne visszavezetni a logikai négyzeten alapuló közvetlen következtetések összes módozatait.

Az első fogyatékosságot már ki tudjuk küszöbölni, mivel minden esetet el tudunk dönteni. A második probléma azonban ettől még nem oldódik meg. Az összefoglalásnak ezt a módját tehát el kell vetnünk.

Állítsuk helyébe az egyes műveletek összesített értéktáblázatát.

I. Tautologikus következtetés

| | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. A — A | i — i | i — i | i — i | i — i | h — h | h — h | h — h | h — h |
| 2. E — E | i — i | i — i | h — h | h — h | i — i | i — i | h — h | h — h |
| 3. I — I | h — h | h — h | i — i | i — i | h — h | h — h | i — i | i — i |
| 4. O — O | h — h | h — h | h — h | h — h | i — i | i — i | i — i | i — i |

II. Ellentétesre—szubkontráriusra következtetés

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 5. A — E | i — i | i — i | i — h | i — h | h — i | h — i | h — h | h — h |
| 6. E — A | i — i | i — i | h — i | h — i | i — h | i — h | h — h | h — h |
| 7. I — O | h — h | h — h | i — h | i — h | h — i | h — i | i — i | i — i |
| 8. O — I | h — h | h — h | h — i | h — i | i — h | i — h | i — i | i — i |

III. Alá- és fölérendelő következtetés

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 9. A — I | i — h | i — h | i — i | i — i | h — h | h — h | h — i | h — i |
| 10. E — O | i — h | i — h | h — h | h — h | i — i | i — i | h — i | h — i |
| 11. I — A | h — i | h — i | i — i | i — i | h — h | h — h | i — h | i — h |
| 12. O — E | h — i | h — i | h — h | h — h | i — i | i — i | i — h | i — h |

IV. Ellentmondásra következtetés

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 13. A — O | i — h | i — h | i — h | i — h | h — i | h — i | h — i | h — i |
| 14. E — I | i — h | i — h | h — i | h — i | i — h | i — h | h — i | h — i |
| 15. I — E | h — i | h — i | i — h | i — h | h — i | h — i | i — h | i — h |
| 16. O — A | h — i | h — i | h — i | h — i | i — h | i — h | i — h | i — h |

10. táblázat

A táblázatból leolvasható, hogy például az A ítélet, akár előzmény, akár zárótétel, azonos fogalomviszony esetén azonos értéket vesz fel. Ugyanez érvényes a többi ítéletfajtára is. Tekintve, hogy a logikai négyzeten alapuló következtetésekben csak A, E, I és O ítélet szerepel, elegendő az alábbi értéktáblázatot szem előtt tartanunk:

| | 1. | 2. | 3. | 4. | 5. | 6. | 7. | 8. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A | i | i | i | i | h | h | h | h |
| E | i | i | h | h | i | i | h | h |
| I | h | h | i | i | h | h | i | i |
| O | h | h | h | h | i | i | i | i |

11. táblázat

További egyszerűsítést hajthatunk végre, ha összevetjük egymással az A—O és az E—I ítéleteket, amelyek ellentmondásban állnak egymással. Ez azt jelenti, hogy például ha valamely O ítélet igaz, akkor a vele azonos fogalomviszonyt tartalmazó A ítélet hamis. Az I és O ítéletek értékei a megfelelő A és E ítéletek értékeinek negációi. A logikai négyzeten alapuló bármely következtetés elvégzéséhez elegendő tehát az A és E ítélet értékeit ismernünk. Ennek az egyszerűsítésnek a során hasonlóképpen jártunk el, mint amikor Arisztotelész a kategorikus szillogizmus helyes módozatait a Barbarára és a Celarentre vezette vissza.

Vegyük példaként előzménynek ezt az ítéletet: minden rovar bogár. Állapítsuk meg, hogy a vele ellentétes ítélet igaz-e vagy hamis. (A hagyományos logika ebben az esetben a következő sémát venné elő: ha tudjuk, hogy ez az előzmény igaz, akkor a vele ellentétes ítélet hamis, ha pedig hamis az előz-

mény, akkor nem következik belőle a zárótétel. Annak a kérdésének az eldöntése, hogy az előzmény igaz-e vagy hamis, nem a logika feladata.)

Az előzmény értékének megállapításához felhasználjuk a fogalmak viszonyait. Ha nem emlékeznénk iskolai tanulmányainkból arra, hogy a bogár a rovar egyik fajtája, akkor valamely biológiai könyvből ezt könnyen megtudhatjuk. Eszerint ítéletünk fogalmai fölérendeltségi viszonyban vannak. Ez a viszony táblázatunkban a 7. oszlopban szerepel. Ott azonnal leolvashatjuk, hogy fölérendeltségi viszony esetén az A ítélet hamis. Az előzményünkkel ellentétes ítélet így hangzik: egyetlen rovar sem bogár, ami E típusú ítélet. A 7. oszlopban az E hamis. Eldöntöttük a kérdést.

Számos esetben természetesen még erre az eljárásra sincs szükség. Ha például tudjuk, hogy a minden ólom fém ítélet igaz, akkor a neki ellentmondó néhány ólom nem fém ítélet nyilvánvalóan hamis. A fenti eljárás csak kétséges esetekben vagy bonyolultabb következtetések zárótételének eldöntésekor szükséges.

## Néhány vitás kérdés

Okkal feltételezhető, hogy a formális logika hívei az elmondottakkal szemben többek között a következő ellenvetést teszik: ez a módszer nem logikai jellegű, vagy legalábbis a logika és az ismeretelmélet összekeverése. A fogalmak felhasználása azzal jár, hogy egyrészt tartalmi elemet vonunk be a következtetésbe, másrészt lemondunk a következtetések általános érvényűségéről.

De vajon a fogalmak viszonyai, amelyekre támaszkodtunk, tartalmi problémák-e? E kérdés megválaszolása végett forduljunk Kanthoz. Ezt írta: „A fogalom anyaga a *tárgy* (Gegenstand), formája az *általánosság* (Allgemeinheit)." (Kant: Id. mű 99. o.) Ha elfogadjuk ezt a megkülönböztetést, akkor a fogalmak viszonyait az általánosság körébe kell sorolnunk. Kant is így járt el, idézett művében formai problémának tekintette a fogalmak viszonyait.

A fogalmak viszonyaiban a konkrét gondolati tartalom nem közvetlenül jelentkezik, hanem áttételesen. Arról van szó, amit egyes logikusok formális tartalomnak neveznek.

Ha ez így van, akkor mi az oka annak, hogy a hagyományos logika nem használta fel a fogalmak viszonyait a következtetéselméletben? Véleményünk szerint ezt az okot a fogalmak tisztázatlanságában kell keresnünk. Gondoljunk csak arra, hogy milyen fokon álltak az emberiség ismeretei Arisztotelész korában. A fogalmak számos esetben zavarosak voltak, tele misztikus, spekulatív elemekkel. Hogyan lehetett volna abban a korban megbízhatóan eldönteni, hogy például a „bolygó" és a „gömb alakú" fogalmak milyen viszonyban vannak, amikor a Földet síkban elterülőnek tekintették? És nem sokban különbözött ettől a helyzet még az újkor elején sem. Emlékezzünk vissza Bacon harcára a hamis fogalmak ellen. Érthető tehát, ha ilyen körülmények között arra törekedtek, hogy a következtetéseket megszabadítsák ezektől a hamis, ill. véletlen elemektől. Ez ugyan leszűkítette az elvégezhető következtetések körét, de ezen belül bizonyos mértékig garantálta helyességüket.

Az újkortól kezdve meggyorsult a tudományok fejlődése. Számos tudomány többé-kevésbé egzakttá vált. Ez a folyamat magával hozta a fogalmak és a fogalmak közötti viszonyok precizírozását. Ennek következtében számos korlátozás, amely a maga idejében indokolt volt, szükségtelenné vált. Megszün-

tetésükre többek között azért nem került sor, mert ahogyan a forma elmarad a tartalom mögött, úgy a formális logika is elmaradt a tárgyi ismeretek gazdagodása mögött.

De vajon garantálható-e, hogy minden jelenlegi fogalmunk biztos alapul szolgál helyes következtetések levonásához? Ez nemcsak most, de még a jövőt illetően sem garantálható, hiszen a fogalmak állandóan fejlődnek. De ezt a perspektívát figyelembe véve mondjunk le egyszer s mindenkorra a fogalmak idevágó felhasználásáról? Ezáltal nagyobb hibát követnénk el, mintha teret engednénk bizonyos lazaságoknak.

De vajon nem értékeljük túl az ezen a téren fenyegető veszélyt? Tételezzük fel először is, hogy olyan ítéleten kellene következtetést végrehajtani, amelyben a terminusok viszonyát nem tudjuk egyértelműen megállapítani. Kötelesek vagyunk ebben az esetben is az előbbiekben ismertetett eljárást alkalmazni? Egyáltalán nem. Ez a módszer *lehetőséget* nyújt, hogy olyan összefüggéseket is felhasználhassunk következtetések levonására, amelyeket az eddigi módszer keretei között nem volt szabad figyelembe vennünk. Kétes esetekben visszatérhetünk a hagyományos módszer korlátai közé. Eszünk ágában sem volt azt kívánni, hogy a régi módszert vessük el. Korlátainak lebontásával hatókörét akartuk kiterjeszteni.

Igen ám, de mi van olyankor, ha nem tudatosodik bennünk, hogy kétes esetről van szó, és hamisan értelmezett összefüggések alapján végezzük el a következtetést. Ilyen esetben a hagyományos módszer már nem nyújt visszavonulási lehetőséget. Ezeket az esetleges hibákat a tudományos kritika és a gyakorlat van hivatva kiküszöbölni. A régebbi korokban ezeket a tényezőket még túlzás lett volna számításba venni. Napjainkban azonban, és még inkább a jövőben, messzemenően megbízható kontrolloknak tekinthetők. A logikának, hacsak nem akar elefántcsonttoronyba vonulni, szövetségest kell látnia bennük, nem pedig a logikától tökéletesen idegen elemeket.

Ezek után rátérhetünk arra a kérdésre, hogy az új módszer mennyiben érinti *a következtetések általános érvényűségét*. A logika fejlődési tendenciájaként szokták feltüntetni, hogy mind általánosabb tételek, törvények, szabályok kidolgozására törekszik. Az előbbiekben bemutatott módszernek pedig, legalábbis első pillantásra, ezzel ellenkező iránya van. Ez az irányzat azzal a következménnyel járhat, hogy mindinkább növekszik a tételek és szabályok száma, és hovatovább elmosódik a határ a logika és a szaktudományok között.

Tételezzük fel, hogy az új módszer következményeként valóban megnövekszik a szabályok száma. Ezt azonban egyáltalán nem tekinthetnénk tragikusnak, figyelembe véve, hogy cserében jelentősen kiterjeszthető az elvégezhető következtetések köre. Aki az általánosság l'art pour l'art fokozására törekszik, az véleményünk szerint reménytelen formalista.

Vajon a hagyományos logika nem tett különbséget a szabályok, tételek között általánosságuk foka szerint? Gondoljunk például a kategorikus szillogizmus általános és speciális szabályaira. De a logikai négyzeten alapuló következtetések tételei sem egyaránt általánosak. Az A ítéletből például, *akár igaz, akár hamis*, következtethetünk a neki ellentmondó O ítéletre. De a vele ellentétes E ítéletre vagy a neki alárendelt I ítéletre csak az *igazságából* szabad következtetnünk. A logikai négyzeten alapuló következtetések tehát már eredetileg sem voltak egyenlő mértékben általánosak.

A matematikai logika kimutatta, hogy az A ítéletnek még csak az igazságából sem szabad feltétel nélkül következtetnünk az E vagy az I ítéletre.

Tisztán formális szempontból tekintve tehát csak az ellentmondásra következtetés általános érvényű. Ennek következetes kimondása azonban tovább szűkítette volna a logikai négyzeten alapuló, érvényesnek elismert, következtetések amúgy is szűk körét.

Mindezt azért tartottuk szükségesnek elmondani, hogy leszögezhessük: a tételek, szabályok konkretizálódási folyamatát legalább olyan pozitívnak és logikai jellegűnek tekintjük, mint az általánosítási tendenciát. Nem szeretnénk azonban abba a hibába esni, hogy akár a konkretizálást felmagasztaljuk az általánosítás rovására, akár e kettőt metafizikusan szembeállítsuk egymással. E két folyamatnak kölcsönösen át kell hatnia egymást.

Úgy véljük, hogy az ajánlott módszer lépést jelent e konkrét általános felé. Azáltal, hogy az idevágó összefüggéseket konkrétabban fogtuk fel, egyúttal kiterjesztettük az érvényes következtetések körét. A konkretizálás továbbá nemhogy a szabályok bonyolódását vonta volna maga után, hanem hozzájárult egyszerűsítésükhöz, a hagyományoshoz képest általánosabb tételek megfogalmazásához.

*

Tanulmányunk célkitűzése az volt, hogy felhívjuk a figyelmet ezekre a lehetőségekre. További kérdés az, hogy a dialektikus logika hogyan lépi túl ezen a területen a formális logika korlátait. Ennek a kérdésnek a megválaszolása már egy másik tanulmány feladata.

## УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ, ОСНОВАННЫЕ НА ЛОГИЧЕСКОМ КВАДРАТЕ

*Дёрдь Тамаш*

Традиционная логика основывает непосредственные умозаключения на отношениях между суждениями A, E, I и O (на соподчиненности, противоположности и т. д.). Исходя из этих отношений она хочет разрешить, верно или неверно то или иное категорическое суждение, однако на основе отношений между суждениями не во всех случаях можно разрешить этот вопрос; так, например, из верности подчиненных суждений нельзя делать вывод о верности подчиняющих суждений. — Известно, что между терминами категорического суждения существуют точно определенные отношения (однозначные, перекрещивающиеся и т. д.). Когда эти отношения известны, во всех случаях можно решить, верно ли то или иное категорическое суждение. Данная работа пытается показать, каким образом можно использовать отношения терминов в качестве посылок непосредственных умозаключений и что как можно преодолеть ограниченность традиционной логики посредством применения этого метода.

## INFERENCES BASED ON THE LOGICAL SQUARE

*György Tamás*

In traditional logic the direct inferences are based on the relations of propositions of the type "A", "E", "I" and "O" (subordinate, superordinate, contrary propositions). Starting from these relations it intends to decide whether certain categoric propositions are true or false, but this can not be decided in every case on the basis of the relations of propositions, e. g. from the truth of subordinate propositions one can not infer to the truth of superordinate propositions.

It is well known that among the termini of categoric propositions there are relations (unambigous, cross etc.) which can be determined very exactly. Knowing these relations the truth or the falsity of the categoric propositions always can be decided. The study intends to show how the relations of termini can be used as the premiss of direct inferences and how the limits of traditional logic can be exceeded by using this method.

# Szemantikai módszer az esztétikában

## (Adalékok az esztétikai jelentéstanhoz)

MILÁN DAMJANOVICS

Ha van egyáltalán értelme a filozófiai gondolkodást „szerénynek" minősíteni, e szót semmiképpen sem használhatjuk a filozofálás céljának jellemzésére, hisz a cél egyetemességéhez nem férhet kétség, hacsak meg nem kérdőjelezzük magát a filozófiai módszert mint olyat. A „szerénység" egyesegyedül a megoldási kísérletek érvényességigényét illetheti, mert e kísérletek túl gyakran léptek fel a filozófia története során az abszolút és végérvényes megoldás igényével, továbbá mivel a filozófiai munkát nagyon is gyakran logikailag jogosulatlan általánosítások zárták le, és egyfajta *collaps of identity*be (W. B. Gallie) torkollott a „Schnelläufer"-ek (Nietzsche) és a költőfilozófusok jóvoltából. Egyéb vonatkozásban mit sem kezdhetünk a szerénységgel a filozófia területén: szerényen filozofálni voltaképpen semmi mást nem jelent, mint rosszul filozofálni, vagy alatta maradni a filozófiai színvonalnak. Az ember vagy a filozófiai problematika szintjén áll, vagy nem — ezt az ítéletet ezek szerint teljes diszjunkciónak kell tartanunk, és ennyiben a schopenhaueri szerénytelenség is jogos a filozófiában. Ezért a középszerű filozófus sorsa olyannyira hasonlít a középszerű költő sorsára, hogy az ismert Horatius-sor mutatis mutandis a filozófusokra is érvényes lehet: Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae.

Mármost az ún. szemantikai esztétika néhány befolyásos képviselője szerény adaléknak nevezi saját hozzájárulását a diszciplínához, ti. azt, amit ez idáig a szemantikai módszer nyújtott az esztétikának, emellett azonban ezt a hozzájárulást nemcsak megvédelmezik, mint amit komolyan kell venni, hanem ellenkezőleg, alapjában fontosabbnak tartják, mint a hagyományos filozófiai esztétika eredményeit. A szemantikusok küzdenek a régebbi esztétikusok rapszódikus, elmosódott, patetikus és egyben metafizikus, misztikus és spekulatív módszere és a többnyire német tájakon termő grandiózus esztétikai rendszerek ellen. A szemantikusok, különösen a nyelvanalitikai és a szemiotikai irányzat radikálisan újnak, sőt forradalminak tartják módszerüket, a módszer újdonsága pedig szerintük nem valamiféle, a régebbi spekulatív esztétika értelmében vett lelemény vagy a korábbi gondolkodásmód továbbvitelében áll. Módszerüket új nekiindulásnak tartják, amely tudatosan szembefordul a hagyománnyal. A szerénység motívumáról szólva és a szemantikusoknak az esztétikai hagyományhoz való viszonyát említve két oly fontos pontot érintettünk, amely végkövetkeztetéseink szempontjából is jelentős lesz. Ala-

[1] Bevezetés és első fejezet a szerző hosszabb értekezéséből, mely a szemantikai esztétikát tárgyalja.

pos okkal kérdezhetjük: valóban introcipiálják s azután kritikailag lege artis felülmúlják a szemantikusok a nagy múltú és jelentős hagyományt vagy sem, vajon ők maguk helyesen értelmezik a hagyományhoz való viszonyukat, módszerük vajon valóban új nekiindulás az esztétika történetében? Más szóval: amennyiben egyáltalán beszélhetünk szerény esztétikai adalékról ebben a vonatkozásban, nem cseréltük-e fel ezáltal a filozófiai megközelítést a szaktudományossal? Mert végül is hogyan gondolható el a filozófiához való hozzájárulás a rendszerre vonatkozó elképzelések nélkül?

A szemantikusok az esztétikai kutatás mai helyzetét — amelyet örökül kaptak ők is — gyakran jellemzik a „nyomorúságos" jelzővel, e tudomány „modern kőkorszakáról" beszélnek (the present stone age, mondja A. Isenberg). Ilyenkor nyilván egyfajta folytonos lineáris haladás képe lebeg a szemük előtt, egy „Reih' und Glied"-ben (Nietzsche) tovahaladó és a „rise of scientific philosophy"-ban részét kivevő tudományra gondolnak. Ezzel már az esztétika jelenkori válságát jellemeztük, melyet mindenütt észlelnek és tárgyalnak. Nicolai Hartmann szerint még mindig kevés a használható jelenségelemzés és az aporetikusan tagolt kérdéskomplexum az esztétikában. „A tények arról vallanak, hogy az esztétika még nagyon a kezdeteknél tart, és hogy csak óvatosan tapogatózó léptekkel halad előre. Legalábbis a komoly esztétikai kutatásra ez áll. Hiszen merész tervekben és konstrukciókban természetesen nincs hiány." (*Ästhetik*, 1953. 8. o.) Nyilvánvalóan ugyanaz az aria di famiglia, amelyet a szemantikusok, Hartmann, de e diszciplína még számos más képviselője is intonál. Rudolf Odebrechtet idézzük: „Az esztétika még nem nőtt ki a gyermekkorból, mert sem tárgyáról, sem módszeréről nem lehet semmiféle végérvényes megállapítást tenni." (*Ästhetik der Gegenwart.* 1932.) „Gyermekkor vagy kezdeti stádium", az esztétika „modern kőkorszaka", lemaradása az előrehaladott tudományokhoz képest — az összes efféle fordulat megegyezik abban, hogy az esztétika, oly nagy múltú hagyomány után még mindig csak úgyszólván incipiens tudomány, még ha egy tudományosan érett jövő elé is néz; specifikus módszere csak napjainkban válik tudatossá, különös tárgyát csak most vagyunk képesek körülhatárolni. Az esztétikát gyakran és egyre inkább szaktudománynak kezdik felfogni, s tudományos önállósulása mintha a pszichológia és a modern logika önállósulási folyamatával engedne párhuzamot vonni. Az esztétikát a szaktudományok vágányára kell állítani, az esztétika ma átmeneti stádiumban van, mintegy senki földjén a tudomány és a filozófia között — mondja Raffa. Természetesen továbbra is képviselik az esztétikának a hagyománnyal egybecsengő filozófiai felfogását is (pl. N. Hartmann, K. Schilling, H. Kuhn, H. G. Gadamer), jóllehet ez a tábor is kifejezésre juttatja mély elégedetlenségét az esztétika mai helyzetével. A filozófiaként felfogott esztétikában tehát ismét megkülönböztethetünk gondolatmeneteket, alapintonációkat és végkövetkeztetéseket, aszerint, hogy mi a szisztematikus kiindulópont, és attól függően, hogy miképp értelmezik a filozófiát. Mármost a szemantikusok is úgy tekintik az esztétikát, mint filozófiai diszciplínát, s ennyiben formálisan összhangban állnak a hagyománnyal, eltekintve attól, hogy akadnak olyan elszigetelt szemantikai kísérletek is, amelyek a műkritika elméletével akarják pótolni az esztétikát. Bár a szemantikai módszer filozófiára intendál, már itt előrebocsáthatjuk, hogy ez a módszer kétértelműen csillámlik a filozófia és a szaktudományos beállítottság között, mert nyelvanalitikai eljárása nem emelkedik „centrális" filozófiai reflexióhoz, és mert sokszor egy átlátszatlan tárgyias metafizika alapján és egy common

sense álláspontról valósítják meg. Ez az ítélet csak a nyelvanalitikai és a szemiotikai irányzatra áll, s ha a szemantikusok filozófiai intenciója sokszor vakvágányon is fut, gondoljunk arra, hogy mérvadó kortárs gondolkodók is mint szaktudománnyal bánnak az esztétikával, és egyszerűen túlhaladottnak tartják a filozófiai módszert.

Az itt következő tárgyalás logikailag egyszerűen tagolható. Elsősorban arra akartunk fényt vetni, hogy tulajdonképpen mit értsünk szemantikai módszeren az esztétikában. Feladatunkat úgy hajtjuk végre, hogy ismertetjük e módszer reprezentatív képviselőinek fő gondolatmenetét, s közben egyrészt felmutatjuk a módszer „nóvumát" s az esztétikához tett szerény adalékát, másrészt kritikailag megvizsgáljuk filozófiai előfeltevéseiket. Mivel itt mintegy a szemantikai módszer filozófiai dimenzióit szeretnénk kijelölni, a továbbiakban megkülönböztetjük egymástól az ortodox-szemantikus nyelvanalitikai és a szemiotikai, ill. szimbolikus irányzatot, s fundamentális filozófiai megfontolásokat fűzünk még hozzá. Nem arról van szó, hogy ajánlgatni szeretnénk a szemantikai módszert, mindössze arról, hogy e módszer kritikai méltatását lehetséges filozófiai feladatnak tekintjük.

Az ún. szemantikai módszerről s az egész szemantikai mozgalomról, amely az esztétikában zajlik, csak kevés tanulmány jelent meg, úgyhogy csaknem kimerítően felsorolhatóak; Arnold Isenberg, aki egyben ezen irányzat egyik legjelentősebb képviselője is, írt 1950-ben egy kiadatlan tanulmányt: *Analytical philosophy and the study of Art. A report to the Rockefeller Foundation.* Az ismert amerikai esztéta, a *Journal of Aesthetics and Art Criticism* c. folyóirat kiadója, Thomas Munro is foglalkozik a szemantikai gondolattal a *Revue d'esthétique*-ben megjelent kritikai tablójában: *L'esthétique comme science: Son développement en Amérique* (1955). Az osztrák származású amerikai esztéta, Max Rieser, ugyane tárgyról ír: *The Semantic Theory of Art in America* (JAAC, vol. XV., 1956/1.). Az R. Klibansky által kiadott négykötetes műben — *Philosophy at the Midd-Century* — Morris Weitz ír tanulmányt: *Aesthetics in English-speaking Countries* (vol. III, 1958.) Legutóbb Olaszországban Piero Raffa publikált egy kitűnő tanulmányt a *Rivista di Filosofiá*ban (vol. L. III., 1962/2.) a következő címmel: *L'analisi del Linguaggio e lo sviluppo dell'estetica.* Hasonlóan nemrégiben jelent meg Philippe Minguet írása: *L'Esthétique sémantique aux États-Unis (Revue d'esthetique,* 1962/1.).

Minthogy a szemantikai irányzat keletkezésében és fejlődésében az angol esztéták mértékadóan részt vettek, nem lehet a szemantikai esztétikát Max Rieserrel egyetértésben kizárólag amerikai produktumnak tartani. Ezenkívül történetileg figyelembe kell venni azt a körülményt, hogy a „szemantika" terminust egy lengyel esztéta vezette be a művészetfilozófiába, nyilván a jelentős lengyel logikai iskola hatására. Mieczislaw Wallis-Wallfisch a II. nemzetközi esztétikai kongresszuson, 1937-ben Párizsban a következő témáról referált: *L'art au pointe de vue sémantique.* Eszmetörténetileg azonban a szemantikai módszer első indítása Ogden és Richards ismert művéhez — *The Meaning of Meaning* — fűződik. Wittgenstein kései művei hatására különösen az oxfordi iskola alkalmazta az esztétikában az analitikus módszert, amiről a W. Elton kiadásában megjelent gyűjteményes kötet — *Languague and Aesthetics. Oxford 1954* — reprezentatív szemlét ad. Valóban új indítás szerepét játszotta Amerikában Charles W. Morris egy munkája: *Aesthetics and the Theory of Signs,* amely a *Journal of unified science* VIII. kötetében jelent meg (1939/40.) Fő műve, a *Signs, Languague and Behaviour* (1946), valamint

korábbi programadó írása, a *Foundations Theory of Signs (International Encyclopedia of unified science.* vol. II., 1938) az amerikai esztétákra ösztönzően hatott, s döntő befolyást gyakorolt rájuk. Végül nem érdektelen megemlíteni, hogy a szemantikai irányzat komoly visszhangra talált Olaszországban (R. Raffa, G. Calogero, A. Pagliaro, és mások), kevésbé hatott Franciaországban, s még kevésbé más európai országokban.

### *Fogalommeghatározás. A szemantikai esztétika gondalati irányai és eredményei*

A szemantikai mozgalom az esztétikában nem annyira homogén, hogy iskolának nevezhetnénk, annyira azonban körülhatárolható, hogy mint egészről beszélhessünk róla (Ph. Minguet). Ezért szükségképpen nehézségekbe ütközik minden olyan definitorikus kísérlet, amely módszerét világossá és érthetővé akarja tenni. E kísérletek a szemantikai módszer egyértelmű definiálása céljából a szemantikai esztétikán belüli gondolati irányokat egyetlen módszertani síkra vezetik vissza, s eközben természetesen különböző nézőpontok érvényesülnek. A definíciót többnyire dichotomikus képletek előzik meg, csak az egyik gondolkodásmód részesül előnyben, s a továbbiakban ez szolgál alapul a definíciós eljárás számára. Vegyük pl. azt a két gondolati irányt, amelyeket M. Weitz szerint a szemantikai esztétikán belül meg kell különböztetni. A megkülönböztetés alapja magának a nyelvkoncepciónak mindenkori különböző két kiindulópontja: először az ún. klasszikus nyelvkoncepció, amely a nyelvet tükörnek (mirror) tekinti, s mely példaszerűen Wittgenstein *Tractatus*ában lelhető fel, s melyet mint esztétikai ideát Susanne K. Langer fejtett ki rendszeresen; másfelől pedig a modern nyelvkoncepció, mely szerszámnak (tool) tartja a nyelvet, s amely példaszerűen megint csak Wittgensteinnél jelenik meg, *Philosophical Investigations* című művében, melyet a *Language and Aesthetics* sok szerzője alkalmazott szisztematikusan. Tisztán terminológiailag tekintve az idézett modern szerszám-koncepció oly közel áll a nyelv organon-modelljéhez (amelyet K. Bühler *Sprachtheorie*-jában (1934) jogtalanul magáénak tart), hogy bizonyos kétértelműségeket nem kerülhet el az ember. Még fontosabb, hogy a modern szerszám-elmélet javára elfogult álláspont nem látszik elég radikálisnak filozófiailag, minthogy nyelvkoncepciója nem vezet olyan felismerésre, amely az „elméletben és a gyakorlatban élő lény, az ember lényegéhez" (Klein) tartoznék, s amely antropológiailag centrális pozíciót foglalna el. A beosztás — tükör-elmélet és szerszámelmélet — ténybelileg sem látszik jogosultnak a szemantikai esztétika jelen helyzetét látva, mivel a tükör-elmélet csak módfelett ritkán, csak kevés egyszeri esetben képviselt.

Egy másik nagyon jellemző példa Piero Raffa olasz esztéta kiindulása. Raffa különbséget tesz a nyelv analízise, melynek tárgya az esztétika nyelve, és a szemantikai esztétika között, amelynek pedig a nyelvként felfogott művészet a tárgya. Valóban alapvetően fontos ügyelni arra a kétértelműségre, amely a szemantikai módszer minden esztétikai alkalmazásában fennforog. Itt nem a *nyelv esztétikájáról* van szó, a nyelv (Fr. Kainz szerint másodlagos) esztétikai funkciójáról, hanem az *esztétika nyelvéről*, arról a filozófiai vagy tudományos nyelvről, amelyet az esztétika használ. Ha mármost az esztétika nyelvéről akarunk beszélni, egy sajátos kettősségbe ütközünk, amely onnan ered, hogy az esztétika centrális tárgya, a művészet jelensége, maga is bizonyos

értelemben nyelv. És mivel azok az elméletek, amelyek a művészetet mint nyelvet interpretálják, kívül esnek az in strictu sensu nyelvanalitikai törekvésen, Raffa következetesen nem veszi őket figyelembe.

Feltűnő, hogy ez a felosztás eleve kizár olyan fontos szemantikusokat, mint a szemiotikai elméletet képviselő Charles Morris, és mint a szemiotikai művészetfilozófiát adó Susanne K. Langer. Hogy a hölgynek adjunk elsőbbséget, könnyen belátható, hogy Langer egyszerűen nem illik bele a Raffa javasolta dichotomiába, nem végez nyelvanalitikai kutatómunkát, a művészetet sem tartja nyelvnek, hanem egy sajátos művészet-szimbolizmust akar felmutatni és logikailag igazolni. Ezzel szemben Morris, pragmatista módon megalapozott és antropológiailag orientált szemiotikájában, nyelvnek fogja fel ugyan a művészetet, de az esztétikai jel szemantikai dimenzióját épp csak mint az egyik dimenziót kezeli, s esztétikai megfontolásait értékelméletileg is megalapozza.

Ezért joggal teszi Raffa, ha témáját mint a nyelv analízisét határolja körül és fejti ki. Túl általánosan beszél viszont Weitz az english speaking countries esztétikájáról, mivel csak az uralkodó lingvisztikai módszert tartja szem előtt, a már említett megkülönböztetésekkel élve. A nyelvelméletből indul ki, nem beszél azonban külön a szemantikai módszerről. Szoktak még beszélni szimbolikus esztétikáról is alternatív értelemben, ahol a „szimbolikus" terminus részint a modern logikából, részint a Carrirer-féle Philosophie der symbolischen Formen-ból ered. Más definíciókban is hiányos a módszer meghatározása, s problematikus marad az anyag tagolása. Így szükségszerűen jelentkezik az igény, hogy pontosan meghatározzuk, mit értsünk szemantikai módszeren az esztétikában. A meghatározást egyben a további kritikai elemzés kritériumának kell tartanunk, s tartalmazni fogja e fejtegetés egész rendszertani alapgondolatát is.

Általában véve szemantikainak nevezzük azt a problematikát, amely különösen a filozófia modern lingvisztikai tájékozódásánál áll az előtérben, s amelyet jelentésproblematika néven illetünk. E fáradozások középpontjában a nyelv, valamint a nyelv jel- és szimbólumtermészete mint filozófiai téma áll, miközben a kiindulási pozíciók számba jövő különbségei a mai nyelvfilozófia feletteb komplex képét eredményezik. Magától értetődik, hogy ebben a szituációban hangot kapnak a szemantikailag releváns művészetfilozófiai és esztétikai problémák is. Mármost mihelyt felmerült a kérdés a művészet jel- és szimbólumtermészetéről, az esztétikai jelről, de az esztétika nyelvéről is, a művészet és a nyelv között analógiáról s i. t., a jelentésproblematika ebben az irányban is nyílt és aktuális lett. Szemantikai módszeren az esztétikában tehát nem nyelvanalitikai beállítottságot értünk, nem a lingvisztikai parti-pris-t, ahol inkább a nyelvre, mint magára a művészetre irányul az elméleti érdeklődés. Ebből mint első kritikai posztulátum az következik, hogy minden szemantikára orientált művészeti kutatás lényegében a művészetből indul ki, és minden iskolásan elsajátított, a művészetre utólagosan alkalmazott nyelvanalitikai technikát paraesztétikusnak és periferikusnak, sőt olykor valóban dogmatikusnak kell minősítenünk. Második kritikai posztulátumul a módszer filozófiai jellegét, a filozófiai beállítottság szükségszerűségét kell kiemelnünk a művészet jelentésproblematikájának tárgyalásában. Eszerint nemcsak a szaktudományos, hanem a deficiens beállítottság is témánkon kívül esik, mint amilyen pl. az eredete szerint neopozitivista filozófiai magatartás, jóllehet deficiens filozófiai fogalmak is hathatnak ösztönzően, s alkalmat adhatnak

termékeny vitára. Szemantikai módszeren az esztétikában tehát filozófiailag megalapozott utat értünk, a művészet modus significandiját, és elsősorban a műalkotás jelentésproblematikájának szisztematikus interpretálását. A mai szemantikusok a hagyományos problematikához nyúlnak a modern logika, szemiotika és szimbólumtan eszközeivel. J.-Cl. Piguet szerint: „az a lelkesedés (l'ardeur), amellyel az analitikusok, a nyelvészek és a logikusok a tudomány nyelvét vizsgálni kezdték, az esztétákat arra ösztönözte, hogy megvizsgálják a művészet nyelvét". Azt kérdezzük tehát, hogy milyen filozófiailag releváns eredményeket képes felmutatni a szemantika a művészetfilozófia és az esztétika területén.

Már említettük futólag, hogy milyen különböző gondolati irányok élnek a modern, szemantikai eszközökkel tájékozódó esztétikai kutatáson belül. Most pedig az a feladat áll előttünk, hogy kifejezetten is meghatározzuk a fennálló tendenciákat. E feladat megoldása elősegíti a tendenciák eredményeinek alapvető felosztását és helyes megítélését is.

A következőkben megkülönböztetjük:

1. *az analitikus esztétikát,* amely az analitikus filozófiából kiindulva „meta-kritikailag" vizsgálja az esztétika nyelvét, s amely, ha nem is mint végrehajtott program, de legalábbis mint munkaterv az angol nyelvterületen uralkodó tendencia. A szemantikai módszer nyelvanalitikai variánsát Ogden és Richards kezdeményezte az esztétikában, s utánuk töretlenül továbbvitte Wittgenstein, és a tőle induló kutatók, akik a *Language and Aesthetics*-ben léptek fel. B. C. Heylre és Ch. L. Stevensonra utalhatunk még itt, mint akik némiképp külön utakon járnak, de közel állnak az effajta tájékozódáshoz;

2. *a szemiotikus vagy szimbolikus esztétikát,* amely a művészetet mint nyelvet, egyáltalán a művészet jeltermészetét kutatja, s a hagyományhoz; csatlakozva a modern szemiotika és logika eredményeiből indul ki. A szemiotikai módon felfogott esztétika megalapítója és máig legbefolyásosabb reprezentánsa Charles Morris. S. K. Langer Cassirertől kiindulva és egy sajátos művészetszimbolizmust kutatva alkotott érdekes művészetfilozófiát. Németországban Max Bense tett kísérletet, hogy a szemiotikát ontológiával kösse össze, miközben fizikalista módon színezett alapfelfogása mindinkább napvilágra került;

3. *egy dialektikus esztétikai jelentéstan kezdeteit.* Erről ott beszélhetünk, ahol a szubjektum és az objektum közvetítésének problematikáját az esztétikában a szemantika szintjén tárgyalják. Példaként Th. W. Adornót említjük, akinek szemében a zene nem csupán a hangzás magánvaló-léte, s nem is minden jelentést nélkülöző kaleidoszkópszerű puszta szubjektum-számára-való-lét, viszont az abszolút jelentés megszűnik zene lenni, és nyelvbe megy át. *(Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren. Filosofia e Simbolismo, Archivio di filosofia, Róma* 1956/2. és 3.) Manfred Thiel kísérletet tett, hogy az esztétikai szimbólumformát mint a közvetlenség és a distancia dialektikus egységének ontológiailag kitüntetett instanciáját ábrázolja. *(Die Symbolik als philosophisches Problem und philosophische Aufgabe.* in *Studium generale.* 1953/4. és 5.) Jogosnak látszik tehát, hogy dialektikus jelentéstanról beszéljünk, még ha a két szerző szisztematikus indítása nem is szorosan véve szemantikai. S jóllehet különbözik alaphangjuk, nem lehet elsiklani Hegelhez és Marxhoz csatlakozó eszméik lényegi egybecsengése felett. Max Bense megjegyzi, hogy Hegel *Esztétikai előadásai*ban preformálva van az esztétikai jelentéstan első indítása.

Természetesen a felsorolt esetekben a szemantikai módszer korántsem tisztán és kizárólagosan jut érvényre. Ezért, mielőtt folytatnánk ezen irányzatok jellemzését, amennyire itt mód van rá, egy példával szeretnénk megvilágítani, miben áll ezeknek az oly különféleképpen poentírozott kérdésfeltevéseknek egységessége. E célra válasszunk egy oly problémát, amely mind az analitikusokat, mind a szemiotikusokat, mind pedig a dialektikusokat foglalkoztatja, s amely már a hagyományos esztétikában is felmerült.

Egészen általánosan szólva, a zeneművek jelentéstartalmának a kérdése a szemantikában napjainkban ismét aktuálissá vált, s a problémát a következőképpen fogalmazhatnánk meg. Egy zenei műalkotás egészét vagy esetleg egyes részeit visszavezethetjük-e a szerző egy *kijelentésére*, avagy felfoghatjuk-e érzelmeinek adekvát *kifejezéséül?* Más szavakkal: szimbolizál-e a műalkotás valamely más adott realitást, vagy intendál-e rá, avagy esetleg pusztán csak önmagát jelenti (mint self-significant)? Az utóbbi fordulattal először az ismert cseh származású bécsi zeneesztéta, Eduard von Hanslick élt a múlt század derekán, ma is olvasásra méltó könyvében: *Vom Musikalisch-Schönen* (1854). Herbartra támaszkodva és a romantikus kifejezéselmélettel és érzelem-esztétikával polemizálva alkotta meg a maga elméletét, amelynek magva az volt, hogy a zene hangsorokból és hangidomokból áll, s ezeknek semmi más jelentésük nincs, mint puszta önmaguk (8. bővített és javított kiadás, 1891. 206—7. o.). Egy ismert és döntő mondatában azt mondja: „a zene tartalma hangzó formák mozgása" (74. o.). Az adott összefüggésben nem szükséges azt vizsgálni, hogy a Hanslick képviselte pozíció mennyiben minősíthető formalisztikusnak, s hogy logikailag mennyire igazolt, ha a műalkotás szemantikai problémáját kizárólag szemléletességében látják (minthogy a műalkotás csak önmagát jelentheti).

Forduljunk most egy nyelvanalitikai kísérlethez, ahol ugyanígy előtérben áll a kifejezés- és érzéselmélettel való ellentét, s amely ugyancsak a zenéből indul ki. Ugyanazon probléma megoldása azonban most egy új, tipikusan nyelvanalitikai módszer segítségével történik. A módszer azon az alapeszmén nyugszik, hogy a komplikált jelentésproblematikát csak akkor oldhatjuk meg végérvényesen, ha sikerül a releváns terminusok inadekvát használatát kiküszöbölni. Mivel a filozófia az analitikusok szerint a nyelvhasználat módjának vizsgálatában áll, O. K. Bouwsma mindjárt a mindennapi beszédben használt szólásmódok analízisén kezdi a probléma megoldását *The expression theory of art* c. tanulmányában *(Aesthetics and Language)*. Azt kérdi, mit értsünk voltaképpen azon, hogy egy bizonyos zene szomorú. Ezt általában abban az értelemben mondják, hogy a zene szomorúságot fejez ki. Bouwsma éppen ezzel a nyelvhasználattal fordul szembe, minthogy ez a „language of emotions" hamis analógiájából származik. Az esztétikai érzést (a szomorúságot) ilyenkor valami folyadék analógiájára gondolják el, amely bensőnkben, mint egy edényben összegyűlik (csaknem technomorf képzet). Bouwsma szerint a kérdésre — hogyan lehet a zene szomorú — csak akkor lehet válaszolni, ha nyelvanalitikailag megvizsgáljuk a köznyelvben használatos szólásmódokat s kinyomozzuk a helyes kontextust. Eszerint mindig újra és újra fel kell tenni a kérdést: szomorú-e a zene (s ha igen, akkor) úgy szomorú-e, mintha azt mondanánk: egy ember szomorú; vagy netán úgy szomorú, mint egy könyv, amelyet éppen olvas az ember, vagy mint ahogyan az illető kutyája szomorú, vagy esetleg úgy, ahogyan emberünk arca szomorú. Ez utóbbi eset különösen akkor fontos, ha az illető könny nélkül sír. A szerző konklúziója szerint korrekt

módon csak annyit mondhatunk: „Egy bizonyos zene szomorú", azt már viszont nem, hogy „szomorúságot fejez ki", mivel magának a zenének egy inherens tulajdonságáról van szó. E következtetéshez a szerző anélkül jut el, hogy hivatkoznék Hanslickra vagy figyelembe venné a probléma történetét.

Mivel itt az eltérő filozófiai nézetek egységességének bemutatása a célunk, tartózkodunk az imént demonstrált analitikus eljárásnak, valamint ezen eljárás előfeltevéseinek bírálatától, s Susanne Langer kísérletéhez fordulunk, aki a szimptomatikus vagy expresszív művészetelméletet szimbolikus vagy szemantikai elmélettel kívánja helyettesíteni. A zenéből, amely ha nem is a legmagasabb rendű, de a legtisztább művészet, fejleszti ki egész művészetfilozófiáját. Langer szerint a zene érzéseinket nem „kifejezi", hanem szimbolizálja; a zene nem az alkotó vagy az előadó művész önkifejezése, hanem az az érzések logikai kifejezése. Az alapgondolat az, hogy a logikailag megfogható érzésformáknak egy izomorf művészi szimbolika felel meg, s itt a jel és a szimbólum közötti különbség is döntő szerepet játszik. A kritikus mondat így hangzik: „Ha a zenének valamilyen jelentése van, az szemantikus, és nem szimptomatikus . . . a zene az érzések logikai kifejezése." Ami Hanslick elméletét illeti, Langer elveti, azzal, hogy az alapeszméje, ti.: hogy a hangzó formák semmi mást nem jelentenek, mint önmagukat, logikailag megalapozatlan.[2]

Charles Stevenson megvizsgálja Langer elméletét, s Morris szemantikai terminológiáját alkalmazva megállapítja, hogy Langernál a fő nehézséget az ún. interpretáns okozza, azaz a jel számbavételének, szemléletbe-vonásának folyamata. Langer nem mutatja be elegendő evidenciával, hogyan kell felfogni a zenei műalkotást mint az érzések jelét. A zene és a megfelelő esztétikai érzések közötti morfológiai rokonság nem zár magába szükségszerű módon semmiféle jelfunkciót. Stevenson Hanslick elméletét is szemügyre véve egy pragmatikusan koncipiált zeneelmélet alternatíváját állítja fel.[3]

Végül pedig e tárgyról nyilatkozott egy dialektikus is, a zeneesztéta és szociológus Adorno. Adorno a nyelv és a zene közötti viszonyt taglalja, amely szerinte napjaink zeneszerzésében kritikussá vált. Ő is hivatkozik Hanslick elméletére, egy találó megjegyzéssel, miszerint a „hangzó formák mozgását" kimondó tételben a „hangzó" csaknem egyjelentésű a „mozgás"-sal. Ezzel, bár kézenfekvő lenne, nem a Hanslick-féle formula hiányos szemantikai precízségét bírálja, hanem az a célja, hogy a zene megértésének aktív értelmét domborítsa ki. Éppenséggel nem arra törekszik, hogy a zenét intenció nélküli nyelvnek fogja fel. „A zene kinyilvánítja, hogy irányul valamire, és hogy meghatározottan irányul (meint und bestimmt meint), csak az intenciót egyúttal mindig el is leplezi." Egy paradox fogalmazásban pedig azt mondja, hogy a zene nyelvszerűsége (Sprachähnlichkeit) úgy teljesedik ki, hogy a zene eltávolodik a nyelvtől. Ezzel először is arra gondol, hogy csak az a zene tudja nyelviségét (Sprachlichkeit) transzcendálni, amely egykor nyelv volt, másodszor pedig arra, hogy csak az a zene emelkedhet egy magasabb nyelviséghez, amely elveszti nyelvszerűségét. A XIX. század romantikus zenéjével, amelyre a nyelvszerűség jellemző, a nyelvellenes új zene mint absztrakt negáció áll szemben. Adorno az ún. tiszta zenét, amely magánvaló zene,

[2] Susanna K. Langer: *Philosophy in a New Key.* 1954², 218. o.

[3] Charles L. Stevenson: *Symbolism in representative and nonrepresentative arts. Language, Thought and Cultura* (ed. P. Henle), 1958.

zeneontológia akart lenni, az eldologiasodás és az elidegenedés egy fajtájának tekinti, s e zeneontológia „abszolút objektív" termékeit értelem nélkülinek és objektívnek minősíti, mint ami abszolút közömbös. Csak ott, ahol a nyelvellenes egy magasabb nyelvi fokot szolgál, csak ahol sikerül az, hogy az anyag elnyerje a maga saját nyelvét, és ahol sikerül magát a nyelvet anyagként kezelni, csak ott beszélhet az ember az új zenében a szubjektum és az objektum dialektikus közvetítéséről.

Hanslick óta tehát a zene szemantikai dimenziója a modern zeneesztétika középpontjában áll, és az analitikusok, a szemiotikusok és a dialektikusok eltérő szemléletmódja tematikus szempontból centráltnak s módszertanilag egységesnek mutatkozott a fentebb meghatározott értelemben. A dialektikus álláspont egyúttal kritikai szempontból kitüntetett pozícióként szolgál, ami lehetőséget ad az itt nem említett álláspontok differenciálására is. Az anyag javasolt tagolása a progresszív „filozófiai reflektáltság" elvén nyugszik, amennyiben a nyelvanalitikai technikától kiindulva haladunk a filozófiailag egyre differenciáltabb pozíciók felé. S hogy a dialektika ne váljék üres formulává s ne nyújtson alkalmat a dialektikusnak könnyű spekulációra, a dialektikának is mindig konkrétan igazoltnak kell lennie. Végkövetkeztetéseinkben még visszatérünk ezekre a gondolatokra, s megkíséreljük megvilágítani, hogy a dialektikus pozíció az esztétikai jelentéstanban filozófiailag eminens pozíció. A következőkben a nyelvanalitikai és a szemiotikai irány filozófiailag releváns eredményeit taglaljuk, hogy ne csak immanens-kritikai módon tudjunk ítélni, hanem képesek legyünk dialektikusan is interpretálni, s ezzel magát a dialektikus módszert is kibontakoztatni és igazolni.

Ha az analitikusok tudomásul veszik az analitikus esztétika eddigi fejlődését, akkor mint e diszciplína előtörténetét, tudomány előtti vagy előkritikai stádiumát veszik figyelembe; s ha ők saját módszerüket nem is minősítik *a* forradalmi és korszakalkotó módszernek, mindazonáltal olyan módszernek tartják, amely döntő részt vállal az esztétikai kutatás új korszakában. Ez a korszakos öntudat, mint már említettük, az analitikusoknál a hagyományos esztétikával szemben radikálisan felfogott ellentétükben gyökerezik, amelynek kritikai meghaladását a legkomolyabb és legsürgősebb feladatuknak tekintik. A hagyományos esztétika mit sem tudott a nyelvkritikai magatartásról, és ennek következtében nyelve nemcsak hogy rapszodikus és metaforikus, nemcsak logikailag tisztázatlan volt, nemcsak hogy telve volt ekvivokációkkal, többértelműséggel, általánosságokkal és helyén nem való analógiákkal, üresen retorikus vagy patetikusan túláradó szólásmódokkal, romantikus zavarosságokkal és emocionalizmussal, hanem a nem-kritikai szóhasználat egyben egy spekulatív, metafizikus, sőt misztikus gondolkodásmódot szolgált, s a maga részéről univerzalisztikus és esszencialisztikus gondolati tartást hozott létre, ill. támogatott. Tehát nemcsak arról van szó, hogy fel kell fedni és ki kell küszöbölni a zavarosságokat (confusions), a kétértelműségeket (ambiguities), az általánosságokat (generalities) és a tautológiákat, sőt az esztétika nyelvében jelen levő igazi vákuumokat, mindezt egy naiv nyelvtudathoz mérve, hanem elsősorban arról, hogy ki kell mutatni a filozófiai esszencialisztikus hibát (essentialist fallacie), s le kell leplezni mint ama gondolkodásmód forrását, amely a hagyományos eszmék és szellem-metafizika számára lényeges volt.

Már Ogden és Richards is bírálta a tudomány és a filozófia kritikátlan nyelvhasználatát, s számos lényegbevágó tévedést mutattak ki, amelyet e

nyelvhasználat okozott a szellemtörténetben. Ismert művük egész fejezetét szentelik a szómágiának (magic of words), amelyben feltárják az ilyen tévedések mechanizmusát. Az analitikus filozófia történetében a legjelentősebb az a megkülönböztetés, amely egyrészt tudományos, referenciális vagy szimbolikus nyelvhasználatról, másrészt emotív vagy evokatív nyelvhasználatról beszél. Ha az esztétikát tudományosan űzzük, akkor kijelentéseit mint propozíciókat (statemants), nem pedig mint emotív tartást (attitude) kell érvényességhez juttatni. A kontextuális referenciális jelentést a megfelelő definíciók határozzák meg, amennyiben e definícióknak csak funkcionális és operatív értelmük van, s nem irányulnak magukban fennálló entitásokra. A mondottak az esztétikai terminológiára is állnak és általában érvényesek az esztétika birodalmában, ahol mindig is a nyelvi zavarosságok okozták a steril disputációkat. A hagyományos esztétikát, amelyet súlyosan terhel a nemkritikai nyelvhasználatból származó esszencializmus, ki kell emelni a sajnálatos helyzetből, s a tudományosan konkrét és gyümölcsöző kutatás vágányára kell állítani.

A Wittgensteinhez kapcsolódó esztétika magáról alkotott véleményének értelmében, ha egyszer átlátjuk a belső összefüggést az esztétikai esszencializmus és spekulatív gondolkodásmód között, és ha egyszer alapjában akceptáljuk a nyelvkritikai módszertani posztulátumot, akkor olyan új megközelítést (approach) kapunk kézbe az esztétikai problémákhoz, amelyre az jellemző, hogy analitikus, empirikus, konkrét, racionális és tudományos. A merész vázlatokkal és konstrukciókkal, az esztétikai rendszerekkel, ezekkel az „agyaglábú óriásokkal" (Fechner) fordul szembe az új módszer, amely e tekintetben ismét érvényre juttatja az „Ästhetik von unten" posztulátumát. „Magához a dologhoz", az esztétikai matter of fact-hoz akar eljutni az új módszer, s a műalkotást, különösen a modern műalkotást állítja az esztétikai kutatómunka középpontjába. A módszer egy további jegye a nyitottság: mindig készen áll, hogy az összes új művészeti tényt, és egyáltalán az összes új releváns felismerést asszimilálja. Az esztétikai kutatás egy módját, amely a konkrét tudományos problémáknak szenteli magát, amely a problémákat racionálisan magyarázó magatartásból ered, journeyman's aesthetics-nek lehetne keresztelni. Ez a magatartás dogmatikusnak tekint és elutasít minden rendszertani predeterminációt, minden rendszerből eredő kényszert, s állandó készenlétet igényel arra, hogy az új felismeréseket látókörébe vonja és rendszeresen értékelje. Végül azt kell kiemelni, hogy e magatartásnak leginkább egyfajta szkepticizmus felel meg, egy informed scepticism, ahogyan Gallie mondja.[4]

„Der Skeptizismus in der Ästhetik" — egy Berlint és Németországot elhagyni kényszerülő jelentős berlini esztétikus jelszava lett ez a század kezdetén. Dessoir — éppen úgy, ahogyan az analitikusok — nem arra a szkepticizmusra gondol, amely a nem-tudásból származik, és nem is arra a szkepticizmusra, amely belefáradt a tudományos erőfeszítésbe, s a tudományos munka minden értékére és értelmére nemet mond, hanem épp ellenkezőleg, egy olyan szkepticizmusra, amely a lehető legbuzgóbban a részletkutatásokat szorgalmazza. Mivel a valóságban az egyes tényektől nincsenek átmenetek a globális rendszergondolatokhoz, az esztétikai rendszerek dogmáját fel

[4] G. B. Gallie: *The function of philosophival aesthetics. Language and Aesthetics* (ed. W. Elton), Oxford 1954.

kell adni. Az analitikusok abban is egyeznek Dessoirral, hogy az utóbbi is a műalkotásból és nem a műalkotás környezetéből indul ki.[5]

Mit jelent ez az analitikus módszer mármost a filozófiailag értett esztétika szempontjából? Az analitikusok nyelvkritikai módszerének abban áll a jelentősége, hogy e diszciplína történetében előttük nem vezettek be ilyen módszertani posztulátumokat (l. Raffa: id. mű). Ha továbbá meggondoljuk, mily fontos az ún. lingvisztikai tájékozódás a modern filozófiában, mily fontos volt a filozófia hagyományos rendszere számára a nyelvfilozófia, akkor az analitikus módszer alapimpulzusát nemcsak időrendszerűnek, hanem filozófiai szempontból is érdekesnek ítélhetjük. E megítélést lényegesen korlátozza az a tény, hogy az analitikusok nem veszik figyelembe az általuk tárgyalt nyelvi jelenségek történetiségét. Nem széles antropológiai és kultúrtörténeti összefüggésben vizsgálják a nyelvet, egyoldalúan a nyelv logikájára koncentrálnak (ahol a logikán a filozófia alól sokszorosan emancipált diszciplínát kell érteni). Analitikus technikájukat mindinkább iskolás, csaknem rituális és ideologikus módon gyakorolják, különösen az oxfordi iskola. Messze távolodtak tehát attól a gondolattól, hogy a történelmi nyelveket (les langues) Wilhelm von Humboldt módjára preformált világképnek tekintsék, s hogy minden filozófiát úgy közelítsenek meg, mint aminek meghatározásában kiveszi részét (mitbestimmt) az a nyelv is, amelyben megfogalmazódott az adott filozófia. Az analitikusok alig mennek túl egy nagyon szűk empirikus-pozitivista pozíción, s így elmennek a nyelvfilozófia alapkérdései mellett. Módszertani nyelvkritikai posztulátumuk ezért az esztétika területén is csak propedeutikai szempontból fontos, preliminális követelés. Hogy megállapításunkat igazoljuk, nézzük meg futólag Gilbert Ryle, az ismert angol filozófus, a *Mind* c. folyóirat kiadójának fejtegetését a *Language and Aesthetics*-ből.

Ryle arra vállalkozik, hogy a *feeling* terminus különböző, gyakran észrevétlenül egymásba átmenő jelentésárnyalatait analizálja, s így feltárja a szó esztétikailag releváns jelentését. Mint a szó különböző használati módjait Ryle az alábbi kontextusokat sorolja fel, amelyekben a szóban forgó terminus előfordul.

1. Perceptív használat (perceptual use), ha pl. azt mondom: „Érzem (érzékelem), hogy meleg a víz";

2. a perceptív használattal áll kapcsolatban a magyarázó használat (explanatory use), ha sötétben keresgélve megfogok egy tárgyat, s így szólok: „Úgy érzem, gyufa";

3. a gúnyolódó használat (mock-use), amely a mintha-szerkezetekben gyakori: „Az elítélt úgy érezte, mintha már a nyakán lenne a kötél";

4. a *feeling* terminus használata egy olyan kontextusban, ahol fájdalomról stb. van szó;

5. a *to feel* ige használata, amikor egy general conditiont kifejező melléknévvel áll kapcsolatban, pl.: álmosnak, betegnek, fáradtnak érzem magam;

6. az esztétikailag releváns használat, amikor azt mondom: úgy érzem, ez meg ez a helyzet; ezt világosan meg kell különböztetni az intellektuális hasz-

[5] Max Dessoir: *Der Skeptizismus in der Aesthetik. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. II. 1907.

nálattól: úgy gondolom, hogy ez meg ez a helyzet, ahol ugyanis meg lehet adni min alapszik a gondolatom. Ezzel szemben az inherens módon bizonytalan sokkal specifikusabb annál, semhogy meghaladni, megerősíteni vagy analizálni lehetne. Az esztétikai használatot meg kell különböztetni a volitív használattól is: szeretném hinni, hogy ez meg ez a helyzet. Végül hetediknek Ryle a *feeling* még egy használatát idézi, amely csak az angol nyelvben fordul elő: valamilyen komoly helyzetben, például egy temetésen, nevetni lenne kedvem, mert úgy vagyok hangolva, a körülmények azonbam visszatartanak, s azt mondom: I felt like laughing; s ha e tant azonnyomban alkalmaznom kellene, azt mondhatnám, legalábbis magamnak: I felt laughing a szemügyre vett angol szerző olvastán, mert tekintélye visszatart, hogy valóban nevessek.

A fenti elemzésből Ryle mindenekelőtt arra következtet, hogy az alább következő két nézőpontot mint extrémet és hamisat el kell vetni. Helytelen egyrészt a *feeling* terminus összes aktuális jelentéseit egyetlen jelentésben feloldani, s másrészt helytelen a különböző jelentéseket olyannyira elválasztani egymástól, hogy ne lehessen őket egy szóban elgondolni. Ami a fődolgot illeti, Ryle a *feeling* terminus esztétikailag adekvát használatát akarja kimutatni, s ez szerinte a to-feel-that-kontextusban áll fenn, azaz a helyes esztétikai szólásmód mindig ezzel a formával áll kapcsolatban: úgy érzem, ez meg ez a helyzet. Az esztétikai érzést általában nem szabad azonosítani az emóciókkal, és egyáltalán arra kell ügyelni, hogy amennyire csak lehet, megkülönböztessük a specifikus érzéseket.

Íme, a nyelvanalitikai technika modellje. Nyilvánvaló, hogy nem filozófiai nyelvkritikával állunk szemben, s ettől eltekintve sem látszik olyannak, mint amely túl nagy esztétikai érdekkel bír.

A nyelvanalízis azon fiktív entitások ellen fordítja kritikája élét, melyek az esztétikai élmény nyelvi „entifikációjának", a mentális folyamat szubsztancializálásának köszönhetik létüket, s amelyek onnan erednek, hogy ugyanazon nevet használjuk tényállások sokaságára. Alapjában tehát a nyelvanalízis, ahogy bevezetőül említettük, a hagyományos esztétika bírálatára fut ki. A kritika az esztétikai vonatkozások tényleges gazdagságát a generális és reduktív kategóriái segítségével vagy elszegényíti, vagy misztifikálja, és fogalmi általánosítások útján áljelenségeket kreál. A nyelvkritikai józan ész és az analitikus eljárás Ogden és Richards által proklamált, Wittgenstein által akceptált és továbbvitt eszméje eredetileg azt célozta, hogy terapeutikus ellenméreg legyen, olyan eszköz, amelynek segítségével az esztétikai szférát meg lehet szabadítani az esszencializmustól, s hozzáférhetővé lehet tenni a gyümölcsöző tudományos kutatás számára. A kísérlet végül is vagy empirikus-pozitivista, vagy radikálisan nominalista felfogásba torkollik. A nyelvkritikai analízis vagy egy szaktudománynak minősített esztétika előtt akar kaput nyitni, vagy pedig az egész esztétikai kérdésfeltevést nyelvkritikai problematikára kívánja redukálni.

A szóban forgó gondolati irányok e filozófiai jellemzése egyúttal arra is fényt vet, hogy az esszencializmus-problémának az esztétikában sajátos a helyzete, amennyiben az esszencialista esztétika ellen irányuló kritika végső instanciájában arra jut, hogy ne csak a spekulatív gondolkodásmódot és a régi eszmemetafizikát diszkreditálja, hanem egyáltalán a filozófiai esztétikát mint olyat. E törekvéseikben az analitikusok sok kortárs esztétával találkoznak. Il faut dementaliser l'esthétique — hangzik a néhány éve elhunyt francia esztétikus, R. Bayer jelszava. Bayer a filozófiai módszert teljességgel esszen-

cialistának tekinti, s az esztétikát szaktudománynak tartja.[6] A jelenlegi vezető francia esztétikus, E. Souriau, főművében a következő kérdést teszi fel: meddig fogja még a filozófia kompromittálni az esztétikát? Akárcsak az előzők, az esztétikát ő is mint szaktudományt, mint la science des formes-ot gondolja el.[7] Végül ismét az olasz esztétikusra, Raffára hivatkozunk, aki szerint az esztétikát a filozófia helyett elővigyázatosan a tudomány vágányára kell állítani, s az esztétikából minden elvi kérdést mint meghaladottat ki kell dobni.

Az esszencializmus-problémával tehát az analitikusok a filozófiai esztétika létét vonják kétségbe, s álláspontjuk ebben a tekintetben korántsem marad elszigetelt. Már csak azért is szükséges, hogy itt kritikailag felvessük az esszencializmus-problémát, mert az analitikusok szempontjából a mi fejtegetéseink alapjául szolgáló pozíció maga is esszencialistának minősülhet, s így nem fogadják el mint kritikai álláspontot. Ezzel fejtegetéseink filozófiailag döntő pontjához érkeztünk.

A filozófiai esztétika itt képviselt pozíciója számára a szemantikai kérdésfeltevés igenis szolgálhat kritikai álláspontként, mégpedig abban az esetben, ha az érvelés döntő instanciáját annak bizonyítása alkotja, hogy a művészet jelentésproblematikája sehogy másként nem oldható meg, csakis filozófiai úton. Elvileg kifejezve: a szép és a művészet valósága nemcsak hogy lehet filozófiai reflexió tárgya, hanem elsődlegesen filozófiai instanciát tételez. Természetesen a művészet és egyáltalán a szép tényei ezután szaktudományos kutatás tárgya is lehetnek. S jóllehet nem akarjuk restaurálni a hagyományos idealista szellem-metafizikát, azért még teljes erejét megőrzi az a hagyományból öröklött eszme, hogy az esztétika természete szerint filozófiai tudomány. Mégpedig nem a filozófiai gondolkodás alárendelt területe, amely az ismeretelméleti vagy metafizikai rendszergondolattól függ, nem alkalmazott diszciplína, hanem egy oly eredeti föld, ahonnan kezdettől fogva genuin filozófia sarjad. Sőt mi több, mivel a filozófiai gondolkodás organikus jellege és a rendszer eleven egységessége az esztétikában kiváltképp megőrizhető, az esztétikusok a dialektikus kategóriákat gyakran tárgyszerűen is igénybe veszik és használják. Így, természetesen egy gyökeresen megváltozott helyzetben, még mindig kötelező ereje van annak a kísérletnek, amelyet a Kant utáni gondolkodás végzett, megpróbálván az esztétika segítségével hidat verni a szabadság és a szükségszerűség, az érzékiség és az ész, a szellem és a természet között. Ezenkívül s az előzőktől teljesen függetlenül csaknem valamennyi rendszeres filozófiai gondolkodás visel magán némi esztétikai vonást, sőt Kant kihagyott ismeretelméletéből néhány olyan problémát, amelynek pedig rendszertanilag ott lett volna a helye, de amelyeket esztétikai okok miatt feláldozott.[8]

Azt állítjuk tehát, hogy az esztétikai problematika nemcsak hogy tagolható filozófiailag, hanem egyedül filozófiai úton oldható meg. Ennek a gondolatnak az igazolását ezen egész munka csattanójának és filozófiai céljának tekinthetjük. Ha az „esszencialista hiba" a nyelvvel szemben elfoglalt naiv és nem-kritikai tartásból keletkezett és keletkezik, azért ebből

[6] Raymond Bayer: *Essais sur la méthode en esthétique.* Párizs 1963.

[7] Etienne Souriau: *L'avenire de l'esthétique. Essay sur l'objet d'une science naissante.* Párizs 1929.

[8] Anna Alice Cutler: *The aesthetical factors in Kants theory of knowledge. Kant-Studien,* Bd. II. 1898.

még semmiképp sem következik, hogy minden filozófiai esztétika szükségképpen esszencialistára sikeredik. N. Hartmann így ír: jóllehet a régi idealista eszme-metafizika tarthatatlannak bizonyult, azért az a tény mégis tény maradt, hogy „ami a művész által megformált, minden empirikus fölé emelkedik és az eszmeszerűbe és szimbolikusba simul". (Id. mű. 39. o.)

Noha az analitikusok minden filozófiailag releváns megfontolásának az esszencializmus-probléma áll előterében, azért az analitikus-szemantikus módszer más filozófiailag érdekes eredményeket is feljegyezhet az esztétikában. Ezeket itt csak röviden és elvi alapjaiban van módunk megbeszélni. Arra korlátozódunk, hogy először megvizsgáljuk az esztétikai műalkotás, ill. az esztétikai objektum kérdését, s másodszor, hogy egy pillantást vessünk az előző kérdéshez kapcsolódó értékproblematikára, azaz az esztétikai értékítélet analitikus módszertanára.

Margaret McDonald, hogy a műkritika nyelvét mint értékelő nyelvet megkülönböztesse a tudományos nyelvtől mint leíró és demonstratív nyelvtől, és hogy ultima analisi a műkritikának teremtő, tehát ne demonstratív jelleget adjon, magát a művészetet pedig mint teremtést, s ne mint valami eleve adottnak a felfedezését határozza meg, arra kényszerül, hogy előre definiálja a műalkotás lényegét. McDonald szerint a műalkotás sem egy szinguláris, sem egy extra mentem létező, sem tisztán szellemi objektum, hanem interpretációk és realizációk sokasága, amelyeket az idők során végeztek a különböző művészegyéniségek és műélvező személyek. A műalkotás eszerint egyáltalán nem objektum, hanem csak egy szólásmód, vagy pedig az előadóművész, ill. a befogadó konstrukciója. A magánvaló műalkotás éppolyan mitikus objektum és fiktív entitás, mint a „Ding an sich". A valóságban a műalkotás realitása szubjektív konstrukciók szukcessziójává változott, nyilvánvaló, hogy McDonald esztétikai szubjektivizmushoz jut. Az interpretációk egyike sem léphet fel a helyesség igényével, hiszen nem áll fenn egy reális műalkotás, amelynek alapján egy interpretatív kísérletet, mondjuk az adaequatio rei ac intellectus útján rögzíteni lehetne. S mivel nincs objektív mérce az adott értelemben, minden kritikai ítélet azonos értékűnek látszik. McDonald el szeretné kerülni ezt a konzekvenciát, ezért egy olyan mérce felállítását pártfogolja, amellyel a kritikai ítéletet a kritikus kvalitásaihoz lehetne mérni (tehát nem egy objektívnek gondolt műalkotáshoz). Így egy tapasztalt, finom érzékű stb. kritikus ítélete jobb, mint egy másik kritikusé, aki ilyen kvalitásokkal nem rendelkezik. A műalkotás identifikáció-problémáját McDonald úgy oldja meg, hogy a műalkotást egy téma variációinak fogja fel. Ezzel a művészetelmélet nyilvánvalóan az interpretációk történetévé válik, az azonos téma variációinak történetévé.

A fenti elemzés eredményei egybecsengenek J. A. Passmore kutatásaival. Passmore szerint nincsenek esztétikai tulajdonságok, csak esztétikai szemléletmód van; éppen úgy, ahogyan nincsenek tudományos tulajdonságok, csak a dolgok tudományos megközelítése létezik.

Anti-esszencialista (ami egyenlő az anti-ontologizmussal) és anti-metafizikus magatartásukból következően — ami már Ogdennek és Richardsnak is sajátja volt — az analitikusok tehát radikális empirizmushoz jutnak el, ami a relativizmussal és a szubjektivizmussal egyértelmű. Maga az esztétika válik ezzel kérdésessé, fel kell hogy oldódjék a művészetkritika elméletében. A művészetelmélet pedig, mivel nem lehetséges a művészi ismeretek általánosítása, feloldódik a művészettörténetben, s így szigorúan véve csak egy puszta

„ez itt" marad vissza, egy művészi konkrécióra való néma rámutatás. Az analitikusok itt abba a lényeges aporetikába ütköznek, amely az esztétika alapjául szolgál, akár szaktudományként, akár filozófiai tudományként legyen konstituálva. Hiszen az alapkérdés az, hogy létezik-e tudománya a minőségnek, a szubjektivitásnak és az egyszerinek (a szingulárisnak)? R. Bayer pregnánsan fogalmazva azt mondja, hogy minden tudományosan elgondolt esztétikai módszer háromszoros ellenállásba ütközik: l'irreductible des gouts, l'indicible des intuitions és l'hétérogénieté qualitative (id. mű 157. o.). S mert az analitikusok nem ismernek utat, amely megoldaná e fundamentális esztétikai aporetikát, kriteológiájukban is következetesen a szubjektivizmusnál ragadnak meg.

A műkritika, a kritikai (esztétikai) értékítélet, a kritikai kommunikáció stb. nyelvének elemzése az analitikusok esztétikai programjának fontos és élénken vitatott témája. Céljuknak azt tartják, hogy tudatosítsák a tudományos (elméleti), az esztétikai (kritikai) és az etikai kijelentések distinktív vonásait, s ezzel logikailag jellemezzék a specifikusan kritikai nyelvet, negatív értelemben pedig elkerüljék a hamis analogizálást. Céljuk továbbá az, hogy azokat az alapokat (arguments és reasons), amelyeket a művészetkritika és az interpretáció igénybe vesz, ne csak logikai és pszichológiai, hanem etikai és szociológiai oldalukról is vizsgálják. Végezetül axiológiai megfontolásokat is bevezetnek, hogy kimutassák a különbséget az értékszubjektivizmus, értékobjektivizmus és értékrelativizmus között, s hogy plauzibilissá tegyék az esztétikai értékrelativizmust (Heyl).

Egy kritikai fejtegetés, tartja McDonald, logikai struktúráját tekintve nem elméleti argumentáció, egy műkritikusnak nem az a dolga, hogy igaz vagy hamis tételeket bizonyítson, hipotéziseket állítson fel és elméleteket építsen. Sem explicite, sem implicite nem kell elméletnek állania egy műkritika mögött. Ahogyan a bírósági ítélet nem a vádlott leírása és nem is a bíró érzéseinek kifejezése, úgy a műkritika sem a műalkotás deskripciója, sem pedig a kritikus szubjektivitásának tiszta kifejezése. Az esztétikai műítélet nem bizonyítható, ám jogos lehet.

Az esztétikai kommunikációt vizsgálva Stenberg is arra jut, hogy meg kell különböztetni a tudományos, az etikai és a mindennapi nyelv kritikai nyelvét (*Critical communication*, id. kiad.). A kritikai értékítéletet az ember nem úgy fogja fel, hogy a szóban forgó műalkotás bizonyos kvalitása egy norma következtében van adva; tehát például: „ez a festmény szép, mert van egy bizonyos minősége, és minden mű, amely e minőséget bírja, szép". Szemben minden esztétikai obskurantizmussal, amely az esztétikai individuumról szóló tan formájában *inefabile* felléphet, Stenberg megkísérli kimutatni, hogy az esztétikai minőségek közölhetők, és hogy a kritikus és a néző között igazi esztétikai kommunikáció megy végbe érzéki szinten. A kritikus alkotta fogalmak aktuális esztétikai befogadást előfeltételeztek. Ebből az következik, hogy a kritikusnak bizonyos pedagógiai funkciója van, amennyiben felhívja a figyelmet a szemlélt műalkotás bizonyos minőségeire, s ezeket ezután a néző is appercipiálja.

Charles Stevenson egy ízben vendégként Belgrádban járt, s egy tanulmányt tett közzé. Tanulmánya azokkal az „alapokkal" foglalkozik, amelyek egy költemény interpretációjához megadhatók. (*On the reasons that can be given for interpretation of a poem, Danas.* 1961. 11. 8. és 22.) Stevenson neve tulajdonképpen mint etikus vált ismertté, s csak kiegészítésképpen foglalko-

zik esztétikai problémákkal is. Nézete szerint az „interpretációt" és az „evaluációt" gyakorlatilag alig lehet elválasztani egymástól, elsősorban mégis az interpretációval foglalkozik. Mi itt mindenekelőtt azokról a fejtegetéseiről referálunk, amelyek jelenleg szerb-horvát nyelven hozzáférhetők. Stevenson korábban is tárgyalta a témát (*Interpretation and evaluation in aesthetics, Philosophical Analysis*, ed. Max Black, 1950), s lényegében belgrádi tanulmánya megjelente előtt leszögezte a kritikai nyelv normatív természetét. Egy esztétikai kvalitás nem ellenőrizhető empirikusan, mert szenzibilitásunk döntésétől függ. Az esztétikai interpretációban a kritikusnak megfelelő vagy odaillő (proper) feltételeket kell adnia a műalkotásnak az (adott interpretáció szerint végbemenő) appercepciója számára, s Stevenson ezután azon fáradozik, hogy a kvázi-imperatív szó, a „proper" jelentését metafizikailag meghatározza. Belgrádi tanulmányában azokkal az alapokkal foglalkozik, amelyek a költői mű interpretációjához megadhatók. Sorjában tárgyalja az ún. szótár-alapokat, a kontextus-alapokat, azokat az alapokat, amelyeket az illető költő más műveiből lehet kivonni stb. Mindenekelőtt a szöveg jelentésére vagyunk utalva, mert nem tudhatjuk, hogy a költő hogyan értette, s így a szemantikai alapok a döntőek. Mivel azonban a szöveg sokjelentésű, s a kritikusnak döntenie kell, melyik jelentés a helyes, kézenfekvő a következtetés, hogy az igazi kritikához egy normatív döntés tartozik. A metakritikától nem várhatjuk, hogy választ adjon normatív kérdésekre, de fényt vethet arra, hogy miként lehet tulajdonképpen definiálni az olyan terminusokat, mint a „kell" (egy költeményt így és így „kell" felfogni), hogy vajon ezek a terminusok nem-természeti minőségekre vonatkoznak-e, hogy vajon expresszívek avagy kvázi-imperatívok-e vagy sem stb.

Minden normatív interpretáció, tartja Stevenson, „standard"-eket vagy normákat igényel. E normák pre definitionem nem lehetnek igazak, a maguk részéről kell megalapozottaknak lenniök. Stevenson szerint egy költemény interpretációja számára normális alapok is jelentőséggel bírnak, s hangot ad azzal a műkritikával szemben, amely egyes-egyedül esztétikai alapokat vesz figyelembe, és fejtegetéseit e szavakkal zárja: „Bár problémánk kezdetét a művészet jelenti, nem jelenti egyben a végét is."

Az analitikus szempontú értékproblematikát nagyjából az alábbi módon jellemezhetjük. Egy antirealista, antimetafizikus álláspontról kiindulva az analitikusok elvetnek minden reális definíciót a műkritikában s az esztétikai kommunikációban, és meghatározásuk szerint a kritikai nyelv csak „szubjektív imperatív és pedagógiai-rábeszélő". Találóan jegyzi meg erre Raffa, hogy az analitikusok abban tévednek, hogy nem látják az esztétikai nyelv deskriptív funkcióját, és ami az alapvető, nem látnak intencionális esztétikai struktúrát. Nem vizsgálják és elvi okokból elhanyagolják a művészi objektum perceptív struktúráját is. Az olasz szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy az egész analitikus értékproblematika csaknem semmi újat nem tudott felmutatni a hagyományhoz képest, sőt mind pozitív, mind negatív értelemben alapjában Kanttól függ. Kanttól függ a tudományos (elméleti) ítélet és az ízlésítélet megkülönböztetésében, de — negatív értelemben — az ebből következő szubjektivizmusban is. Értékrelativizmusukkal az analitikusoknak nagy hatásuk lehet egy olyan helyzetben, amelyet joggal jellemezhetünk úgy, mint Weischedel tette a IV. nemzetközi esztétikai kongresszuson elhangzott referátumában: „Kunsturteil im Verlust der objektiven Maßstäbe." Az analitikusok meg vannak róla győződve, hogy egy műalkotás története lényegileg

a műalkotáshoz tartozik, s hogy ezt funkcionálisan és operatíve kell felfogni: operatíve, mert mindig csak a befogadó vagy az előadóművész konstrukciója, s funkcionálisan, mert egy meghatározott történeti-szociálpszichológiai konstellációtól függ.

## СЕМАНТИЧЕСКИЙ МЕТОД В ЭСТЕТИКЕ

*Милан Дамьянович*

Автор в поисках ответа на вопрос, в чем заключается семантический метод в эстетике, с одной стороны, показывает новое в ходе мыслей репрезентативных представителей этого метода, с другой — критически исследует их философские предпосылки. В оценке эстетических методов с семантической ориентацией автор придерживается двух принципов: 1. Эстетическим можно считать только такое семантическое исследование, которое отталкивается от искусства; 2. При обсуждении проблемы значения в искусстве необе ходима философская установка. Он различает три основных тенденции в эстетике, использующей семантический метод: 1. Аналитическую эстетику, основанную Огденом и Рихарйсом и продолженную эстетиками, примыкающими к Витгенштейну; 2. Семантическую или символическую эстетику, связанную с именами Ч. Моррис *(Ch. Morris)*, С. Я. Лангер *(S.J. Langer)* и М. Бенс *(M. Bense)* и 3. Начало диалектической семантической эстетики, заложенное в трудах Т. В. Адорно *Th.W. Vdorno)* и М. Тиил *(M. Thiel)*. Этот порядок заодно является и ранговым порядком этих тенденций с точки зрения их философскобо значения. В заключении статья критически анализирует аналитическое направление.

[37] А. А. Пионтковский: Учение Гегеля о праве и государстве.

## SEMANTICAL METHODS IN AESTHETICS

*Milan Damjanovics*

In searching for an answer to the questions what does the semantical methon in aesthetics consist of, the author points out the novelties in the thoughts of the mai representatives of this method. There are two criteria, which guide the author when judging the aesthetical methods oriented towards semantics: 1. onla when taking art as its starting-point, can a semantical research be part of aesthetics, 2. in dealing with the problems of meaning in art, a philosophical point of view is indispensable. Theree main tendencies can be distinguished in aethetics using semantical methods: 1. analytical aesthetics, started by Ogden and Richards, and continued by the Wittgensteinian aestheticians, 2. semantical or symbolic aesthetics, marked by the names of Ch. Morris, S. J. Langer and M. Bense, and 3. the beginnings of a dialectically influenced semantical method in aesthetics, contained in the works of Th. W. Adorno and M. Thiel. This is an evaluative order, from the point of view of philosophical significance. In conclusion, the paper gives a critical examination of the analytical trend.

# VITA

## Általános ontológia vagy társadalomontológia?

Hozzászólás Vajda Mihály *Objektív természetkép és társadalmi praxis* c. tanulmányához[1]

Szépirodalmi alkotással kapcsolatban természetesnek vesszük, hogy az szellemi élvezetet okoz. Felmerülhet a kérdés, okozhat-e szellemi élvezetet egy tanulmány? Véleményem szerint igen, négyféle értelemben is:

*a)* Az azonosuló egyetértés öröme („ejnye, ezt én is éppen így gondoltam, szívemből írta"). Effajta örömhöz néha bosszúság is társul („ejnye, elírta előlem!").

*b)* A heurisztikus egyetértés öröme („ejnye, erre én nem is gondoltam, pedig milyen igaza van").

*c)* A vitakész egyet nem értés öröme. Erről kissé bővebben. Az ember nemcsak szerszámkészítő állat, nemcsak zoon politikon, hanem sok egyéb lényeges jegye mellett vitatkozó állat is. A vita a legmagasabb színvonalú szellemi tevékenységek egyike, feltéve, ha valódi vitáról van szó. Éppen ezért nem minden írás, amely ellenkezést vált ki belőlünk, jelenti a vitakész ellentmondás örömét. Mikszáth írja a századforduló egyik haladó szellemű szabadelvű politikusáról — ha jól emlékszem, Szilágyi Dezsőről —, hogy kedvenc szórakozása az volt, hogy a klubban megállított valakit, és azt mondta neki: „állíts valamit, hadd cáfoljam meg!" Nos, a vita öröméhez hozzátartozik az, hogy a másik fél állítson valamit. Gyakran olvasni olyan tanulmányokat, amelyekkel nem lehet ugyan egyetérteni, de szerzőjük csak úgy tesz, mintha állítana valamit. Tárgyi okokból néha az ilyen cikkel is kénytelen az ember vitatkozni. De ez nem vezet a vita öröméhez.

*d)* Végül örömet szerezhet egy tanulmány a stílusával, megfogalmazásával mint írásmű is.

Vajda Mihály tanulmánya mind a négy szempontot kimeríti. Mind a négyfajta szellemi izgalomnak, örömnek a forrása lehet. A *d)* ponttal kezdeném: kitűnően megírt, könnyed esszé stílusa mellett mondanivalóját egzaktan kifejező, gazdaságosan összefogott tömör írás. Az *a)* és a *b)* pontot is röviden intézhetem el: amit a praxis fogalmáról ír, elgondolkoztató, hozzásegít ahhoz, hogy a gyakorlat fogalmát kiemeljük a szokott sémákból és mélyebben értsük meg. Saját mondanivalóm azonban elsősorban a *c)* ponttal kapcsolatos. Arról kívánok az alábbiakban írni, amiről szerintem érdemes vitatkozni, sőt kell is.

Kezdjük mindjárt a címmel.

Vajda cikkének címe: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*. Úgy gondolom, a cím jobban fedné a cikk tartalmát és mondanivalóját, ha szerzője megfordította volna: *Társadalmi praxis és objektív természetkép*. Bármennyire hangsúlyozza is ugyan a kettő egyenjogúságát, a cikkből világosan kitűnik,

[1] Magyar Filozófiai Szemle 1967/2. sz.

hogy a társadalmi praxist tartja lényegesebb, alapvetőbb kategóriának. És noha igyekszik elhatárolni magát azoktól a nézetektől, amelyek szerint az ember számára adott természet maga is csak az emberi tevékenység terméke, a cikkből mégis ilyen következtetéseket lehet levonni. Egy barátom, aki maga is ezen az állásponton van, szóbeli vitánkban kifejtette: ennek az elgondolásnak az a lényege, hogy a világegyetem titka a társadalom. Ha ezt ismeretelméleti kijelentésnek tekintjük, akkor igazságához nem fér kétség. A világegyetem titkait a társadalom ismeri fel és fejti meg. Vajda cikke azonban *ontológiai igénnyel* fogalmazza meg ezt a tételt. Hasonlóképpen igényelné a megfordítást a cikk 4. fejezetének a címe: *Van-e természetfilozófia — van-e társadalomtudomány?* Ha a kérdések tartalmi hierarchiájától el is tekintünk, pusztán a kifejtés sorrendje is ezt kívánná.

Vajda felfogásának lényege a következő. A filozófia tárgya a társadalmi praxis, a tudományok tárgya pedig az objektív, tehát az emberi beavatkozástól, az emberi gyarkorlattól független, „dezontropomorfizált" valóság. Nézete szerint a természet ilyen objektív valóság, a társadalom pedig szőröstülbőröstül a praxis körébe utalható. Ebből az következik, hogy a filozófia tárgya a társadalom, a tudományoké pedig a természet. Tárasadalmi tudományok csak a filozófiának alárendelt szerepkörben létezhetnek. Leghelyesebb ezt az álláspontot egy hosszabb idézeten bemutatni:

„Tudomány és filozófia tehát nem a szemléletmód különbsége, hanem a valóságosé. Azt a valóságosat, amely puszta objektum, mint puszta objektumot, azaz 'tudományosan' kell megragadnunk. Azt a valóságosat ezzel szemben, amely csak a szubjektum és objektum egységeként, praxisként tételezhető, csak a filozófia ragadja meg adekvát módon: minden olyan társadalomtudomány amely a társadalom egészét, vagy akár csak bizonyos mozzanatait mint puszta objektumot tételezi, azaz amely a társadalom egészének vagy akár meghatározott mozzanatainak *az emberi nem tevékenységétől független* objektív törvényszerűséget tulajdonít — alapjában véve hamisan, fetisizált, elidegenedett formában ragadja meg a társadalmat, pusztán fenomenologikusan közelíti meg azt.

*Az a társadalomtudomány*, amely a társadalom változatlan természettörvényeit kívánja feltárni, foglya marad a fetisisztikus, elidegenedett társadalmi viszonyoknak, csak 'magyarázatra' s nem 'megváltoztatásra' alkalmas. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalom magyarázatát megváltoztatásával kell 'helyettesítenünk'. A megváltoztatás is csak akkor lehetséges, ha tudjuk, hogy mit és hogyan lehet megváltoztatni. Az objektum és szubjektum dialektikus egységének marxi felismerése önmagában nem változtatja meg a társadalmat és nem teremti meg a szabadság birodalmát. Pontosan fel kell térképeznünk azt a világot, amelyben objektum és szubjektum dialektikus egysége megbomlott, ahol az emberi termék az embertől független erőként lép fel az emberrel szemben, s ahol ennélfogva a szubjektum is objektummá válik. Ez a feltérképezés az ún. *társadalmi szaktudományok* feladata, melyek leírják *a természettörvényként funkcionáló* társadalmi törvények konkrét működését. Csakhogy ezek a szaktudományok nem szolgálnak és nem szolgálhatnak mást, mint az elidegenült társadalmi viszonyok konzerválását *akkor*, ha nem rendelődnek alá a parxist a maga totalitásában vizsgáló, a praxist mint a szubjektum és objektum dialektikus egységét tételező filozófiai nézőpontnak."[2]

[2] Uo. 323. o.

Ebből a gondolatmenetből világosan kitűnik, hogy Vajda számára a társadalomban az objektivitás az elidegenedés terméke. Az elidegenedés megszűnésével megszűnik az objektivitás is. Lényegében azonosítja az objektiválódást és az elidegenedést, holott Marx már a *Német ideológiá*ban utal a kettő különbségére. Az objektiválódás minden emberi tevékenység sajátos következménye, az elidegenedés csupán az osztályviszonyokban folyó tevékenységé.

Kétségtelen, hogy a társadalom törvényei nem vizsgálhatók a szubjektív elem nélkül. Trivialitás annak a leszögezése, hogy a társadalmi törvények az emberi praxisban nyilvánulnak meg. Ebből azonban nem következik, hogy a társadalomnak ne lennének objektív elemei, oldalai, vonásai, függetlenül attól, hogy ezeket megismerjük-e vagy sem. Az emberi tevékenység termékei — egyebek között azok a viszonyok, melyeket az emberek létrehoznak — akkor is objektiválódnak, ha az ember teljes tudatossággal, a törvények ismeretében cselekszik. Ilyen esetben azonban az objektíválódott viszonyok nem válnak elidegenedett viszonyokká, az embert leigázó viszonyokká. Az objektív és szubjektív dialektikája a társadalomban bonyolult láncolat, számos közbülső fázissal, amelyek egyik oldalról nézve objektívek, a másik oldalról nézve szubjektívek. A társadalmi tudat pl. szubjektív a társadalmi léttel szemben. Az egyéni léttel szemben azonban objektív. Az ember beleszületik a társadalmi tudat egy meghatározott állapotába, készen kapja ismereteinek, eszméinek túlnyomó részét. Csak a legnagyobb zseniknek adatott meg, hogy eszméiknek néhány tized százalékát maguk alkossák meg. Gondolatviláguk többi része a több ezer éves emberi fejlődés, megismerés felhalmozódott, objektiválódott eredménye, objektiválódott társadalmi tudat. Az objektivitásnak — természetesen a viszonylagos objektivitásnak — még magasabb fokát képviselik a társadalom felépítményi viszonyai és intézményei, termelési viszonyai, termelőerői stb.

Ugyanakkor a „természetben" nem csupán dezantropomorfizált, csupasz objektummal áll szemben az ember. Ismeretelméleti szempontból ez is triviális. Az embernek nincsen más nézőpontja, mint a sajátja. Csak saját magából kiindulva, csak saját maga felől vizsgálhatja a természetet. Ebben az értelemben, ha a természet objektív is, a természetkép mindig tartalmazni fog bizonyos szubjektív elemet. Hiába törekszik a tudomány, nevezetesen és különösen a természettudomány, dezantropomorfizált, objektív fogalmakra, az ismeret nem szakadhat el az ember által létrehozottság köldökzsinórjától. (Erre egyébként Vajda is utal.) Az ismereteknek ez a szubjektivitása gyakran háttérbe szorul ontológiai tartalmuk objektivitása mögött. De ha olyan kérdések merülnek fel, hogy mit értünk pl. a természetben fejlődésen, szükségképpen előbukkan e kategória antropocentrikus jellege. Hiszen fejlettebb az — és mást nem is tarthatunk annak —, ami közelebb áll a társadalomhoz, ami közvetlenebbül vezetett el az ember kialakulásához. A mesterséges természetet illetően pedig triviális, hogy benne a praxisnak is szerepe van, s a bennünket körülvevő természet egyre nagyobb része válik mesterséges természetté. Látjuk tehát, hogy bár a társadalomban a szubjektív elemnek, az emberi tevékenységnek sokkal nagyobb a szerepe, mint a „természetben", a két terület között e tekintetben sincs kínai fal.

A magam részéről eleve nem értek egyet egy olyan ontológiával, amely a valóságot egyszerűen természetre és társadalomra osztja fel. Megítélésem szerint ez mesterkélt dichotómia. A természet fogalmának van ui. egy tágabb értelme, és Marx többször is használja a természet fogalmát ebben a tágabb értelemben, amelybe szervesen beletartozik a társadalom is. A társadalom a természet, az anyagi világ része.

Ezt a tágabb értelemben vett természetet bizonyos meghatározott célokból feloszthatjuk dichotomikusan társadalomra, azaz tudatos természetre és szűkebb értelemben vett, nem tudatos természetre. Ez azonban valamilyen gyakori célnak alávetett, mesterséges felosztás. Ugyanilyen jogon feloszthatjuk a valóságot élettelen természetre és élővilágra, amelybe ebben az értelemben a társadalom is beletartozik. A nem-tudatos, illetve élettelen jelzők világosan mutatják e felosztás $A$ —nem-$A$ típusú dichotomikus jellegét. Ha természetes felosztásra törekszünk, akkor közös lényeges jegyeik alapján alapvetően három osztályt kell megkülönböztetnünk, amint erre korábban már rámutattam.[3] E három osztály: a fizikai-kémiai létezők osztálya, az élők osztálya és a társadalmi létezők osztálya. Ezek az osztályok logikai értelemben nem mellérendeltségi, hanem alárendeltségi viszonyban vannak egymással. Ugyanis az élők is fizikai testek és a társadalom tagjai is élők, s egyben fizikai testek is.

Mármost helytelen e három osztály *egyikét* kiemelni, és azt mondani, hogy *a filozófia tárgya ennek az osztálynak a tanulmányozása.* Ebben az esetben az általánost a különösnek próbálnánk alárendelni. Valójában a filozófiát a következőképpen lehet ésszerűen felosztani. Először is meg kell különböztetni az ismeretelméletet és az ontológiát. Az ismeretelméleten belül meg lehet különböztetni általános ismeretelméleteket és a három osztályra vonatkozó ismeretelméletet. Vannak ugyanis a fizikai-kémiai, illetőleg a biológiai vagy a társadalmi megismerésnek külön-külön specifikumai is, amelyek azonban még mindig általánosabbak annál, semhogy valamely szaktudomány vizsgálati módszereinek a körébe utalhatnánk őket. Az ismeretelméletben azonban az általános ismeretelmélet dominál, és a három osztályra vonatkozó specifikumok ehhez képest alárendelt jelentőségűek.

Más a helyzet az ontológiánál. Itt is megkülönböztethető az általános ontológia és az egyes osztályokkal foglalkozó speciális ontológiák, Bukanovszki terminusával: általános elméleti fizika (illetve, saját kiegészítésemmel, inkább általános elméleti fizikai kémia), általános elméleti biológia és általános elméleti szociológia vagy — hagyományos kifejezéssel — történelmi materializmus. Vajda szerint a filozófia tárgya csupán ez a harmadik, a többi pedig a tumányok illetékességi körébe tartozik. Valójában az általános ontológia tisztán filozófiai tudomány, a háromféle speciális ontológia pedig átmeneti tudomány a filozófia és a szaktudományok között. Így van ez nemcsak az elméleti fizikai kémiánál, illetőleg az elméleti biológiánál, hanem az elméleti szociológiánál is. Az utóbbi évtizedekben éppen e három speciális ontológiai terület került a marxista filozófiai kutatás középpontjába, mégha ezt nem is ismertük fel mindig ilyen világosan. Ez mindjárt választ ad arra a kérdésre is, hogy van-e természetfilozófia? Abban az értelemben, hogy a filozófiának feladata-e foglalkozni a természettudományok általános kérdéseivel, illetőleg eredményeik filozófiai általánosításával, abban az értelemben van. Abban az értelemben azonban, hogy a természetfilozófia egy, a társadalomfilozófiával szembeállítható külön egység, nem beszélhetünk természetfilozófiáról, hanem csupán a fentebb felsorolt háromféle — az osztályozás szempontjából egyenrangú — speciális ontológiai tudományról.

A fentiek előrebocsátásával menjünk végig Vajda cikkének szerintem vitatható fő kérdésein.

[3] Rádi Péter: *Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására.* Magyar Filozófiai Szemle 1967/3. sz.

## 1. *Van-e társadalmi törvény?*

Vajda ebben a kérdésben láthatóan ingadozik, és végül is negatív álláspontot foglal el. Ingadozását idézetek sorával lehet és kell illusztrálni: „Annak tudata ugyanis, hogy az ember társadalmi viszonyai saját tevékenységének termékei, még semmiképpen sem azonos azzal, hogy az ember már ura is lenne ezeknek a viszonyoknak . . . és a fetisisztikus látszat felismerése csak a lehetőségét teremti meg annak, hogy a szubjektum a forradalmi *tevékenység* útján . . . megszüntesse a társadalom törvényszerűségeinek természettörvény jellegét."[4] Látható, hogy itt csupán a társadalmi törvények *természettörvény* jellegének a megszüntetéséről van szó. Nincs szó a *törvénynek mint olyannak* a megszüntetéséről. Később viszont a következőt olvashatjuk: „A szabad társadalomban a társadalom mozgása az ember tudatos célkitűzéseinek van alávetve, s nem 'objektív' törvényszerűségeknek."[5] Itt tehát a szabad társadalomban „*a*" törvény szűnik meg. Ezzel szemben a következő oldalon megint arról van szó, hogy „ahhoz, hogy az ember a maga célkitűzéseit . . . valóra válthassa . . . még a szabadság birodalmában is tisztában kell lennie az emberek közötti konkrét viszonyok milyenségével".[6] Továbbá: „A szubjektum-objektum azonosság verbális hangoztatása, a 'tudományos' nézőpont elutasítása, ill. elszigetelése a filozófiától a kétségbeesés álláspontja . . . amely nem akar beletörődni abba, hogy a társadalom praxisra-orientált . . . megközelítése . . . önmagában nem vezet a természettörvényként funkcionáló, 'objektív' társadalmi törvények megszűnéséhez. Az objektív természetkép elutasítása ugyanennek a félelemnek és kétségbeesésnek a következménye. Arra a feltételezésre épül, hogy az objektív természet objektív törvényeinek elfogadása egyértelmű azzal, hogy a társadalom törvényeit is ennek az objektivitásnak a mintájára fogjuk fel. A filozófiai álláspontnak alárendelt *társadalomtudomány elfogadása* azonban nem a természet tudományos képének a társadalomra való átvitele."[7] Végül is, úgy látszik, az olvasóra marad annak az eldöntése, hogy vannak-e a társadalomban objektív törvények vagy sem.

Engedtessék meg, hogy a társadalmi törvényről vallott felfogásomat két primitív példával illusztráljam. Ezeket a példákat évek óta alkalmazom az oktatásban, amikor a társadalmi törvény specifikumát magyarázom a hallgatóknak. Amikor arról van ugyanis szó, hogy noha az ember mindig céltudatosan cselekszik, cselekedeteinek eredménye gyakran mégsem esik egybe célkitűzéseivel, sőt néha ellent is mond nekik, a következő két példát szoktam említeni: Látogassunk el csúcsforgalom idején egy villamos-járdaszigetre. Megáll a villamos, s az emberek az ajtókhoz tódulnak. Szorosan körülállják az ajtókat, egészen szűk utat hagynak a leszállóknak. Ezért a leszállás nagyon lassúvá válik. Miért tesznek így? Mert sietnek, mert fel akarnak jutni a villamosra, esetleg mások előtt akarnak feljutni, és minél előbb akarnak feljutni. De magatartásuk végül is lassítja a forgalmat, nehezíti a le- és felszállást. Az eredmény tehát ellentétes a célkitűzéssel.

A másik példa: A vonatablakból gyakran látni domboldali szántóföldeket, amelyeken a barázdák hosszában lefutnak a lejtőn. Ezeket azért szántják fel,

[4] Vajda Mihály: *Id. cikk.* 318. o.
[5] Uo. 323. o.
[6] Uo. 324. o.
[7] Uo.

hogy teremjenek. De az esővíz az ilyen hosszanti barázdákon lefutva rohamosan elpusztítja a termőtalajt. Tehát az ilyen földek évről érve kevesebbet teremnek.

Teljesen analóg-e a két eset? Megítélésem szerint nem. Az első esetben megfelelő felvilágosító munkával, szervezéssel meg lehet szüntetni az egyéni célkitűzések és az eredmény közötti ellentmondást. Néhány autóbusz és trolibusz megállóban ezt sikeresen kipróbálták, amikor egyetlen tábla és a kövezetre festett két csík segítségével egyik napról a másikra megszervezték az utasok ésszerű sorbanállását és meggyorsították a forgalmat. A másik esetben azonban hiába a rábeszélés. A jelenlegi eszközökkel nem lehet a lejtőn keresztbe szántani, mert felborul a traktor. Itt csak az segít, ha olyan traktort gyártanak, amelynek tengelyeit a lejtő szögének megfelelően lehet beállítani. Az viszont, hogy tényleg gyártanak-e ilyen traktort, objektív technikai és gazdasági feltételektől függ. A második esetben tehát bizonyos objektív viszonyokat kellene megváltoztatni ahhoz, hogy az emberek egyéni célkitűzései és az eredmény összhangba kerülhessenek.

De félre a példákkal. Napjainkban nemcsak természettudományos-technikai forradalom megy végbe, hanem a társadalomtudományok is forradalmukat élik. Ez azonban kevésbé feltűnő, eltűnik a másik, a technikai-természettudományos forradalom mögött. A társadalomtudományok a marxizmus által feltárt — és természetesen megváltozott formában és hatókörrel a kommunizmusban is érvényesülő — makroszociológiai törvények mellett éppen most kezdik feltárni azokat az objektív csoportszociológiai, egyéni és szociálpszichológiai stb. törvényeket, amelyek az emberek magatartását, társadalmi együttélését akkor is nyilván szabályozni fogják, objektíve meg fogják határozni, amikor megszűnnek az elidegenedett viszonyok. Ezek a tudományok nem a filozófia alkalmazásaként vagy *a társadalomfilozófia szolgáló leányaiként* alakulnak ki, amely szerepet Vajda a társadalomtudományoknak nyilvánvalóan szán, hanem tudományokként, melyek az objektív valóságot tanulmányozzák. Az objektív valóságnak egy sajátos területét, a társadalmat, az anyagi világnak azt az objektumát, amelyben a determinizmus céltudatos emberi cselekvéseken keresztül érvényesül, amelyben az általános oksági meghatározottság keretein belül jelentős szerep jut a teleologikus momentumoknak is.

Hogy itt valami olyasmiről van szó, hogy az anyagi világ különböző területein más és másképpen jelennek meg lényegében közös törvényszerűségek, arra Vajda is utal még ugyanezen az oldalon: „A lét különböző szférái (a mozgásformák) között nem mosható el a határvonal, sem a természetet nem lehet a társadalom mintájára, sem a társadalmat a természet mintájára leírni."[8] Itt ismét nyilvánvalóan megjelenik az a dichotómia, amelyről fentebb beszéltem. Igaz, a következő mondatban Vajda is helyesbíti magát: „Nem is beszélve arról — amit a jelen összefüggésben részleteiben nem elemezünk —, hogy maga a természet is több szférára bomlik. A fizikai szférában uralkodó kauzalitás jellege pl. semmit nem mond nemhogy a társadalomra, hanem még a bioszférára vonatkozóan sem."[9] Valójában arról van szó, amire már máshol is rámutattam,[10] ti. hogy a valóság három alapvető osztályában a determinizmus más-más módon érvényesül. Az élővilág öntudatlan célszerűségen alapuló determinizmusa

[8] Uo.
[9] Uo.
[10] Rádi Péter: *Id. cikk* 393. o.

éppannyira különbözik az élettelen természet pusztán kauzális determinizmusától, mint a tudatos cselekvéseken alapuló társadalmi determinizmus az élővilág determinizmusától. Hamis kérdésfeltevés tehát, hogy van-e vagy nincs „természeti" determinizmus a társadalomban. Valójában a természetben sincs „természeti" determinizmus, hanem másfajta determinizmus érvényes az élettelen természetre, ismét más az élővilágra, és megint ettől különböző, *de ugyancsak objektív* determinizmus a társadalomra.

### *2. Mi a társadalom?*

Ez a kérdés ilyen durván explicit formában nem szerepel a cikkben. De az előző szakaszban közölt idézetek, melyeknek sorát még lehetne folytatni, joggal vetik fel azt a problémát, hogy mi a társadalom Vajda szerint. Az anyagi világ egy sajátos része? Vagy az objektív világgal ugyan kölcsönhatásban álló, de azáltal nem meghatározott szubjektív praxis területe? Mert igaz ugyan, hogy a cikk bevezető részében a praxis fogalmát, *objektív és szubjektív* meghatározottságát Vajda sokoldalúan elemzi, a későbbiekben azonban egyre inkább *eltűnik a praxis objektív meghatározottsága*, s egyre inkább *előtérbe kerül szubjektív jellege*. Kérdés tehát, hogy a marxizmus a társadalmat mint az anyagi valóság egy sajátos részét magyarázza-e, vagy mint valami anyagtól ugyan függő, de lényegében nem anyagi létezőt. Az objektivitásnak, vagyis bizonyos értelemben az anyagiságnak természetesen különféle fokozatai vannak a társadalomban, erre már a bevezetőben utaltam. A termelési viszonyok objektívabbak, „anyagiabbak", mint az ideológiai viszonyok vagy a felépítmény intézményei. Ez utóbbiak megint csak objektívabbak, „anyagiabbak", mint a társadalmi tudat különböző formái. De, mint láttuk, a társadalmi tudat is bizonyos fajta objektivitást jelent, amikor már létrejött, bizonyos mértékig objektiválódott. Az egyéni tudattal szemben mindenesetre objektív, viszonylagosan anyagi (vö. ismeret*anyag*, tan*anyag*), és ebből kifolyólag ugyanúgy lehet a megismerés tárgya, mint a társadalmi valóság különböző még anyagibb régiói vagy mint a természet. Nem tudni, hogy szándékában állt-e Vajdának olvasóit arról is meggyőzni, hogy a szabadság birodalmában az emberek tudata lesz az, ami létüket meghatározza, de abból, amit ír, objektíve ez következik.

Vajda álláspontjának fő hibája éppen a praxis kezdetben helyesen meghatározott fogalmának ez az elszubjektivizálása, és a társadalomnak lényegében a társadalmi praxissal való azonosítása. (Ilyen felfogások egyébként elhangzottak a történelmi materializmus oktatással kapcsolatban Debrecenben 1966 novemberében tartott ankét egyik referátumában és egyes felszólalásaiban is.)

Való igaz, hogy a társadalom — mint Marx írja — az emberek kölcsönös tevékenységének *terméke* (az én kiemelésem — *R. P.*). A tevékenység terméke azonban nem azonos magával a tevékenységgel, hanem *éppen ennek az objektiválódása*. És ahogyan a termelési folyamatban felhasznált eleven munka hatékonyságát, termelékenységét elsősorban a termelésben alkalmazott felhalmozott holt munka mennyisége és minősége s az eleven munkának ehhez a holt munkához — tehát a rendelkezésre álló technikához — való alkalmazkodottsága szabja meg, ugyanúgy az eleven társadalmi praxis lehetőségeit nagy mértékben behatárolja a *holt* praxis, vagyis a korábbi praxis termelőerőkben, termelési viszonyokban, intézményekben és társadalmi tudatformákban objektiválódott eredménye. És minthogy az eleven praxis mindig a holt praxis által

szabott feltételek között működik, lehetőségei és tendenciái objektíve meghatározottak, vagyis az éppen aktuális praxisban érvényesülő, de tőle mégis viszonylagosan független, objektív törvényeknek alávetett, akár van elidegenedés, akár nincs. Csakis ennek a felismerése alapján érthetjük meg, hogy a társadalom egyrészt az *objektív anyagi valóság* egy sajátos területe, másrészt, hogy ennek az objektív anyagi valóságnak miért és mennyiben *sajátos* területe.

### *3. Van-e természetfilozófia?*

A magam álláspontját erről a kérdésről már a bevezetésben kifejtettem. Vajda a kérdésre határozott nemmel felel. Ennek ellenére cikkének befejező részében a következőket írja: „Kétségtelen tény, hogy vannak olyan, a természetre vonatkozó kérdések, amelyekre egy adott korszak természettudománya nem tud egyértelmű, a maga kísérleti bázisán eldönthető feleletet adni. Egy 'egzakt' módszerekkel el nem dönthető kérdés azonban nem feltétlenül filozófiai kérdés. A filozófiát nem spekulatív volta különbözteti meg a természettudományoktól. Ezek a kérdések vagy rosszul vannak feltéve (ezt a mozzanatot túlozza el a neopozitivizmus a maga verifikációs kritériumában), vagy a kísérleti bázis átalakulásával egzaktan megválaszolhatók lesznek. De nem filozófiai kérdések. Ami semmiképpen sem jelenti azt, hogy ezeket a kérdéseket a neopozitivizmus szellemében el kellene utasítanunk, hogy ezek a kérdések ne lennének vagy ne lehetnének bizonyos esetben a természettudomány továbbfejlődése szempontjából alapvető jelentőségűek. Sőt még azt sem jelentheti, hogy a filozófiának el kell utasítania az ilyen kérdésekkel való foglalkozást. Hiszen ha a természet nem is, de a természettudomány mint az emberi tevékenység specifikus formája része a gyakorlatnak. S ha az említett kérdéseket fokozatosan mintegy fel is szívja magába a természettudomány, a filozófiának állandóan 'őrködnie' kell azon, hogy ez valóban bekövetkezzék, hogy a természettudomány ne akarja magát pusztán manipulatív funkciókra korlátozni, s ne mondjon le — ideológiai okokból — a természet *megismeréséről, a természeti szférák ontológiájának megalkotásáról.* Itt azonban a filozófia csak az ösztönző kritikus feladatát vállalhatja magára, nem vállalkozhat arra, hogy *maga* döntse el a kérdéseket."[11]

Kérdés, hogy a „természeti szférák" *ontológiájának* megalkotása nem filozófiai feladat-e? Nyilvánvaló, hogy ez filozófiai feladat, ámde olyan filozófiai feladat, amely elválaszthatatlanul összefonódik a természettudósok tevékenységével. Csak filozófusok és szaktudósok közösen alkothatják meg a „természeti szférák" ontológiáját. *Éppúgy, mint a „társadalmi szférák" ontológiáját,* azt, amit Vajda egyedül hajlandó filozófiának tekinteni. Ez az együttműködés fáradságos dolog. Mindkét fél részéről a másik fél szakmájának beható megismerését igényli. Ezért lehetséges, hogy Vajda álláspontja széles körben talál rokonszenvezőkre. Kényelmesebb azt mondani, hogy én filozófus vagyok, nem kell a természettudományokkal foglalkoznom, vagy én a természetet kutatom, s nem kell foglalkoznom filozófiai problémákkal. Ez az oktatási gyakorlatban itt-ott máris felvetődik. Egyes filozófia szakos hallgatók, akik eddig nem szívesen tanulták a természettudományos ismereteket, most Vajda cikkéből elvi támaszt meríthetnek a természettudományos ismeretekkel való megismerkedés követelménye ellen. Ez pedig veszedelmes dolog, hiszen függet-

[11] Vajda Mihály: *Id. cikk* 325. o.

lenül attól, hogy ki mit gondol erről a kérdésről, a jövendő filozófusainak mindenképpen rendszeresen és sokat kell majd foglalkozniuk természettudományos problémákkal. Különösen, ha történetesen olyan felsőoktatási intézménybe veti őket a sors, ahol a hallgatók természettudományos irányú képzésben részesülnek. Ez pedig a felsőoktatásban résztvevőknek legalább 80 százaléka.

Továbbiakban Vajda azt állítja, hogy a természet vonatkozásában a specifikusan filozófiai kérdésfeltevés transzcendenciához vezet, míg a társadalomban a „tudományos" megközelítés vezet transzcendenciához. A végkövetkeztetés tehát, amint ez a korábbiakból már várható volt: a társadalomnak csak filozófiája, a természetnek csak tudománya van.

### *4. Mi a filozófia és mi nem a filozófia?*

A kérdés első felére Vajda nem felel határozottan. A második felére vonatkozó válasza a következő: „Az eddig mondottak logikus következménye természetesen, hogy a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya. S ezt a következtetést el is kell fogadnunk. A filozófia a valóság legáltalánosabb törvénnyszerűségeinek tudományaként csak akkor fogható fel, ha vagy a természet mintájára építjük fel társadalomképünket, azaz visszaesünk a 'filozófiai materializmus' fetisisztikus társadalomfelfogásához, vagy pedig megszüntetjük az objektivitást, s a szubjektum és objektum dialektikus egységét látszólag az egész valóságosra kiterjesztjük, tulajdonképpen azonban felszámoljuk, amennyiben az objektumot — a természet objektivitása és így az emberi tevékenység tárgyi jellege tagadásának útján — a szubjektum derivátumává tesszük.[12]

A filozófiának azonban nem az a feladata, hogy kínai falat emeljen az anyagi valóság egyik szférája, a társadalom, és többi szférái közé, hanem éppen az, hogy az anyagi valóság szféráinak kapcsolatát, a valamennyi szférát átható általános törvényeket és az egyes *szférákra* vonatkozó sajátosabb, de még *általános* törvényeket kutassa. Az utóbbi feladat már csak a szaktudományokkal szoros kölcsönhatásban végezhető el.

Vajda joggal állíthatná szembe a „természeti" objektivitást az ettől eltérő (de ezzel persze meg is egyező) társadalmi objektivitással és mindkettőt mint különöset az általános objektivitással. Ehelyett azonban az egyik különöst általánosítja *az* objektivitássá, a másik különöstől pedig megtagadja az általános objektivitásban való részesedést.

Vajda szerint a történelmi materializmus nem a valóság általános törvényeiként felfogható dialektikus materializmus törvényeinek az alkalmazása a társadalomra, hanem a dialektikus és történelmi materializmus *mint egységes egész* társadalomfilozófia. A megállapítás első fele helyes. A történelmi materializmus nem a dialektikus metarializmusnak a társadalomra való alkalmazásaként született meg, ellenkezőleg, a társadalom vizsgálata vezetett a történelmi materializmushoz, és további általánosítás útján alakultak ki a dialektikus és történelmi materializmus kategóriái és törvényei. De éppen mint általános törvények, mint a valóság legáltalánosabb törvényei alakultak ki, nem mint valamiféle specifikus társadalomfilozófia. Lehet azt mondani, hogy a társadalomfilozófia a marxista filozófiának a társadalmi gyakorlat szempontjából

[12] Uo.

legfontosabb része. De nem lehet azonosítani az általánost a különössel, a valóság egészének törvényeit a társadalom törvényeivel. Nemcsak azt kell vizsgálnia a filozófiának, hogy hogyan működik a társadalmi praxis, hanem azt is, hogy ez a társadalmi praxis a természet egyéb szféráinak a fejlődéséből genetikusan *hogyan jön létre.* Ha ezt tagadjuk, Sartre álláspontjára kerülünk, aki szerint dialektikája csak az embernek van, a természetnek nincsen.

*

Keményen bíráltam Vajda Mihály cikkének fő mondanivalóját. Úgy tünhet, hogy a bevezetésben szereplő pozitív méltatás pusztán formaság. Ez azonban nincs így. A kemény bírálatot azért tartottam szükségesnek, mert magam is egyetértek Vajdának és másoknak azzal a törekvésével, hogy megszabadítsák a marxizmust a *mechanikus* determinizmus maradványaitól, amelyek egyazon meghatározottságot, egyazon jellegű törvényeket keresnek a valóság minden szférájában. De éppen mert egyetértek ezzel a törekvéssel, tartom nagyon veszélyesnek az ellenkező végletbe való átesést, a társadalom specifikuma címén *a társadalom objektív anyagi jellegének a tagadását,* vagy legalábbis a problémák olyan tárgyalását, amelyek *nyitva hagyják az utat ilyen irányú következtetések levonására.* Vajda cikkére pedig legalábbis az utóbbi momentum kétségtelenül jellemző.

*Rádi Péter*

## Mi a filozófia tárgya?

Hozzászólás Vajda Mihály *Objektív természetkép és társadalmi praxis* c. cikkéhez[1]

Vajda cikkének célját, azt, hogy a filozófia tárgyának a jelenlegi marxista tankönyvek szintjénél átgondoltabb és pontosabb megfogalmazására törekszik, magam is az egyik legalapvetőbb és legaktuálisabb filozófiai feladatnak tartom. Feltétlenül igazat kell adni Vajdának abban, hogy a filozófia tárgyának specifikus meghatározásakor legalább két lehetséges rossz végletet kell meghaladni. Az egyik a pozitivizmusé, amely a filozófiát lényegében beleolvasztja a szaktudományokba, a másik az „életfilozófiáké" és egzisztencializmusé, melyek a filozófiát mereven különválasztják mindenfajta tudománytól, és azt hangsúlyozzák, hogy a filozófia alapvetően másként viszonyul a világhoz, mint a tudományok.

Vajda kiindulópontja az, hogy a praxis az a kategória, amely a filozófia tárgya felfogásának e rossz végleteitől megszabadít bennünket. Cikke fő mondanivalóját úgy lehet összefoglalni, hogy a filozófia tárgya egy, a praxis által teremtett totalitás. Ez a praxis pedig „nem más, mint a — természetből kinövő — *társadalmiság*". (318. o.) A praxis nézőpontja a filozófia nézőpontja, ez azonban a természetre nem alkalmazható. A természettudomány ugyanis, fejtegeti, valójában semmit sem „mond" az embernek, eredményeibe a filozófiai mondanivalót az ember kívülről viszi bele: „*minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma*". (325. o.) A természet és a tár-

[1] Magyar Filozófiai Szemle 1967/2. sz.

sadalom között fennálló ontológiai különbségből következően „a természet vonatkozásában a specifikusan filozófiai megközelítése (azaz a szubjektum-objektum egységén alapuló kérdésfeltevés) transzcendenciához, valami természetfeletti, természeten túli antropomorf mozzanat beviteléhez vezet" (uo.), míg a társadalomban a „tudományos" megközelítés hozza létre a transzcendenciát.

Abból a véleményem szerint helyes kiinduló tételből azonban, hogy a filozófia nézőpontja egyenlő a praxis nézőpontjával, nem következik, hogy ez a természetre alkalmazandó dezantropomorfizáló nézőponttal antagonisztikusan szemben áll. Véleményem szerint a dezantropomorfizálás nézőpontja a praxis nézőpontjának része és terméke. Mint ahogyan abból a tételből, hogy a praxis a természetből kinövő társadalmiság, szintén nem következik az, hogy a praxis — azaz a filozófia — nézőpontja most már csak a társadalomra alkalmazható, a társadalom vonatkozásában pedig a tudományos nézőpont csupán meghaladandó álláspont és nem több.

Véleményem szerint a praxisból mint kiindulópontból el lehet jutni a tudomány és a filozófia nem pozitivisztikusan értelmezett összefüggéséhez.

Lehetséges-e a praxis oldaláról megközelíteni a természeti kép objetivitását? Ez a kérdés azonos azzal, hogy *lehetséges-e a természetet nemcsak szemlélet formájában felfogni.* Marxszal ellentétben Vajda ezt végeredményben tagadja, mert elfeledkezik arról, hogy *a gyakorlat folyamatában nemcsak az ember az aktív fél,* a természet az emberi aktivitásnak nemcsak egyszerűen passzív tárgya, nemcsak olyan valami, ami szembeszegül az emberi aktivitással. *A praxisban a természet és az ember között kölcsönhatásról van szó!* (E kölcsönhatásban a történelmi fejlődés során természetesen az ember lesz egyre inkább uralkodóvá, de abszolút egyeduralkodóvá sohasem lesz.)Vajda maga is elmond olyan momentumokat, amelyek a természet oldaláról kiinduló aktivitást bizonyítják. Beszél az eszközül használt természeti tárgy aktivitásáról, és azt is jól látja, hogy „maga az emberi értelem is a természet . . . adott elrendezettségébe . . . való praktikus belenyúlás hosszú évezredes folyamatában az éppen így elrendezettségnek — pontosabban: ezen elrendezettség és az emberi tevékenység kapcsolatának — megfelelően rendeződött el". (322. o.) Azt is helyesen írja, hogy „Az ember szabadsága nem a semmibe való belevetettség. Az ember nagyon is konkrét természeti feltételek közé van belevetve, és szabadságát az e feltételekkel vívott le nem záruló történelmi folyamatban vívja ki." (323. o.)

Mindezekből a helyes tételekből azonban helyesen csak azt a következtetést lehetne levonni, hogyha az emberi tevékenység determinált tevékenység, akkor nemcsak az ember hat a dolgokra, hanem a dolgok is hatnak rá. *A praxis olyan szintézis, amely megszüntetve megőrzi az ellentétes oldalait: feltárja az objektivitás természetét, azaz dezantropomorfizál, és ugyanakkor feltárja a szubjektum természetét is.* De valójában mindkét oldalról a dolgok logikáját tanítja. A dolgok logikájának ez a megtanulása a praxis fejlődésének egyik jele és motorja is. A dezontropomorfizált természetszemlélet csupáncsak egy viszonylag fejlett praxis alapján jöhetett létre, és csakis egy viszonylag fejlett praxis szerves részét alkothatja. *A természet dezantropomorfizált felfogása azonban nem egyenlő a természetnek pusztán szemléleti tárgyként való felfogásával, azzal a felfogással, amelyet Marx is bírál az ismert Feuerbach-tézisben. Vajda a dezantropomorfizálást azonosítja a szemléleti felfogással,* amikor a következőket írja: „Az anyagi élet termelési módja . . . olyan mozzanatot előfeltételez, amely a szubjektum, az ember számára valóban csak *objektum:* a természetet." (318. o.)

A dezantropomorfizált természetfelfogás a praxis felfogásának sajátos alkalmazása a természetre. Marx ismert Feuerbach-tézisének az a mondanivalója, hogy az emberi humánum és a humanizált természet praxis által teremtett egységet alkot. A természetkép dezantropomorfizáltsága a praxis része, mert csak az ilyen természetkép teszi lehetővé az emberi célok megvalósulását a természetben. Így minél humanizáltabb az ember, annál dezantropomorfizáltabb a természetkép.

Az eddigiekből is látszik, hogy *a természet dezantropomorfizált felfogása is lényegében a szubjektum-objektum egységén alapul.* Ha dezantropmorfizáltan fogjuk fel a természetet, akkor foghatjuk fel az ember igazi természetét is. De hogy állunk a természetfilozófiai kérdésfeltevésekkel? *Csak természettudományra alapozott filozófia nem lehetséges!* A filozófia soha nem is alapult *csak* a természettudományon; *csak* a természetszemlélet változásából nem lehet értelmezni a filozófiai fejlődést. *A filozófia minden korban — tudatosan vagy öntudatlanul — mindig az ember teljes tevékenységén alapult.* Mind a társadalmi tevékenységén, mind a termelő tevékenységén, *kifejezve a természeti kép dezantropomorfizáltságának fokát, s egyben az emberi szubjektum fejlettségének a fokát is.* A filozófiában kifejezésre jutó szintézis az emberi praxissal, ezzel a szintetizáló *tevékenységgel* együtt fejlődött. A filozófia fejlődése éppen azt a praxis természetéből következő dialektikát tanítja, hogy az ember a filozófiában akkor is, amikor még nem ismerte fel, hogy a filozófia a praxison alapul (s ebben az értelemben *a filozófia alapja a teljes társadalmi tevékenység*), primitív módon bár, de szintézisre törekedett, *a teljes társadalmi tevékenység kifejezésére.* Ez természetesen csak a praxis lényegének a feltárása után válhatott tudatossá. A filozófia története során létrejött szintézisek alapsémája általában az volt, hogy azt, amit az ember a társadalomból tanult, alkalmazta a természetre, és viszont. De amikor a filozófia a természetet a társadalom mintájára fogta fel, előbb-utóbb beleütközött a természet valóságos összefüggéseibe (ezeket a termelő tevékenységen alapuló tudomány közvetítette a filozófia irányába), és a képet módosítani kényszerült. Ha a társadalmat fogta fel a természet mintájára, lényegében ugyanez a folyamat játszódott le, bár bonyolultabban és lassabban. Pl. a természet középkori társadalomból extrapolált hierarchikus felfogását megbuktatta a Galileivel kezdődő új természettudomány. A természettudományok vonatkozásában sokáig bevált mechanisztikus determinizmus pedig a társadalom vonatkozásában ütközött igen gyorsan megoldhatatlan problémákba.

*Mind a társadalmi valóság, mind a természet a saját tényeinek logikájára tanítja az embert, a filozófia pedig, éppen úgy, ahogyan a praxis is, e tények logikáját szintetizálja, s alapja a teljes társadalmi tevékenység.*

Ma már nem próbáljuk a társadalmi tényeket vagy az általános filozófiai törvényszerűségeket csupán természettudományos tételekből levezetni, de fordítva sem. E primitív szintéziseken túl vagyunk — a társadalmi szabadság megalapozását nem keressük az atomok deklináció-képességében. De tudjuk azt, hogy mind a természetben, mind a társadalomban érvényes pl. a lehetőség és a véletlen kategóriája. A társadalomban e kategóriák sajátos megjelenési formája az ember cselekvési szabadsága. *A praxis az ilyen általános kategóriák kidolgozásával teremtette meg a filozófiai szintézist. E kategóriák létrejötte és tartalmuk a maguk teljességében nem is értelmezhető, csak a praxis által.*

A filozófia fejlődése azt bizonyítja, hogy önmagában természetfilozófia nincs és soha sem volt — ami ennek tünt, az mindig csak fetisisztikus látszat

volt —, de önmagában vett társadalomfilozófia sincs — ez is csak éppoly fetisisztikus látszat. A filozófia, éppen mert a praxison alapul, csak a kettő szintézise lehet, és mindig az is volt. Az elidegenedettség éppen a praxis e két oldalának görcsös elválasztásában jelenik meg. Így Vajda, bármennyire is helyes célkitűzéssel harcol az elidegenedettség ideológiája ellen, maga sem tud ezen felülkerekedni. Tehát nem igaz az, hogy ha a filozófiát mint az egész valóság egységes ontológiai megalapozását akarjuk felfogni, akkor „vagy a természet mintájára építjük fel társadalomképünket, . . . vagy pedig megszüntetjük az objektivitást. . ." (325. o.)

Már az eddigiekből is kiderült, hogy nem lehet egyetérteni Vajdának azzal az állításával sem, hogy csak „egy adott történelmi korszak vonatkozásában" fogadja el, hogy „a társadalomnak is vannak 'objektív' törvényei". (324. o.) Elismerve minden állításának jogosultságát, amellyel a fetisisztikusan értelmezett társadalmi objektivitást kritizálja, Vajda túlhangsúlyozza a praxis szubjektív oldalát: „A szabad társadalomban a társadalom mozgása az ember tudatos célkitűzéseinek van alávetve, s nem 'objektív' törvényszerűségeknek." 323. o.) Bár Vajda ilyen típusú kijelentéseivel nem értek egyet, de álláspontjában, véleményem szerint, olyan racionális mag rejlik, amelyen érdemes elgondolkoznunk. El kell gondolkoznunk ugyanis azon, hogy a kommunista társadalomban a praxis egész sávja, az emberi tevékenység hatásfoka nagymértékben megnövekszik. Az osztálytársadalmak korában az ember céltudatos cselekvése eredményesebb a természet átlakításában, mint a társadalomében. Ez a viszony a kommunizmusban megváltozik. Az elidegenedés megszüntetésével az ember a saját társadalmi viszonyait ugyanolyan céltudatosan és ugyanolyan eredményesen lesz képes változtatni, mint a természethez való viszonyát. Ez persze nem fogja megszüntetni a társadalmi törvények nem fetisisztikusan értelmezett objektivitását, azaz a társadalmi viszonyok továbbra sem *csak* az ember akaratának megfelelően fognak alakulni, hanem a már meglevő viszonyoktól és a társadalom anyagi folyamataitól függően is. Ekkor azonban — a társadalmi viszonyok alakításában — kicsúcsosodik majd a praxis igazi ereje. *A praxis termelési oldala világosan a társadalmi viszonyok céltudatos alakításának lesz alárendelve.* Ez azt jelenti, hogy nem a társadalom áll majd a termelés szolgálatában, hanem a termelés fogja a társadalmat, az embert szolgálni. Ekkor és így jön létre valóban a praxis emberi oldalának túlsúlya.

Mindez azonban nem változtatja meg a filozófia tárgyát. A praxis emberi oldalának túlsúlya a praxis anyagi jellegét nem szünteti meg, nem szünteti meg sem a természetben, sem a társadalomban található objektivitást. A filozófia tárgya akkor is e két oldalnak a praxis által teremtett közös kategóriákban megnyilvánuló szintézise lesz.

*Rezső Margit*

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## Révai József: Válogatott történelmi írások I—II.[1]

A nagyhatású marxista politikai gondolkodó munkásságával, publicisztikai tevékenységének sokoldalúságával már eddig is megismerkedhettünk. Irodalomtörténeti, esztétikai, kultúrpolitikai írásait, híres Ady- és József Attila-tanulmányait, már régről ismeri az olvasó. A kétkötetnyi válogatás most történelmi írások címmel mutatja be Révai sokszínű tevékenységét. Ebben is megtaláljuk néhány közismert tanulmányát (Marxizmus és népiesség, Marx és az 1848-as magyar forradalom, Szabó Ervin stb.), de ez a válogatás elsősorban Révai történeti jellegű írásairól akar átfogóbb képet adni.

Révai tevékenységét nem lehet egyetlen műfajjal megjelölni; művei áttörik a társadalomtudományok határait, írásaiban az elméleti, politikai, irodalomtörténeti, esztétikai, történeti vonások szorosan összefonódnak. A kötetben sem a megszokott történeti elemzésekkel találkozunk; s kétséges, hogy Révai ilyen összefogó címet adott volna-e ennek a válogatásnak.

Írásainak elsődleges célja nem az volt, hogy a múlt egy-egy problémáját a kívülálló történész szemével elemezze, s pártatlan objektivitással ítéljen eseményekről és személyekről. Nem is lehetett ez, hiszen az írások jelentős része csak számunkra történelem, a szerző számára az akkori társadalmi valóság igencsak napi, aktuális politikai problémáit jelentette, s azokhoz elsősorban nem történetírói szempontok alapján közeledett, még akkor sem, ha a jelen eseményeinek magyarázásához a történelmi múltból keresett példát.

Egy tanulmányához később készített előszavában utal is erre: „A történelmi múlt életre keltése számomra nem öncél volt, hanem politikai szükséglet. Nem is történelmi tanulmányok ezek a szó tulajdonképpeni értelmében, hanem politikai írások; céljuk a jelen harcainak szolgálata." (A *Kossuth Lajos* és a *Magyar szabadság — világszabadság* című tanulmányok *előszava* 1944-ből. I. 184. o.) Vagy másutt: „Nem mint utólagos szemlélők, hanem mint a jelen harcainak résztvevői nyúltunk hozzá a magyar történelem kérdéseihez. És hitünk szerint csak erről az alapról lehet megközelíteni a történelmi objektivitás eszményét is. Csak a küzdő értheti meg a küzdőket. Hogy a forradalmi munkáspárt a maga belső problémáinak megvitatása közben jut el az ország történelmi problémáihoz, azt mutatja, hogy politikája össze van kapcsolva a történelmi fejlődéssel, s e fejlődés felvetette kérdéseket igyekszik megoldani." *(Marx és az 1848-as magyar forradalom 1947-es előszava.* I. 126. o.)

A kötet tanulmányaiból kiderül, hogy elsősorban nem egy szaktörténész munkásságával találkozunk, hanem egy forradalmár marxista teoretikus írásaival, aki a Tanácsköztársaság, majd a fasizmus ellen vívott küzdelem és a népi demokratikus forradalom harcosa, egy új társadalmi rend győzelméért vívott harc aktív résztvevője. A jelent és az ország múltját azért kutatja olyan elmélyülten, hogy ezzel is segítse a párt helyes elképzeléseinek, taktikájának és stratégiájának kialakítását. Mindebből következik az is, hogy eljárása, módszere nem a történészé, s ezt a kötet válogatása nem vette teljesen figyelembe.

Írásai azonban a helyes iránynak nemcsak a kialakítását segítették, hanem a követésére is igyekeztek tömegeket mozgósítani. Nemcsak elvi alapvetések akartak lenni, hanem mozgósító tettek is. A magyar fejlődés olyan alapvető kérdéseit óhajtották tisztázni, amelyek helyes megvilágítása a haladó erők összefogását is erősíthette.

Tanulmányai egy részében a történelemvizsgáló tudományos igénye egyszerre jelentkezik a politikai harc igényeivel, s az elsősorban politikai tevékenységet folytató Révai esetenként az utóbbi javára

[1] Kossuth, 1966. 325—509 o.

köt kompromisszumot. Ez ott mutatkozik, ahol a magyar sorsfordulók — 1919, 1848 — elemzésében az aktuális politikai céloknak megfelelő mozzanatot domborít ki. Politikai célzatú írásaiban azonban megvetette az 1848-as magyar forradalom és szabadságharc marxista értékelésének alapjait, tisztázta a 48-as forradalom polgári jellegét. Éles szemmel rajzolta meg a magyar társadalom osztályviszonyait, a forradalom erőit és ellenfeleit, az egyes csoportok és személyek szerepét. Írásai értékét növeli az a tény is, hogy az első marxista történetírói kísérletek közé tartoznak Magyarországon.

Révai József a munkásmozgalom szocialista politikája követelményeinek megfelelően írásaiban a megvalósítandó cél és az adott valóság egybeesési lehetőségeit vizsgálja, s mindig a leglényegesebb kérdések megválaszolására törekszik. Elemzései gazdag anyagot nyújtanak az osztályharc, a nemzet, az osztályharc és a nemzeti kérdés, a fasizmus elleni összefogás, a népfront, az agrárkérdés, a magyar átalakulás iránya, jellege, a népi demokratikus forradalom kérdéseinek vizsgálatához. A főbb kérdéscsoportok felsorolása is jelzi, hogy a magyar társadalom fejlődése utóbbi évtizedeinek legfontosabb problémáival birkózott a szerző.

A kötet cikkei túlnyomóan az 1936-ot követő időszakban íródtak. A munkásmozgalom számára a fő feladat ebben az időszakban a fasizmus elleni harc, az antifasiszta egység létrehozása volt. Magyarországon Révai József politikai írásai a népfrontpolitika legjobb elvi dokumentumai közé tartoznak, a helyes cél érdekében írásaival igyekezett hozzájárulni a németellenes, antifasiszta, demokratikus nemzeti egység megteremtéséhez. Elsősorban ezért került ekkor előtérbe a nemzet, a nemzeti összefogás lehetőségének kérdése, meg azért is, mert a magyar uralkodó osztályok ideológiájában a nacionalizmus sokakat megtévesztett. „A fasizmus elleni harc, a fasiszta háborús uszítók nemzeti demagógiájának leálcázása azt követeli tőlünk, hogy a magyar nemzeti múlt nagy cselekedeteit és eseményeit, melyek az emberi haladás ügyét szolgálták, megtanuljuk saját multunknak érezni" — indokol a szerző. *(Szabó Ervin és az 1848-as magyar forradalom.* I. 112. o.)

De a nemzet kérdése Révainál nemcsak a népfrontpolitika szükségleteként jelent meg. Az osztályharc és nemzet a kezdeti írásaitól egyik központi tárgya vizsgálódásainak. A bennük végigvonuló gondolat kezdettől érlelődik, különböző időszakokban más-más aspektusú megközelítést kap, de egyre helyesebb, sokoldalúbb lesz.

Révai Szabó Ervin tanításai hatására a magyar múlt elemzésében az osztályok harcára figyelt, és a nemzeti kérdésnek, a korabeli marxista felfogásnak megfelelően, nem tulajdonított komolyabb jelentőséget. Szabó Ervin felfogását a magyar történelem eseményeinek elemzésében is osztja, pl. 1848 értékelésénél a forradalom polgári jellegét még nem ismeri fel. Már 1919 előtt és a Tanácsköztársaság idején írott cikkeiben sokat foglalkozik a nemzet problémájával. Ennek az az oka, hogy az első világháború alatt és után a nemzeti kérdések központi szerepet játszottak a burzsoá politikában, másrészt a Monarchia felbomlása, a Károlyi kormány nemzeti jelszavai is aktuálissá tették ezt a témát.

Révai mindkét torzítás ellen tiltakozik; egyrészt a nemzeti kérdés és a társadalmi fejlődés merev szétválasztása, másrészt az olyan nézet ellen, „amely egyenesen tagadásba veszi mindenféle nemzeti erőnek a lehetőségét". *(Nemzetiségi kérdés és kommunizmus.* I. 55. o.) „A nemzetiségi kérdést is a társadalmi fejlődésbe kell beállítani, és maga a fejlődés fogja rá megadni a választ" — felel az elsőre, de a nemzet fogalmát, szerepét a társadalmi küzdelmekben már kevésbé helyesen ítéli meg. Elismeri a nemzeti érzést, de csak mint olyan kultúrateremtő faktort, amely „mindig csak fiktív értékeket termel, művészetet, vallást, rítusokat, zenét stb. úgyhogy a nemzeti erők termékei egymás mellett is elférhetnek, anélkül, hogy erőszakos összeütközés beállana". (Uo. I. 55—56. o.). Ámde szerinte a proletariátus számára a nemzeti tényezők nem megfontolandó lényeges *tartalmi* sajátosságok, csak egy adott keretet jelentenek, a nemzetet csak mint ideológiai tényezőt értelmezi. Ebből következteti a munkásosztály álláspontját: „állandó agitációval, nevelőmunkával a nemzeti érzést a szociális ellentét tudatával váltsa föl". *(A pacifizmus kritikája.* I. 17.) Szerinte a győzelemre jutott proletariátus a nemzeti kérdést megfosztja gazdasági és politikai tartalmától, amelyet a burzsoázia magyarázott bele, és visszahelyezi eredeti hivatásába, a kultúrateremtő erők közé.

A nemzetről vallott ilyen elképzelései szoros összefüggésben vannak a munkásmozgalom akkori politikai, elvi elképzeléseivel. S azt sem feledhetjük, hogy ezek a fiatal, alig húsz esztendős Révai első ideológiai, politikai kísérletei az ifjúság szenvedélyes tettvágyával.

A probléma megítélésében jelentős változás következik be az érett, a gyakorlati harcokban sok tapasztalatot szerzett Révai munkásságában. Elszakad Szabó Ervin tanításaitól, s a valóság árnyaltabb, pontos megismerése munkássága elvi helyes-

ségében tükröződik. Sok írásában foglalkozik Szabó Ervin tevékenységével, s ezekben is nyomon követhető teoretikus fejlődése, s végül helyes képet rajzol tanítója érdemeiről és árnyoldalairól.

A változás, mint említettük, egyrészt a népfrontpolitika meghirdetésében, másrészt a munkásmozgalom gyakorlati tapasztalatai és elméleti fejlődése nyomán jött létre. „A mi régi felfogásunk *fő hibája* éppen abban állt, hogy receptszerű merevsége folytán nem tudta a maga teljes jelentőségében számba venni a fasiszta veszélyt és a magyar átalakulás *jellegének* e veszély okozta megváltozását" — írja. *(Marxizmus és népiesség.* II. 146. o.) Az új politikai irányvonal, a fasisztaellenes demokratikus tömegmozgalomnak a kommunisták vezetésével való létrehozása megkövetelte a különböző jellegű társadalmi erők felmérését, a szövetségi politika meghatározását, a követelések, programok reális megjelölését, mert csak ezek birtokában lehetséges a nemzet demokratikus erőinek összefogása. Az említett politikai elvek helyes meghatározása vezethetett csak arra, hogy az adott szituációban — és általában is — a nemzet szerepét és helyét a proletariátus osztályharcában értelmezni lehessen.

Többször nyomatékosan hangsúlyozza a marxizmus és az egész nép érdekeinek, a proletariátus és a nemzet érdekeinek elválaszthatatlanságát. „A mai munkásmozgalom talán elsősorban abban különbözik a háború előttitől, hogy a maga szocialista osztálycéljait sokkal szervesebben, sokkal elevenebben tudja összekapcsolni az egész nemzeti élet új fejlődési útjaiért való harccal, hogy az egész nép alaptörekvéseinek szószólójává tud lenni, a nemzeti élet vezetéséért tud harcolni." *(Marxizmus és népiesség.* II. 114. o.) Ez az elvi felismerés elvezet addig is, hogy a nemzetet nem pusztán adott keretnek, hanem a fejlődés *tartalmát,* ütemét befolyásoló tényezőnek tekinti: „. . .két alapvető szempont szerves egysége alkotja a marxizmus tudományának lényegét: a kapitalizmus fejlődéstörvényei általánosan érvényesek, következésképpen általános érvényű a szocializmus szükségszerűségéről és a munkásosztály történelmi hivatásáról szóló tétel is, de ezek a fejlődéstörvények, következésképpen a szocializmushoz vezető út is, a munkásosztály cselekvésének feltételei is módosulnak az egyes népek és országok történelmi életének sajátosságai szerint." *(„Magyar szocializmus".* II. 177. o.)

A nemzeti küzdelem és az osztályharc viszonyának is helyes megvilágítását adja. Az osztályharcok is általános, nagy nemzeti célokért folynak, még akkor is, ha az adott szituációban még csak egy osztály érdekeiért. „A nemzeti egységfront a külső ellenség ellen múló, rendkívüli helyzetek terméke — a harc a belső megújulásért az állandó, az igazán alakító, a haladást biztosító tényezője a nemzeti fejlődésnek." A nemzeti harcot a belső fejlődés lehetőségteremtő erejének tekinti, de polémiáiban erősen hangsúlyozza, hogy ez mindig attól függ, hogy mely osztályok vezetik az összefogást, s ezekben a rendkívüli helyzetekben is állandó osztályharc folyik a vezetőszerep elnyeréséért. *(Nagyatádi vagy Dózsa.* II. 194. o.)

A nemzeti egység megteremtésének időszakában is az osztályharc szerves részének tekinti a munkásosztály nemzetköziségét. Álláspontja szerint a proletariátus öntudatát nemzetközisége adja, csak egy osztályöntudattal rendelkező munkásosztály képes a nemzeti közösségben öntudatosan, harcosan, proletár módra tevékenykedni. Ez ad összeköttetést az egyetemes haladással, erőt és tapasztalatot a nemzeti küzdelemhez.

„. . .a szocialista munkásmozgalom törekvései nem férnek bele még a leghaladóbb patriotizmus eszmei kereteibe sem. A szocialista számára a nemzeti érzelem sok, de a nemzetközi érzelem még több; a közösségélmény, mely összefűzi népével és országával mély és nagy, de elsődlegesebb, mélyebb és nagyobb az a közösségélmény, mely a világ proletárjainak egyesülésével kapcsolja egybe." *(„Magyar szocializmus".* II. 184. o.) Ezt a gondolatot azért hangsúlyozza olyan erős nyomatékkal, mert igazolni akarja, hogy a munkásosztály nem tesz semmiféle engedményt a burzsoá nacionalizmusnak, s nem adja fel osztálycéljait.

Ugyanakkor szenvedélyesen szembeszáll azokkal a nézetekkel, amelyek a munkásosztály hazafiságát akarják kétségbe vonni. Példák sorával igazolja a munkásság hazafiságát, amely a nemzet többségének igazi érdekeiért áll csatasorba.

Történelmi elemzéseiben, a különböző politikai és eszmei csoportosulásokkal folytatott történelmi és politikai vitáiban a nemzet és az osztályharc az egyik központi téma. A politikai cél, a nemzeti egység létrehozása érdekében sokszor vizsgálja a nemzeti összefogás kérdéseit, s néhol engedményeket tesz a nemzeti egység, a függetlenségi küzdelmek javára, ami a későbbi időszakokban károsan befolyásolta a történelemszemlélet alakulását. *(Magyar szabadság — világszabadság; Kossuth Lajos.)*

A kötetben összegyűjtött történelmi írások a magyar forradalmi munkásmozgalom, a kommunista párt politikai

irányvonala körül kibontakozott viták termékei. Az 1848-ról, a kiegyezésről szóló tanulmányok problematikájában is eztükröződik: milyen jellegű társadalmi feladatokat oldottak meg ekkor, milyen alapvető feladatok várnak még a munkásosztályra; el kell-e végezni a demokratikus forradalom feladatait is, vagy a proletárdiktatúra, a szocialista forradalom közvetlen győzelme-e a cél. A Tanácsköztársaság tanulságainak elemzése ugyanezt a célt szolgálta, s emellett Révai a munkáshatalom tevékenységét, eredményeit, hősies erőfeszítéseit a torzításoktól és hamisításoktól megszabadítva tisztán állítja a történelem elé. E kérdések vizsgálatánál jelentkeznek a legátfogóbb problémák: a fasizmus, a magyar ellenforradalmi rendszer uralma, a háború idején milyen társadalmi kérdések vannak napirenden Magyarországon, milyen jellegű lesz az érlelődő forradalom.

S a viták eredményeképpen megszületik a helyes program: a munkásosztály vezetésével meg kell teremteni a demokratikus tömegek összefogását a fasizmus ellen. De Révai látta, hogy a munkásosztály számára ez nem jelent lemondást a szocialista átalakulásról, csak figyelembe kell venni a történelem átmeneteit, kerülőútjait, s a társadalmi jelenségek bonyolultságában kell meglelni a szocialista átalakulás lehetőségeit, mert az adott helyzetben a korábbitól eltérő utak és megoldások is lehetségesek. „A feladat abban áll, hogy a mindenkori történelmi helyzetnek megfelelően — tehát nem egyszer és mindenkorra — kell megtalálni a magyar átalakulás vegyületének konkrét képletét, demokratikus és szocialista elemeinek sajátos atomsúlyát. A fasizmus győzelme Németországban nálunk is olyannyira előtérbe tolta a demokráciáért való harc feladatait, hogy a magyar átalakulás demokratikus és szocialista elemeinek aránya mélyrehatóan eltolódott, és ezzel a magyar forradalom egész képlete is megváltozott . . . Nyilvánvaló, hogy a polgári demokratikus átalakulás feladatainak összefonódása a fasizmus elleni harc és az ország függetlensége védelmének feladataival, csökkenti a magyar átalakulás szocialista rendszabályaiért folytatott *közvetlen* harc lehetőségét." *(Marxizmus és népiesség.* II. 145—146. o.)

Révai a kommunisták vezette küzdelem célját úgy határozta meg, hogy az a felszabadulás utáni *népi demokratikus* átalakulás gyakorlati programjává, a kommunisták vezette politikájává vált. „A magyar átalakulás tehát nem lesz szocialista jellegű, de nem lesz polgári demokratikus jellegű sem a szó közkeletű értelmében." (Uo. II. 146. o.) Megjelöli az átalakulás főbb demokratikus (agrárkérdés rendezése, politikai demokrácia, a tömegek részvétele az irányításban), illetve szocialista vonásait (a monopoltőke tulajdonviszonyaiban változtatás, a munkásosztály vezető szerepének érvényesítése).

A feladat meghatározása is kemény munkát jelentett, de különösen bonyolult és nehéz volt a megvalósítása, hiszen Magyarországon a fasizmus és demokrácia mérkőzése nem polgári demokratikus, hanem ellenforradalmi talajon folyt. Ezen a talajon különösen jelentőssé vált Révai tevékenysége; szavára, cikkeire figyelt a demokratikus közvélemény. Eredményesen harcolt az uralkodó osztályok mérhetetlen kommunistaellenes és nacionalista propagandájával, amely még a kevésszámú demokratikus erő között is éreztette hatását.

A cél megvalósítása érdekében a népfrontpolitika jegyében foglalkozik a nemzeti összefogás, a nemzeti függetlenségi harc kérdéseivel. Ennek elméleti vonatkozásait az előbbiekben vizsgáltuk, csak annyit kell hozzátenni, hogy az átfogóbb probléma, az alapvető feladat alárendelt kérdéseként vetődik fel. A demokratikus erők összefogását sürgeti, az összekötő kapcsokat keresve polemizál a nézetkülönbségekkel.

A népi demokratikus átalakulás egyik igen fontos kérdése volt Magyarországon az *agrárkérdés* megoldása, s ezen keresztül a szilárd munkás-paraszt szövetség megteremtése, amely alappillére az átalakulásnak. Az agrárkérdés megoldásának feladatát, a parasztságon belüli ellentéteket is alárendeli a fasizmus elleni harc érdekében szükséges demokratikus egység átfogóbb követelményének, ezért radikális földreformot hirdet, amely azonban közel áll az agrárforradalomhoz. A dolgozó parasztság egységét sürgeti a nagybirtok, a feudalizmus maradványai ellen.

Az agrárkérdés rendezése, a parasztság megnyerése érdekében elsősorban a népiesekkel, a népi írókkal mint a parasztság képviselőivel vitázik. Írásaiban világosan rámutat érdemeikre, hibáikra, elkülöníti a különböző irányokat. Elemzései a népiesek egy részének megkönnyítették a helyes út felismerését. Következetesen elítéli a népiesek nacionalizmusát, a népet miszticizáló felfogásukat. Az alapos elemzésekben azonban kissé túlértékelte a népiesek politikai jelentőségét. Nem a társadalmi és politikai vagy művészi jelentőségüket akarjuk kétségbe vonni, hanem tömeghatásukat. A népies mozgalom nem vált széles paraszti tömegeket aktivizáló politikai mozgalommá, s így a hozzájuk fűződött remények sem váltak be. Bizo-

nyos fokig megmaradtak „szellemi front-" nak, ami ellen oly hevesen harcolt Révai: „Politikai cselekvés nélkül a szellem elhal, politikai cselekvés pedig csak a néptömegek napi életével, tehát a 'napi politikával' kapcsolatban lehetséges." *(Szellemi Front* II. 12. o.) Az immár klasszikussá vált tanulmánya, a *Marxizmus és népiesség*, e „nagyigényű szellemi mozgalom" máig legjobb értékelése. S talán itt mutatkozik meg leginkább az alkotóan alkalmazott marxizmus nagy ereje: a társadalmi problémák egészébe ágyazva, a jövő fejlődését figyelembe véve ítéli meg egy ellentmondásos törekvés értékeit és veszélyeit.

A kötet írásai azt mutatják, hogy Révai Józsefben tisztelhetjük a magyar népi demokratikus forradalom egyik elméleti előkészítőjét és gyakorlati harcosát. Kár, hogy a kötetek a népi demokratikus forradalom időszakában és a forradalom győzelme utáni időben keletkezett cikkeket nem tartalmaznak, s így a teljesebb Révai-képet nem kaphatjuk meg.

A kétkötetes válogatás jelentősen hozzájárult Révai József munkássága és fejlődése, s egy kicsit a magyar kommunista mozgalom elméleti tevékenysége megismeréséhez is. Nem mondhatjuk, hogy elemzései teljesen probléma-mentesek, de világosan nyomon követhető a tiszta törekvés a politikai harcok reális vizsgálatára, amelyek nyomán alakul, fejlődik a marxista Révai szemlélete. Munkásságára is érvényes az, amit a *Marxizmus és népiesség* című tanulmányában fogalmazott meg: „A marxizmus az egyetlen tudomány, amely maga is *mozgalom*, fejlődő, eleven képződmény . . . A marxizmus harcait . . . a küzdelmekben való megújulás jellemzi, éppen azért, mert e harcok társadalmi bázisa az a munkásosztály, amely belső rétegződése mellett mint osztály egységes és szakadásaiban is — végső soron — egységre törekszik." (II. 111—112. o.)

*Tolnai Gyula*

## B. F. Porsnyev: Szociálpszichológia és történelem[1]

A polgári szemlélet részeként a társadalmat idealista módon értelmező filozófia alapján kialakult szociálpszichológia alig több mint ötven éves. E tudományág olyan problémákra igyekezett választ adni, amelyeket sem a szociológia, sem a személyiséglélektan nem volt képes megragadni. A polgári szociológia fejlődése kialakította a maga sajátos tematikáját, vizsgálódási területét: a családban, a munkahelyi és bizonyos egyéb közösségekben kialakuló emberi kapcsolatok vizsgálatát, az egyén fejlődésének, viselkedésének, értelmi magatartásának, a személyiség meghatározottságának, a személyiségek közötti (interperszonális) kapcsolatoknak, a tömeges jelenségeknek — pl. a divatnak, a közvéleménynek — stb. a tanulmányozását.

A polgári szociálpszichológia azonban, éppen idealista filozófiai alapja miatt, a tulajdon- és osztályviszonyoknak mint a tudatot és pszichikumot végső fokon meghatározó alapoknak a tagadása miatt, nem válhatott igazi tudománnyá, mert a társadalomban megnyilvánuló pszichikai jelenségeket nem tudta valódi okaikra, forrásaikra visszavezetni. A tulajdon- és osztályviszonyok helyett elsősorban a kiscsoportokban tapasztalt szubjektív szociológiai tények vizsgálata vált kiindulópontjává, s ezt a pszichológizáló tendenciát, a csoport-lét lélektanára épített általánosításokat tekintették szociálpszichológiának. Ekképpen a szociálpszichológia mindenekelőtt a kiscsoport-szociológia megpszichologizálásává vált.

A múlt század „tömeglélektani", „néplélektani" stb. misztikus szemléletére épített, s még szociálpszichológiának nem is nevezhető kezdetekhez képest természetesen ez is előrelépés volt a polgári gondolkodáson belül. Az is pozitív jelenség, hogy erőteljesen felvetődtek az egyén szocializációjának különböző aspektusai, noha idealista alapon ez a probléma is megoldhatatlan maradt.

Nem szabad azonban elfeledkeznünk arról, hogy az önállóvá váló polgári szociálpszichológiát megelőzve, a marxizmus klasszikusai — bár még nem önálló tudományág kereteiben — az egyén és a társadalom az egyén és a közösség, a személyiség fejlődése, meghatározottsága, az ember társadalmasodása stb. problémáinak megadták a tudományos elvi, elméleti megalapozást a történelem, a társadalom dialektikus materialista felfogásának kidolgozásával, s számtalan gondolatot hagytak ránk, amelyek a társadalom, az osztályok, a tömegek pszichikumá-

[1] Б. Ф. Поршнев: Социальная психология и история. Изд. „Наука", Moszkva 1966. 212 o.

nak, érzelmeinek, hangulatainak tudományos értelmezését jelentik.

Mindebből következően a most önálló tudományággá váló, kialakuló marxista társadalomlélektannak léteznek mind a marxista, mind a polgári előzményei. Ez természetesen nem csökkenti a feladat nehézségét, mert több évtizedes hiányt és mulasztást kell pótolni mind a marxista szociálpszichológia pozitív kifejlesztésével, mind pedig a polgári szociálpszichológia kritikájával, amivel szükségképpen együttjár az általa felvetett valóságos problémák marxista megoldása is.

Az utóbbi években jelentős előrelépés történt e téren. E munka során kiderült az is, hogy a marxizmus klasszikus irodalmának szociálpszichológiai vonatkozásait még fel kell dolgozni. Ez szükséges az új tudomány elméleti megalapozásához és a marxista tudományoknak — a marxizmus mai alkotórészeinek — rendszerében elfoglalt helye tisztázásához is.

Az erre vezető út első lépéseit jelentette a Szovjetunióban 1961—64 között lezajlott vita a szociálpszichológia tárgyáról és feladatáról. A vita fő kérdése a tudományág tárgya volt. A. V. Baranov, B. D. Parigin, E. Sz. Kuzmin, V. N. Kolbanovszkij, A. Kovalev, B. F. Porsnyev, Zs. F. Leny és mások vettek részt e munkában. A vitában résztvevők egyetértettek abban, hogy a szociálpszichológiának az emberek pszichikus viselkedését kell tanulmányoznia közösségekben, tömegben. Kovalev álláspontjában azon van a hangsúly, hogy a szociálpszichológia a „kollektív vagy csoporttudat" tudománya. Kuzmin szerint a marxista szociálpszichológia még nem érett meg arra, hogy meghatározzuk pontos helyét a társadalomtudományok rendszerében, ugyanakkor az ő meghatározása is igencsak a lényegre világít: úgy véli, hogy e tudomány az emberek pszichikumának különböző közösségekben és az emberi kapcsolatok különböző formáiban megnyilvánuló osztály-, réteg- és nemzeti jellegzetességeit tanulmányozza. Talán Parigin véleménye tükrözi a legtisztábban e tudomány mostani fejlődésvonalát. Szerinte a fő feladat „a tömegek, osztályok, társadalmi csoportok belső szerkezetének és viselkedésének" tanulmányozása.

E viták és munkák eredményeit szemlélteti V. N. Kolbanovszkij és B. F. Porsnyev szerkesztésében 1965-ben megjelent *A szociálpszichológia problémái* c. gyűjteményes kiadvány és B. D. Parigin ugyancsak 1965-ben megjelent *A szociálpszichológia* mint tudomány c. írása.

E felpezsdülő tudományos életnek egyik termése B. P. Porsnyev most megjelent munkája is. A könyv korántsem vállalkozik a marxista szociálpszichológia rendszerének kifejtésére. E rendszer csak most van születőben. A könyvet az első olyan kísérletnek kell tekintenünk, amely — a kialakulóban levő, de még nehezen szintetizálható álláspontok idején — igyekszik a szociálpszichológia helyét, kutatási szféráját, néhány főbb fogalmát, használhatóságát és szükségességét kijelölni. Eközben erőteljesen felhívja a figyelmet a marxista gondolkodás jelenkori fejlődése egyik igen fontos vonására is: arra, hogy a marxizmus klasszikusai által már megjelölt, gyakran elvileg is megalapozott, de részleteiben nem elemzett társadalmi szférák vizsgálata is mind szisztematikusabban folyik, a kutatás az újonnan felmerülő kérdésekre is válaszolni igyekszik, s ezáltal új utakat is kezd.

Porsnyev könyvének kettős célja van: Egyrészt annak bizonyítása, hogy a szociálpszichológiai ismeretek mind a forradalom előkészítésének folyamatában, mind pedig a társadalom jelenkori viszonyai között fontos eszközei a társadalmi jelenségek megértésének, befolyásolásának, a valóság tudatos átalakításának, a politikai vezetésnek. A másik cél annak a bizonyítása, hogy e tudomány fogalmai, módszere, alkalmasak a társadalom oly szférái általános törvényszerűségeinek kifejezésére, amelyek társadalomlélektan híján rejtettek maradnának számunkra. Többek között azért is vált komoly feladattá e diszciplina kifejlesztése.

A szerző kiemeli, hogy erre a feladatra komolyan vállalkozni csak a történelemtudományokkal való szoros együttműködésben lehet, hiszen a szociálpszichológia az osztályok, csoportok, emberek történelmileg módosuló, változó kapcsolataiból létrejövő, a szociálpszichológia által megragadható jelenségeket általánosítja. Ez a követelmény tartalmazza Marxnak azt a felismerését, hogy a tulajdon különböző formáin különböző érzések, illúziók, hangulatok egész építménye emelkedik, hogy a társadalmat a maga egészében, anyagi és szellemi életével együtt az anyagi világ részeként kell felfogni, értelmezni. Az anyagi és szellemi folyamatok egysége, egymásba és egymásból következése a társadalom legdinamikusabb periódusaiban, a forradalmi mozgalom fejlődésében, a forradalomban mutatkozik meg leginkább.

A fenti gondolat kifejtését jól szolgálja a könyv szerkezeti felépítése. Az I. fejezet — *A forradalom lenini tudománya és a szociálpszichológia* — bemutatja, hogy a tömegek viselkedésének pszichológiai megértését Lenin az egyik legfontosabb feladatának

tekintette mind a proletárforradalom különböző szakaszaiban, mind a forradalom után. A II. fejezetben — *Mi és ők* — a közösségi tudat kifejlődéséről és a közösségi tudatok megkülönböztetéséről van szó. A III. fejezet — *Közösség és individuum* — — azt a gondolatot elemzi, hogy a tömeg — amely nem egyszerű összege az individuumoknak — meghatározott struktúra, kollektív pszichés jelleggel, sajátos törvényszerűségekkel. A következő fejezetben — *Szociálpszichológia és genetikus pszichológia* — a pszichikum fejlődésének történelmi szerepéről beszél a szerző. Porsnyev a társadalomlélektant a jövőbe tekintés egyik fontos eszközének is tekinti, erről szól az V. fejezet: *Világtörténelem és szociálpszichológia*. Minél inkább törekszik az ember jelene megértésére, annál fontosabbá válik a jövőbe pillantás is. E fejezetben az „emberiségnek mint közösségnek" a társadalomlélektani aspektusát is felveti.

A könyv szerkezetének elméleti jellege, történetisége és aktualitása nagy figyelmet váltott ki a társadalompszichológia iránt megújult érdeklődést tanúsító szovjet tudományos életben. A szociálpszichológiával való elmélyült foglalkozást — — írja Porsnyev — a fundamentális elméleti szükségletek és az új ember kommunista nevelésének elodázhatatlan feladatai írták elő parancsolóan.

A könyv bevezetője a szociálpszichológia meghatározása körüli vitáról szól. A szociálpszichológia tárgyának alapos meghatározása helyett azonban inkább a tudomány jellemzésére törekszik, s elsősorban azt tekinti feladatának, hogy a szociálpszichológiát — mint a pszichológiai tudományok egyikét — megvédje, önállóságát elismertesse. A fiatal tudományág helyzetének megértéséhez azonban mindössze egyetlen magyarázatot tart szükségesnek részletesebben kifejteni. Az említett vitákban különböző álláspontok alakultak ki az új tudományról. Volt olyan vélemény, amely szerint az új tudomány nem pszichológia. Állítják azt is, hogy a történelmi materializmusnak egyik része, ága, azt is, hogy metodológiai problémákat vagy hogy a „mindennapi tudat", a „közvélemény" konkrét tényeit kell tanulmányoznia, és hogy ezt semmi esetre sem szabad átadni a pszichológusok kezébe. Porsnyev ezzel nem ért egyet, szerinte ez a felfogás azt jelentené, hogy a társadalomlélektannak a szociológia törvényeit kellene tanulmányoznia. És miért kapaszkodnak bele az ilyen szemlélet képviselői a pszichológia elnevezésbe? — teszi fel a kérdést Porsnyev —, hiszen a kémia tudományának is sokféle ága van, s minden leválti, önállósult rész a „kémia" kifejezéssel és ilyen vagy olyan jelző segítségével nyer meghatározást (fizikai kémia, biokémia stb.), és senkinek sem jut eszébe, hogy e tudományágak bármelyike nem kémia lenne. Az akadékoskodóknak Porsnyev azt ajánlja, hogy gondoljanak ki más elnevezést, és határozottan leszögezi, hogy a szociálpszichológia minden meghatározottságában pszichológia, akárcsak a kémia bármely ága kémia. Az a kísérlet, hogy a szociálpszichológiát „elrabolják" a pszichológusoktól, abból ered, hogy egyesek „éberen védelmezik" a társadalmi törvényeket a pszichologizálástól.

Pszichologizálás viszont csak ott lehet, ahol egyrészt megvan ennek a szándéka is, másrészt ahol az élet és a társadalmi fejlődés specifikus törvényeinek nincs megbízható tudományuk, ahol a társadalomtudományoknak nem a dialektikus és történelmi materializmus az alapjuk. A szerző úgy véli, hogy a szovjet társadalomtudomány eddig megtett útja nem volt hiábavaló ebben a vonatkozásban sem. Ma már nincs reális veszélye a társadalmi törvények biológiában vagy pszichológiában való feloldásának. A pszichikum lényege nem önmagában van, hanem az objektív viszonyok világában rejlik. Az emberi agy működési mechanizmusának pontos ismerete véglegesen száműzi azokat a kísérleteket, amelyek a szovjet szociálpszichológiát a pszichológia tudományán kívül kívánják felépíteni. A szociálpszichológia, mint a pszichológia minden más ága, a társadalmi-történeti és biológiai tudományok kereszteződésének, határterületének legszélesebb zónájában helyezkedik el. (Ezt a gondolatot Porsnyev a Voproszü Filoszofii 5. számában megjelent tanulmányában is kifejtette.) A pszichológia helyének hibás megítélése ellen fellépő Henry Wallont is idézi Porsnyev. Wallon azt írja hogy a társadalomtudományok és a biológia közti különbséget még ma is sokan áthidalhatatlan szakadéknak ábrázolják, a pszichológiát a biológia függvényének, a társadalomtudományok előszobájának, tudományos hibridnek tekintik. Ezzel szemben mondja, a helyzet az, hogy a pszichológia egyidejűleg biológiai és társadalomtudomány is, s éppen ezért ad lehetőséget az ember és környezete egysége, kölcsönhatása megértéséhez, s annak a társadalmi harcnak a megértéséhez, amelyben az emberi személyiség determinálódik.

A szociálpszichológia helyének megértése adja meg a lehetőségét a szociálpszichológia pontosabb körvonalazásának. A szociálpszichológia a jelenkori tudományok rendszere két széleskörű területének mezsgyéjén elhelyezkedő határproblémák tanul-

mányozását folytató tudományok egyike.

A „szociál (társadalmi) pszichológia" — szocialnaja (obscsesztvennaja) pszihologija — kifejezést nemcsak speciális, hanem szélesebb, általános metodológiai értelemben is lehet használni. Ez utóbbi értelemben az ember egész pszichikuma társadalmi, mert nagy mértékben a társadalmi-történelmi környezet által meghatározott (Leontyev).

Porsnyev a filozófiai általánosságú, a szélesebb értelemben vett társadalomlélektan jogosságáért érvel. E tudomány azért lehet ilyen általános, mondja, mert vizsgálódási területe is ilyen általános és történelmi. A társadalom fejlődése, eseményei, történései mindig két szinten tükröződnek: az ideológiai és a spontán, ösztönös szinten. Ez a gondolat jellemzi Porsnyev egész munkáját. Az ideológiában a társadalom rendjét, szerkezetét rendbe foglalt formában látjuk viszont még akkor is, ha az adott ideológia hamis. Az ideológia mellett azonban létezik a nem rendszerezett, sajátos struktúrával, specifikummal rendelkező pszichikai állapot is, amelyet Porsnyev ösztönnek, spontaneitásnak, hangulatnak nevez. Ha pedig ez így van, folytatja, akkor a társadalomlélektannak elsősorban ezt az ösztönös szférát kell tanulmányoznia.

Nem problémamentes ez a gondolat, s ez összefügg azzal is, hogy a szerző nem fogalmazza meg egyértelműen e tudomány tárgyát, ill. hogy többféle megfogalmazást is találunk nála. Sőt ezek a megfogalmazások nem is annyira a tárgyra vonatkoznak, hanem inkább a tudományág feladatára, a szélesebb kutatási terület megjelölésére, így pl.: „a szociálpszichológiának a szubjektív, az emberi legszubjektívebb oldalát kell tanulmányoznia". A legszubjektívebb pedig ezek szerint az ösztönös szint. Az ösztönösségnek és a pszichikumnak ez a nagyfokú egymáshoz közelítése, szinte differenciálatlan azonossága az oka a pszichikum és az ideológia talán túl hangsúlyos szétválasztásának. Noha nem ért teljesen egyet Plehanovval, aki szerint „az ideológiák közös gyökere az adott korszak pszichológiája", és ellene veti, hogy a felvetett összefüggés „fordítva is igaz: az ideológia a legmélységesebben befolyásolja a társadalompszichológiát", a „jelenségek két sora" — az ideológiai és a pszichikai — közötti kölcsönhatás hangsúlyozása mellett mégis nagyobb nyomatékot kap az a gondolat, hogy a társadalmi tudat mindkét oldala saját és sajátos struktúrával rendelkezik. S valóban, adott történelmi periódusban a párt ideológiája és a tömegekben spontán kialakult ösztönös magatartás között létezik ez az erős szembeállíthatóság. A pontosabb általánosítás érdekében azonban az ösztönös oldal történeti fejlődésével is szükséges foglalkozni. Az ösztönösség nem állandó, örök, egyenrangú, a parallelizmus nem végleges kiindulópont. Amikor Lenin az „ösztönök"-et, „hangulatok"-at, az osztályok, rétegek pszichikai állapotát a gazdasági-politikai helyzetből vezeti le, azt a történelmi állapotot veszi tudomásul, amikor a tömegek, tudományos ideológia híján, ösztönösen, sokszor illuzórikusan élik át pszichikailag az adott társadalmi helyzetet. Ez történelmileg átmeneti viszony az ösztönös és tudományos ideológia között. A tudományos ideológiával összhangba kerülő pszichikai állapot is pszichikai állapot, de ebben az esetben már a pszichikai, az ösztönös nem azonos a nem tudományossal, az illuzórikussal vagy irracionálissal, s ekkor már nem az ösztönös határozza meg az ideológiát, hanem a tudományos ideológia az „ösztönös"-t, s mindkettőt az új társadalmi helyzet.

Bár a későbbi kifejtés során a szerző éppen azt hangsúlyozza, hogy Lenin az ösztönösséget a tudatos forradalmiság medrébe igyekezett terelni, mégsem fordít elég gondot annak az elméleti kifejtésére, hogy a pszichológia sajátos, „nem rendszerezett" struktúrája (a társadalompszichológia Porsnyev könyvében nemcsak a pszichológia tudományát, hanem a tudomány tárgyát, a lelkiállapotot is jelenti) ugyancsak nem örök, a pszichikumban is keletkezhet logikus rend, s akkor ez megfelelhet a tudományos ideológia rendszerezettségének és igazságtartalmának.

Jóllehet új, fiatal tudományágról van szó, máris különböző tendenciák léteznek benne. Porsnyev szerint ez a jelenség minden kutatási területen törvényszerű, s feltétlenül figyelembe kell venni. E tendenciákat ugyanakkor nem követelménynek, hanem a fejlődés eredményének kell felfogni. Az eddigi eszmecserék során vitatott probléma maradt pl., hogy az emberek között különböző környezetekben kialakuló pszichikai kölcsönhatások az individuum pszichikus alkatának másodlagos, kiegészítő vonásai-e, vagy az ember pszichikai specifikuma éppen abban van, hogy benne a társadalomlélektani jelenségek elsődlegesebbek, mélyebbek az individuális pszichikai jelenségeknél. Az a tény, írja a szerző, hogy a személyiség maga elsősorban szociális, nem az első felfogás mellett szól, viszont éppen ez erősíti azt a valószínűséget, hogy a társadalompszichológia a további fejlődés során még fundamentálisabb, általánosabb tudomány lesz.

Ezek után a szociálpszichológia néhány lényeges vonását emeli ki.

A társadalompszichológiának — tárgyának megfelelően — történelminek is kell lennie, a társadalompszichológiai kutatásokban a történetiség elvének dominálnia kell. A történetiség elve világnézeti, filozófiai jelentőségű és a megismerés módszertani törvénye is. Az elv fontosságának aláhúzása céljából XII. Piust is megidézi a szerző, aki a történelemtudományok X. Római Nemzetközi Kongresszusán kijelentette: „A ‚történetiség' terminusa filozófiai rendszert jelent, amely csak az evolúció törvényeit magukon viselő jelenségekre érvényes, amely tagadja az örök, változatlan értékeket és vallási igazságokat." Az emberben viszont nincs semmi társadalmi, ami konstans. Ezért a *történelemtudomány* és a társadalompszichológia nem létezhetnek egymás nélkül. A társadalmi lét és az emberi tudat kölcsönhatását — a történelmi materializmus kiindulópontját — nem lehet a két tudomány együttműködése nélkül kutatni. A társadalmi lét és tudat kölcsönhatásának vizsgálata — mint kiindulópont — potenciális alapja e viszony új és új oldala, részlete kidolgozásának, s nemcsak a filozófiai oldalakat, az általános elvi összefüggéseket kell feltárni, hanem a konkrét történelmit is, pl. milyen *konkrét* utakon keresztül határozza meg a társadalmi lét a tudatot? A marxizmusnak az a követelménye önmagával mint tudománnyal szemben, hogy a történelmet minden szubjektivizmus nélkül kell elemeznie, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a szubjektívet el kell dobni, ellenkezőleg: meg kell magyarázni, s felette is fokozni kell az uralmat, a szabadságot.

Az emberi történelem emberi pszichikum nélkül annyi, mint a történelem élő ember nélkül. A társadalompszichológiának követnie és tanulmányoznia kell az ember történelmileg módosuló pszichikumát. Az utószóban a szerző hangsúlyozza, hogy csak a „reménytelenül gazdasági materialisták" képesek azt gondolni, hogy társadalompszichológiával kiegészíteni eddigi tudásunkat a történelem pszichológizációjához vezet. A munkásmozgalomról való tudományos munkában — emeli ki Porsnyev — szó van a munkások gazdasági helyzetéről, statisztikai adatokról, szervezetekről stb., de a munkások belső és külső világának bonyolult kölcsönhatása nem tárul fel. Találkozni ugyan történelmi munkákban is bizonyos pszichológiai elemzésekkel — folytatja —, de ez rendszerint egyes személyiségekkel kapcsolatos, s inkább pszichológiai portréfestés.

A könyv első fejezetének célja, hogy a társadalompszichológiát Lenin munkásságában, a forradalmi mozgalom vezetésében mint a társadalom vezetése tudományát mutassa be.

Lenin — írja Porsnyev — nem volt hivatásos pszichológus, de felismerte a tömegekben végbemenő pszichés folyamatokat, ismeretük fontosságát, gyakorlati jelentőségét. A mensevikekkel és a legális marxistákkal szemben — akik a tömegek pillanatnyi lelkiállapotából a forradalom lehetetlenségéről alkotott saját nézeteiket akarták kiolvasni — Lenin, felfigyelve a forradalmi hangulat legkisebb szimptómáira is, arra törekedett, hogy a különböző ösztönös forradalmi megnyilvánulásokat egységes folyamba egyesítse. Az ösztönösség helyes elemzésének nagy a gyakorlati és elméleti jelentősége. Porsnyev e problémát elemezve mutatja be Lenin felfogását az ösztönösségről, s fejti ki azt a lenini gondolatot, hogy a forradalom ott kezdődik, amikor milliónyi kisember elviselhetetlennek érzi helyzetét: a szubjektív állapot objektív feltétele a forradalomnak. Lenin szóhasználatában nem véletlenek az ilyen kifejezések: „osztályösztön", „társadalmi ösztön", „érzék", „szenvedély", „apátia", „fáradtság", „harag", „izgalom", „élmény", „szenvedés", „ábrándozás", „gyűlölet" stb. Porsnyev hangsúlyozza Leninnek azt a gondolatát, hogy a proletariátusnak „ösztönös hajlama" van a szocializmushoz. (Ez az ösztön a forradalmi tevékenység, az osztályhelyzet, a harcok során belsővé vált élettapasztalat.)

Lenin azonban egy pillanatra sem tekinti az ösztönösség különböző megnyilvánulásait adekvát tükrözésnek. „A szervezetlen utcai tömeg teljesen spontánul és bizonytalanul felépíti az első barrikádokat." (Lenin: *A moszkvai felkelés tanulságai.* Összes Művei 13. köt. Bp. 1966. 361. o.) Az ösztönös hangulat fékezheti is a progresszív társadalmi cselekvést. Az ösztönösség, a nem tudatos hangulat és cselekvés *közvetlenül* és a *közvetlen* életszükségletekből s gyakran csupán a mindennapi felszínes tapasztalatból keletkezik.

A valóság *egyenes, közvetlen* visszatükröződése a társadalompszichológiában nem jelenti az igazság feltárását, hanem a felszínen megjelenő közvetlen tapasztalatban létező ismeretekkel való azonosulást, igenlést vagy tagadást. Az ideológiai szféra ilyen egyenes visszatükröződés esetén éppúgy hamis lesz, mint a közvetlen tapasztalat, ha ez hamis. És mert a közvetlen tapasztalat *általában* a felszínen marad, ezért nem lehet az ideológia számára *egyetlen* és *kritikátlan* kiindulópont — ez viszont azt is jelenti, hogy az ideológiát nem lehet a pszichikumból, illetve az ösztönösségből levezetni.

A társadalompszichológiának és az ideológiának a viszonya — írja a szerző — gyakran mint az ösztönösség és tudatosság problémája jelenik meg. Ez azonban nem egy és ugyanazon kérdés, ha kapcsolatuk igen szoros is.

Az ideológia és a társadalompszichikai állapot elemzése Lenin számára azt a felismerést jelenti, hogy a tudatos politikai és a nem tudatos, pontosabban a tudatosság alacsonyabb fokán álló pszichikai változások együtt hatnak a proletariátus osztályharcára, a forradalmi mozgalom sorsára. Az 1905-ös forradalmat elemezve arról ír, hogy a forradalom lehetőségét két párhuzamos tényező teremtette meg: „a szociáldemokrata eszmék munkája" valamint, „az életfeltételek mély változása és a munkásosztály egész pszichikumá"-nak átalakulása.

Az ideológia és a társadalom pszichikus állapota között bizonyos ellentmondás van, de egymástól függetlenül semmiképpen sem léteznek. A poláris fogalmak tulajdonképpen az emberek öntudatlan, vak viselkedése és a tudományos tudat ellentétében lépnek fel.

Lenin a *Kik azok a népbarátok?*-ban írja: „Soha sem volt úgy és most sincs úgy, hogy a társadalom tagjai azon társadalmi viszonyok összességét, amelyek közt élnek, határozott, egységes, bizonyos alapelvtől áthatott valaminek képzelnék el; ellenkezőleg, a tömeg nem tudatosan alkalmazkodik ezekhez a viszonyokhoz, s oly kevéssé van sejtelme arról, hogy ezek külön történelmi társadalmi viszonyok, hogy például a csereviszonyokat, amelyek közt az emberek sok évszázadon át éltek, csak a legutóbbi időben magyarázták meg." (Összes Művei, 1. köt. Bp. 1963. 125. o.)

Következésképp a társadalompszichológia által megragadott társadalmi lelkiállapot ösztönös cselekvés közelebb van az „öntudatlan alkalmazkodás" pólusához, de benne mégis jelen van ilyen vagy olyan mértékben a tudatos is. Ez az ellentmondás nem abszolút, hanem viszonylagos, sokféle átmeneti fokozattal. Porsnyev arra is rámutat, hogy Leninnél néha találkozni a két pólusnak szinte a tagolatlanságig közelítő felfogásával is.

A gyakorlati harc adta tapasztalatai megerősítik Leninnek azt az álláspontját, hogy az ösztönösséget is differenciáltan kell felfogni.Az ösztönösségbe a jelenségek két csoportját sorolja: az elnyomottság ösztönösségét és a lázadás ösztönösségét. Az elsőbe tartozik az elnyomott helyzet megszokottsága, alázat az igazságtalanság és a szegénység iránt. A másodikba tartozik *a bajok közvetlen forrásai* elleni tiltakozás, felháborodás, lázadás, minden elméleti megvilágítás nélkül.

Az első csoportba tartozó jelenségekkel szemben különösen tagadó Lenin álláspontja. A mozgalom hatalmas akadályának tekinti, olyan pszichikai jelenségnek, amely a legveszélyesebb örökség. Az ösztönösség második csoportjához tartozó jelenségekkel nagy figyelemmel foglalkozik, s nem doktrinér módon szemléli az ösztönösséget csupán a tudat alacsonyabb formájának, hanem azt is tudja, hogy a mozgalom pozitív ösztönössége, a szocializmus iránti fogékonyság a mozgalom mélységének *is* jele a tömegekben, s a tudatosság *kezdeti* fokának kell értelmezni. A forradalmi mozgalom előrehaladása számára az ösztönös, érzelmi és a tudatos tényezők összekapcsolása az igazi feltétel.

Olyan elmélet kidolgozására van tehát szükség, amely valóban közeledik az ösztönös kívánságok világához, de az utat is megmutatja az ösztönös aktivitás számára, és a tudatos elméleten keresztül átfogja a pozitív érzelmek szféráját is. Csak az ilyen elmélet válik anyagi erővé a tömegekben, s Lenin nemcsak a proletártömegek ösztönös, rendszer elleni tiltakozását akarja tudományos ideológiával megfelelő irányba terelni, hanem a társadalom különböző más rétegeinek érzelmeit is. 1917-ben, a frontokon ösztönösen kialakuló „barátkozás"-ról írva hangsúlyozza, hogy a barátkozó katonáknak nincs világos politikai tudatuk. Ez a barátkozás az elnyomott ember ösztönéből születik. Ilyen ösztön nélkül a forradalom ügye reménytelen lenne, de az is szükséges, hogy ez az ösztön feltétlenül átmenjen a tudatosba, a rendszer ellen forduló tudatos barátkozásba.

A tudatosságba való *feltétlen* átmenet azért is fontos, mert a ösztönösség olyan, mint a szivacs, mohón beszívhatja akár a burzsoá, akár a tudományos szocializmus ideológiáját, s ráadásul a burzsoá ideológia a régibb, elterjedtebb, többoldalúan kimunkált, több eszközzel rendelkező. Ekképpen Lenin a tiltakozás ösztönös pszichológiájában egyrészt a szocialista tudat talaját látja, másrészt élesen támadja az ösztönösség dicsőítését, mert az ösztönösségnek nem önmagában van értéke, hanem a tudatosságba való átfejlődés lehetőségében, a forradalom feltételeként.

A forradalom feltételei vonatkozásában az ösztönösségnek a *gyakorlatból levezetett értéke* felveti a tömeg és a párt kapcsolatának társadalompszichológiai problémáit is. Helyesen kell értékelni a „társadalompszichológiai" talajt, amelyre a párt jelszavai hullanak. Ez olyan feltétel, amely nélkül nem lehet vezetni a tömeget, amelynek a párt csupán csak kis része, s a pártnak nem csak a tömegek *érdekeit* kell figyelnie, hanem *érzelmeit, szenvedélyeit,*

*fantáziáját* is. Porsnyev kiemeli, hogy Lenin a forradalmi fellendülés éles helyzeteiben nem félt hangsúlyozni a párt lemaradását a tömegek forradalmi „pszichológiájának" fejlődésétől. *Együtt maradni* a tömegekkel *és irányítani* őket, ez a követelménye a sikeres gyakorlatnak.

A pszichikai helyzet ismerete nemcsak a tömegek vonatkozásában, hanem a párton belül is fontos. A párt tagjaival szemben követelmény a pszichológiai érzékenység, kultúráltság kifejlesztése. Lenin írja, hogy a gazdasági erő az orosz proletárállam kezében teljesen elegendő arra, hogy biztosítsa a kommunizmushoz való átmenetet. Ez azonban még nem jelent elégséges kultúráltságot a kommunisták irányító rétegei számára. Tudni kell *számba venni* és *kiváltani* a szükséges és lehetséges pszichikai változást a feladatok megvalósítása érdekében, vagyis a társadalom pszichikai állapotát összhangba kell hozni a tudományos ideológiával.

A burzsoá rend elleni küzdelemben a munkás az adott kizsákmányoló társadalmat pszichikusan is megérti, s két, antagonisztikus táborra osztja fel: a „mi"-re és az „ők"-re. A „mi" és az „ők" tartalma azokból a harcokból alakult ki, amelyek az egyes üzemekben kezdődnek, s amelyeknek pszichikai hatása is átterjed a másik, a többi üzem dolgozóinak hangulatára, az egész osztályra, sőt a szövetséges osztályok hangulatára is, s ez nem egyszerű mennyiségi összegeződést jelent, hanem a tudatosság fokozódását, a tudatos osztályharccá való átalakulást, a gazdasági, *közvetlen érdekek* színvonaláról a történelmi, politikai feladatok tudatos vállalásának szinvonalára lépést. Ilyen folyamatban ébredtek fel Oroszországban a parasztok is letargikus álmukból.

A szerző elemzi az 1905—7-es és az 1917—22-es időcentrumokban kialakult, társadalompszichológiával kifejezhető jelenségeket. Ezekben az időcsomópontokban erősen érzékelhető a tömegek tevékenységének pszichikai oldala. Lenin megfigyelése szerint az életben bekövetkező éles fordulatok, válságok, forradalmak a pszichikumban is radikális változásokat idéznek elő, s e rövid periódusok tartalmasabbak, mint egész korszakok, mint az „álmos évek" évtizedei. A tömeg mindenekelőtt a gyakorlatban tanul, megtéve a próbalépéseket, tapogatva az utat, kijavítva önmagát és az ideológiát. 1917-ben, az 1905-ös forradalomra emlékezve, Lenin hangsúlyozza, hogy „forradalmi korszakban . . . a proletariátus *képes megszázszorozni* harci energiáit . . ." (Össz. műv. 30. köt. 312. o. oroszul.)

A felfokozott pszichikai tevékenység fokozott figyelmet igényel a forradalom vezetése számára.

A forradalmi gyakorlatban való részvétel tudja végérvényesen megtörni pl. a cárba vetett gyerekes hitet. Ez be is következett. A forradalmi fordulat a pszichikus szférák átalakulását is jelentette mintegy mutatva, hogy az ember belső világa belsővé áttett külső, hogy a külső világ átalakítása közben alakul a belső, s a belső világ átalakulása is feltétele a külső forradalmi átalakításának.

A belső világ 1905-től 1917-ig való forradalmasodó átalakulását nem tudta megsemmisíteni az 1905-ös forradalom után következő periódus sem, amikor a kispolgárság gyáván alkalmazkodott az új urakhoz. 1913-ban már ismét arról beszél Lenin, hogy a forradalmi energiák sokkal nagyobb tömege halmozódott fel, mint 1905-ben, s egyidejűleg arra is rámutatott, hogy a proletariátus egy részét a burzsoá sovinizmus árasztotta el.

1917-ben Lenin különös figyelmet fordít az ingadozás pszichológiájára, a kapitalisták és a forradalom között ingadozók pszichés állapotára. Ezen ingadozás befolyásolásában látja — többek között — a forradalmi krízis lehetőségét. A „forradalmi krízis" vagy „forradalmi szituáció" pszichológiája a lenini vizsgálódás egyik legfontosabb hagyatéka. A két forradalom között jött létre a forradalom vezetésének tudománya, s benne igen fontos részként a forradalmi szituáció lényegének kifejtése. 1915-ben a *Május elseje és a háború* jegyzeteiben lakonikus rövidséggel így fogalmazza meg Lenin a forradalmi helyzet lényegét: „az alul lévők nem akarnak, a felül lévők nem tudnak, a bajok kiéleződése, rendkívüli aktivitás". (Össz. műv. 26. köl. 379. o. oroszul.) A forradalmi helyzet tehát csupa szubjektivitás, csupa akarat, csupa szenvedély, mert az objektív helyzet szubjektív kiéleződése és kiélezettsége, amelyben a pszichés feszültségnek jelentős szerepe van, „a tömegek készsége a cselekvésre" jelentheti a felkelés kezdetét. „A forradalom nem megrendelődik, hanem megnyilvánul" (Össz. műv. 35. köt. 117. o. oroszul), s a csupa szubjektivitás — amely a társadalmi, nemzeti válság következménye — objektív feltétele a forradalomnak.

A tömeghangulat gondos figyelembevétele azonban nem jelentette a tömeghangulathoz való „igazodás" igazolását. Az októberi fordulat előtti napokban írja Lenin: „A tömeghangulathoz igazodni lehetetlen, mert az változékony, nem lehet kiszámítani, s mi a forradalom objektív elemzése által vagyunk kötelesek vezettetni magunkat. A tömegek a bolsevikoknak adták bizal-

mukat, s tőlük nem szavakat, hanem tetteket követelnek." (Össz. műv. 34. köt. 394. o. oroszul.)

Az Októberi Forradalom győzelme után Lenin érdeklődése új irányba mutat. A forradalomig nem lehetett feladat a tömegek sokoldalú nevelése, ennek hiányoztak a feltételei. Az új helyzetben ez igen fontossá vált. Bár a tömegek döntötték meg a régi rendet, mégis ők maguk is részei voltak annak, s ezért nem mentesek bizonyos burzsoa vonásoktól, gondolkodásmódtól, pl. a nacionalizmustól.

Porsnyev szerint ez olyan fordulat, amelyet úgy kell jellemezni, hogy fordulat a lelkesedéstől a szervezett forradalmi feladatokhoz, az alkotó, teremtő lelkesedéshez. Ezzel új fejezete kezdődik a lenini szociálpszichológiai vizsgálódásoknak. „Ettől kezdve a legfontosabb a kivívott hatalom megvédése" — s ez lesz a további pszichológiai vizsgálódások kiindulópontja.

A tömegekben lezajlott belső pszichés átalakulást jellemezve Lenin 1920-ban azt írja, hogy az elmúlt három év alatt a munkások, parasztok, vöröskatonák erősebben szenvedtek, mint a kapitalista rabság első éveiben. Éheztek, fáztak, kínlódtak, csak hogy megtartsák a hatalmat. (Össz. műv. 42. köt. 5. o. oroszul.) Lenin előre látta a tömegek e magatartását. Ezzel a „mi" és „ők" tartalma újabb fázisba fejlődött. A „mi", maga a forradalmi nép, amelynek szellemi, lelki erői a „mi"-ben hatalmasra nőttek, új hatalmas érzelmek váltódtak ki, s *ez jelentette az aktivizálódó ellenforradalmi erőkkel szemben az igazi védelmet.*

A forradalom ügyét védelmező harcból születik meg az új ember pszichikuma. Az első helyre a „bátorság és állhatatosság csodájá"-t teszi Lenin. Azt viszont, ami ezután következik, még lényegesebb, nehezebb, gyökeresebb, döntőbb fordulatnak tekinti mint a burzsoázia megdöntését, mert ez a fordulat a *saját maradiság*, a saját zabolátlanság, a kispolgári egoizmus feletti győzelem kezdete — írja 1919-ben. *A nagy kezdeményezés*ben.

Lenin a munka pszichológiájában a szükségszerűen eljövendő fordulat lényegét elemzi. A kapitalizmusban törvényszerűen kialakult viszony a munkához fokozatosan alakul át a valóságos tapasztalatok hatására. Ez a változás a pszichológiában (pszichikumban, erkölcsben) alakul, de csak a kezdetet jelenti.

A fokozatok a pszichikum változásában: a harc, a hatalom megtartása, a munkához való új viszony, a munkások és parasztok új viszonya. A feladat sommás összefoglalója: az új körülmények között felemelni a tömeget a történelem alkotásához.

Lenin az új körülmények között is hangsúlyozza, hogy a tömegnek nemcsak értenie, hanem éreznie is kell a feladatok helyességét és fontosságát; hogy a nehéz periódus túlhaladásának a feltétele a népgazdasági terv teljesítése, s hogy saját anyagi helyzetük javulása is erre épül. Lenin mint fontos tapasztalatot fogalmazza meg, hogy kezdetben a lelkesedésre építették a termelés megindítását, de aztán megértették, hogy a személyes érdekeltség növeli a termelést. A munkaversenyt éppen az anyagi érdekeltséggel összekötött új *pszichés* tényezőnek *is* tekinti, amely egyidejűleg új erkölcsre, öntevékenységre, kezdeményezésre nevel, és a termelékenységet növeli.

A munkások és parasztok egyesítése *pszichológiai feladat* is. Ez hosszú időt igényel a szocializmus felépítésének folyamatában, s szükséges hozzá a két osztály helyzetének alapos elemzése. Figyelembe kell venni azt is, hogy a munkások az egész világon nagyobb vagy kisebb mértékben egyesültek. A parasztságnak nincs ilyen *szervezett* világléte, s különösen nemzetközi tudata nincs.

A pszichológiai vizsgálódásnak ki kell terjednie a társadalom osztályain belüli csoportokra, új rétegekre, s szükség van az uralkodó osztály pszichikumának vizsgálatára is. Mindehhez a sajátos történelmi helyzetet pontosan figyelembe kell venni, s tudni kell azt is, hogy az osztálykultúrák osztálypszichológiát (pszichikumot) is jelentenek.

Porsnyev könyvét jelentős figyelmeztetésnek kell tekintenünk: a következő években a szociálpszichológiát fejlesztenünk kell, s erre nem Porsnyev könyve figyelmeztet elsősorban, hanem az előttünk álló feladatok. A mi társadalmunkban s a nemzetközi helyzetben megvalósítandó cselekvésnek, magatartásnak is egyik fontos feltétele, hogy a célok ne csak ismertek, értelmileg akartak, hanem kívántak, igeneltek is legyenek, s hogy az ösztönösség, a hamis ideológia (nacionalizmus, hamis nemzeti érzések stb.) ne tudják csökkenteni az előrehaladás objektíve lehetséges mértékét.

A könyv érdeme mellett még arról a hibáról is szólni kell, hogy több fogalom kifejtetlenül maradt, s Porsnyev kísérletet sem tesz arra, hogy a Lenin által is használt kifejezéseket — „ösztön", „hangulat" stb. — konkrét tartalmú, kritériumokkal rendelkező szociálpszichológiai *fogalmakká* alakítsa, hogy megkísérelje az egyes kritériumok kifejtését, e fogalmak egymáshoz való kapcsolását, használhatóságuk bizonyítását a mai helyzetben.

*Kéri Elemér*

## S. W. Bloom: Az orvos és betege. Szociológiai interpretáció[1]

A XX. század nemcsak a természet-, hanem a társadalomtudományok rohamos fejlődésének is korszaka. Eredmény eredményre halmozódik, és egyre nagyobb méreteket ölt a specializálódás. Ugyanakkor számos érintkezési pont is létrejön a tudományok között, határterületi tudományok alakulnak ki — ezek sorába tartozik az *orvosi szociológia* is.

Az orvosi szociológia kialakulása két fejlődési tendencia találkozásának eredménye. Egyrészt, a társadalomtudományok oldalán, az emberi magatartás társadalmi összefüggéseinek kutatása során kialakultak az ún. viselkedéstudományok (behavior-sciences): a szociológia, szociálpszichológia és antropológia. Másrészt, a medicinán belül, kezd újjáéledni a mikrobiológiai szemléletmód általános uralma következtében hosszú időn át mellékvágányra siklatott szociál-medicinai gondolkodás. Az orvosoknak be kellett látniuk, hogy az összes emberi betegségek specifikus okainak és specifikus kezelésének felderítéséhez kapcsolódó optimizmusuk korai volt. Ezzel a felismeréssel párhuzamosan egyre több olyan társadalmi faktort fedeztek fel, amelyek jelentős, sőt néha döntő szerepet játszanak számos szomatikus és mentális rendellenesség előidézésében, és befolyás olják mind a prevenciót, mind a terápiát. Nem véletlen tehát, hogy az orvosok a „viselkedés-tudományok" fogalmi és módszertani állományában pontosan azt fedezték fel, amire szükségük volt, és hogy a társadalomtudósok a medicina területén újabb sajátos jellegű kutatási témákhoz jutottak.

Az orvosi szociológia egyre bővülő irodalmában S. W. Bloom munkája több okból is jelentős helyet foglal el. Mindenekelőtt témaválasztása és témakezelésének újszerűsége miatt.

A téma nem új. Az orvos-beteg viszony kérdése szinte a medicina keletkezése óta az orvosi gyakorlat egyik centrális problémája. Terápiás jelentőségét évezredek óta ismerik. Felfigyeltek arra a jellegzetességére is, hogy sűrített módon jelentkeznek benne mindazok a szociális ellentmondások, amelyek az adott társadalomra jellemzők. Ennek ellenére nem történt meg az orvos-beteg kapcsolat átfogó tudományos elemzése. Az alkalomszerű vizsgálati törekvések vagy a gyógyító „művészetről" elmélkedtek individuál-pszichológiai alapon, vagy csak a kapcsolat gazdasági vonatkozásait véve figyelembe elvont moralizálásba csaptak át. Bloom könyve meghaladja ezeket a próbálkozásokat, mind a felhasznált tudományos apparátus, mind az elemzés mélysége és átfogó volta tekintetében. A modern polgári szociológia, szociálpszichológia és antropológia kulcsfogalmainak segítségével konkrét eseteken mutatja be a betegségekben szerepet játszó szociális és emócionalis faktorokat úgy, hogy egyben elősegíti a felhasznált fogalmi, elméleti és módszertani állomány megértését is. Sorra bevonja elemzésébe azokat a társadalmi és egészségügyi jelenségeket, amelyek lényeges kapcsolatban vannak az orvos-beteg viszony alakulásával, Tárgyalja a kórházak szociális struktúráját és funkcióját; a betegségekkel és egészséggel kapcsolatos, szubkulturálisan különböző értékeket és attitűdöket; az orvosi hivatási csoport társadalmi jegyeit és funkcióit stb.

Az alábbiakban vázoljuk a szerzőnek az orvos-beteg viszonyról kialakított koncepcióját, néhány megjegyzéssel.

Bloom *extenzív* és *intenzív* vonatkozásaiban vizsgálja meg az orvos-beteg kapcsolatot. A kapcsolat, extenzív összefüggéseit tekintve, társadalmilag, kulturálisan feltételezett, intenzíve szociális szerepszisztémaként fogható fel. Az elhatárolás természetesen csak viszonylagos, a központi probléma az orvos és a beteg magatartásának és a köztük lezajló interakciónak elemzése marad.

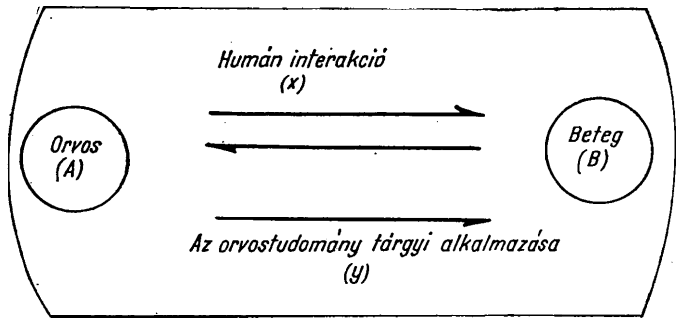
A legelterjedtebb felfogás az orvos-beteg kapcsolatot lényegében két személyre korlátozza. Determinánsként csak a kapcsolatban résztvevők személyiségét — amitől a kapcsolat jellege függ —, és az orvos szakértelmét veszik számításba. (Ha modelláljuk ezt a szemléletet, akkor a túloldali képet kapjuk.)

Könnyen belátható, hogy az orvos-beteg kapcsolatot nem lehet leszűkíteni ezekre az elemekre. Számos gyakorlati tény és tapasztalat szól e korlátozás ellen. Fontoljuk meg a következő esetet: Az orvos éppen megkapja a laboratóriumi leletet, amely igazolja egy daganat rosszindulatúságát. A beteg már a rendelőjében van, és várja a választ. Az orvosnak döntenie kell, hogy mit mondjon. Egyszerűen megmondhatná: Önnek rákja van. A beteget illetően ez az egyszerű információ nagyon komplex válaszreakciókat válthat ki. Ugyanígy az orvostól származó

[1] The Doctor and his Patient. A Sociological Inter-pretation Russel Sage Foundation, 1963. 270 o.

stimuláló információ is komplex eredetű. De sem az előbbi,sem az utóbbi nem érthető meg teljesen a fenti felfogás alapján. Ti. az orvos eme „őszintesége" nem feltétlenül következik abból, hogy általában őszinte ember, ilyen a karaktere. Ez a közlés abból is eredhet, hogy az orvos számára a diagnózis a legfontosabb, és ezzel kapcsolatban a betegséget *„dolognak"* tekinti. Más szóval, a beteg az orvos számára inkább a betegséget jelenti, mint a beteg embert a maga egészében. Végül is mitől függ az orvos látásmódja? Az egyéni karakterstruktúra befolyásolja az orvosi látásmódot — felelhetnénk. De bizonyított tény, hogy a predisszponáló individuális karakterbeli különbségeknek a cselekedetre való befolyásának mértéke függ attól a mezőtől vagy szituációtól, amelyben a cselekvés lezajlik (Asch kísérletei). Az orvos esetében ennek a mezőnek közvetlenül ható tényezői a professzionális viselkedési értékek és normák, amelyeket az orvossá válás folyamán sajátít el. Másrészt: gyakorlati tevékenysége megkezdésekor ezeket a normákat és értékeket folyamatosan képviselik azok a hivatási csoportok, amelyekhez csatlakozik, illetve azok a kollegák, akiket magatartási modellül kiválaszt magának. Ebben az összefüggésben már világos, hogy elsősorban *nem* a karakterbeli tulajdonságoktól függ az orvos látás- és érintkezési módja.

Bloomnak abban kétségtelenül igaza van, hogy az orvosi magatartás problematikáját nem lehet egyértelműen individuális személyiségjegyekre visszavezetni. Kétségtelen az is, hogy az orvosi magatartás struktúrálásában szerepet játszanak a sajátos hivatásbeli értékek és normák. *De nyitott kérdés marad a szakmai értékek és normák eredete, tartalmi ellentmondásosságuk.* Véleményünk szerint nem magyarázza meg kielégítő módon a modern medicina azon negatív vonását, hogy az orvos *miért* lát betegséget *beteg ember* helyett. Igaz ugyan az, hogy az orvosnak objektív látásmódra van *szüksége* a tudományos megismeréshez (diagnózishoz) és a hatásos kezeléshez. Parsons szavaival élve: be kell tartania az orvosi szerepnek az affektív neutralitásra vonatkozó követelményét.Más szóval: az orvosnak szükségképpen el *kell* tekinteni bizonyos mértékig betege emberi mivoltától, le kell küzdenie




*1. ábra*

saját emócióit, „körülhatárolt tárgynak" kell látnia a betegséget ahhoz, hogy egzakt ismereteket szerezhessen és hatásosan tudjon cselekedni. De ezen ismeretelméleti követelmény szerintünk nem involválja a viszony praktikusan tapasztalható dehumanizálódását. E torz jelenség kialakulásának két egymással kapcsolódó oka van. Az első: a medicinán belüli munkamegosztás gyors fokozódása, aminek következtében az orvosok nagy része csak az emberi test egy-egy „darabja" vonatkozásában szakképzett. A betegnek így van szíve, tüdője, veséje, idegrendszere stb., *„csak"* emberi integritása nincs. Illetve *„van"*, ha megvásárolja. Ez a másik ok.

Visszatérve az orvos-beteg kapcsolat bloomi modelljéhez, az orvos vonatkozásában tovább bővíthetjük ezt. A kapcsolatnak tehát már 3 eleme van:

A) Az orvos individuális prediszpozíciói.

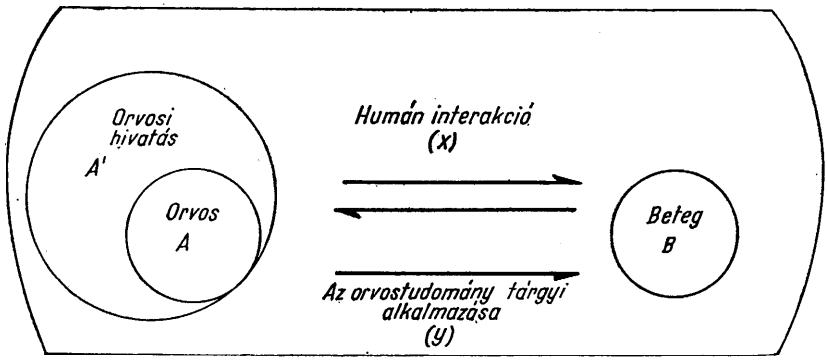
A') A hivatásbeli viselkedés standardjei, amelyek az orvosban interiorizálódnak és amelyeket hivatási csoportja reprezentál.

B) A beteg nyújtotta specifikus ingerkomplexum, amelyet az orvos mint „orvosi problémát" fog fel. (L. a túloldali ábrát.)

Az orvosnak a beteggel kapcsolatos magatartását tehát nem lehet leegyszerűsíteni arra, hogy az orvos mindig maximális

ésszerűséggel tevékenykedő szakember. Egy dolog a követelmény, és más a valóság. A személyi kvalitások nem szükségképpen vágnak egybe a kapcsolat racionális követelményeivel. És ugyanez áll a szakmai viselkedés normáira, értékeire is.

A betegtől elvárható azon ésszerű magatartás, hogy *akarjon* meggyógyulni, szakképzett emberhez forduljon, és kooperáljon a kezelésben. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy ez nem történik mindig így. Különösen akkor nem, ha a betegség az orvos-beteg kapcsolatot befolyásoló szerepét húzza alá. Eltekintve itt attól, hogy a polgári szociológusok többségéhez hasonlóan Bloom is ignorálja a tulajdonviszonyok csoportképző szerepét (a társadalmi osztályt lényegében a foglalkozási csoporttal azonosítja), értékes elemzést ad arról, hogy a társadalmi stratifikáció hogyan befolyásolja általában a betegség és egészség problematikáját, különösen a betegségről alkotott felfogást és a betegségre való reakciókat. Nyilvánvaló — írja




*2. ábra*

súlyos és bizonytalan kimenetelű. Ez esetben nem valószínű, hogy a beteg valóban racionálisan fog viselkedni. Magatartását ezen túlmenően modifikálják egyéni vonásai és azon szociális csoportok karakterisztikumai, amelyeknek tagja.

A kérdés most az, hogy a sokféle szociális csoport közül, amelyhez egy ember tartozhat, melyik befolyásolja alapvetően a betegként való viselkedést, a betegségre való reagálási módot. Bloom válasza: *a család.* A család az elsődleges szocializáló tényező abban a folyamatban, amelynek során az ember elsajátítja a betegként való viselkedés normáit. De sem a család, sem az orvosi hivatási csoport nem független szerkezetében és funkciójában, normáiban és értékeiben attól a társadalomtól és kultúrától, amelyben egzisztál, amelynek szerves alkotórésze.

Az egyén számára azonban a modern társadalom túl komplex, nem lehet kapcsolatban a társadalom kultúrájának egészével. Ami közvetlenül adott számára, amihez igazodik, az saját szubkultúrája. Vagyis az emberek olyan aggregációja, amelyben az adott kultúra *néhány* eleme közös. Ezek a csoportok regionális, faji, foglalkozási (osztály-) alapon szerveződnek. Bloom itt különösen az osztályrétegeződésnek —, hogy a betegség nem szűkíthető le a következő egyszerű egyenletre: tünetek → diagnózis és kezelés. A beteggé válásnak változó a küszöbe: befolyásolja a félelem, a költség, az életkor, a családban játszott szerep. Továbbá az, hogy a beteg szubkultúrája hogyan értékeli — az orvoshoz fordulás szempontjából — a betegségre utaló tüneteket. Empirikusan bizonyított, hogy az alacsonyabb szociál-ökonómiai osztályból kikerült betegek — nagy számuk ellenére — utolsóként fordulnak orvoshoz és kerülnek kórházba. Az orvos és beteg közötti szociális pozícióbeli és kulturális különbség is egy sereg kommunikációs problémát vet fel, különösen a terápiás kapcsolat vonatkozásában.

Bloom ismét csak a diagnózisig jut el: vannak szociális, kulturális különbségek, és károsan befolyásolják az orvos-beteg kapcsolat terápiás hatékonyságát. Arról nincs szó, hogyan függnek ezek össze a kapitalista termelési viszonyokkal, különösen a tulajdonviszonyokkal és a kapitalista társadalom valóságos osztálytagozódásával. Pedig a valóságos osztályviszonyok feltárása mind elméletileg, mind módszertanilag több vonatkozásban is döntő jelentőségű az orvos-beteg viszony, a társadalmi kapcsolatok egyik sajátos for-

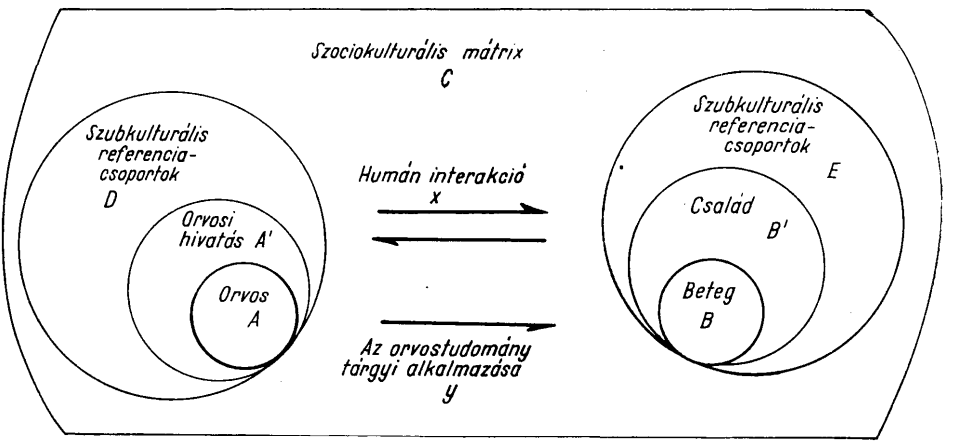
mája megértésében. A társadalom osztálystruktúrájának mint elméleti alapnak akceptálása azonban már involválná a következőket:

*a)* az orvos-beteg viszonynak nevezett sajátos szociális egység megértésének kulcsa nem önmagában van, hanem abban a tényleges társadalmi struktúrában, amelynek alkotórésze,

*b)* ha az orvos-beteg viszony ellentmondásokkal terhelt, akkor ezek igazi gyökere nem a kulturálisan különböző

mert a gyerekekről gondoskodni kellett, és nem volt pénzem orvosra — hogyan lehetnék beteg? . . . Néhány ember bármikor és bármivel ágyban maradhat, de közülünk legtöbben nem lehetünk betegek — még akkor sem, ha valóban azok vagyunk." De térjünk vissza ismét a Bloom szerinti orvos-beteg viszonyhoz. A kapcsolat már tárgyalt extenzív összefüggéseit az alábbi sémán mutatja be.

A kapcsolat külső determinánsai elemzése után a szerző a *belső dinamika* analí-




*3, ábra*

normákban, értékekben és a velük kondícionált attitűdökben keresendő, hanem azon alapvető osztályviszonyokban és az általuk konzervált regionális, etnikai, foglalkozási és más csoport-tradíciókban, amelyeknek ezek a normák, értékek és attitűdök csak reflexiói,

*c)* az orvos-beteg viszony mint történelmileg konkrét kapcsolat vizsgálatának szükségképpen ki kell terjednie egyrészt azoknak a társadalmilag-történetileg konkrét viszonyoknak az elemzésére, amelyekbe be van ágyazva, másrészt a kapcsolatnak az alapvető társadalmi-gazdasági átalakulásokkal összefüggésben vett történetére is.

Ezen az alapon történő vizsgálathoz már a marxizmus szükséges. Ettől azonban Bloom távol áll. Így kerül akaratlanul abba a paradox helyzetbe, hogy egy általa is idézett interjúnak az alanya, egy munkásasszony, tipikusabban jellemzi az amerikai munkásbeteg helyzetét mint maga a szerző: „Bárcsak tudnám, mire céloz a beteggé levéssel. Sokszor annyira rosszul éreztem magam, hogy az hittem, összeesek és meghalok, de tartanom kellett magam,

zisét végzi el. Alapgondolata: amikor az orvos és a beteg kapcsolatba kerül, akkor ez kiscsoportként fogható fel, és mint ilyen leírható a csoportdinamika kategóriái segítségével.

A kifejtés során a szerző — *Spiegel* elemzése alapján — két kérdést válaszol meg: 1. *Az orvos hogyan értheti meg betegét a köztük lefolyó interakciónak mint szociális szerepszisztémának az elemzése segítségével?* 2. *Mivel járul hozzá a szerepanalízis a beteg terápiájához?*

Kiindulópontja Spiegel következő tétele: *„Ha két ember kapcsolatba lép egymással, akkor köztük olyan tranzakciós szisztéma alakul ki, amely kölcsönös szabályozó folyamatokkal jellemezhető. Ezt közönségesen adaptációnak vagy alkalmazkodásnak nevezzük."*

A tranzakció terminusa segítségével leírhatók mindazok a reciprok és reverberáló folyamatok, amelyek bármely cselekvési vagy viselkedési szisztémában végbemennek. Az ilyen szisztémában — különösen ha egyensúlyban van — kétirányú, fázikus és ciklikus cserék (exchanges) zajlanak le, amelyek jórészt önszabályozók

és önkorrigálók, és működésben tartják a rendszert.

Az emberek közötti tranzakciós folyamatokat a kommunikációnak nevezett információcsere közvetíti. Következésképpen, ha szisztematikusan le akarjuk írni az orvos-beteg kapcsolat belső dinamikáját, akkor azt a kommunikációs folyamatot kell tanulmányoznunk, amely végbemegy ebben a kapcsolatban. Ezen az alapon le tudjuk írni azokat a mechanizmusokat is, amelyek megzavarják a szisztéma egyensúlyát, és azokat is, amelyek helyreállítják.

Az orvos-beteg kapcsolat intenzív összefüggései feltárásában a szerző a szerepkategóriát mint *elemző* kategóriát használja. Megkülönbözteti egymástól az *instrumentális* és az *expresszíós* jellegű szerepkategóriákat. Az instrumentális szerepek a megoldandó problémára irányulnak, és az emóciók kis helyet foglalnak el bennük. Az expresszionális szerepek az érzést vagy emóciót fejezik ki, és nem kapcsolódnak valaminek a megtételéhez. A szerep lehet még *implicit* vagy *explicit;* tudatosan vagy tudattalanul *felvett, tulajdonított, elfogadott* vagy *elutasított.*

A szisztéma fő regulatív mechanizmusa a szerepek komplementaritása. A szerepek kölcsönös akciók, verbális kommunikációk és szimbolikus gesztusok eszközeivel koordináltak. A kérdés feleletet vált ki, ami fenntartja a szisztéma egyensúlyi állapotát. Ha valaki tartózkodik a választól vagy nem az elvárt módon válaszol: feszültség keletkezik a rendszerben.

Az orvos-beteg kapcsolat azon sajátos típusában, ahol a kapcsolat célja a pszichoterápia, az orvos szándékosan megbonthatja a kapcsolat egyensúlyát, hogy megismerje a beteg viselkedésének implicit tartalmát. Ha tudatosan cselekszik, akkor jobban tudja kontrollálni a kapcsolatot és értékesebben hasznosíthatja a kapcsolat pszichoszociális elemeit. Ha a komplementer szerepet tudatos és szándékos cél nélkül utasítja vissza, akkor mind a betegben, mind saját magában negatív emóciókat vált ki. Szomatikus betegség esetében ez akkor fordul elő, amikor az orvos nem fordít kellő figyelmet a beteg panaszaira, illetve a beteg nem tartja be az orvos utasításait. Az utóbbit példázza a következő eset: A beteg, Mrs. Tomasetti délolasz származású asszony, aki 40 éve él már Amerikában és évek óta cukorbetegségben szenved. A klinikán már jól ismerték. Semmiféle rejtélyes probléma nem adódott elő fizikai állapotát vagy betegsége kezelési módját illetően. Jól bírta az inzulint, és rendszeresen beadta magának. Az inzulinkezelés mellett azonban pontos diétát is kell tartani. A beteg az utóbbi követelményt szegte meg, s több alkalommal súlyos állapotban került a klinikára. Kérdezésre elmondja, hogy legutóbbi roszszülléte előtt bőségesen bevacsorázott. A beteg magyarázata: „Emlékszem, Ön figyelmeztetett arra, hogy ne egyem ezeket az ételeket. De hát vendégeink voltak, régi barátok, és úgy gondoltam, csak most az egyszer".

Mrs. Tomasetti kapcsolata orvosával kezdetben szívélyes volt. Az orvos őszintén és érthetően elmagyarázta a betegség természetét, és úgy tünt, hogy a beteg ezt megértette és akceptálta. Amikor ez elégtelennek bizonyult, a beteg értelmére appellált. Majd a betegség életveszélyes következményeit hangsúlyozta. Végül fenyegetésekkel próbálkozott, a beteg „józan eszére" hivatkozva. De minden érvelése hiábavalónak bizonyult. Mrs. Tomasettit végül is „nem kooperáló" betegnek minősítették.

Ha a fentiekben ismertetett teóriát erre az esetre alkalmazzuk, a következő képet látjuk: Az orvos elsősorban az interakció instrumentális folyamataira koncentrált. Lelkiismeretesen használta fel szaktudását. A betegtől is elvárta, hogy így viszonyuljon kapcsolatuk fő céljához. És ebben tévedett. Nem minden beteg akceptálja ezt a megközelítési módot. Közéjük tartozik Mrs. Tomasetti is. Ahogy a későbbi vizsgálatok igazolták, Mrs. Tomasettit kulturális környezete nem abban az irányban kondicionálta, hogy betegségével — az orvoséhoz hasonló — racionális módon tudjon foglalkozni. Végül is emóciói döntöttek. Nem hitt a tudományban, mint orvosa. Nem úgy nevelték, hogy meg tudja hozni azokat a speciális áldozatokat, amelyeket orvosa megkövetelt. Továbbá: az áldozatokért járó „jutalom" — az egészség — neki mást jelentett, mint orvosának. Következésképpen: implicit módon visszautasította azt a szerepet, amelyet az orvos neki tulajdonított. Mindezek után az orvos reakciója: Mrs. Tomasetti kétszínű, hazug beteg.

Ez az eset is mutatja, hogy milyen következményekkel jár az orvos és beteg közötti kommunikációs zavar. A kapcsolat egyoldalú, rutinszerű kezelése, a beteg kulturálisan feltételezett magatartásának ignorálása komoly mértékben veszélyeztetheti a terápia sikerét. A kezdeti összhang megbomlik, az együttműködés hiányos lesz. Senki által nem akart konfliktusok követik egymást és végül mindkét fél elmarasztaló értékítéletet alkot a másikról. A kapcsolat teljesen szétesik, anélkül hogy célját elérte volna. Egyik oldalon kialakul a „durva" orvos, a másikon a „kellemetlen" beteg.

Végül Bloom bemutatja az orvos-beteg viszony teljes modelljét.

A séma összegezi az elemzés eredményeit. Bemutatja az orvost és a beteget, amint megfelelő szerepeik (A és B) szerint cselekszenek a tranzakciós szisztémán belül (x + y). A kapcsolat belső mezője így négy elemből áll (A + B és x + y).

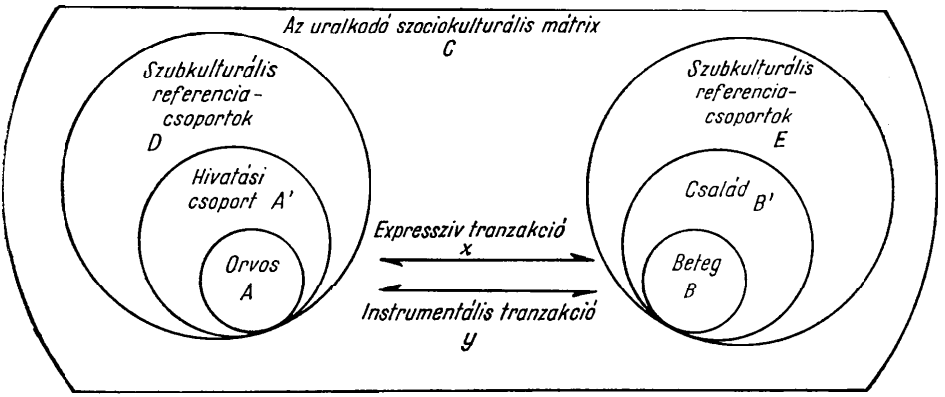
A szerepek interpretációja meghatározott társadalmi erők függvénye. Az orvosi viselkedés elsődleges mértékadója *hivatási csoportja* (A'), a betegé a *család* (B'). Mind az orvosi hivatás, mind a család magán viseli az uralkodó kultúra (C) jegyeit. Az utóbbi három (A' + B' + C) alkotja az orvos-beteg csoport (A + B) külső környezetét.

Különös jelentősége van a kultúrán belüli szubkulturális referencia csoportoknak, amelyekkel a szerző a társadalmi osztály, faj, terület, etnikum sajátos kultúraképző és egyben viselkedést orientáló szerepére utal. E csoportok értékés normarendjei nem okvetlenül egyeznek meg a társadalomban általában uralkodó normákkal és értékekkel, illetve egymástól is különböznek. Következésképpen egymástól eltérő irányba orientálhatják az orvos és beteg viselkedését, aminek kedvezőtlen hatására a szerző több alkalommal is rámutat.

Összegezésképpen megállapíthatjuk, hogy a szerepteória fentiekben vázolt dinamikus alkalmazása az orvos-beteg viszony dinamikájának elemzésére kétségtelenül a kapcsolat tudományos vizsgálatának egyik lehetséges módja. A kritizálható vagy legalábbis megkérdőjelezhető részek összefüggnek a szerepkategória ismert hiányosságaival, illetve a szerző azon törekvésével, hogy az explicit és implicit szerep megkülönböztetésével hidat verjen a szociológia és a pszichoanalízis között.

Hibái ellenére S. W. Bloom monográfiája érdekes és számos vonatkozásában értékes munka. Szem előtt tartva a munka gyengéit, amelyek lényegében egybeesnek a polgári szociológiának a marxista szociológia által már bírált korlátaival — Bloom könyvének tanulmányozása mind a szociológusok, mind az orvosok számára hasznos lehet.

*Tahin Tamás*




*4. ábra*

# Filozófiai bibliográfia

**(A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 első félévében az Országos Széchényi Könyvtár Külföldi Könyvek Országos Gyarapodási Jegyzékének alapján)**

## I. Összefoglaló művek, enciklopédiák, kézikönyvek, lexikonok, szótárak. bibliográfiák

*Foulquié, P.:* Dictionnaire de la langue philosophique. Paris. Pr. Univ. de France. 1962. XV, 776 p. B 7

*Kiernan, Th.:* Who's who in the history of philosophy. New York. Philosophical Library. 1965. VII, 185 p. B 2, B 7, B 10

*Repertoire* international de la philosophie et des philosophes. — International directory of philosophy and philosophers. Ed. G. Varet etc. New York. Humanities Pr. 1965. 235. p. B 2, B 36

*Slosiar, D.:* Bibliografia filozofickej kniznej tvorby na Slovensku za roky 1945—1960. Martin. Matica Slovenska. 1965. 151 p. (Bibliograficke materialy a pomocky. C. 8.) B 1700

*Stručny* filosoficky slovnik. Autori: P. Bendlová, S. Berkovsky etc. Praha. Svoboda. 1966. 535 p. B 1, Sz 1

*Thomas, H.:* Biographical encyclopedia of philosophy. Garden City, N. Y. Doubleday. 1965. XII, 273 p. B 36

## II. Dialektikus és történelmi materializmus

*Afanasz'* ev, *V. G.:* Naucsnüj kommunizm. Populjarnüj ocserk. Moszkva. Politizdat. 1966. 398 p. B 2, B 8, M 1

*Afanasz'* ev, *V. G.:* Osznovü filoszofszkih znanij. Dlja szlusatelej skol osznov markszizma—leninizma. Moszkva. Partijnaja Skola. 1966. 350 p. B 2

*Althusser, L.:* Pour Marx. Paris. Maspero. 1965. 258. p. (Théorie 1.) B 877

*Aniszimov, A. F.:* Duhovnaja zsizn' pervobütnogo obscsesztva. Moszkva — Leningrad. AN SZSZSZR. 1966. 234 p. B 36

*Aszkin, Ja. F.:* Problema vremeni. Ee filoszofszkoe isztolkovania. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 198. p. B 2, B 36

*Caregorodcev, I. G.:* Dialekticseszkij materializm i medicina. 2. izd. Moszkva. Izdat. Medicina. 1966. 451 p. B 6

*Cornforth, M.:* Marxism and the linguistic philosophy. London. Lawrence and Wishart. 1965. 348 p. B 10

*Cvekl, J.:* Filosofie a soucasnost. Praha. Ped. Nakl. 1966. 171 p. B 2

*Dialectica* metodelor în cercetarea ştiinţifică. Vol. 1. Red. C. Popovici etc. Bucureşti. Ed. Ştiinţifică. 1966. 390 p. B 3

*Dialekticseszkij* materializm i voproszü esztesztvoznanija. Lekcii. Red. B. V. Birjukov etc. Moszkva. Univ. 1964. 411 p. B 2

*Dialekticseszkij* materializm kak metodologija esztesztvenno-naucsnogo poznanija. Red. V. I. Sztepanov. Minszk. Nauka i Tehnika. 1965. 332 p. B 2, B 36

*Dialektika* i logika naucsnogo poznanija. Materialü Szovescsanija po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki. 7—9. apr. 1965 g. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 431 p. (Szovremennüe problemü materialiszticseszkoj dialektiki.) B 12, B 14, B 36, B 309, Sz 1

*Dialektika* material'noj i duhovnoj zsizni obscsesztva v period sztroitel'sztva kommunizma. Materialü Szovescsanija po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki. 7—9. apr. 1965 g. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 272 p. (Szovremennüe problemü materialiszticseszkoj dialektiki.) B 3, B 14, B 36, Sz 1

*Dialektika* szovremennogo obscsesztvennogo razvitija. Materialü Szovescsanija po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki. 7—9. apr. 1965. g. Red. V. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 338 p. (Szovremennüe problemü materialiszticseszkoj dialektiki. B 12, B 36, Sz 1

*Dietzgen, J.:* Schriften in drei Bänden. Bd. 3. Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Das Akquisit der Philosophie etc. Berlin. Akad. Verl. 1965. VII, 525 p. P 10

*Dobrov, G. M.:* Nauka o nauke. Vvedenie v obscsee naukoznanie. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 269 p. Sz 1

*Csernecovszkij, Ju. M.:* Bor'ba V. I. Lenina protiv kautszkianszkoj revizii markszizma. Leningrad. Lenizdat. 1965. 217 p. B 3

*Csernov, V. I.:* Analiz filoszofszkih ponjatij. Nekotorüe voproszü teorii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 213 p. B 2, B 36, Sz 1

*Csesznokov, D. I.:* Isztoricseszkij materializm. 2. dorab. izd. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 527 p. P 1/1

*Fedoszeev, P. N.:* Dialektika szovremenno épohi. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 460 p. B 36, D 1, M 1, P 1, Sz 1

*Festschrift* zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács. Hrsg. F. Benseler. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1965. 710 p. B 1, B, 2 B 3, B 10, B 36, D 1, Sz 1

*Garaudy R.:* Marxisme du XX. siècle. Paris — Genève. La Palatine. 1966. 233 p. B 3

*Garmonicseszkij* cselovek. Iz isztorii idej o garmonicseszki razvitoj licsnoszti. Szbornik sztatej. Szoszt. P. Sz. Trofimov. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. 320 p. B 2

*Gavris, E. G.:* Bor'ba materializma sz idealizmom po voproszu o szuscsnoszti zsizni. Har'kov. Izdat. Univ. 1965. 128 p. Sz 1

*Giedymin, J.:* Problemy, zalozenia, rozstrzygniecia. Studia nad logicznymi podstawami nauk spolecznych. Poznan. Wyd. Nauk. 1964. 196 p. (Rozprawy i monografie, Polskie Towarzystwo Ekonomiczne Oddzial w Poznanie. No. 10.) Angol, orosz szöv. is. B 2

*Gorszkij, D. P.:* Problemü obscsej metodologii nauk i dialekticseszkoj logiki. Moszkva. Izdat. Müszl. 1966. 373 p. B 2

*Görlich, J. W.:* Zur Problematik der materialistisch-dialektischen Analyse und Interpretation physikalischer Forschungsergebnisse. Berlin — Wiesbaden. Harrassowitz. 1965. 133 p. (Philosophische u. soziologische Veröffentlichungen, Osteuropa-Inst. an d. Freien Univ. Berlin. Bd. 8.) B 2

*Gramsci, A.:* Historicky materialismus a filosofie Benedetta Croceho. Praha. Nakl. Svoboda. 1966. 353 p. (Filosoficka knihovna.) B 36

*Gregor, A. J.:* A survey of marxism. Problems in philosophy and the theory of history. New York. Random House. 1965. XIII, 370 p. B 36

*Historischer* Materialismus und Sozialforschung. Ein Sammelbd. mit Beitr. v. Soziologen aus Japan und DDR. Hrsg. H. Scheler. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 216 p. B 9, B 10, B 852

*Huth, G.:* Produktivkraft, Persönlichkeit. Philosophische Bemerkungen über Qualifizierung und wissenschaftlich-technische Revolution. Berlin. Dietz. 1966. 315 p. B 852

*(Jahot) Yakhot, O.:* Qu'est-ce que le matérialisme dialectique? Moscou. Ed. du Progrès. 1965. 301 p. (Essais et documents.) G 1

*Kalandarisvili, G. M.:* Problema otrazsenija dvizsenija v logike ponjatij. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1966. 170 p. B 14

*Kannegiesser, K.:* Raum, Zeit, Unendlichkeit. 2. überarb. Aufl. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 147 p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 39.) B 2

*Karadzsov, K. (Sz.):* Za protivorecsijata v szocialisztics eszkoto obscsesztvo. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1965. 243 p. B 12

*Karavaev, G. G.:* Oszobennoszti obscseszt-vennogo poznanija i logika naucsnogo iszszledovanija. Leningrad. Univ. 1965. 66 p. D 1

*Kategorii* dialektiki kak otrazsenie zakonomernosztej perehoda k kommunizmu. Red. V. P. Tugarinov. Leningrad. Univ. 1965. 90 p. B 2, P 1/1

*Kedrov, B. M.:* Edinsztvo dialektiki, logiki i teorii poznanija. Moszkva. Goszpolitizdat. 1963. 294 p. P 1

*Kedrov, B. M.:* Klaszszifikacija nauk. Tom 2. Ot Lenina do nasih dnej. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 542 p. B 2, B 3, B 4, B 7, B 14, G 1, P 1

*Klotsch, H.:* Gesetze und Kategorien der materialistischen Dialektik. Dargestellt an den Entwicklungsproblemen in der DDR. Berlin. Dietz. 1966. 137 p. B 12

*Kommunizm* i kul'tura. Zakonomernoszti formirovanija i razvitija novoj kul'turü. Red. A. N. Maszlin. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 428 p. B 14, B 36

*Kopnin, P. V.:* Vvedenie v marksziszt. szkuju gnoszeologiju. Kiev. Naukov-Dumka. 1966. 287 p. B 2, Sz 1

*Korsch, K.:* Marxismus und Philosophie. Frankfurt a. M. — Wien. Europäische Verl. Anst., Europa Verl. 1966. 178 p. (Politische Texte.) Sz 1

*Kosik, K.:* Dialettica del concreto. Milano. Bompiani. 1965. 278 p. (Idee nuove 40.) Sz 1

*Kosik, K.:* Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 246 p. (Theorie 2.) B 36

*Kozlovszkij, V. E.:* Razvitie V. I. Leninüm marksziszts zkogo ucsenija o protivorecsijah. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 317 p. B 2, B 3, B 12, B 14

*Kuuszinen, O. V.:* Izbrannüe proizvedenija. 1918—1964. Moszkva. Politizdat. 1966. 686 p. B 877, Sz 1

*Kuz'min, V. P.:* Kategorija merü v marksziszts zkoj dialektike. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 220 p. B 2, B 3, Sz 1

*V. I. Lenin* — velikij teoretik. Red. M. V. Iszkrov. Moszkva. Politizdat. 1966. 496 p. B 14, Sz 1

*Leninszkaja* teorija otrazsenija i szovremennaja nauka. Materialü Szovescsanija po szovremennüm problemam materialisztics eszkoj dialektiki. 7—9. apr. 1965. g. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 302 p. (Szovremennüe problemü materialisztics eszkoj dialektiki.) B 3, B 12, B 14

*Lichtheim, G.:* Marxism in modern France. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1966. IX, 212 p. B 10

*Lindner, H.:* Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 286 p. B 10, Sz 1

*Markszisztszko*-leninszkaja filoszofija. Ucsebnoe poszobie. Red. V. F. Rozsin etc. 2. izd. Moszkva. Politizdat. 1966. 510 p. B 2

*Markszisztszko*-leninszkaja filoszofija i szociologija v SZSZSZR i evropejszkih szocialisticeszkih sztranah. Isztoriko-filoszofszkie ocserki. Red. M. T. Iovcsuk etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 549 p. B 301

*Markszizm*-leninizm — teoreticseszkaja osznova sztroitel'sztva kommunizma. Napiszali: F. N. Zauzolkov, Sz. T. Kaltahcsjan etc. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 158 p. B 12

*Martünov, V. V.:* Kibernetika, szemiotika, lingvisztika. Moszkva. Nauka i Tehnika. 1966. 147 p. B 36, B 307

*Marxism* and alienation. A symposium. Ed. H. Aptheker. New York. Humanities Pr. 1965. XII, 158 p. (American Inst. for Marxist Studies. Monograph series 2.) B 12

*Marxism* and democracy. A symposium. Ed. H. Aptheker. New York. Humanities Pr. 1965. XII, 113 p. (American Inst. for Marxist Studies. Monograph series 1.) (Bernard Edwin Galitz sponsored ser. 2.) B 10

*Minac, V.:* Paradoxy. Bratislava. SVPL. 1966. 112 p. (Filozofické aktuality.) B 2

*Moiszeev, V. D.:* Central'nüe idei i filoszofszkie osznovü kibernetiki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 324 p. P 1/1

*Moral'*, pravo i kommunizm. Red. A. I. Ivanov etc. Szaratov Univ. 1965. 199 p. Sz 1

*Müküténko, D. A.:* Vidcsuttja i dijszniszt'. Dejaki filoszofszki pütannja teoriji vidosuttiv. Küjiv. Naukova Dumka. 1966. 158 p. Orosz kiv. B 3

*Nekotorüe* aktual'nüe voproszü markszisztszko-leninszkoj teorii. Red. N. P. Rulin. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 190 p. B 8

*Nikitcsenko, V. Sz.:* Szootnosenie kategorij szuscsnoszti i javlenija v markszisztszko-leninszkoj filoszofii. Taskent. Izdat. AN USZSZR. 1966. 161 p. B 3

*Novikov, A. I.:* Leninizm i progreszszivnüe tradicii ruszszkoj obscsesztvennoj müszli. Leningrad. Lenizdat. 1965. 277 p. P 1

*Odajnyk, W.:* Marxism and existentialism. Garden City, N. Y. 1965. XXIII, 211 p. (Doubleday Anchor books 443.) B 2

*Opitz, H.:* Grundlagen der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. Berlin. Dietz. 1966. 123 p. B 12

*Osznovü* naucsnogo kommunizma. Avtorü: P. N. Fedoszeev, E. I. Bugaev etc. Moszkva. Politizdat. 1966. 574 p. B 1

*Pilipenko, N. V.:* Neobhodimoszt' i szlucsajnoszt'. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 229. p. B 11

*Pobudova* naukovoji teoriji. Reszpublikansz'küj mizsvidomcsüj zbirnük. Red. I. V. Bücsko etc. Küjiv. Naukova Dumka. 1965. 239 p. Orosz kiv. B 3

*Popov, Sz.:* Pricsinnosztta v obsteszt voto. Szofija. Izdat. na Bölgarszkata Komuniszticseszka Partija. 1964. 208 p. B 2

*Popovics, M. V.:* O filoszofszkom analize jazüka nauki. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 223 p. B 36

*Pozner, A. R.:* Mir glazami materialiszta. Moszkva. Politizdat. 1966. 141 p. (Filoszofszkaja bibliotecska dlja junoseszt va.) B 7

*Pravo* i kommunizm. Red. D. A. A. Kerimov. Moszkva. Jurizdat. 1965. 206 p. P 1/1

*Problema* cennoszti v filoszofii. Red. A. G. Harcsev. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 260 p. B 2, B 36

*Problemü* markszisztszko-leninszkoj filoszofii. Sztat'i vengerszkih avtorov. Red. M. T. Iovcsuk, M. A. Hevesi. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 443 p. B 2

*Problemü* naucsnogo metoda. Avtorü: I. D. Andreev, I. G. Geraszimov etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 501 p. (Dialektika — teorija poznanija 3.) B 2

*Schaff, A.:* Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. Wien etc. Europa Verl. 1964. 176 p. (Europäische Perspektiven.) B 14

*Schaff, A.:* Sprache und Erkenntnis. Wien etc. Europa Verl. 1964. 222 p. (Geist und Gesellschaft. Texte zum Studium der sozialen Entwicklung.) B 2 B 14

*Sciences* et matérialisme dialectique. Réd. M. Décaillot etc. Paris. Nouvelle Critique. 1966. 197 p. (Recherches internationales à la lumière du marxisme. No. 54.) B 8

*Septulin, A. P.:* Osznovnüe zakonü dialektiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 182. p. B 1, B 3

*Staufenbiel, F.:* Kultur heute — für morgen. Theoretische Probleme unserer Kultur und ihre Beziehung zur technischen Revolution. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 127 p. B 3, Sz 1

*Stiehler, G.:* Der dialektische Widerspruch. Formen und Funktion. Berlin. Akad. Verl. 1966. 284 p. B 12

*Straksz, G. M.:* Szocial'noe edinsztvo i protivorecsija szocialisticeszkogo obscsesztva. Moszkva. Univ. 1966. 144 p. B 36

*Szidorov, M. I.:* O neprimirimoszti szocialisticeszkoj i burzsuaznoj ideologii. Moszkva. Izdat. Müszl.' 1966. 108 p. B 8, B 12, Sz 1

*Szocializm* i kommunizm. Izdanie v pjati

knigah. Kn. 2. Sztroitel'sztvo kommunizma i razvitie obscsesztvennüh otnosenij. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 411 p. B 14, B 36, M 1, Sz 1

*Szocializm* i kommunizm. Izdanie v pjati knigah. Kn. 4. Sztroitel' sztvo kommunizma i duhovnüj mir cseloveka. Red. A. I. Arnol'dov etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 639 p. B 14, B 36, P 1, Sz 1

*Szocializm* i kommunizm. Izdanie v pjati knigah. Kn. 5. Sztroitel'sztvo kommunizma i mirovoj revoljucionnüj proceszsz. Red. A. A. Arzumanjan etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 537 p. B 12, B 14, Sz 1

*Szovremennaja* filoszofszkaja i szociologicseszkaja müszl' sztran Vosztoka. Red. Sz. N. Grigorjan. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. B 36

*Szviderszkij, V. I.:* Nekotorüe voproszü dialektiki izmenenija i razvitija. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 285 p. B 2, B 11

*Szviderszkij, V. I.—Karmin, A. Sz.:* Konecsnoe i beszkonecsnoe. Filoszofszkij aszpekt problemü. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 319 p. B 3, B 36, Sz 1

*Thomas E.:* Philosophisch-methodologische Probleme der Molekulargenetik. Jena. Fischer. 1966. 200 p. B 504, Sz 1

*Tovmaszjan, Sz. Sz.:* Trud i tehnika. Ocserk filoszofszkih problem. Erevan. AN ArmSZSZR. 1965. 235 p. B 12, P 1/1

*Ugrinovics, D. M.:* Filoszofszkie problemü kritiki religii. O szpecifike religii i ee meszte v obscsesztvennom szoznanii. 2. dop. i pererab. izd. Moszkva. Univ. 1965. 350 p. B 14

*Vahtomin, N. K.:* Zakonü dialektiki, zakonü poznanija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 166 p. B 2

*Vdovücsenko, G. G.:* Filoszofszki pitannja szucsasznogo prürodoznavsztva. Küjiv. Univ. 1966. 161 p. B 2, B 3

*Weiss, A. v.:* Die Diskussion über den historischen Materialismus in der deutschen Sozialdemokratie 1891—1918. Wiesbaden. Harrassowitz. 1965. 151 p. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Inst. München. Bd. 27.) B 2/78

*Wolfe, B. D.:* Marxism. One hundred years in the life of a doctrine. New York. The Dial Pr. 1965. XXIII, 404 p. B 36

*Zamoskin, Ju. A.:* Krizisz burzsuaznogo individualizma i licsnoszt'. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 328 p. B 36

*Ziembinski, Z.:* Normy moralne a normy prawne. Zarys problematyki. Poznan. Uniw. 1963. 222 p. (Prace Wydzialu Prawa 6.) Angol kiv. B 30

*Zum Studium* einiger Grundfragen der marxistisch-leninistischen Theorie. 1. Verf.: G. Kaiser, H. Melzer etc. 2. Aufl. Berlin. Dietz. 1965. 108 p. (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands. Zentral Komitee. Abt. Propaganda. Materialien zum Parteilehrjahr 1965/66). B 12

### III. A filozófiatörténet klasszikusai

*[Aristoteles] Aristotle:* Protrepticus. A reconstruction by A. H. Chroust. Notre Dame. Univ. of Notre Dame Pr. 1964· XXII, 110 p. B 2

*Aristoteles:* Über Erziehung. Heidelberg. Quelle u. Meyer. 1965. 47 p. (Grundlagen u. Grundfragen der Erziehung 15.) B 7

*Aristoteles:* Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. E. Grumach. Bd. 8. Magna moralia. 2. durchges. Aufl. Berlin. Akad. Verl. 1966. 480 p. B 10

*Aristoteles:* Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. E. Grumach. Bd. 18. Opuscula. Über die Tugend. T. 1. Berlin. Akad. Verl. 1965. 141 p. P 1

*Bayle, P.:* Oeuvres diverses. Tom. 3. Hildesheim. Olms. 1966. XVI, 1084 p. B 3

*Pierre Bayle* et l'instrument critique. Présentation, choix de textes, bibliographie par E. Labrousse. Paris. Seghers. 1965. 190 p. (Philosophes de tous les temps. 16.) B 2

*Berkeley, G.:* — 's philosophical writings. New York — London. Collier, Collier-Macmillan. 1965. 384 p. (Collier classics in the history of thought. 06417.) B 36

*[Cicero, M. T.] Ciceron:* Les devoirs. Introduction. Livre 1. Paris. Les Belles Lettres. 1965. 204 p. (Collection des universités de France.) Latin szöv. is. B 3

*Condorcet, A. N.:* Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain. Paris. Ed. Sociales. 1966. 286 p. (Les classiques du peuple.) B 3

*Croce, B.:* Opere di —, in edizione economica. 2. Saggi filosofici. Tom. 2. La filosofia di Giambattista Vico. Bari. Laterza. 1965. 322 p. B 2

*[Cusanus Nicolaus] Nikolaus von Kues:* Die belehrte Unwissenheit. De docta ignorantia. Buch 1. Berlin. Akad. Verl. 1964. XI, 144 p. (Philosophische Studientexte.) B 9

*Descartes, R.:* Regulae ad directionem ingenii. Texte critique etabli par Giovanni Crapulli, avec la version hollandaise du 17. siècle. La Haye. Nijhoff. 1966. XXXVIII, [160], 85—120. p. (Archives internationales d'histoire des idées. No. 12.) B 2

*Dewey, J.:* The influence of Darwin on philosophy, and other essays in contem-

porary thought. Bloomington. Indiana Univ. Pr. 1965. VIII. 309 p. (Midland books 70.) B 2

*Diderot, D.:* Entretien entre D'Alembert et —. Le rêve de D' Alembert. — Suite de l'entretien. Paris. 1965. 186 p. (Garnier-Flammarion texte integrale 53.) B 2, P 1, Sz 1

*Dilthey, W.:* Gesammelte Schriften. Bd. 14. Leben Schleiermachers. Bd. 2. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 2 db. Halbd. 1. Schleiermachers System als Philosophie. Halbd. 2. Schleiermachers System als Theologie. B 36

*Edgerton, F.:* The beginnings of Indian philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upanisads, and Mahabharata. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1965. 362 p. B 496

*Engels, F.:* Del socialismo utopico al socialismo cientifico. Moscu. Ed. Progreso. 1965? 78 p. B 12

*Engels, F.:* El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En relación con las investigaciones de L. H. Morgan. Moscu. Ed. Progreso. 1966. 213 p. B 12

*[Epictetus] Épictete,* ou Le secret de la liberté. Présentation, choix de textes, bibiliographie par J. Moreau. Paris, Seghers. 1964. 187 p. (Philosophes de tous les temps 11.) B 2

*[Erasmus Desiderius, Rotterdamus] Erasme* par lui-même. Paris. Ed. du Seuil. 1965. 188 p. (Ecrivains de toujours 70.) B 2, B 10, B 14

*Fichte, J. G.:* Werke Gesamtausgabe. Bd. 1/3. 1794—1796. Hrsg. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Stuttgart. Frommann. 1966. 485 p. B 36

*Frenzel, I.:* Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg. 1966. 150 p. (Rowohlts Monographien 115.) B 2

*Hegel, G. W. F.:* Die Vernunft in der Geschichte. Berlin. Akad. Verl. 1966. XXXV, 280 p. (Philosophische Studientexte. B 10, B 36, Sz 1

*Hegel, G. W. F.:* Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Berlin. Akad. Verl. 1966. XIX, 347 p. (Philosophische Studientexte.) B 2, B 10, Sz 1

*Hegel, G. W. F.:* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Berlin. Akad. Verl. 1966. LII, 506 p. (Philosophische Studientexte.) B 3, P 1

*Hume, D.:* Essays moral, political and literary. London. Oxford Univ. Pr. 1963. VII, 616 p. B 3

*Husserliana.* Haag. Nijhoff. 1966. 2 db. Bd. 10. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. 1893—1917. Bd. 11. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Veröffentlicht . . . Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918—1926. B 3

*Kant [I.]:* Gesammelte Schriften. Bd. 1 Vorlesungen über Logik. 1. Hälfte. Berlin. De Gruyter. 1966. 496 p. B 3

*Kant, I.:* Szocsinenija v seszti tomah. Tom 4. Cs. 2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 478 p. (Filoszofszkoe naszledie.) B 14

*Kant, I.:* Szocsinenija v seszti tomah. Tom 5. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 564 p. B 36

*Kierkegaard, S.:* Werke. Bd. 1. Der Begriff Angst. Reinbek bei Hamburg. 1965. 202 p. (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. No. 71. — Philosophie der Neuzeit. No. 1.) B 14

*Leibniz, G. W.:* Kleinere philosophische Schriften. Leipzig. 1966. 304 p. (Reclams Universal-Bibliothek 59.) B 14

*Leibniz, G. W.:* Sämtliche Schriften und Briefe. R. 1. Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 7. 1691—1692. Berlin. Akad. Verl. 1964. XLVI, 786 p. B 2, P 1/1

*Leibniz* et la racine de l'existence. Présentation, choix de textes, bibliographie par A. Robinet. Paris. Seghers. 1962. 233 p. (Philosophes de tous les temps 4.) B 2, D 1, Sz 1

*Marrou, H.:* Augustinus. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg. 1965. 178 p. (Rowohlts Monographien 8.) B 14

*Marx, K.:* The poverty of philosophy. New York. International Publ. 1963. 233 p. (New world paperbacks 17.) B 12

*[Marx] Marksz, K.-[Engels] Engel'sz, F.:* Fejerbah. Moszkva. Politizdat. 1966. 152 p. B 36

*[Marx] Marksz, K.-[Engels] Engels'sz, F.—Lenin, V. I.:* O naucsnom kommunizme 2. izd. Moszkva. Politizdat. 1965. 480 p. B 14

*[Marx] Marksz, K.-[Engels] Éngel'sz, F.—Lenin, V. I.:* Ob isztoricseszkom materializme. Moszkva. Politizdat. 1966. 476 p. B 12, B 14, B 877

*Parmenides.* A text with translation, commentary and critical essays. By L. Tarán. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1965. XV, 314 p. D 1

*Pascal, B.:* Oeuvres complètes. Tom. 1. Paris. Brouwer. 1964. 1189 p. (Bibliothèque européenne.) B 3

*Platon:* Izbrannüe dialogi. Moszkva. Hudozsesztv. Lit. 1965. 442 p. (Biblioteka anticsnoj literaturü.) B 36

*[Platon] Plato:* — 's Republic. Cambridge. Univ. Pr. 1966. 195 p. B 3

*Ramus, P.:* Dialecticae institutiones. — Aristotelicae animadversiones. Stuttgart — Bad Cannstatt. Frommann. 1964. XXVI, 58, 81 lev. B 2

*Rousseau, J. J.:* Du contrat social ou Principes du droit politique. — Discours sur les sciences et les arts. — Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Paris. 1965. 506 p. (Classiques Garnier.) B 10

*Rousseau, J. J.:* Du contrat social. Paris. 1966. 187 p. (Garnier-Flammarion texte intégral 94.) B 2

*Rousseau, J. J.:* Emile ou de l'éducation. Paris. 1964. LVI, 666 p. (Classique Garnier.) B 10

*Schopenhauer, A.:* Der handschriftliche Nachlass. Bd. 1. Frühe Manuskripte (1804—1818). Frankfurt a. M. Kramer. 1966. XVI, 529 p. B 2

*[Seneca, Lucius Annaeus] Sénèque.* Présentation, choix de textes, bibliographie par P. Aubenque et J. M. André. Paris. Seghers. 1964. 191 p. (Philosophes de tous les temps 8.) B 2

*Voltaire:* — 's correspondence. Genève. 1964. 5 db. Vol. 98. January — May 1778. Letters 19811 — 20054. The end. Vol. 99. List of unidentifiable letters. List of appendixes. Keys to abbreviations and pseudonyms. Indexes of words, quotations and illustrations. Calendar of manuscripts. Vol. 100. Bibliography of the correspondence. List of manuscripts quoted in the notes. Vol. 101. List of works cited. Vol. 102. Concordance. List of letters by correspondents. (Publications de l'Inst. et Musée Voltaire.) B 2

*Voltaire:* Dictionnaire philosophique. Paris. 1964. 380 p. (Garnier-Flammarion texte intégral 28.) B 2, B 10, Sz 1

*Voltaire:* Lettres philosophiques ou Lettres anglaises avec le texte complet des remarques sur les Pensées de Pascal. Paris. 1966. XVI, 304 p. (Classiques Garnier.) B 10

*Voltaire:* Lettres philosophiques. Paris. 1964. 188 p. (Garnier-Flammarion texte intégral 15.) B 2, B 14

*Wiedmann, F.:* Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b. Hamburg. 1965. 168. p. (Rowohlts Monographien 110.) B 2

*Zemb, J. M.:* Aristoteles. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg. 1965. 176 p. (Rowohlts Monographien. No. 63.) B 14

### IV. Filozófiatörténet

*A history* of Muslim philosophy. With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands. Ed. M. M. Sharif. Vol. 2. Wiesbaden Harrassowitz. 1966. VIII, 789—1792. p. B 1, B 3

*Abriss* der Geschichte der Philosophie. Bearb. G. Bartsch. Berlin. Dietz. 1966. 532 p. D 1

*Afnan, Ruhi Muhsen:* Zoroaster's influence on Greek thought. New York. Philosophical Libr. 1965. XVI, 436 p. B 2

*Alatri, P.:* Voltaire, Diderot e il „partito filosofico". Messina — Firenze. D'Anna. 1965. 490 p. (Biblioteca di cultura contemporanea 89.) B 2

*Alexander, W. M.:* Johann Georg Hamann. Philosophy and faith. The Hague. Nijhoff. 1966. XII, 212 p. B 2

*Anikeev, N. P.:* O materialiszticseszkih tradicijah v indijszkoj filoszofii. Drevnoszt' i rannee szrednevekove. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 258 p. D 1, P 1/1

*Antologija* iz isztorijata na rumönszkata progreszivna misz'l. Red. R. Vaszilev etc. Szofija. Insztitut po Filoszofija pri Akad. RSZR., Insztitut po Filoszofija pri BAN. 1965. 511 p. B 3

*Antonaci, A.:* Francesco Storella, filosofo salentino de Cinquecento. Galatina. Ed. Salentina. 1966. 240 p. (Univ. di Bari. Pubblicazioni dell'Ist. di Filosofia 9.)

*Aszmusz, V. F.:* Isztorija anticsnoj filoszofii. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 320 p. D 1

*Baczko, B.:* Rousseau. Samotnosc i wspolnota. Warszawa. Wyd. Nauk. 1964. 745 p. B 2

*Balik, Ch.:* John Duns Scotus. Some reflections on the occasion of the 7. Centenary of his birth. Roma. Scotistic Commiss. 1966. 57 p. B 965

*Banfi, A.:* Incontro con Hegel. Con un saggio di Paolo Rossi su Hegelismo o socialismo nel giovane Banfi. Urbino. Argalia Ed. 1965. 304 p. (Studi filosofici.) B 2

*Beierwaltes, W.:* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. IX, 436 p. (Philosophische Abhandlungen 24.) B 3

*Beyer, W. R.:* Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin. Akad. Verl. 1964. 282 p. M 1

*Blau, J. L.:* The Cristian interpretation of the cabala in the renaissance. Port Washington. Kennikat Pr. 1965. VIII, 167 p. B 3

*Bock, I.:* Heideggers Sprachdenken. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 117 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 40.) B 2

*Borodaj, Ju. M.:* Voobrazsenie i teorija poznanija. Kriticseszkij ocserk kantovszkogo ucsenija o produktivnoj szposzob-

noszti voobrazsenija. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 149 p. B 2, B 36

*Boyancé, P.:* Lucrèce, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. 108 p. (Philosophes.) B 2

[*Böhm*] *Boehm, R.:* Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik Z). Den Haag. Nijhoff. 1965. X, 226 p. B 2

*Bracken, H. M.:* The early reception of Berkeley's immaterialism 1710—1733. Rev. ed. The Hague. Nijhoff. 1965. XIV, 130 p. (Archives internationales d'histoire des idées 10.) B 2

*Brun, J.:* Aristote et le Lycée. 2. éd., rev. et mise à jour. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 128 p. (Que sais-je? No. 928.) B 2

*Brunner, F.:* Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin. Louvain — Paris. Univ. de Louvain, Nauwelaerts. 1965. 89 p. (Chaire Cardinal Mercier. 1963. No. 2.) B 2

*Brush, C. B.:* Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism. The Hague. Nijhoff. 1966. 361 p. (Archives internationales d'histoire des idées 14.) B 2

*Ibuhri Bur, M.:* Fihte. Moszkva. Izdat. Müszl.' 1965. 164 p. (Müszliteli proslogo.) B 2

*Bükov, F. Sz.:* Zarozsdenie obscsesztvennopoliticseszkoj i filoszofszkoj müszli v Kitae. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 240 p. B 2

*Callot, E.:* La philosophie de la vie au XVIII. siècle. Étudié chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mettrie, Diderot, d'Holbach, Linné. Paris. Rivière. 1965. 438 p. (Bibliothèque philosophique.) B 2

*Canivez, A.:* Jules Lagneau, professeur et philosophe. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du 19. siècle. Diss. Strasbourg. Assoc. des Publ. de la Faculté des Lettres de Strasbourg. 1965. 599 p. B 3

*(Chattopadhyaya, Debiprasad) Csattopadh'jaja, D.:* Isztorija indijszkoj filoszofii. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 327 p. B 36

*Chevalier, J.:* Histoire de la pensée. Tom. 3. La pensée moderne de Descartes à Kant. Paris. Flammarion. 1966. 771 p. B 3

*Cleve, F. M.:* The giants of pre-sophistic Greek philosophy. An attempt to reconstruct their thoughts. Vol. 1—2. The Hague. Nijhoff. 1965. 2 db. B 2

*The concept* of matter in Greek and medieval philosophy. Ed. E. M[a]cMullin. Notre Dame. Univ. of Notre Dame Pr. 1965. VIII, 325 p. B 3

*Conen, P. F.:* Die Zeittheorie des Aristoteles. München. Beck. 1964. 185 p. (Zetemata 35.) B 3

*Counelle, A.:* L' entretien de Pascal avec M. de Sacy. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VIII, 150 p. (Etudes d' histoire et de philosophie religieuses. No. 60.) B 3

*Cramer, W.:* Die absolute Reflexion. Bd. 1. Spinozas Philosophie des Absoluten. Frankfurt a. M. Klostermann. 1966. 119 p. B 2

*Creel, H. G.:* Chinese thought from Confucius to Mao Tse-tung. London. Methuen. 1962. 301 p. (University paperbacks 48.) B 11

*Crescini, A.:* Le origini del metodo analitico in cinquecento. Udine. Del Bianco. 1965. 338. p. B 3

*Cson Csin-szok — Cson Szon-cshol' — Kim Cshan-von:* Isztorija korejszkoj filoszofii. Tom 1. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 415 p. B 10

[*Cusanus Nicolaus*] *Nicolo da Cusa.* Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960. Firenze. Sansoni. 1962. IX. 258 p. (Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Univ. de Padova. No. 4.) B 2

*Delekat, F.:* Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. 2. stark erw. Aufl. Heidelberg. Quelle u. Meyer. 1966. 495 p. B 3.

*Deleuze, G.:* Le bergsonisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 119 p. (Initiation philosophique 76.) B 10

*Desné, R.:* Les matérialistes français de 1750 à 1800. Paris. Buchet-Chastel. 1965. 296 p. (Le vrai savoir.) B 2

*Dickopp, K. H.:* Nietzsches Kritik des Ich-Denke. Diss. Bonn. Univ. 1965. 186 p. D 1

*Dommanget, M.:* Le curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV. Paris. Julliard. 1965. 552 p. (Dossiers des Lettres nouvelles.) B 2

*Dovatur, A. I.:* Politika i Politii Arisztotelja. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1965. 388 p. P 1

*Duns Scotus Congress.* Congressus Scholasticus Internationalis, 2. Roma. Comissio Scotistica. 1966. 30 p. B 965

*Dupré, L.:* Kierkegaard as theologian. The dialectic of christian existence. New York. Sheed and Ward. 1963. XX, 229 p. B 2

*Düring, I.:* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg. Winter Univ. Verl. 1966. XV. 670 p. (Bibliothek d. klassischen Altertumswissenschaften. N. F. Reihe 1.) B 2, B 3, D 1

*Edelstein, L.:* Plato's seventh letter. Leiden. Brill. 1966. 171 p. (Philosophia antiqua. A series of monographs on ancient philosophy. Vol. 14.) B 2

*Ehrlich, W.:* Philosophie der Geschichte der Philosophie. Tübingen. Niemeyer. 1965. 116 p. B 2

*Elzenberg, H.:* Wartosc i czlowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii. Torun. Wyd. Nauk. 1966. 183 p. (Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace wydzialu filozoficznego. Tom 18. No. 1.) B 301

*Etudes* sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau. Actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200. anniversaire du Contrat social. Paris. Les Belles Lettres. 1964, 539 p. (Publications de l'Univ. de Dijon 30.) P 1/1

*Farrington, B.:* The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609. Liverpool. Univ. Pr. 1964. 139 p. B 10

*Filozofija* ot epohata na Vözrazsdaneto do vtorata polovina na XIX vek. Izbrani sztranici ot klaszicseszki proizvedenija na burzsoaznata filoszofszka miszöl. Szöszt. E. Panova, L. Geneva etc. Cs. 2. Ot vtorata polovina na XVIII i pürvata polovina na XIX vek. Szöszt. E. Panova, G. Doncsev. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1963. 600 p. B 2

*Fischer, J. L.:* Sokrates nelegendární. Praha. 1967. 137 p. (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica 35. Philosophica-aestetica 2.) Angol kiv. B 3

*Flam, L.:* De bewustwording. Beschowingen bij de „Fenomenologie van de geest" van Hegel. Bruxelles. Univ. Pr. 1966. 247 p. (Univ. Libre de Bruxelles. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres. No. 24.) B 3

*Flam, L.:* Geschiedenis van het atheisme. Deel 1—4. Brussel. Univ. Publ. 1964. 4 db. B 2

*Fubini, M.:* Stile e umanità di Giambattista Vico. 2. ed. Milano — Napoli. Riccardi. 1965. IX, 265 p. Sz 1

*Gallagher, L.:* More' s Utopia and its critics. Scott. Foresman. 1964. 182 p. D 1

*Garcia Bacca, J. D.:* Antologia del pensamiento filosófico venezolano. Introducciones sistematicas y prologos historicos, seleccion de textos y traduccion del latin al castellano. Caracas. Min. de Educacion, Direccion de Cultura y Bellas Artes. Tom. 2—3. 2 db. Tom. 2. Siglos XVIII — Suarez y Urbina. — — Diccionario filosofico. Tom. 3. Siglo XIX — Andreas Bello. (Biblioteca venezolana de cultura.) B 2

*Gevaert, J.:* Contingent en noodzakelijk bestaan volgens Thomas van Aquino. Brussel. 1965. 186 p. (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Acad. voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie. Kl. der Letteren. Jg. 27. No. 58.) Francia kiv. B 3

*Gillner, H.:* Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i spoleczna doktryna immoralizmu. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 202 p. B 2

*Giustiniani, V. R.:* Alamanno Rinuccini. 1426—1499. Materialien und Forschungen zur Geschichte des florentinischen Humanismus. Köln—Graz. Böhlau. 1965. XVI, 354 p. (Studi Italiani 5.) B 3

*Gliwitzky, J. M. W.:* Die Fortentwicklung des kantischen Freiheitsbegriffes in der fichteschen Philosophie bis zur „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794. Diss. Univ. München. UNI-Druck. 1965. VIII, 127 p. B 2

*Gomez-Moriana, A.:* Über den Sinn von „Congoja" bei Unamuno. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 89 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 42.) B 2

*Görland, I.:* Die Kantkritik des jungen Hegel. Frankfurt a. M. Klostermann. 1966. X, 251 p. (Philosophische Abhandlungen. Bd. 28.) B 2

*Greene, W. Ch.:* Moira. Fate, good and evil in Greek thought. New York — Evanston. 1963. VI, 450 p. (Harper torchbooks. B 3

*Grumach, E.:* Physis und Agathon in der alten Stoa. 2. Aufl. Berlin etc. Weidmann. 1966. 80 p. B 3

*(Gulüga, A. V.) Gulyga, A. W.:* Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Berlin. Akad. Verl. 1966. 287 p. B 2, B 318

*Gundersheimer, W. L.:* The life and work of Louis Le Roy. Genève. Droz. 1966. [10], 163 p. (Travaux d'humanisme et renaissance 82.) B 3

*Guthrie, W. K. Ch.:* A history of Greek philosophy. Cambridge. Univ. Pr. 1962—1965. 2 db. Vol. 1. The earlier Presocratics and Pythagoreans. Vol. 2. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus. B 1

*Hamburger, J.:* Intellectuals in politics. John Stuart Mill and the philosophic radicals. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1965. VIII, 308 p. (Yale studies in political science 14.) B 2, B 10

*Heimsoeth, H.:* Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. T. 1. Ideenlehre und Paralogismen. Berlin. De Gruyter. 1966. XII, 198 p. B 2

*Heinz, R.:* Französische Kantinterpreten im 20. Jahrhundert. Bonn. Bouvier.

1966. 179 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 5.) B 2

*(Hevesi M. A.):* Izbrannüe proizvedenija vengerszkih müszlitelej. Konec XVIII — szeredina XIX veka. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 310 p. P 1

*Hüllmann, G.:* Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835—1841). Frankfurt a. M. Europäische Verl. 1966. 456 p. Sz 1

*Heidegger, M.:* Kant und das Problem der Metaphysik. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 222 p. M 1

*Heiss, R.:* Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx. Köln — Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1963. 437 p. B 10

*Himmelstrup, J.:* Sören Kierkegaard. International bibliografi. Köbenhavn. Busch. 1962. 216 p. B 36

*Hoche, H. U.:* Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl. Meisenheim am Glan. Hain. 1964. 191 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 35.) B 2

*Hoffmann, G.:* Unmittelbarkeit und Bewusstheit. Kritische Interpretationen zu Platons „Nomoi", zum „Politikos" und zu den sokratischen Paradox: Arete ist Episteme. Diss. Univ. Hamburg. 1966. 62 p. D 1, Sz 1

*Horn, J. Ch.:* Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel. Wien — München. Oldenbourg. 1965. 201 p. (Überlieferung und Aufgabe. Abhandlungen zur Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie 3.) B 2, B 3

*Hutin, S.:* Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge. Hildesheim. Olms. 1966. 214 p. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 2.) B 3

*Hyppolite, J.:* Etudes sur Marx et Hegel. Paris. Rivière. 1965. 204 p. (Bibliothèque philosophique.) B 12, D 1

*Isac, D.:* Jean-Jacques Rousseau. Bucureşti. Ed. Ţineretului. 1966. 284 p. (Cameni de seamă.) B 2

*Isztorija* szvobodo-müszlija i ateizma v Evrope. Red. N. P. Szokolov. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 412 p. B 1, B 10

*Jayne, S.:* John Cole and Marsilio Ficino. London. Oxford Univ. Pr. 1963. 6, 172 p. B 2

*Johannsen, Ch.:* Leibniz. Roman seines Lebens. Berlin. Union—Verl. 1966. 586 p. B 10

*Johnson, W. A.:* On religion. A study of theological method in Schleiermacher and Nygren. Leiden. Brill. 1964. X, 167 p. B 2

*Johnston, G. A.:* The development of Berkeley's philosophy. New York. Russell and Russell. 1965. VIII, 400 p. B 2

*Kalivoda, R.-Zmur, J.:* Antologie z dejin československe filosofie. Dil. 1. Praha. CSAV. 1963. 560 p. (Filosofická knihovna) B 2, D 1

*Kamlah, W.:* Platons Selbstkritik im Sophistes. München. Beck, 1963. 63 p. (Zetemata 33.) B 3

*Kiszszel, M. A.-Emdin, M. V.:* Étika Gegelja i krizisz szovremennoj burzsuaznoj étiki. Leningrad. Univ. 1966. 124 p. B 36

*(Knjazeva, S.):* Filozofija Lavovsko-varsavske skole. Beograd. Inst. Drustvenih Nauka Odeljenje za Filoz. 1964. 261 p. Angol kiv. B 3

*Kogan, L. A.:* Krepostnüe vol'nodümcü (XIX vek). Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 306 p. B 318

*Kozlov, N. Sz.:* Revoljucionno-demokraticseszkaja i filoszofszkaja müszl' na Ukraine v konce XIX — nacsale XX v. Lekcija. Moszkva. Univ. 1966. 57 p. B 3

*Krapiec, M. A.—Zeleznik, A.:* Arystotelesa koncepcjazubstanoj Ogólna teoria i wybór tekstow. Lublin. 1966. 214 p. (Studia z filozofii teoretycznej. No. 1.) (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniw. Lubelskiego. Rozprawy Wydzialu Filozoficznego. No. 16.) B 3

*Kremer, K.:* Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden. Brill. 1966. XXIX, 508 p. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. 1.) B 2

*Kristeller, P. O.:* Renaissance thought 2. Papers on humanism and the arts. New York etc. Harper and Row. 1965. X, 234 p. (Harper Torchbooks. 1163.) Sz 1

*Krüger, H. J.:* Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel. Stuttgart. Metzler. 1966. X, 176 p. B 4

*Kuderowicz, Z.:* Swiatopoglad a zycie u Diltheya. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 302 p. B 36

*Kuznecov, V. N.:* Vol'ter i filoszofija francuzszkogo proszvescsenija. 18 veka. Moszkva. Univ. 1965. 275 p. B 301

*Labrousse, E.:* Pierre Bayle. Tom. 2. Heterodoxie et rigorisme. La Haye. Nijhoff. 1964. XVI, 639 p. (Archives internationales d'histoire des idées. 6.) B 2

*Labrousse, E.:* Pierre Bayle et l'instrument critique. Paris. Seghers. 1965. 190 p. (Philosophes de tous les temps 16.) B 10

*Lacroix, J.:* Kant et le kantisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 127 p. (Que sais-je? No 1213.) B 2

*Laizāns, P.:* Jaunstravnieku filozofiskie uzskati. Riga. Izdat. Zinatne. 1966. 230 p. B 3

*Lanza, D.:* Il pensiero di Anassagora. Milano. 1965. 225—288. p. (Memoire dell'Ist. Lombardo. Accad. di Scienze e Lettere. Cl. di Lettere, Scienze Morali e Storiche. Vol. 29. No. 2.) B 3, D 1

*Leeuwen, H. G. van:* The problem of certainty in English thought 1630—1960. The Hague. Nijhoff. 1963. XV, 159 p. (Archives internationales d'histoire des idées 3.) B 2

*Leinfellner, W.:* Die Entstehung der Theorie. Eine Analyse des kritischen Denkens in der Antike. Freiburg — München. Alber. 1966. 206 p. B 2

*Lemay, R.:* Abu Macshar and Latin Aristotelianism in the twelfth century. The recovery of Aristotle's natural philosophy through Arabic astrology. Beirut. Catholic Pr. 1962. XL, 468 p. (Publications of the Faculty of Arts and Sciences, American Univ. of Beirut. Oriental series. No. 38.). B 2

*Lesniak, K.:* Arystoteles. Warszawa. Wied. Powszechna. 1965. 262 p. (Mysli i ludzie. 1. Filozofia starozytna i sredniowieczna.) B 2

*Ley, H.:* Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. 1. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. VI, 570 p. Sz 1

*Lindner, H.:* Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 286 p. B 2, B 3, D 1

*Litman, A. D.:* Filoszofszkaja müszl' nezaviszimoj Indii. Akademicseszkie szisztemü i religiozno-filoszofszkie ucsenija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 268 p. B 3, B 14

[*Marx*] *Marksz, K.* — [*Engels*] *Engel'Sz, F.:* Fejerbah. Protivopolozsnoszt' materialiszticseszkogo i idealiszticseszkogo vozzrenij. Novaja publikacija pervoj glavü „Nemeckoj ideologii". Moszkva. Politizdat. 1966. 151 p. B 36, B 301

*Matter, P. P.:* Zum Einfluss des Platonischen „Timaios" auf das Denken Plotins. Diss. Univ. Bern. Winterthur. Keller. 1964. 227 p. B 2, P 1/1, Sz 1

*Maurer, R. K.:* Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur „Phänomenologie des Geistes". Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 176 p. B 2

*Mayz Vallenilla, E.:* El problema de la Nada en Kant. Madrid. Ed. Revista de Occidente. 1965. 305 p. B 2

*Melescsenko, Z. N.:* Nemeckaja filoszofija XIX — nacsala XX vv. v idejnoj bor'be za nacional'noe edinsztvo Germanii. Leningrad. Izdat. Univ. 1965. 117 p. B 2

*Mesnard, P.:* Descartes ou le combat pour la vérité. Paris. Seghers. 1966. 192 p. (Philosophes de tous les temps 24.) B 3

*Metzger, A.:* Automation und Autonomie. Das Problem des freien Einzelnen im gegenwärtigen Zeitalter. Pfullingen. Neske. 1964. 61 p. (Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung 17.) B 2

*Miccolis, S.:* Francesco Sanchez. Bari. Tip. Levante. 1965. 100 p. (Univ. di Bari. Pubblicazioni dell'Ist. di Filosofia 8.) B 3

*Mignucci, M.:* Il significato della logica stoica. Bologna. Patron. 1965. 212 p. (Scienze filosofiche 1.) B 2

*Mihajlova, E. N.-Csanüsev, A. N.:* Ionijszkaja filoszofija. Moszkva. Univ. 1966. 183 p. B 2, B 3, B 36, B 307

*Mito* e fede. Scritti di E. Castelli, R. Panikkar etc. Padova. CEDAM. 1966. 585 p. (Archivio di filosofia. 1966. No. 2—3.) B 2

*Moody, E. A.:* The logic of William of Ockham. New York. Russell and Russell. 1965. XIV, 322 p. B 3

*Moos, P. v.:* Hildebert von Lavardin 1056—1133. Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters. Stuttgart. Hierseman. 1965. XV, 412 p. (Pariser historische Studien. Bd. 3.) B 2

*Moreau, J.:* Épictète ou le secret de la liberté. Paris. Seghers. 1964. 187 p. (Philosophes de tous les temps 11.) B 10

*Mounin, G.:* Machiavel, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. 102 p. (Philosophes.) B 2

*Muirhead, J. H.:* The Platonic tradition in Anglo-Saxon philosophy. Studies in the history of idealism in England and America. New York. Humanities Pr. 1965. 446 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

*Namer, E.:* Documents sur la vie de Jules-César Vanini de Taurisano. Bari. Adriatica Ed. 1965? 196 p. (Univ. degli Studi di Bari. Pubblicazioni dell' Ist. Filosofia. Ser. 2. Testi e documenti 1.) B 3

*Naravane, V. S.:* Modern Indian thought. A philosophical survey. London. Asia Publ. 1964. XIII .310 p. B 2

*Narüsz* isztoriji filoszofiji na Ukrajini. Red. D. H. Osztrjanün etc. Küjiv. Naukova Dumka. 1966. 655 p. Orosz kiv. B 3

*Nedergaard-Hansen, L.:* Bayle's og Leibniz' dröftelse af Theodicé-problemes. En idéhistorisk redegörelse ... Med nogle traek af denne debats avspejling

i dansk filosoferen fra Holberg til Kierkegaard. Köbenhavn. Munksgaard. 1965. 2 db. Del 1. Bayle. Del 2. Leibniz. B 2

*Nineteenth-century* thought: the discovery of change. Ed. R. L. Schoenwald. Englewood Cliffs. Prentice Hall. 1965. VII, 184 p. (Spectrum book. No. 129.) B 3

*Novack, G.:* The origins of materialism. New York. Merit Publ. 1965. XXIV, 300 p. B 2, B 36

*Oko, A. S.:* The Spinoza bibliography. Boston, Mass. Hall. 1964. XXIII, 700 p. B 2

*L'opera* e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell umanesimo. Convegno Internazionale. 15—18 settembre 1963. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Firenze. 1965. 2 db. 1. Relazioni. 2. Communicazioni. B 2

*Ossowska, M.:* Mysl moralna oswiecenia angielskiego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 371 p. B 2

*Ost* und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen. Festschrift für Eduard Winter zum 70. Geburtstag. Hrsg. W. Steinitz etc. Berlin. Akad. Verl. 1966. X, 816 p. B 2 D 1

*Parusia.* Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger. Hrsg. K. Flasch. Frankfurt a. M. Minerva Verl. 1965. VIII, 520 p. B 3

*Perelman, Ch.:* An historical introduction to philosophical thinking. New York. 1965. 217 p. (Random House studies in philosophy 3.) B 36

*Perls, H.:* Plato. Seine Auffassung vom Kosmos. Bern — München. Francke. 1966. 429 p. B 3

*Petersen, U.:* Das Verhältnis von Theorie und Praxis in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Diss. Heidelberg. Univ. 1964. VI, 115 p. B 2

*Philosophischer* Eros im Wandel der Zeit. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg. A. M. Koktanek. München — Wien. Oldenbourg. 1965. 274 p. B 2

*Philosophy* in America. Essays: W. P. Alston, B. Aune etc. Ed. M. Black. London. Allen and Unwin. 1965. 307 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

*The philosophy* of Rudolf Carnap. Ed. P. A. Schilpp. La Salle, Ill. etc. Cambridge Univ. Pr. 1964. XVI, 1088 p. (The library of living philosophers 11.) B 10

*Plaass, P.:* Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft." Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 131 p. B 2

*Pohlenz, M.:* Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1964. 2 db. Bd. 1. 3. Aufl. Bd. 2. Erläuterung. 3. Aufl. P 1

*Polskie* spory o Hegla 1830—1860. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 431 p. B 301

*Pupi, A.:* La formazione della filosofia di K. L. Reinhold. 1784—1794. Milano. Vita e Pensiero. 1966. VI, 615 p. (Pubblicazioni dell'Univ. Cattolica del S. Cuore. Contributi. Ser. 3. Scienze filosofiche. No. 11.) B 3, D 1

*Prehl'ad* dejin slovenskej filozofie. Red. E. Várossova. Bratislava. SAV. 1965. 555 p. B 1

*Quillet, P.:* Bachelard. Paris. Seghers. 1964. 220 p. (Philosophes de tous les temps 13.) B 10

*Randall, J. H.:* The career of philosophy from the Middle Ages to the Enlightenment. Vol. 2. From the German Enlightenment to the age of Darwin. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1965. XII, 675 p. B 2, B 3

*Raven, J. E.:* Plato's thought in the making. A study of the development of his metaphysics. Cambridge. Univ. Pr. 1965. XI, 256 p. B 2

*Ravier, E.:* Bibliographie des oeuvres de Leibniz. Hildesheim. Olms. 1966. 703 p. B 1

*The Renaissance* image of man and the world. Ed. B. O'Kelly. Columbus. Ohio State Univ. Pr. 1966. X, 186 p. B 3

*Redlow, G.:* Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 166 p. B 2, B 3, D 1, Sz 1

*Rex, V.:* Essays on Pierre Bayle and religious controversy. The Hague. Nijhoff. 1965. XV, 271 p. (Archives internationales d'histoire des idées 8.) B 2

*Reynolds, E. E.:* Sir Thomas More. London. Longmans, Green. 1965. 35 p. (Writers and their work 178.) B 14

*Reynolds, E. E.:* Thomas More and Erasmus. London. Burns and Oates. 1965. X, 260 p. B 2

*Robberechts, L.:* Husserl. Paris. Ed. Univ. 1964. 123 p. (Classiques du XX. siècle 66.) B 3

*Robinet, A.:* Bergson et les métamorphoses la durée. Paris. Seghers. 1965. 191 p. (Philosophes de tous les temps 21.) B 10

*Röd, W.:* Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems. München — Basel. Reinhardt. 1964. 254 p. B 3

*Romano, F.:* Logos e mythos nella psicologia di Platone. Padova. CEDAM. 1964.

VIII, 243 p. (Pubblicazioni dell'Ist. Univ. di Magistero di Catania. Ser. Filosofica. Saggi e monografie 48.) B 2

*Jean Jacques Rousseau* et l'homme moderne. Thème d'un Colloque s'est tenu, dans le cadre des cérémonies du 250. anniversaire de la naissance de Rousseau, à l'initiative de la Commission de la République Française pour l'Éducation, la Science et la Culture, et avec l'aide de l'UNESCO, au Centre Culturel de Royaumont, du 28 juin au 3 juillet 1962. Paris. 1965. 177 p. B 2

*Russel, B.:* Denker des Abendlandes. Eine allgemeinverständliche Geschichte der Philosophie in Wort und Bild. Stuttgart. Belser. 1962. 320 p. D 1

*Ruszszkie* proszvetiteli. Ot Radiscseva do dekabrisztov. Szobranie proizvedenij v 2 tomah. Red. I. Ja. Scsipanov. Tom 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 2 db. (Filoszofszkoe naszledie.) Sz 1

*Ryle, G.:* Plato's progress. Cambridge. Univ. Pr. 1966. VIII, 311 p. B 3

*Sandvoss, E.:* Sokrates und Nietzsche. Leiden. Brill. 1966. 148 p. B 2

*Saragat, G.:* Nel primo centenario della nascità di Benedetto Croce. Milano — Napoli. Ricciardi. 1966. 40 p. B 10

*Schäfer, L.:* Kants Metaphysik der Natur. Berlin. De Gruyter. 1966. 197 p. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 9.) B 2, Sz 1

*Schelling-Studien.* Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg. A. M. Koktanek. München — Wien. Oldenbourg. 1965. 224 p. B 2

*Schindler, I.:* Reflexion und Bildung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794. Düsseldorf. Pädagogischer Verl. Schwann. 1966. 184 p. (Aneignung und Begegnung 4.) B 7

*Schottlaender, R.:* Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen. Berlin. 1964. VIII, 152 p. (Dtsch. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 43.) Sz 1

*Schreckenberg, H.:* Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs. München. Beck. 1964. VIII, 188 p. (Zetemata 36.) B 3

*Secret, F.:* Les kabalistes chrétiens de la Renaissance. Paris. Dunod. 1964. XI, 372 p. (Sigma 5.) B 2

*Shibuya, Katsuhisa:* Die Philosophie und der Geist der Religion im Denken des jungen Hegel. Diss. Univ. Heidelberg. 1965. 97 p. B 2

*Sigmund, P. B.:* Nicholas of Cusa and medieval political thought. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1963. 346 p. (Harvard political studies.) D 1

*Silver, D. J.:* Maimonidean criticism and the Maimonidean controversy 1180—1240. Leiden. Brill. 1965. 219 p. B 2

*Smith, D. W.:* Helvetius. A study in persecution. Oxford. Clarendon Pr. 1965. VIII, 248 p. B 2, B 3

*Spengler-Studien.* Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg. A. M. Koktanek. München. Beck. 1965. 259 p. B 2

*Srzednicki, J.:* Franz Brentano's analysis of truth. The Hague. Nijhoff. 1965. XVIII, 150 p. B 2

*Stekli, A. E.:* Kampanella. Moszkva. Molodaja Gvardija. 1966. 283 p. (Zsizn' zamecsatel'nüh ljudej. Szerija biografii. Vüp. 13.) Sz 1

*Stenzel, K.:* Pascals Theorie des Divertissement. Diss. Univ. München. 1965. 201 p. B 2

*Stiehler, G.:* Die Dialektik in Hegels „Phänomenologie des Geistes". Berlin. Akad. Verl. 1964. 316 p. M 1, P 1

*Stiehler, G.:* Materialisten der Leibniz-Zeit. (Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner, Urban Gottfried Bucher.) Ausgewählte Texte. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 199 p. (Schriftenreihe „Philosophische Erbe". Bd. 7.) B 2

*Studies* in Plato's metaphysics. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1965. XII, 452 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 2

*Süss, W.:* Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke). Mainz. 1965. 213—385. p. (Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur. Abh. d. Geistes- u. Sozialwissenschaften. Kl. 1965. Jg. 5.) B 3

*Szkvorcov, L. V.:* Obretaet li metafizika „vtoroe dühanie"? Kriticseszkij analiz metodologii burzsuaznoj isztoriko-filoszofszkoj müszli XIX—XX vv. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 197 p. B 2, B 14

*Tessitore, F.:* I fondamenti della filosofia politica di Humboldt. Napoli. Morano. 1965. 190 p. (Nobiltà dello spirito 4.) B 2

*Theiler W.:* Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin. De Gruyter. 1966. X, 336 p. (Quellen u. Studien zur Geschichte d. Philosophie. Bd. 10.) B 2

*Tielsch, E.:* Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffasung. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1964. 413 p. B 2

*Totok, W.:* Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Altertum. Indische, chinesische, griechisch-römische Philo-

sophie. Mitarb. H. Schröer. Frankfurt a. M. Klostermann. 1964. XXIV, 400 p. B 10

*Uchtenhagen, A.:* Untersuchungen zur Theorie der Macht von Platon bis Machiavelli. Diss. Zürich. Juris Verl. 1963. 196 p. Sz 1

*Versényi, L.:* Socratic humanism. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1963. XIII, 187 p. B 36

*Von Cusanus* bis Marx. Deutsche Philosophen aus fünf Jahrhunderten. Hrsg. R. O. Gropp etc. Leipzig. Bibl. Inst. 1965. 185 p. Sz 1

*Wahl, J.:* Tableau de la philosophie française. Paris. Gallimard. 1965. 178 p. (Collection Idées 16.) Sz 1

*Walker, J. D. B.:* A study of Frege. Ithaca — New York. Cornell Univ. Pr. 1965. XIV, 201 p. B 3

*Watson, R. A.:* The downfall of Cartesianism 1673—1712. A study of epistemological issues in late 17. century Cartesianism. The Hague. Nijhoff. 1966. VII, 158 p. (Archives internationales d'histoire des idées 11.) B 2

*Weber, A.—Huisman, D.:* Histoire de la philosophie européenne. Philosophie antique et médiévale. Paris. Fischbacher. 1964. 270 p. D 1

*Welch, E. P.:* The philosophy of Edmund Husserl. The origin and development of his phenomenology. New York. Octagon Books. 1965. XXIV, 337 p. B 2

*Weinberg, J. R.:* Abstraction, relation and induction. Three essays in the history of thought. Madison — Milwaukee. The Univ. of Wiscosin Pr. 1965. XII, 156 p. B 2

*Weiss, T.:* Przelom antypozytywistyczny w Polsce w latach 1880—1890. Przemiany postaw swiatopogladowych i teorii artystycznych. Kraków. 1966. 128 p. (Zeszyty naukowe Univ. Jagiellonskiego. 126. Prace historycznoliterackie. Zesz. 10.) Latin cím. is. B 2, B 301, D 1

*Werner, Ch.:* Die Philosophie der Griechen. Freiburg etc. 1966. 252 p. (Herder-Bücherei. Bd. 251 p.) B 2

*Widgery, A. G.:* Les grandes doctrines de l'histoire de Confucius à Toynbee. Paris. Gallimard. 1965. 733 p. (Collection idées 83.) P 3

*Woodbridge, F. J. Eu.:* Aristotle's vision of nature. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1965. XXII, 169 p. B 3

*Zac, S.:* Spinoza et l'interprétation de l'Écriture. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 241 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale.) B 2

**V. Mai burzsoá filozófia**

*Adamec, J.:* Holismus. Prispevek ke kritice burzoazni filosofie. Praha. CSAV. 1966. 287 p. B 2

*Adorno, Th. W.:* Negative Dialektik. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1966. 405 p. B 36, B 323

*Alquié, F.:* L'expérience. 3. éd. rev. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VII, 102 p. (Initiation philosophique 30.) B 3

*Aubert, J. M.:* Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde. Paris. Beauchesne. 1965. 335 p. (Cours de philosophie thomiste.) B 2

*Audry, C.:* Sartre et la réalité humaine. Paris. Seghers. 1966. 192 p. (Philosophes de tous les temps 23.) B 14

*Barion, J.:* Ideologie, Wissenschaft, Philosophie. Bonn. Bouvier. 1966. 245 p. B 2

*Barth, H.:* Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik. Basel — Stuttgart. Schwabe. 1965. 740 p. B 2

*Barthélemy-Madaule, M.:* Bergson, adversaire de Kant. Etude critique de la conception bergsonienne du kantisme, suivie d'une bibliographie kantienne. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VIII, 276 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 2

*Baumanns, P.:* Das Problem der organischen Zweckmässigkeit. Bonn. Bouvier. 1965. 218 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 29). B 2

*Beck, H.:* Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins, aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels. München. Hueber. 1965. 392 p. B 2, Sz 1

*Beispiele.* Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag. Hrsg. L. Landgrebe. Den Haag. Nijhoff. 1965. 314 p. B 2

*Bochenski, M. J.:* The logic of religion. New York. Univ. Pr. 1965. X, 179 p. B 2

*Bock, I.:* Heidegger's Sprachdenken. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 117 p. (Monographien zur philosophischen Forschung 40.) B 3

*Brandenstein B. von:* Grundlegung der Philosophie. Bd. 3. Wirklichkeitslehre. Metaphysik. München — Salzburg. Pustet. 1966. 652 p. B 1, B 2, B 3

*Brelage, M.:* Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin. De Gruyter. 1965. XI, 256 p. B 2

*Breton, S.:* Essence et existence. Paris. Pr. Univ. de France. 1962. 90 p. (Initiation philosophique 53.) Sz 1

*Bretschneider, W.:* Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 201 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 37.) B 2

*British* analytical philosophy. Ed. B. Williams etc. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanity Pr. 1966. VI, 346 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 2

*Buber, M.:* The knowledge of man. Selected essays. New York. Harper and Row. 1965. 185 p. B 36

*Bubner, R. R.:* Phänomenologie, Reflexion und cartesianische Existenz. Zu Jean-Paul Sartres Begriff des Bewusstseins. Diss. Bamberg. Druck. Urlaub. 1964. 192 p. B 2, B 3

*Ernst Cassirer.* Hrsg. P. A. Schilpp. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. V, 634 p. (Philosophen des 20. Jahrhunderts.) B 2

*Chandra, S. Subash:* Das Phänomen des Todes im Denken Heideggers und in der Lehre Buddhas. Diss. Univ. Köln. Photostelle d. Univ. 1964. 244 p. D 1

*Chauchard, P.:* La pensée scientifique de Teilhard. Paris. Éd. Univ. 1965. 270 p. (Bibliothèque Teilhard.) B 2

*Chiodi, P.:* L'esistenzialismo di Heidegger. Con una appendice su la „Einführung in die Metaphysik". 3. ed. Torino. Taylor. 1965. 225 p. (Collezione di filosofia. No. 3.) B 2

*Crisis* in the humanities. Ed. J. H. Plumb. Baltimore, Md. Penguin Books. 1964. 172 p. (Pelican books. A 698.) P 10

*Cuvillier, A.:* Anthologie des philosophes français contemporains. 2. éd. rév. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 299 p. Sz 1

*Danc, C.:* Intuiționismul lui Henri Bergson in lumina contemporaneității. București. Ed. Științifică. 1966. 212 p. B 2

*Davitasvili, L. S.:* Szovremennoe szosztojanie evoljucionnogo ucsenija na Zapade. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 242 p. G 1

*Deininger, W. Th.:* Problems in social and political thought. A philosophical introduction. New York — London. Macmillan. 1965. XII, 462 p. B 2

*Deleuze, G.:* Le bergsonisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 119 p. (Initiation philosophique 76.) B 2

*Delfgaauw, B.:* Philosophie im 20. Jahrhundert. Freiburg etc. 1966. 155 p. (Herder-Bücherei. Bd. 248.) B 2

*Démythisation* et morale. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Philosophiques de Rome. Rome 7—12 janvier 1965. Par E. Castelli, J. Hyppolite etc. Paris. Aubier. 1965. 403 p. B 2

*Essays* in phenomenology. Ed. M. Natanson. The Hague. Nijhoff. 1966. VIII, 240 p. B 3

*European* philosophy today. Ed. G. L. Kline. Chicago. Quadrangle Books. 1965. 172 p.

*Ferrater Mora, J.:* Being and death. An outline of integrationist philosophy. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. VIII, 267 p. B 2

*Fink, Eu:* Studien zur Phänomenologie 1930—1939. Eugen Fink zu seinem 60. Geburtstag, Herman Leo van Breda, Jacques Taminaux, Rudolf Boehm. Den Haag. Nijhoff. 1966. X, 223 p. (Phaenomenologica 21.) B 2

*Forsche, J. B.:* Zur Philosophie Nicolai Hartmanns. Di Problematik von kategorialer Schichtung und Realdetermination. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 163 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 41.) B 2

*Frontiers* of modern scientific philosophy and humanism. Held at Athen, 1964. Amsterdam etc. Elsevier. 1966. IX, 91 p. B 2, B 4, B 12, Sz 1

*Gábor D.:* Inventing the future. London. Secker, Warburg. 1963. 231 p. D 1

*Goldmann, L.:* Sciences humaines et philosophie. Paris. Gouthier. 1966. 149 p. (Bibliothèque médiations 46.) B 3

*Habermas, J.:* Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied a. Rh. — Berlin. Luchterhand. 1963. 378 p. (Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft. Bd. 11.) B 675

*Hammer, L. Z.:* Value and man. Readings in philosophy. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XIV, 445 p. B 2

*Hartmann, K.:* Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique I." Berlin. De Gruyter. 1966. 6, 210 p. B 2

*Haug, W. F.:* Jean Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden. Diss. Univ. Berlin, Freie Univ. Berlin. Ernst-Reuter Gesellschaft 1965. 56 p. B 2

*Heidegger, M.:* Kant und das Problem der Metaphysik. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 222 p. M 1

*Heidegger, M.:* Vorträge und Aufsätze. T. 1—3. 3. Aufl. Pfullingen. Neske. 1967. 3 db. B 36

*Held, K.:* Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag. Nijhoff. 1966. XVII, 190 p. (Phänomenologica 23.) B 2

*Huxley, J.:* The human crisis. Seattle.

Univ. of Washington Pr. 1963. 88 p. (The John Danz lectures.) B 2

*Imperialismus* und Weltanschauung. Zu neuen Tendenzen der bürgerlichen Philosophie und Ideologie in Westdeutschland. Von D. Bergner, W. Eichhorn etc. Berlin. Deitz. 1966. 192 p. B 2

*Interpretazioni* Crociane di R. Assunto, A. Attisani, ... Convegno Crociano, Bari, 28—30 gennaio 1963. Bari. Adriatica Ed. 1965. 304 p. B 2

*Jaspers, K.:* Die geistige Situation der Zeit. 5. Aufl. Berlin. De Gruvter. 1965. 211 p. (Sammlung Göschen 1000.) Sz 1

*Jaspers, K.:* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München. Piper. 1963. 575 p. M 1

*Jaspers, K.:* Kleine Schule des philosophischen Denkens. München. 1965. 174 p. (Sammlung Piper.) B 3

*Johann, A. E.:* Die Welt als Einheit. Entwicklungen unserer Zeit. Braunschweig. 1965. 74 p. (Westermann Taschenbuch. Gemeinschaftskunde 6.) Sz 1

*Jones, W. Th.:* The sciences and the humanities. Conflict and reconciliation. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. IX, 282 p.

*Kamitz, R.:* Ein Beitrag zum Problem der Metaphysik. Meisenheim a. Glan. Hain. 1964. 142 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 36) B 2

*Keleher, J. F.:* Disputed questions in philosophy. New York. Philosophical Library. 1965. VI, 90 p. B 2

*Kiley, W. P.:* Human possibilities. A dialectic in contemporary thinking. New York. Philosophical Library. 1963. 8, 94 p. D 1

*Kolakowski, L.:* Filozofia pozytywistyczna. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 240 p. B 36

*Die Kraft* zu leben. Bekenntnisse unserer Zeit. Gütersloh. Bertelsmann. 1963. 253 p. B 8

*Lacroix, J.:* Marxisme, existentialisme, personalisme. Présence de l'éternité dans le temps. 6. ed. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 123 p. Sz 1

*Lance, P.:* Le spiritualisme athée. Paris. La Septième Aurore. 1966. 238 p. B 2

*Le Lionnais, F.:* Le temps. 2. éd. Paris. Delpire. 1962. 110 p. (Encyclopédie essentielle. Sér. 7. Science. No. 2.) B 10

*Lennert, R.:* Verschlossenheit und Verborgenheit. Über einige Phänomene der inneren Erfahrung. Stuttgart. Kohlhammer. 1965. 142 p. B 2

*Lubac, H. de:* Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée. Paris. Beauchesne. 1965. 165 p. (Bibliothèque des archives de philosophie. N. S. 1.) B 2

*Luijpen, W. A.:* Existential phenomenology. Pittsburg. Duquesne Univ. Pr. 1963. XIII, 362 p. (Duquesne studies. Philosophical series 12.) D 1

*Luijpen, W. A.:* Phenomenology and atheism. Pittsburgh, Pa. — Louvain. Duquesne Univ. Pr., Nauwelaerts. 1964. XVI, 344 p. (Duquesne studies. Philosophical series 17.) B 2

*Lyons, D.:* Forms and limits of utilitarianismus. Oxford. Clarendon Pr. 1965. 225 p. B 2, B 36

*Macquarrie, J:* An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bultmann. New York — Evanston. Harper and Row. 1965. X, 252 p. (Harper torchbooks. Religion 125.) B 2

*M[a]cwilliams, J. A.:* Philosophy for the millions. Chicago. Loyola Univ. Pr. 1963. VIII, 206 p. (Loyola request reprint series.) B 2

*Maliandi, R. G.:* Wertobjektivität und Realitätserfahrung, mit bes. Berücks. der Philosophie Nicolai Hartmanns. Bonn. Bouvier. 1966. 48 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 6.) B 2

*Marcel, G.:* Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus. München. 1964. 140 p. (Dist Taschenbücher 84.) M 1

*Melsen, A. G. M. van:* Evolution and philosophy. Pittsburgh, Pa. — Louvain. Duquesne Univ. Pr., Nauwelaerts. 1965. 208 p. (Duquesne studies. Philosophical series 19.) B 2

*Melzer, J. H.:* Functionalism. An outline of a philosophy for today. New York. Philosophical Library. 1965. 145 p. B 2

*Meusel, J.:* Geschichtlichkeit und Mystik im Denken Nikolaj Berdjajews. Diss. Univ. Berlin. Freie Univ. Berlin. 1962. 87 p. B 2

*Mounier, E.:* Introduction aux existentialismes. Paris. Gallimard. 1965. 189, 5 p. (Collection idées 14.) Sz 1

*Müller, A.:* Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung. Freiburg — München. Alber. 1964. 327 p. B 2

*Niel, A.:* Les grandes appels de l'humanisme contemporain. Christianisme — Marxisme — Évolutionnisme — Existentialisme ... et après? Pars. Ed. Courrier du Livre. 1966. 136 p. B 30

*Paci, E.:* Tempo e relazione. Firenze. Il Saggiatore. 1965. 389 p. (I Gabbiani 35.) B 2

*Philosophy* in a technological culture. (The proceedings of the Workshop on Philo-

sophy in a Technological Culture, held at the Catholic University of America, June 13 to June 24, 1963. Ed. G. F. McLean. Washington. The Catholic Univ. of America Pr. 1964. XI, 438 p. B 2, B 3, B 11, P 1, Sz 1

*Pieper, J.:* Musse und Kult. 7. Aufl. München. Kösel. 1965. 101 p. B 2

*Pieper, J.:* Verteidigungsrede für die Philosophie. München. Kösel. 1966. 150 p. B 2

*Plessner, H.:* Conditio humana. Stuttgart. Neske. 1964. 71 p. (Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung 14.) B 36

*Polgár L.:* Internationale Teilhard-Bibliographie 1955—1965. Freiburg — München. Alber. 1965. 93 p. B 2

*Problems* of space and time. Readings. Ed. J. J. C. Smart. New York —London. Macmillan, Collier and Macmillan. 1964. VIII, 436 p. (Problems of philosophy series 165.) B 2

*Richtscheid, H.:* Existenz in dieser Zeit. München. 1965. 169 p. (Beck'sche Schwarze Reihe. Bd. 37.) B 2

*Rothacker, E.:* Philosophische Anthropologie. 2. verb. Aufl. Bonn. Bouvier. 1966. X, 199 p. B 2

*Rothacker, E.:* Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn. Bouvier. 1966. XV, 384 p. B 2

*Röpke, W.:* Torheiten der Zeit. Nürnberg. Glock u. Lutz. 1966. 171 p. (Die Schwarz-Weiss Bücher.) B 2

*Russel, B.:* In praise of idleness and other essays. London. Allen and Unwin. 1963. 144 p. (Unwin books 8.) B 3, B 8

*Sartre, J. P.:* L'imagination. 5. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. 162 p. (Nouvelle encyclopédie philosophique.) B 2

*Sartre, J. P.:* Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg. Rowohlt. 1966. 785 p. M 1

*Sartre, J. P.:* Die Transzendenz des Ego. Hamburg. Rowohlt. 1964. 198 p. M 1

*Sartre, J. P.:* La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris. Vrin. 1965. 134 p. (Bibliothèque des textes philosophiques.) B 10, Sz 1

*Schapp, W.:* Metaphysik der Naturwissenschaft. Den Haag. Nijhoff. 1965. X, 141 p. B 2

*Schapp, W.:* Zur Metaphysik des Muttertums. Den Haag. Nijhoff. 1965. X, 169 p. B 2

*Schneider, H. W.:* Sources of contemporary philosophical realism in America. Indianapolis — New York. Bobbs and Meril. 1964. XX, 91 p. (The library of liberal arts. Philosophy 92.) B 2

*Schutz, A.:* Collected papers. Vol. 1. The problem of social reality. The Hague. Nijhoff. 1962. XLVII, 361 p. (Phaenomenologica 11.) D 1

*Schutz, A.:* Collected papers. Vol. 3. Studies in phaenomenological philosophy. The Hague. Nijhoff. 1966. XXXI, 191 p. (Phaenomenologica 22.) B 2

*Schwan, A.:* Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 206 p. (Ordo politicus. Veröffentlichungen d. Arnold-Bergstraesser-Inst. u. d. Seminars f. wissenschaftliche Politik an d. Univ. Freiburg. Bd. 2.) B 2

*Schwarz, R.:* Humanismus und Humanität in der modernen Welt. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 176 p. (Urban Bücher 89.) B 2

*Selvaggi, F.:* Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista. Roma. Univ. Gregoriana. 1964. 453 p. (Studi critici sulle scienze 3.) B 2

*Siegwalt, G.:* Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité. Étude systématique sur le problème de l'ontologie et du personalisme. Leiden. Brill. 1965. 262 p. B 2

*Sikora, J. J.:* The Christian intellect and the mystery of being. Reflections of a Maritain Thomist. The Hague. Nijhoff. 1966. VII, 190 p. B 3

*Sini, C.:* La fenomenologia. Milano. Garzanti. 1965. 347 p. (Saper tutto. Enciclopedia del XX. secolo. Vol. 392—397.) B 2

*Smith, J. E.:* The spirit of American philosophy. New York. Oxford Univ. Pr. 1963. 219 p. B 36

*Smith, P. Ch.:* Das Sein des Du. Buber's Philosophie im Lichte des Heidegger'schen Denkens an das Sein. Diss. 1966. 129 p. B 3

*Stegmüller, W.:* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 3. wesentlich erw. Aufl. Stuttgart. 1965. LV, 726 p. (Kröners Taschenausgabe 308.) B 2

*Szovremennüj* ékzisztencializm. Kriticseszkie ocserki. Avtorü: T. I. Ojzerman etc. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 566 p. B 2, B 10, B 36, B 301, Sz 1

*Teilhard de Chardin, P.:* Images et paroles. Paris. Ed. du Seuil. 1966. 221 p. B 2

*[Teilhard de Chardin] Sarden, P. T. de:* Fenomen cseloveka. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 296 p. B 307

*Ten contemporary thinkers.* Robert Maynard Hutchins, George Orwell etc. Ed. V. E. Amend etc. New York. Free Pr. of Glencoe. 1965. X, 497 p. B 8

*Theunissen, M.:* Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin. De Gruyter. 1965. XV, 538 p. B 2

*Thyssen, J.:* Grundlinien eines realistischen Systems der Philosophie. Bonn. Bouvier. 1966. 488 p. B 2

*Twentieth-century thinkers.* Studies in the work of seventeen modern philosophers. Ed. J. K. Ryan. Staten Island, N. Y. Alba House. 1965. 405 p. B 2

*Volkmann-Schluck, K. H.:* Einführung in das philosophische Denken. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 143 p. B 2

*Von Wright, G. H.:* The varieties of Goodneess. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1964. XIV, 222 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 36

*Waelhens, A. de:* Phénoménologie et vérité. 2. éd. Louvain — Paris. Nauwelaerts, Béatrice-Nauwelaerts. 1965. 160 p. B 2.

## VI. Ismeretelmélet, logika, tudományfilozófia

*Aspects* of inductive logic. Ed. J. Hintikka etc. Amsterdam. North-Holland Publ. 1966. VI, 320 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) Sz 1

*Baton, R. M.:* Symbolism and truth. An introduction to the theory of knowledge. New York. 1964. XIV, 330 p. (Dover books on philosophy. T 1200.) B 2

*Battro, A. M.:* Dictionnaire d'épistémologie génétique. Dordrecht. Reidel. 1966. XII, 188 p. B 3

*Black, M.:* A companion to Wittgenstein's „Tractatus". Cambridge. Univ. Pr. 1964. XVI, 450 p. B 2, P 1

*Boehner, Ph.:* Medieval logic. An outline of its development from 1250 to c. 1400. Manchester. Univ. Pr. 1966. XVII, 130 p. P 1

*Born, M.:* Natural philosophy of cause and chance. With a new essay „Symbol and reality". New York. 1964. X, 239 p. (The Waynflete lectures. 1948.) (Dover books. S 1279.) B 2

*Bowne, G. D.:* The philosophy of logic 1880 — 1908. London etc. Mouton. 1966. 157 p. (Studies in philosophy 9.) B 2

*Büchel, W.:* Philosophische Probleme der Physik. Freiburg etc. Herder. 1965. 471 p. (Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. 1.) B 11

*Carnap, R.:* Logical foundations of probability. 2. ed. Chicago — London. Univ. of Chicago, Routledge and Kegan Paul. 1963. XXVII, 613 p. B 313

*Chisholm, R. M.:* Theory of knowledge. Englewood Cliffs, N. J. 1966. X, 117 p. (Prentice-Hall Foundations of philosophy series.) B 2

*Contributions* to logic and methodology in honor of J. M. Bochenski. Ed. A. T. Tymieniecka etc. Amsterdam. North-Holland Publ. 1965. XVIII, 326 p. B 2

*Copi, I. M.:* Symbolic logic. 2. ed. New York — London. Macmillan, Collier-Macmillan. 1965. XVIII, 395 p. B 2

*The critical* approach to science and philosophy. In honor of Karl R. Popper. Ed. M. Bunge. London. The Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1964. XVI, 480 p. B 2

*Davies, J. T.:* The scientific approach. London — New York. Acad. Pr. 1965. X, 100 p. B 3

*De Mauro, T.:* Introduzione alla semantica. 2. ed. Bari. Laterza. 1966. 475 p. (Biblioteca di cultura moderna 614.) B 313

*Dempf, A.:* Die Einheit der Wissenschaft. 2. Aufl. Stuttgart. Kohlhammer. 1962. 175 p. (Urban-Bücher 18.) B 11

*Dopp, J.:* Notions de logique formelle. Louvain — Paris. Publ. Univ. de Louvain, Nauwelaerts. 1965. 302 p. (Cours publiés par l'Inst. Supérieur de Philosophie.) B 2

*L'épistémologie* du temps. Par J. B. Grize, K. Henry etc. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 203 p. (Études d'épistémologie génétique 20.) (Bibliothèque scientifique internationale.) B 3

*Erkenntnis und* Erkenntnismethoden in Ökonomie, Technik und Naturwissenschaft. Leipzig. Dtsch. Verl. f. Grundstoffindustrie. 1966. 107 p. (Freiberger Forschungshefte. D 58. Philosophie.) B 2, B 9

*Erkenntnistheoretische* und methodologische Probleme der Wissenschaft. Red. G. Kröber. Berlin. Akad. Verl. 1966. 209 p. B 3, Sz 1

*Essler, W. K.:* Einführung in die Logik. Stuttgart. 1966. 239 p. (Kröners Taschenausgabe 381.) B 3

*Farthey, H.—Wahl, D.:* Die experimentelle Methode in Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 262 p. B 10

*Feys, R.:* Modal logics. Louvain — Paris. Nauwelaerts, Gauthier-Villars. 1965. XIV, 219 p. (Collection de logique mathématique. Sér. B 4.) B 2

*Filoszofszkie* voproszü fiziki i kibernetiki. Red. B. Sz. Gutkina. Riga. Izdat. Zinatne. 1966. 110 p. B 3

*Frank, H. G.:* Kybernetik und Philosophie. Materialien und Grundriss zu einer Philosophie der Kybernetik. Berlin. Duncker u. Humblot. 1966. 190 p. (Erfahrung und Denken 16.) B 2

*Frege, G.:* Funktion, Begriff, Bedeutung. 2. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 103 p. M 1

*Gabriel, L.:* Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen. Wien etc. Herder. 1965. XII, 447 p. B 2, B 3

*Gadamer, H. G.:* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. erw. Aufl. Tübingen. Mohr. 1965. XXIX, 524 p. B 2

*Das Gesetz* in den Wissenschaften. Hrsg. R. Heiss. Freiburg i. Br. Schulz. 1965. 131 p. B 2

*Gevorkjan, G. A.:* Verojatnoe i dosztovernoe znanie. Jerevan. AN ArmSZSZR. 1965. 203 p. B 36

*Gillot, F.:* Éléments de logique appliquée d'après Wronski, Jevons, Solvay. Paris. Blanchard. 1965. 194 p. B 315

*Gokieli, L. P.:* Logika. Tom 1. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1965. 330 p. B 14

*Greidanus, J. H.:* A theory of mind and matter. Amsterdam. Noord Hollandsche Uitg. 1966. 68 p. (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akad. van Wetenschappen. Afd. Natuurkunde. Reeks 1. Deel 23.) B 3

*Griffin, J.:* Wittgenstein's logical atomism. London. Oxford Univ. Pr. 1965. VIII, 164 p. P 1

*Harbeck, G.:* Einführung in die formale Logik. Braunschweig. Vieweg. 1963. VI, 114 p. (Beihefte für den mathematischen Unterricht 10.) Sz 1

*Harris, E. E.:* The foundation of metaphysics in science. London. Allen and Unwin. 1965. 512 p. (Muirhead library of philosophy.) B 3

*Heitler, W.:* Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis. 3. Aufl. Braunschweig. Vieweg. 1964. 75 p. (Die Wissenschaft 116.) Sz 1

*Hempel, C. G.:* Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. IX, 505 p. B 36

*Hempel, C. G.:* Philosophy of natural science. Englewood Cliffs, Prentice-Hall. 1966. IX, 116 p. (Foundations of philosophy series.) B 3

*Hochgesang, M.:* Mythos und Logik im 20. Jahrhundert. Eine Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft, Literatur, Kunst und Philosophie. München. 1965. 162 p. (Beck'sche Schwarze Reihe 38.) B 3

*Hönigswald, R.:* Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Grundprobleme der Wissenschaftslehre. Über die Struktur der Physik. Kausalität. Bonn. Bouvier. 1965. 296 p. B 2

*Hörz, H.:* Werner Heisenberg und die Philosophie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 299 p. B 2, B 10, B 11, Sz 1

*Idée de* monde et philosophie de la nature. Paris. Desclée de Brouwer. 1966. 209 p. (Recherches de philosophie 7.) B 2

*Johnson, W. E.:* Logic. New York. 1964. 3 db. P. 1— P. 2. Demonstrative inference, deductive and inductive. P. 3. The logical foundations of science. (Dover books T 1173—1175.) B 2

*Kalandarisvili, G. M.:* Problema otrazsenija dvizsenija v logike ponjatij. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1966. 166 p. B 36, M 1

*Klaus, G.:* Die Macht des Wortes. Ein erkenntnistheoretisch-pragmatisches Traktat. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 198 p. B 1022

*Klaus, G.:* Spezielle Erkenntnistheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theorienbildung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 383 p. B 36

*Klug, U.:* Juristische Logik. 3. erw. u. veränd. Aufl. Berlin etc. Springer. 1966. XV, 189 p. B 3

*Kol'man, É.-Zih, O.:* Zanimatel'naja logika. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 127 p. (Naucsno-populjarnaja szerija.) B 307

*Kotarbinski, T.:* Leçons sur l'histoire de la logique. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. X, 388 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale.) B 2

*Kotarbinski, T.:* Les origines de la praxéologie. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 18 p. (Conférences, Acad. Polonaise des Sciences, Centre Scientifique à Paris. Fasc. 58.) B 2

*König, G.:* Der Begriff des Exakten. Eine bedeutungsdifferenzierende Untersuchung. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 133, 7 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 38.) B 2

*Körner, S.:* Experience and theory. An essay in the philosophy of science. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1966. XIII, 250 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 3

*Kuhn, H.:* Traktat über die Methode der Philosophie. München. Kösel. 1966. 101 p. B 2

*László, E.:* Beyond scepticism and realism. A constructive exploration of Husserlian and Whiteheadian methods of inquiry. The Hague. Nijhoff. 1966. 237 p. B 1, B 2, B 3

*Leinfellner, W.:* Struktur und Aufbau wissenschaftlicher Theorien. Eine wissenschaftstheoretisch-philosophische Untersuchung. Wien — Würzburg. Physica Verl. 1965. 307 p. B 2

*Lipetz, B.-A.:* A guide to case studies of scientific activity. Carlise. Intermedia. 1965. VII, 350 p. B 4

*Logicseszkaja* sztruktura naucsnogo znanija. Red. P. V. Tavanec. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 348 p. B 305, P 1/1

*Logiczna* teoria nauki. Wybor artyklow. Wyboru dokonal T. Pawloski. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 712 p. B 36

*Logika* naucsnogo iszszledovanija. Red. P. V. Kopnin etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 359 p. B 32, P 1/1, Sz 1

*Lohmann, J.:* Philosophie und Sprachwissenschaft. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 297 p. (Erfahrung u. Denken 15.) D 1

*Lowy, G.:* A searcher's manual. London. Lockwood. 1965. XI, 104 p. B 4

*Lukasiewicz, J.:* Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern formal logic. 2. enl. ed. Oxford. Clarendon Pr. 1963. XIII, 222 p. P 1

*Mandelbaum, M.:* Philosophy, science and sense perception: historical and critical studies. Baltimore. Hopkins. 1964. IX, 262 p. B 3

*Mare, C.:* Determinismus şi fizică modernă. Rolul lui metodologica. Bucureşti. Ed. Politică. 1966. 232 p. B 2

*Marković, M.:* Formalizm w logice wspolczesnej. Warszawa. Wyd. Nauk. 1962. 496 p. B 36

*Mercier, A.:* Antikes und modernes Denken in Physik und Mathematik. Eine philosophische Betrachtung. Berlin. Duncker u. Humblot. 1964. 154 p. (Erfahrung u. Denken 13.) B 10

*Metz, A.:* Science et réalité. Paris. Éd. d'Enseignement Supérieur. 1964. 192 p. B 2

*Mihăilescu, E.:* Systeme logice şi forme normale in calculul propoziţional bivalent. Bucureşti. Acad. RSR. 1966. 378 p. B 2, B 3, Sz 1

*Mikrokosmos,* Makrokosmos. Philosophisch-theoretische Probleme der Naturwissenschaft, Technik und Medizin. Hrsg. H. Ley etc. Bd. 1. Berlin. Akad. Verl. 1966. 520 p. B 2, B 10, Sz 1

*Mind,* matter and method. Ed. P. K. Feyerabend etc. Minneapolis. Univ. of Minnesota Pr. 1966. 524 p. B 36

*Minds* and machines. Ed. A. R. Anderson. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1964. VIII, 114 p. (Contemporary perspectives in philosophy series.) B 2

*Miquel, J.:* L' empirisme. Paris. 1965. 196 p. (Collection Armand Colin. No. 386. Section de philosophie.) B 2

*Mittelstaedt, P.:* Philosophische Probleme der modernen Physik. Mannheim. 1963. 152 p. (Bibliographisches Inst. Hochschultaschenbücher 50.) M 1

*Mleziva, M.:* Über das Erhaltensein des klassischen Aussagenkalküls in den nichtklassischen Aussagenkalkülen. Praha. 1966. 71 p. (Rozpravy ČSAV. Rada společenskych věd. Ročnik 76. No. 13.) Cseh kiv. B 3

*Modelirovanie* kak metod naucsnogo iszszledovanija. Moszkva. Univ. 1965. 246 p. B 32

*Pavlov, V. T.:* Logicseszkie funkcii kategorij prosztransztva i vremeni. Kiev. Univ. 1966. 235 p. B 36, Sz 1

*Parthey, H.—Wahl, D.:* Die experimentelle Methode in Natur - und Gesellschaftswissenschaften. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 262 p. B 3, B 12

*Pepper, S. C.:* World hypotheses. A study in evidence. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1966. XIII, 348 p. D 1

*Philosophical* problems of the social sciences. Ed. D. Braybrooke. New York. London. Macmillan. 1965. 120 p. (Sources in philosophy.) B 2

*Polikarov, A.:* Otnosztel'noszt'i kvantü. Filoszofszkie problemü szovremennoj fiziki. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 499 p. B 36

*Popovics, M. V.:* O filoszofszkom analize jazüka nuaki. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 221 p. B 305, Sz 1

*Problem* solving: research, method and theory. Ed. B. Kleinmuntz. New York etc. Wiley. 1966. IX, 406 p. (The Carnegie series on cognition. Vol. 1.) B 300

*Problemü* sztrukturü v naucsnom poznanii. Red. O. Sz. Zel'kina. Szaratov. Univ. 1965. 131 p. P 1/1

*Quine, W. v. O.:* Elementary logic. Rev. ed. New York. 1965. X, 129 p. (Harper torchbooks 577.) (The science library.) B 36

*Ralfs, G.:* Stufen des Bewusstseins. Vorlesungen zur Erkenntnistheorie. Köln. Univ. Verl. 1965. 283 p. (Kantstudien. Ergänzungshefte 91.) B 2

*Rombach, H.:* Substanz, System, Struktur. Bd. 1—2. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Freiburg — München. Alber. 1965—1966. 2. db. B 2

*Ruml, V.:* Der logische Positivismus. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 271 p. B 30

*Rvacsev, L. A.:* Matematika i szemantika. Nominalizm kak interpretacija matematiki. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 80 p. B 11

*Scherrer, W.:* Grenzfragen der Wissenschaft. Vorträge und Abhandlungen aus dem Bereich der exakten Wissenschaften. Bern. Haupt. 1964. 130 p. B 11

*Schrödinger, E.:* Geist und Materie. 3. Aufl. Braunschweig. Vieweg. 1965. 77 p. (Die Wissenschaft. Bd. 113.) M 1

*Seralieva, R.:* Nekotorüe filoszofszkie voproszü teorii informacii. Frunze. Izdat. Ilim. 1966. 70 p. B 3

*Sini, C.:* Introduzione alla fenomenologia come scienza. Milano. Lampugnani Nigri. 1965. 294 p. B 2

*(Slupecki, J.) Szlupeckij, E.—(Borkowski) Borkovszkij, L.:* Elementü matematicseszkoj logiki i teorija mnozsesztv. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 367 p. B 9

*Smith, V. C.:* Understanding science for the space age. Philadelphia — New York. Lippincott. 1962. VIII, 486 p. B 7

*Stenius, E.:* Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought. Oxford. Blackwell. 1964. XI, 241 p. P 1

*Stoff, V. A.:* Modelirovanie i filoszofija. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 300 p. B 2, B 3

*Strass, G.:* Modell und Erkenntnis. Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der Modellmethode in der Biologie. Jena. Fischer. 1963. 128 p. P 10

*Structure* in art and in science. Ed. Gy. Kepes. New York. Braziller. 1965. VII, 189 p. (Vision and value series.) B 11

*Studies* in explanation. A reader in the philosophy of science. Ed. R. Kahl. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1963. XI, 363 p. P 10

*Svürev, V. Sz.:* Neopozitivizm i problemü empiricseszkogo obosznovanija nauki. Moszkva. Izdat Nauka. 1966. 214 p. B 2, B 36, B 305

*Szpaszod, D. I.:* Ot logicseszka gledna tocska. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1965. 159 p. B 2

*Sztoljanov, V. I.:* Proceszsz izmenija i ego poznanie. Logiko-metodologicseszkie problemü. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 250 p. B 2, B 3

*Szubbotin, A. L.:* Teorija szillogisztiki v szovremennoj formal'noj logike. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 122 p. P 1/1

*La théorie* de l'argumentation. Perspectives et applications. Hommage à Ch. Perelman. Louvain — Paris. Nauwelaerts, Béatrice-Nauwelaerts. 1963. 614 p. (Logique et analyse. N. S. Année 6.) B 2

*Thiel, Ch.:* Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges. Diss. Erlangen — Nürnberg. Univ. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 171 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 43.) B 2

*Tondl, L.:* Problémy sémantiky. Praha. CSAV. 1966. 366 p. Angol, orosz kiv. B 3

*Tricot, J.:* Traité de logique formelle. 2. éd. Paris. Vrin. 1966. 316 p. B 2

*Ullmann, S.:* Semantics. An introduction to the science of meaning. Oxford. Blackwell. 1964. 278 p. Sz 1

*Vahtomin, N. K.:* Zakonü dialektiki, zakonü poznanija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 166 p. B 2

*Von Wright, G. H.:* Norm and action. A logical enquiry. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1963. XVIII, 214 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 36

*Die Wissenschaften* und die Wahrheit. Ein Rechenschafsbericht der Forschung. Hrsg. K. Ulmer. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 204 p. B 2

*Wittgenstein, L.:* Preliminary studies for the „Philosophical investigations". Oxford. Blackwell. 1965. XIV, 185 p. P 1

*Wolf, A.:* Textbook of logic. 2. ed. rev. and enl. New York. 1962. 351 p. (Collier Books 121.) Sz 1

*Wright, G. H. v:* The logic of preference. Edinburgh. Univ. Pr. 1963. 67 p. B 9

*Zabeeh, F.:* Universals. A new look at an old problem. The Hague. Nijhoff. 1966. XII, 68 p. B 2, B 3

*Zsukov, N. I.:* Informacija. Filoszofszkij analiz informacii — central'nogo ponjatija kibernetiki. Minszk. Nauka i Tehnika. 1966. 164 p. B 2, B 36, Sz 1

## VII. Etika

*Bausola, A.:* Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce. Milano. Vita e Pensiero. 1966. VIII, 265 p. B 3

*Bergström, L.:* The alternatives and consequences of actions. An essay on certain fundamental notions in teleological ethics. Diss. Stockholm etc. Almqvist och Wiksell. 1966. 141 p. (Stockholm studies in philosophy 4.) (Acta Univ. Stockholmiensis.) B 3, Sz 1

*Bradley, F. H.:* Ethical studies. 2. rev. ed. London. Oxford Univ. Pr. 1962. XVI, 344 p. (Oxford paperbacks. No. 39.) B 2

*Drobnickij, O. G.—Kon, I. Sz.:* Kratkij szlovar' po etike. Moszkva. Politizdat. 1965. 543 p. P 1

*Ethics* and bigness. Scientific, academic, religious, political, and military. Ed. H. Cleveland etc. New York. Harper. 1962. XLV, 542 p. B 2

*Free* will and determinism. Ed. B. Berofsky. New York—London. Harper and Row. 1966. 379 p. (Sources in contemporary philosophy.) P 1/1

*Fromm, E.:* The art of loving. London. 1956. 95 p. (Unwin books. 25.) B 36

*Fuller, L. L.:* The morality of law. New Haven—London. Yale Univ. Pr. 1965. 202 p. B 30

*Hampshire, S.:* Freedom of the individual. New York. Harper and Row. 1965. 112 p. B 36, D 1

*Hana, Gh. G.:* Freiheit und Person. Eine Auseinandersetzung mit der Darstellung Jean Paul Sartres. München. Beck. 1965. XI, 176 p. B 2

*Jacobi, J.:* Der Weg zur Individuation. Zürich — Stuttgart. Rascher. 1965. 160 p. B 1

*Jeanson, F.:* Le problème moral et la pensée de Sartre. Suivi de Un quidam nommé Sartre. Paris. Éd. du Seuil. 1965. 347 p. B 2

*Johnson, O. A.:* Moral knowledge. The Hague. Nijhoff. 1966. X, 172 p B 2.

*Kiszszel', M. A.—Émdin, M. V.:* Étika Gegelja i krizisz szovremennoj burzsuaznoj étiki. Leningrad. Univ. 1966. 123 p. B 3, Sz 1

*A kommunista* erkölcsről. Szerk. Bitay Ö. Bukarest. Politikai K. 1966. 205 p. B 1

*Leif, J.—Rustin, G.:* Morale professionnelle à l'usage des instituteurs et des institutrices. Programme des écoles normales. Paris. Delagrave. 1966. 0190 p. B 578

*Loeser, F.:* Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 292 p. B 30

*Macyntire, A.:* A short history of ethics New York. Macmillan. 1966. VIII, 280 p B 10

*Peters, R. S.:* Ethics and education. London. Allen and Unwin. 1966. 333 p. B 2

*Popelova, J.:* Etika. O isztoricseszkoj i szovremennoj problematike nravsztvennoj teorii. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 669 p. B 14, B 36

*Protiv* szovremennoj burzsuaznoj étiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 237 p. M 1

*Szamszonova, T. V.:* Teoreticseszkie problemü étiki. Moszkva. Univ. 1966. 109 p. B 2, B 3, B 36

*Timur, M.:* The theory of morals. New York. Philosophical Library. 1965. XII, 524 p. B 2

*Uchiyama,* Minoru: Das Wertwidrige in der Ethik Max Schelers. Bonn. Bouvier. 1966. 196 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 4.) B 2

*Weltsch, F.:* Das Wagnis der Mitte. Ein Beitrag zur Ethik und Politik der Zeit. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 180 p. B 2

## VIII. Esztétika

*Asztahov, I. B.:* Észtetika i szovremennoszt'. Moszkva. Izdat. Proszvescsenie. 1965. 267 p. B 7

*Banfi, A.:* Filosofia dell'arte. Roma. Ed. Riuniti. 1962. 470 p. (Nuova biblioteca di cultura 40.) Sz 1

*Borev, Ju. B.:* Vvedenie v észtetiku. Moszkva. Szov. Hudozsnik. 1965. 326 p. B 3, D 1

*Brunius, T.:* Inspiration and Katharsis. The interpretation of Aristotle's The poetics VI, 1449 b 25. Uppsala. Almqvist and Wiksells. 1966. 88 p. (Laokoon 3.) (Acta Univ. Upsaliensis.) B 3

*Croce, B.:* Filosofia come scienza dello spirito. 1. Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale. 11. ed. Bari. Laterza. 1965. XXIV, 563 p. B 313

*Damnjanovic, M.:* Problem eksperimentalne metode u estetici. Beograd. Inst. Drustvenih Nauka, Odel. za Filoz. 1963. 160 p. B 3

*Daviidov, Ju. N. J:* Iszkuszsztvo i élita. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 342 p. B 3, B 14

*Észtetika.* Kategorii i iszkuszsztvo. Red. A. A. Bazsenova etc. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. 177 p. B 11

*Észtetika* i iszkuszsztvo. Iz isztorii domarkszisztszkoj észteticseszkoj müszli. Szoszt. P. Sz. Trofimov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 308 p. B 1, B 10, B 14

*Észtetika* i literatura. Sztat'i bolgarszkih kritikov. Szoszt. V. Kolevszkij. Moszkva. Hudozsesztvennaja Lit. 1966. 366 p. B 3

*Garvin, P. L.:* A Prague School reader on esthetics, literary structure, and style. Washington. Georgetown Univ. Pr. 1964. XI, 163 p. B 3

*Gordijenko, A. T.:* Müsztectvo, dijszniszt' i szvoboda hudozsn'oji tvorcsoszti. Küjiv. Naukova Dumka. 1966. 182 p. B 3

*Heidegger, M.:* Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart. Reclam Verl. 1965. 126 p. (Universal Bibliothek. No. 8446—47.) B 2

*Ingarden, R.:* Dziela filozoficzne. Studia z estetyki. Tom 2. 2. wyd. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 531 p. B 301

*Kagan, M. Sz.:* Bibliograficseszkij ukazatel' k lekcijam po markszisztszko—leninszkoj észtetike. Leningrad. Univ. 1966. 49 p. B 3

*Kagan, M. Sz.:* Lekcii po markszisztszko—leninszkoj észtetike. Cs. 3. Dialektika hudozsesztvennogo razvitija. Leningrad. Univ. 1966. 215 p. B 2, B 3, B 11

*Krueger, J.:* Ästhetik der Antike. Berlin — Weimar. Aufbau-Verl. 1964. 595 p. P 1

*Lukács Gy.:* Werke. Bd. 11—12. Ästhetik.

T. 1. Die Eigenart des Ästhetischen. Halbbd. 1—2. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1963. 2 db. B 14

*Markszisztszko*—leninszkaja észtetika. Ucsebnoe poszobie. Red. M. Ja. Poljakov. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 441 p. B 2 B 3, B 14, B 965, Sz 1

*Molcsanova, A. Sz.:* Na vkusz, na cvet ... Teoreticseszkij ocserk ob észteticseszkom vkusze. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 198 p. B 3

*Moles, A.:* Information theory and esthetic perception. Urbana — London. Univ. of Illinois Pr. 1966. 217 p. B 300

*(Moles) Mol' A. A.:* Teorija informacii i észteticseszkoe voszprijatie. Moszkva. Izdat. Mir. 1966. 347 p. B 301, Sz 1

*Murakovsky, J.:* Studie z estetiky. Praha. Odeon Vyd. 1966. 371 p. (Estetická knihovna 3.) B 1

*Natev, A.:* Iszkuszsztvo i obscsesztvo. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 319 p. B 11

*Nikolov, I. E.:* Fenomenologija i esztetika. Osznovi vöproszi na fenomenologijata i fenomenologicsnata esztetika. Kriticsen ocserk. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1965. 177 p. B 301

*O szovremennoj* burzsoaznoj észtetike. Szbornik sztatej. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1963. 337 p. B 2

*O vozvüsennom.* Red. N. A. Csisztjakova etc. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 148 p. (Literaturnüe pamjatniki.) B 3

[*Ovszjannikov*] *Owsjannikow, M. F.* — [*Szmirnova, Sz. V.*] *Smirnowa, S. W.:* Kurze Geschichte der Ästhetik. Berlin. Dietz. 1966. 503 p. B 3, B 10, Sz 1

*Peter, K.:* Die Lehre von der Schönheit, nach Bonaventura. Diss. Basel. Univ. Werl., Westf. Dietrich — Coelde. 1964. 144 p. B 2

*Plebe, A.:* Processo all'estetica. 2. ed. Firenze. La Nuova Italia. 1965. XVI, 222 p. (Orientamenti. N. S. 1.) Sz 1

*Protiv* szovremennogo absztrakcionizma i formalizma. Szbornik perevodov. Red. M. P. Baszkina. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1964. 373 p. B 11

*Read, H.:* The philosophy of modern art. London. 1964. 278 p. (Faber paper covered ed.) B 10

*Redeker, H.:* „Abbildung und Aktion". Versuch über der Dialektik des Realismus. Halle/Saale. Mitteldtsch. Verl. 1966. 187 p. B 10

*(Schelling, F. W. J.) Selling, F. V.:* Filoszofija iszkuszsztva. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 496 p. B 36

*Schmitz, H.:* System der Philosophie. Bd. 2. T. 2. Der Leib im Spiegel der Kunst. Bonn. Bouvier. 1966. XI, 312 p. B 2

*Sörbom, G.:* Mimesis and art. Studies in the origin and early development of an aesthetic vocabulary. Diss. Uppsala. Bonniers. 1966. 218 p. (Scandinavian university books.) B 3

*Szovremennüe* problemü realizma i modernizm. Red. A. Sz. Mjasznikov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 616 p. B 14

*Vajman, Sz. T.:* Markszisztszkaja észtetika i problemü realizma. Moszkva. Szov. Piszatel'. 1964. 317 p. B 11

*Vanszlov, V. V.:* Észtetika romantizma. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 404 p. B 14

*Weitz, M.:* Philosophy of the arts. New York. Russell and Russell. 1964. XI, 239 p. B 3

## IX. Szociológia

*Agger, R. Eu.—Goldrich, D.—Swanson, B. E.:* The rulers and the ruled. Political power and impotence in American communities. New York etc. Wiley. 1964. XX, 789 p. B 10

*L'analyse* empirique de la causalité. Ed. R. Boudon etc. Paris — La Haye. Mouton. 1966. 301 p. (Méthodes de la sociologie 2.) B 9

*L'année* sociologique. Publ. R. Aron etc. Sér. 3. 1964. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 561 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 8

*Approaches,* contexts and problems of social psychology. A book of readings. Ed. E. Eu. Sampson. Englewood Cliffs, N. J. 1964. IX, 576 p. (Prentice-Hall psychology series.) B 7

*Arbeit,* Gemeinschaft, Persönlichkeit. Soziologische Studien. Hrsg. R. Miller etc. Berlin. Dietz. 1964. 258 p. B 11

*Argyris, Ch.:* Integrating the individual and the organization. New York etc. Wiley. 1966. XII, 330 p. B 10, Sz 1

*Armytage, W. H.-G.:* The rise of the technocrats. A social history. London — Toronto. Routledge and Kegan Paul, Univ. of Toronto Pr. 1965. VII, 448 p. (Studies in social history.) B 3

*Aron, R.:* Démocratie et totalitarisme. Paris, Gallimard. 1965. 378 p. (Collection idées 88.) B 3, B 8, B 10

*Aron, R.:* Essai sur les libertés. Paris. Calmann-Lévy. 1965. 235 p. B 877

*Aron, R.:* Main currents in sociological thought. 1. Montesquieu, Comte, Marx, Toequeville. The sociologists and the revolution of 1848. New York — London. Basis Books. 1965. 272 p. B 12

*Aron, R.:* Trois essais sur l'age industriel. Paris. Plon. 1966. 241 p. B 36

*Asin, G. K.:* Szovremennaja burzsoaznaja

szociologija. Kriticseszkij ocserk idealisztícseszkij teorij o roli narodnüh maszsz i licsnoszti v isztorii. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 203 p. B 12

*Australian* society. A sociological introduction. Ed. A. F. Davies etc. New York. 1965. 333 p. (Atherton books.) B 10

*Bagrit, L.:* The age of automation. The BBC Reith lectures 1964. New York. The New American Library. 1965. XXIV, 127 p. (Mentor book 626.) B 12

*Bajdel'dinov, L. A.:* Sztatisztika v szociologicseszkom iszszledovanii. Alma Ata. Izdat. Nauka. 1965. 125 p. B 30, P 1/1

*Balandier, G.:* Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. XII, 532 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine.) B 327

*Baltzell, E. D.:* The Protestant establishment. Aristocracy and caste in America. New York. Random House. 1964. XVIII, 429 p. B 2

*Barberis, C.:* Sociologia rurale. Bologna. Ed. Agricole. 1965. XIX, 385 p. B 10

*Bastide, R.:* Sociologie des maladies mentales. Paris. Flammarion. 1965. 282 p. (Nouvelle bibliothèque scientifique.) B 10, B 323

*Bell, E. H.—Sirjamaki, J.:* Social foundations of human behavior. 2. ed. New York etc. Harper and Row. 1965. 628 p. B 323

*Bergler, R.:* Psychologie stereotyper Systeme. Ein Beitrag zur Sozial- und Entwicklungspsychologie. Bern — Stuttgart. Huber. 1966. 318 p. B 2

*Bernard, M.:* Intorduction à une sociologie des doctrines économiques des physiocrates à Stuart Mill. Paris — La Haye. Mouton. 1963. 270. p. (Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sect. 6. Sciences écon. et sociales. Sociétés, mouvements sociaux et idéologies. Sér. 1. Etudes 7.) B 10

*Berne, E.:* Games people play. The psychology of human relationships. London. Deutsch. 1966. 192 p. B 10

*Biancheri, A. :* Les sociétés humaines. Exemples de leur organisation. Paris. Larousse. 1965. 367 p. (Pour connaître 6.) B 10

*Bibliography* of social science periodicals and monograph series: Sweden, 1950—1963. Washington. US Gov. Print. Off. 1965. IV, 83 p. (Foreign social science bibliographies. Ser. P—92. No. 22.) B 9

*Biddle, W. W.—Biddle, L. J.:* The community development process. The rediscovery of local initiative. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. XIV, 334 p. Sz 1

*Blauner, R.:* Alienation and freedom. The factory worker and his industry. Chicago—London. The Univ. of Chicago Pr. 1966. XVI, 222 p. B 323

*Boalt, G.:* Family and marriage. New York. 1965. VII, 171 p. (McKay social science series.) B 323

*Bollens, J. C.—Schmandt, H. J.:* The metropolis. Its people, politics and economic life. New York. Harper and Row. 1965. XVI, 643 p. B 9

*Bollhagen, P.:* Soziologie und Geschichte. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. VI, 257 p. B 2, B 10, B 14, P 3, M 1

*Bortoli, G.:* Sociologie du referendum dans la France moderne. Paris. Pichon et Durand-Auzias. 1965. 412 p. (Bibliothèque constitutionnelle et de science politique 13.) Sz 1

*Bosquet, R.—Vatier, R.:* L'homme dans la société contemporaine. Paris. Dunod. 1965. XVI, 336 p. (Etudes supérieures industrielles.) B 2

*Bottomore, Th. B.:* Classes in modern society. London. Allen and Unwin. 1965. 82 p. (B 2/72, B 10

*Bottomore, Th. B.:* Elites and society. Harmondsworth. 1966. 160 p. (Pelican book A 782.) B 10

*Bottomore, Th. B.:* Elites and society. London. Watts. 1964. V, 154 p. (The new thinker's library.) Sz 1

*Boudon, R.—Lazarsfeld, P.:* L'analyse empirique de la causalité. Paris. La Haye. Mouton. 1966. 301 p. (Méthodes de la sociologie. Maison des sciences de l'homme 2.) B 2

*Bouthoul, G.:* Sociologie de la politique. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 128 p. (Que sais-je? No. 1189.) B 2

*Breese, G.:* Urbanization in newly developing countries. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1966. VIII, 151 p. (Modernization of traditional societies series.) B 323

*Brooks, J.:* The one and the many. The individual in the modern world. The 2. Corning Conference. New York—Evanston. Harper and Row. 1962. XVI, 331 p. B 10

*Buchanan, R. A.:* Technology and social progress. Oxford etc. Pergamon Pr. 1965. VII, 172 p. (The Commonwealth and international library. History of science and technology 2213.) B 10

*Cahiers* d'étude des sociétés industrielles et de l'automation. Publ. P. Naville. No. 5. Sociologie et changement technique. No. 6. Classes de travail, automation, urbanisme. Paris. CNRS. 1963—1964. 2 db. B 12

*Carrier, H.—Pin, É.:* Sociologie du Christianisme. Bibliographie internationale.— Sociology of Christianity. International

bibliography. Rome. Pr. de l'Univ. Grégorienne. 1964. 313 p. (Studia socialia 8.) B 2

*Catton, W. R. jr.:* From animistic to naturalistic sociology. New York etc. 1966. XX, 364 p. (McGraw—Hill series in sociology.) B 3

*Chapanis, A.:* Man-machine engineering. Belmont, Calif.—London. Wadsworth, Tavistock. 1965. VII, 134 p. (Behavioral science in industry series.) B 300

*Charpentreau, J.:* L'homme séparé. Justification de l'action culturelle. Paris. Les Éd. Ouvrières. 1966. 154 p. (Points d'appui.) B 2

*Claessens, D.—Klönne, A.—Tschoepe, A.:* Sozialkunde der Bundesrepublik Deutschland. Düsseldorf — Köln. Diederich. 1965. 356 p. B 9

*Clinard, M. B.:* Slums and community development. Experiments in self-help. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XVI, 395 p. B 323

*Cohen, A. R.:* Attitude change and social influence. New York—London. Basic Books. 1964. XV, 156 p. (Basic topics in psychology.) B 10

*Coleman, J. S.:* Introduction to mathematical sociology. New York—London. The Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1964. VIII, 9—554. p. B 3, B 10

*Coleman, J. S.:* Models of change and response uncertainty. Engelwood Cliffs, N. J. 1964. 130 p. (Prentice-Hall series in mathematical analysis of social behavior.) B 9

*Comparative* family systems. Ed. M. F. Nimkoff. Boston. Houghton. 1965. X, 402 p. B 10

*Comparative* social problems. Ed. S. N. Eisenstadt. New York—London. Free Pr. of Glencoe, Macmillan. 1964. XV. 463 p. B 10

*Conflict* in society. Ed. A. De Reuck etc. London Churchill. 1966. XII, 467 p. P 1

*Contemporary* sociology. An introductory textbook of readins. Ed. M. L. Barron. New York — Toronto. Didd and Mead. 1964. XVI, 662 p. B 9

*Dahrendorf, R.:* Class and class conflict in industrial society. Rev. ed. Stanford, Calif. Univ. Pr. 1963. XVI, 336 p. B 2/72

*Dahrendorf, R.:* Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 5. Aufl. Köln —Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 92 p. B 10

*Drucker, P. F.:* The future of industrial man. New York—Toronto. New American Library. 1965. 208 p. (Mentor book 625.) P 3

*Durkheim, E.:* Suicide. A study in sociology New York—London. Free Pr. of Glencoe, Macmillan. 1966. 405 p. B 9

*Einführung* in die soziologische Forschung. Hrsg. H. Jetzschmann etc. Berlin. Dietz. 1966. 264 p. B 10, P 3

*Ellul, J.:* The technological society. New York. Knopf. 1965. XXXVI, 449, XIV p. B 3, M 1

*Emge, Au. C.:* Die geistige Bewältigung der sogenannten Europaidee. Ein sozialpsychologischer Versuch. Mainz. 1965. 48 p. (Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur. Abh. d. geistes- u. sozialwissenschaftlichen Kl. Jg. 1965. No. 1.) B 3

*Eulau, H.:* The behavioral persuasion n politics. New York. Random House. 1963. X, 141 p. (Studies in political science.) B 10

*Evans, W. M.:* Young people in society. Oxford. Blackwell. 1965. VI, 215 p. B 2/72

*Evans-Pritchard, E. E.:* The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology. London. Faber and Faber. 1965. 260 p. B 10

*Filipcová, B.:* Clovek, práce, volny cas. Praha. Svoboda. 1966. 155 p. (Sociologická kniznice.) B 10

*Filoszofszkie* i szociologicseszkie iszszledovanija. Red. V. P. Rozsin. Leningrad. Izdat. Univ. 1965. 213 p. (Ucsenüe zapiszki Kafedr Obscsesztvennüh Nauk Vuzov g. Leningrada. Filoszofija. Vüp. 7.) B 36, Sz 1

*Francis, R.:* Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 410 p. B 2

*Francis, E.:* Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens. 2. Aufl. Bern—München. Francke. 1965. 149 p. (Dalp—Taschenbücher 339.) Sz 1

*Freisitzer, K.:* Soziologische Elemente in der Raumordnung. Zum Anwendungsbereich der empirischen Sozialforschung in Raumordnung, Raumforschung und Raumplanung. Graz. Leykam. 1965. 72 p. (Grazer rechts- und staatswissenschaftliche Studien 14.) B 12

*Fromm, E.:* Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics. Greenwich, Conn. 1966. 256 p. (Fawcett premier books 278.) B 10

*Gal'djaev, P. K.:* Kritika szovremennoj burzsuaznoj szociologii. Moszkva. Izdat. Müszl'. 91 p. B 301

*Gavron, H.:* The captive wife. Conflicts of housebound mothers. London — New York. Routledge and Kegan Paul, Humanities Pr. 1966. XIV, 176 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 10

*Gella, A.:* Ewolucjonizm a poczatki socjologii (Ludwik Gumplowicz i Lester Frank Ward). Wroclaw etc. PAN. 1966. 269 p. (Monografie z dziejow nauki i techniki 32.) Orosz, angol kiv. B 3, B 11

*Ginsberg, M.:* Essays in sociology and social philosophy. Vol. 2. Reason and unreason in society. London. 1965. VIII, 328 p. (Heinemann books on sociology.) B 2

*Ginsberg, M.:* On justice in society. Baltimore, Md. Penguin Books. 1965. 248 p. (Pelican books 717.) B 12

*Ginzberg, E.:* Technology and social change. New York—London. Columbia Univ. Pr. 1964. VII, 158 p. (Columbia Univ. Seminar on technology and social change.) B 4

*Glock, Ch. Y.—Stark, R.:* Religion and society in tension. Chicago. 1965. XII, 316 p. (Rand MacNally sociology series.) B 323

*Glombiowski, K.:* Problemy historii czytelnictwa. Wroclaw. Zakl. Narodowy im. Ossolinskich. 1966. 149 p. (Wroclawskie Towarzystwo Naukowe. Slaskie prace bibliograficzne i bibliotekoznawcze 9.) Francia kiv. Sz 1

*Goldmann, L.:* Sciences humaines et philosophie. Paris. Gonthier. 1966. 149 p. (Bibliothèque médiation 46.) B 3

*Gorecki, J.:* Rozwód. Studium socjologiczno-prawne. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 314 p. Angol kiv. P 1/1

*Hadden, J. K.—Borgatta, E. F.:* American cities. Their social characteristics. Chicago, Ill. Rand MacNally 1965. VI, 193 p. B 323

*Halbwachs, M.:* Esquisse d'une psychologie des classes sociales. Paris. Rivière. 1964. 238 p. (Petite bibliothèque sociologique internationale. Sér. B. Les classiques de la sociologie 2.) B 2

*Hall, J.:* Comparative law and social theory. Louisiana State Univ. Pr. 1963. 167 p. B 30

*Handbook* of marriage and the family. Ed. H. T. Christensen. Chicago. 1964. 1028 p. (Rand MacNally sociology series.) B 323

*Handy, R.:* Methodology of the behavioral sciences. Springfield, Ill. Thomas. 1964. XI, 182 p. (American lecture series. No. 597.) (A monograph in the Bannerstone div. of American lectures in philosophy.) B 323

*Hartz, L.:* The founding of new societies. Studies in the history of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia. New York. Harcourt, Brace and World. 1964. XI, 336 p. B 10

*Hertz, F.:* Nationality in history and politics. A psychology and sociology of national sentiment and nationalism. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. X, 417 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

*Hertzler, J. O.:* A sociology of language. New York. Random House. 1965. XII, 559 p. B 36

*Herzog, D.:* Klassengesellschaft ohne Klassenkonflikt. Eine Studie über William Lloyd Warner und die Entwicklung der neuen amerikanischen Stratifikationsforschung. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 170 p. (Soziologische Abhandlungen. No. 5.) B 10

*Hiebsch, H.:* Sozialpsychologische Grundlagen der Persönlichkeitsformung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 159 p. B 2, B 14, B 30

*Hiebsch, H.—Vorweg, M.:* Einführung in die marxistische Sozialpsychologie. Berlin. Dtsch. Ver. d. Wissenschaften. 1966. 235 p. Angol, orosz kiv. B 2, B 3, B 9, B 10, B 14 B 30, M 1, Sz 1

*Historischer* Materialismus und Sozialforschung. Ein Sammelbd. mit Beitr. von Soziologen aus Japan und d. DDR. Hrsg. H. Scheler. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 216 p. B 9. B 10, B 852

*Hobhouse, L. T.:* Sociology and philosophy. A centenary collection of essays and articles. London. The London Scholl of Economics and Political Science, Bell. 1966. XXVII, 340 p. B 2

*Hofstadter, R.:* Anti-intellectualism in American life. New York. Knopf. 1966. IX, 434, XIV p. (Borzoi book.) B 14

*Honour* and shame. The values of Mediterranean society. Ed. J. G. Peristiany. London. Weidenfeld and Nicolson. 1965. 265 p. (Nature of human society series.) B 10

*Hoppe, G.:* Kritik der imperialistischen deutschen Wehrsoziologie. Wehrgemeinschaft wider den Frieden. Berlin. Dtsch. Militärverl. 1964. 173 p. B 8

*Hornstein, W.:* Jugen in ihrer Zeit. Geschichte und Lebensformen der europäischen Welt. Hamburg. Schröder. 1966. 383 p. (Das moderne Sachbuch 46.) B 10

*India's* roots of democracy. A sociological analysis of rural India's, experience in planned development since independence. By C. C. Taylor, D. Ensminger etc. Bombay etc. Orient Longmans. 1965. XII, 694 p. Sz 1

*Industrial* relations and social change in Latin America. Ed. H. William etc. Gainesville. Univ. of Florida Pr. 1965. IX, 177 p. B 12

*Industrialisation* and race relations. A symposium. Ed. G. Hunter. London. Oxford Univ. Pr. 1965. 285 p. B 10

*Industrielle* Gesellschaft — menschlich oder unmenschlich? Diskussionsleiter R. Dahrendorf. Hamburg — Berlin. Decker. 1965. 127 p. (Bergedorfer Gesprächskreis zu Fragen d. freien industriellen Gesellschaft. Bergedorfer Protokolle, 10.) B 10

*Industriesoziologie* I. Vorläufer und Frühzeit 1835—1934. 2. erg. u. verm. Aufl. Hrsg. F. Fürstenberg. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1966. 367 p. (Szociologische Texte 1.) B 323

*International* bibliography of sociology. — Bibliographie internationale de sociologie. Vol. 9. Paris. UNESCO. 276 p. B 3

*Isztorija* i szociologija. Red. V. V. Al'tman etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 340 p. B 9

*Jacobs, N.:* The sociology of development. Iran as an Asian case study. New York etc. 1966. VIII, 541 p. (Praeger special studies in international economics and development.) B 12

*Janoska-Bendl, J.:* Methodologische Aspekte des Idealtypus. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 116 p. (Soziologische Schriften 3.) B 10

*Jones, W. Th.:* The sciences and the humanities. Conflict and reconciliation. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. IX, 282 p.

*Keller, S.:* Beyond the ruling class. Strategic elites in modern society. New York. 1963. 354 p. (Random House books.) B 10

*Klein, J.:* Working with groups. The social psychology of discussion and decision. London. Hutchinson. 1966. 240 p. (Psychology.) B 10

*Kolaja, J.:* Workers' councils. New York—Washington. Praeger. 1965. XII, 84 p. B 323

*Kolicseszvenniie* metodü v szociologii. Red. A. G. Aganbegjan etc. Moszkva. Izdat. Nauka 1966. 354 p. B 3, B 9, M 1,

*König, R.:* Soziologische Orientierungen. Vorträge u. Aufsätze. Köln—Berlin. Kiepenhauer u. Witsch. 1965. 574 p. B 10

*Krishna, Daya:* Considerations towards a theory of social change. Bombay. Manaktalas. 1965. 196 p. B 10

*Kwant, R. C.:* Phenomenology of social existence. Pittsburgh, Pa. — Louvain. Duquesne Univ. Pr., Nauwelaerts. 1965. X, 263 p. B 2

*Lange, M. G.:* Politische Soziologie. Eine Einführung. 2. Aufl. Berlin—Frankfurt a. M. 1964. 238 p. (Vahlens Handbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften.) P 1/1

*Language* of politics. Studies in quantitative semantics. By H. D. Laswell, N. Leites etc. Cambridge, Mass. The MIT Pr. 1965. VII, 398 p. B 323

*Laski, H. J.:* A grammar of politics. 4. ed. London. Allen and Unwin. 1963. XXVII, 672 p. B 11

*Lasswell, H. D.:* The analysis of political behavior. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. IX, 314, 13 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

*Lasswel, H. D.:* The future of political science. London. Tavistock. 1964. X, 256 p. B 2 B 12, Sz 1

*Lave, L. B.:* Technological change: its conception and measurement. Englewood Cliffs. 1966. XX, 228 p. (Prentice-Hall series in mathematical analysis of social behavior.) B 3

*Lefèvbre, H.:* Sociologie de Marx. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 171 p. (Le sociologue 1.) B 2, B 10

*Levy, M. J. jr.:* Modernization and the structure of societies. A setting for international affairs. Vol. 1—2. Princeton. Univ. Pr. 1966. 2 db. B 3, B 323

*Lévy-Bruhl, H.:* La preuve judiciaire. Étude de sociologie juridique. Paris. Rivière. 1964. 152 p. (Petite bibliothèque sociologique internationale. Ser. A. Auteurs contemporains 9.) B 30

*Lewis, O.:* Village life in northern India. Studies in a Delhi village. New York. 1965. XIII, 384 p. (A Vintage book.) (A Vintage giant 284.) B 10, B 323

*Lindblom, Ch. E.:* The intelligence of democracy. Decision making through mutual adjustment. New York—London. The Free Pr. Collier—Macmillan. 1965. VIII, 352 p. B 12, Sz 1

*Lippmann, W.:* Public opinion. New York — London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1965. X, 272 p. (Free Press paperback 91 913.) B 14

*Lison—Tolosana, C.:* Belmonte de los Caballeros. A sociological study of a Spanish town. Oxford. Clarendon Pr. 1966. VIII, 369 p. B 10

*Litterer, J. A.:* Organizations: structure and behavior. New York etc. Wiley. 1965. VIII, 418 p. B 12

*Lluis Y Navas, J.:* Las bases de la sociedad y el problema social. Barcelona. CEAHE. 1964. 208 p. B 12

*Lorenz, K.:* Evolution and modification of behavior. Chicago—London. Univ. of Chicago Pr. 1965. 121 p. B 5

*Lorenz, K.:* Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. 7—16.

Aufl. Wien. Borotha—Schoeler. 1965. XIV, 391 p. B 10

*Löwenthal, L.:* Literatur und Gesellschaft. Das Buch in der Massenkultur. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1964. 281 p. (Soziologische Texte. Bd. 27.) B 10, B 1700

*Lutynska, K.:* Pozycja spoleczna urzednikow w Polsce ludowej. Lodzcy urzednich w swietle badan socjologicznych. Wroclaw etc. PAN. 1965. 269 p. (Z badan klasy robotniczej i inteligencji 20.) Orosz, angol kiv. B 9

*Maccann, R. D.:* Film and society. New York. 1964. XVII, 182 p. (Scribner research anthologies.) B 560

*Mácha, K.:* Individuum und Gesellschaft. Zur Geschichte des Individualismus. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaft. 1964. 321 p. P 1/1

*Madge, H.:* The tools of social science. Garden City, N. Y. Doubleday. 1965. XXXV, 362 p. (Anchor books.) B 1700

*Maisonneuve, J.:* La psychologie sociale. 7. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 125 p. (Que sais-je? 458.) B 3

*Maisonneuve, J.:* Psycho-sociologie des affinités. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 545 p. (Bibliothèque scientifique internationale. Sciences humaines, séct. Psychologie.) B 2, B 10

*Maletzke, G.:* Psychologie der Massen-Kommunikation. Theorie und Systematik. Hamburg. H. Bredow-Inst. 1963. 311 p. B 560

*Man* in a world at work. Ed. H. Borow. Boston. Mifflin. 1964. XVII, 606 p. B 323

*Mannheim, K.:* Ideologie und Utopie. 4. Aufl. Frankfurt a. M. Schulte-Bulmke. 1965. XXVII, 302 p. D 1

*Marcuse, H.:* Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1964. 260 p. (Soziologische Texte 22.) P 1/1

*Markiewicz, W.:* Spoleczenstwo i socjologia w Niemieckiej Republice Federalnej. Poznan. Wyd. Poznanskie. 1966. 462 p. Angol kiv. B 3

*Martin, A. v.:* Mensch und Gesellschaft heute. Frankfurt a. M. Knecht. 1965. 309 p. B 784

*Martin, D. A.:* Pacifism. An historical sociological study. London. Routledge and Kegan Paul. 1965. XII, 249 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 10

*Mass* culture. The popular arts in America. Ed. B. Rosenberg etc. New York—London. 1965. X, 561 p. (Free Press paperbacks 92708.) B 3

*Mathematical* explorations in behavioral science. Ed. F. Massarik etc. Homewood, Ill. 1965. VIII, 387 p. (The Irwin-Dorsey series in behavioral science.) B 3

*Matousek, O.—Ruzicka, J.:* Psychologie práce. Praha. SNPL. 1965. 286, 6 p. (Sociologická kniznice.) B 2

*Mayntz, R.:* The study of organizations. A trend report and bibliography. Oxford. Blackwell. 1966. 96—156. p. (Current sociology. Vol 13. No. 3.) (La sociologie contemporaine Vol. 13. No. 3.)

*Mead, M.:* And keep your powder dry. An anthropologist looks at America. A new expanded ed. of a classic work on the American character. New York. Morrow. 1966. XXX, 340 p. (Apollo editions. A—105.) B 10, B 14

*Mead, G. H.:* On social psychology. Selected papers. Rev. ed. Ed. A. Strauss. Chicago — London. The Univ. of Chicago Pr. 1964. XXV, 358 p. (Phoenix books 170.) (The heritage of sociology.) B 323

*Mead, M.—Heyman, K.:* Family. New York—London. Macmillan. 1965. 208 p. (A Ridge Press book 58369.) B 10

*Megrelidze, K. R.:* Osznovnüe problemü szociologii müslenija. Tbiliszi. Izdat. Szabcsota Szakartvelo. 1965. 485 p. B 2

*Mehl, R.:* Traité de sociologie du protestantisme. Neuchâtel. Delachaux et Niestlé. 1965. 283 p. (Bibliothèque théologique.) B 2

*Melman, S.:* Our depleted society. New York etc. Holt etc. 1965. X, 366 p. B 10

*Merton, R.K.—Nisbet, R.A.:* Contemporary social problems. 2. ed. New York etc. Harcour, Brace and World. 1966. 847 p. B 30

*Merwe, C. van de:* Documentation on methods and techniques of sociological research: A new classification scheme as a basis for a selected card file. An individual paper to be presented at the 6. World Congress of Sociology in Evian of special interest to those trying to keep up with the rapid growth of methods and techniques, those working on problems of documentation in sociology. Leyden. 1966. 38 p. B 3

*Michael, D. N.:* The next generation. The prospects ahead for the youth of today and tomorrow. New York. Random House. 1965. 218 p. B 10

*Milic, V.:* Socioloski metod. Beograd. Nolit. 1965. 665 p. B 30

*Militanter* Humanismus. Von den Aufgaben der modernen Soziologie. Hrsg. A. Silbermann. Frankfurt a. M. Fischer. 1966. 354 p. B 323

*Mills, C. W.:* Klassik der Soziologie. Eine polemische Auslese von — —. Frankfurt a. M. Fischer. 1966. 487 p. B 323

*Morison, E. E.:* Men, machines, and modern times. Cambridge, Mass.—London. The MIT Pr. 1966. IX, 235 p. B 3

*Muddathir, Ahmed:* Der soziale Rahmen der Industrialisierung in den Entwicklungsländern. Eine Untersuchung über die sozialen Bedingungen des „Startes" der Industrialisierung in den Entwicklungsländern im Vergleich zu den Industriegesellschaften. Hannover. Verl. f. Literatur u. Zeitgeschehen. 1965. 119 p. (Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung. A. Sozialwissenschaftliche Schriften.) B 12

*Murphy, R. E.:* The American city. An urban geography. New York etc. 1966. IX, 464 p. (McGraw-Hill series in geography.) B 37

*The nature* of human conflict. Ed. E. B. M[a]cNeil. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. XVI, 315 p. Sz 1

*The new* elites of tropical Africa. Studies presented and discussed at the 6. International African Seminar at the University of Ibadan, Nigeria, July 1964. Publ. for the Internat. African Inst. London etc. Oxford Univ. Pr. 1966. X, 390 p. B 10

*Newcomb, Th. M.—Turner, R. H.—Converse, Ph. E.:* Social psychology. The study of human interaction. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. XII, 591 p. B 2/72

*Niebuhr, R.:* Man's nature and his communities. Essays on the dynamics and enigmas of man's personal and social existence. New York. Scribner. 1965. 125 p. B 10

*Ogburn, W. F.—Nimkoff, M. F.:* Sociology. 4. ed. Boston etc. Mifflin. 1964. X, 780 p. P 1/1

*Older* people and their social world. The sub-culture of the aging. Ed. A. M. Rose etc. Philadelphia, Pa. Davis. 1965. XV, 391 p. B 323

*Oppenheimer, F.:* System der Soziologie. 2. Aufl. Stuttgart. Fischer. 1964. 7 db. Bd. 1. Allgemeine Soziologie. T. 1. Grundlegung. T. 2. Der soziale Prozess. Bd. 2. Der Staat. Bd. 3. Theorie der reinen und politischen Oekonomie. T. 1. Grundlegung. T. 2. Die Gesselschaftswirtschaft. Bd. 4. Abriss einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart. T. 1. Rom und die Germanen. — Autoren- und Sachregister zu Bd. 1—3. Sz 1

*Our changing* rural society: perspectives and trends. Ed. J. H. Copp. Ames, Ia. Iowa State Univ. 1964. X, 354 p. B 41, Sz 1

*Parsons, T.:* Beiträge zur soziologischen Theorie. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1964. 314 p. (Soziologische Texte 15.) P 1/1

*Parsons, T.:* Social structure and personality. London. The Free Pr. of Glencoe, Macmillan. 1965. 376 p. B 784

*Parsons, T.:* Societies. Evolutionary and comparative perspectives. Englewood Cliffs, N. J. 1966. VIII, 120 p. (Prentice-Hall foundations of modern sociology series.) B 323

*Parügin, B. D.:* Szocial'naja pszihologija kak nauka. Leningrad. Univ. 1965. 208 p. B 3

*Payne, S. L.:* The art of asking questions. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1965. XIV, 249 p. B 9

*Pen, J.:* Harmony and conflict in modern society. London etc. McGraw-Hill. 1966. 294 p. B 10

*People,* society and mass communications. Ed. L. A. Dexter etc. London. The Free Pr. of Glencoe, Macmillan. 1964. XII, 595 p. 784.

*Perović, M.:* Uvod u sociologiju. 3. prerab. izd. Beograd. 1965. XV, 399 p. (Biblioteka drustvenih nauka.) B 12

*Perrin, G.:* Sociologie de Pareto. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 24 p. (Le sociologue 3.) B 10

*Person* perception and interpersonal behavior. Ed. R. Tagiuri etc. Stanford. California Univ. Pr. 1965. XVII, 390 p. B 300

*Personality* and decision processes. Studies in the social psychology of thinking. By O. G. Brim, D. C. Glass etc. Stanford, Calif. Univ. Pr. 1962. IX, 336 p. (Stanford studies in sociology 2.) B 7

*Personality* and social systems. Ed. N. J. Smelser etc. New York etc. Wiley. 1965. XI, 660 p. P 1

*Perspectives* in social psychology. Ed. O. Klineberg etc. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. VI, 214 p. B 300

*Phillips, B. S.:* Social research. Strategy and tactics. New York—London. Macmillan, Collier-Macmillan. 1966. XII, 336 p. B 9

*Platte, H. K.:* Soziologie der Massenkommunikationsmittel. Analysen und Berichte. München—Basel. Reinhardt. 1965. 268 p. B 10

*Polányi, M.:* The logic of liberty. Reflections and rejoinders. Chicago. Univ. Pr. 1965. IX, 206 p. B 12

*Polányi, M.:* The study of man. Chicago. Univ. of Chicago Pr. 1965. 102 p. B 315

*Porsnev, B. F.:* Szocial'naja pszichologija i isztorija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 212 p. B 3, B 36, Sz 1

*Presthus, R.:* The organizational society

An analysis and a theory. New York. Caravelle Ed. etc. 1962. XII, 322, XV p. (Vintage books 528.) Sz 1

*Probleme* der Mittelschichten in Entwicklungsländern. Dargest. an die Ländern Jugoslawien, Türkei, Spanien, Venezuela und den neugegründeten Staaten Westafrikas. Köln—Opladen. Westdtsch. Verl. 1964. VIII, 186 p. (Abhandlungen zur Mittelstandsforschung 12.) B 327

*Problemü* obscsej szocial'noj i inzsenernoj pszihologii. Red. B. G. Anan'ev etc. Leningrad. Univ. 1966. 144 p. B 14, B 36

*Problemy* socjologii w urbanistyce. Materialy z konferencji naukowej we Wroclawiu w dna 18—19 lutego 1964 r. Warszawa. Wyd. Nauk. 1964. 160 p. (Zagadnienia spolecznogospodarcze w ksztaltowaniu przestrzennym. Zeszyt 3.) Orosz, angol kiv. B 9

*The psychoanalytic* study of society. Founded as „Psychoanalysis and the social sciences" by G. Róheim. Vol. 1—5 New York. Internat. Univ. Pr. 1955—1962. 4 5 db. B 10

*Psychologie* als gesellschaftliche Produktivkraft. Berich über den 1. Kongress der Gesellschaft f. Psychologie in der DDR vom 21—23. Mai 1964 in Dresden. Hrsg. Gesellschaft für Psychologie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 484 p. B 7

*Reichwein, R.:* Funktionswandlungen der betrieblichen Sozialpolitik. Eine soziologische Analyse d. zusätzlichen betrieblichen Sozialleistungen. Köln—Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 224 p. (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung. No. 26.) B 10

*Renner, K.:* Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion. Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts. Stuttgart. Fischer. 1965. 291 p. (Arbeits- und Sozialrechtliche Studien 4.) Sz 1

*Répertoire* internationale des centres de recherche sociologique en dehors des États-Unis d'Amérique. — International repertory of sociological research centres outside the USA. Paris. UNESCO. 1964. 125 p. (Rapports et documents de sciences sociales 1964. 20.) B 327

*Richardson, S. A.—Dohrenwend, B. S.—Klein, D.:* Interviewing, its forms and functions. New York—London. Basic Books. 1965. B 2/89

*Rose, A. M.:* Sociology. The study of human relations. 2. rev. ed. New York. Knopf. 1965. XXVI, 736, XX p. B 323

*Rosenmayr, L.—Köckeis, E.—Kreutz, H.:* Kulturelle Interessen von Jugendlichen. Eine soziologische Untersuchungen an jungen Arbeitern und höheren Schülern. Wien—München. Hollinek, Juventa Verl. 1966. LXXVI, 388 p. B 10

*Ruesch, J.—Kees, W.:* Nonverbal communication. Notes on the visual perception of human relations. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1964. 205p. B10

*Samuellson, K.:* Religion and economic action. A critique of Max Weber. New York — Evanston. Harper and Row. 1964. X, 156 p. (Harper torchbooks. The acad. library 1131.) (Researches in the social, cultural and behavioral sciences.) B 12

*Schaffer, H. R.—Emerson, P. E.:* The development of social attachments in infancy. Lafayette, Ind. 1964. 77 p. (Monographs of the Society for Research in Child Development 94.) B 7

*Schelsky, H.:* Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft. Hamburg. 1965. 147 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie.) B 9

*Schnore, L. F.:* The urban scene. Human ecology and demography. New York—London. Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1965. X, 374 p. B 9

*Schoeck, H.:* Die Soziologie und die Gesellschaften. Problemsicht und Problemlösung vom Beginn bis zur Gegewart. 2. wesetlich überarb. u. erw. Aufl. d. „Soziologie". Freiburg—München. Alber. 1964. 455 p. (Orbis academicus. Problemgeschichten d. Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen. Bd. 1. No. 3.) B 2

*Schutz, A.:* Collected papers. Vol. 2. Studies in social theory. The Hague. Nijhoff. 1964. XV, 300 p. (Phaenomenologica 15.) D 1

*Science* and culture. A study of cohesive and disjunctive forces. Ed. G. Holton. Boston—Cambridge. Houghton, Riverside Pr. 1965. XXXIII, 348 p. (The Daedalus library 4.) B 10

*Science* and society. Ed. A. Vavoulis etc. San Francisco etc. Holden etc. 1966. V, 152 p. B 3

*The science* of science. Society in the technological age. Ed. M. Goldsmith etc. London. Souvenir Pr. 1964. 235 p. B 1700

*Scott, W. G.:* The management of conflict. Appeal systems in organizations. Homewood, III. 1965. IX, 129 p. (The Irwin-Dorsey series in behavioral science.) B 323

*Secord, P. F.—Backman, C. W.:* Social psychology. New York etc. McGraw-Hill. 1964. 659 p. B 2

*Shanker, G. A.:* Basic facts of sociology. New York. 1963. 34 lev. (Collier books 1025.) B 14

*Shanks, M.:* The stagnant society. A warning. Harmondsworth. Penguin Books. 1964. 236 p. (Pelican books. A 555.) B 2

*Shibutani, Tamotsu:* Improvised news. A sociological study of rumor. Indianapolis—New York. Bobbs-Merril. 1966. X, 262 p. B 323

*Siebel, W.:* Die Logik des Experiments in den Sozialwissenschaften. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 253 p. (Soziologische Schriften 2.) B 12

*Silbermann, A.:* Bildschirm und Wirklichtkeit. Über Presse und Fernsehen in Gegenwart und Zukunft. Unter Mitw. v. A. Moles etc. Frankfurt a. M. — Wien. Ullstein. 1966. 371 p. B 10

*Siebers, G.:* Das Ende des technischen Zeitalters. Freiburg—München. Alber. 1963. 238 p. B 11

*Siráčky, A.:* Sociológia. Teória, metódy, problémy. Bratislava. SAV, 1966. 370 p. Angol kiv. B 2, B 3

*Sirjamaki, J.:* The sociology of cities. New York. Random. House. 1964. XV, 328 p. B 10

*Small* groups. Studies in social interaction. Ed. A. P. Hare etc. Rev. ed. New York. Knopf. 1966. XVI, 706 p. B 323

*The social* anthropology of complex societies. Ed. M. Banton. London. Tavistock. 1966. XLII, 156 p. (Assoc. of Social Anthropologists monographs 4.) B 10, B 323

*Social* change and economic development. Paris. UNESCO. 1963. 210 p. (Klny. International Social Science Bulletin.) B 327

*Social* research and rural life in Central America, Mexico and the Caribbean region. Proceedings of a seminar organized by UNESCO with the UN Economic Commission for Latin-America, Mexico-City, 17—27 Oct. 1962. Ed. E. de Vries etc. Paris UNESCO. 1966. 257 p. (Technology and society.) B 3, B 327, D 1

*Social* structure and the family: generational relations. Ed. E. Shanas etc. Englewood Cliffs, N. J. 1965. XII, 394 p. (Prentice-Hall sociology series.) B 9

*Socialni* struktura socialisticke spolecnosti. Red. P. Machonin. Praha. Svoboda. 1966. 672 p. B 1, B 12

*La società* italiana. Atti del 2. Convegno Nazionale di Studio della Democrazia Christiana, S. Pellegrino Terme, 29 settembre — 2 ottobre 1962. Roma. Cinque Lune. 1963. 613 p. B 2

*Sociologia* e filosofia. Atti del 19. Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate 1964. Brescia. Morcelliana. 1965. 343 p. B 2

*Sociological* theory. A book of readings. Ed. L. A. Ceser etc. 2. ed. New York—London. 1966. XV, 688 p. (Collier-MacMillan student editions.) B 9, B 12

*Sociologie* a psychologie v hospodarske praxi. Autorsky kolektiv ved. J. Koheut. Praha. SNPL. 1966. 163 p. (Sociologicka kniznice.) B 8, B 12

*Sociologists* at work. Essays on the craft of social research. Ed. Ph. E. Hammond. New York—London. Basic Books. 1964. X, 401 p. B 9

*Sociology* and history. Theory and research. Ed. W. J. Cahnman etc. New York—London. The Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1964. XIX, 596 p. B 2, B 3

*Soziologie.* Berlin. Dtsch. Akad. d. Wissenschaften. 1966. 31 p. B 41

*Soziologie* und Gesellschaft in den Niederlanden. Hrsg. J. Matthes. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1965. 486 p. (Soziologische Texte 25.) B 10

*Soziologie* und Praxis. Beiträge zur Entwicklung der marxistischen Soziologie. Hrsg. B. G. Braunreuther. Berlin. Dietz 1965. 283 p. B 30, P 1/1

*Soziologische* Forschung. Grundsätze und Methoden. Hrsg. P. Bollhagen. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 175 p. (Unser Weltbild 44.) B 10, B 12

*Soziologische* und psychologische Erfahrungen aus Forschung und Praxis. Zgest. G. Müller, Berlin. Verl. Die Wirtschaft. B 12, P 1/1

*Stark, W.:* The sociology of religion. A study of Christendom. Vol. 1. Established religion. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XI, 235 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

*Staufenbiel, F.:* Kultur heute — fü morgen. Theoretische Probleme unserer Kultur und ihre Beziehung zur technischen Revolution. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 127 p. B 10

*Stephenson, G. M.:* The development of conscience. London. New York—Routledge and Kegan Paul, Humanities Pr. 1966. X, 134 p. (The international library of sociology and social reconstruction.) B 10

*Storer, N. W.:* The social system of science. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. 180 p. B 323

*Strzelewicz.—Raapke, H.—Schulenberg, W.:* Bildung und gesellschaftliches Bewusstsein. Eine mehrstufige soziologische Untersuchung in Westdeutschland. Stuttgart. Enke. 1966. XV, 616 p. (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie. 10.) B 10

*Strumthal:.* Workers councils. A study of workplace organization on both sides of the Iron Curtain. Cambridge, Mass.

Harvard Univ. Pr. 1964. XI, 217 p. (Wertheim publications in industrial relations.) B 2

*Supek, R.:* Sociologija i socijalizam. Eseji. Zagreb. Znanje. 1966. 434 p. (Biblioteka Gledista.) B 2

*Surace, S. J.:* Ideology, economic change and the working classes; the case of Italy. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1966. XIII, 196 p. (Univ. of California publications in sociology 2.) B 9, B 10, Sz 1

*Szczepanski, J.:* Elementarne polecia socjologii. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 266 p. B 36

*Szleszarev, G. A.:* Metodologija szociologicseszkogo iszszledovanija problem narodonaszelenija SZSZSZR. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 156 p. B 41

*Szociologicseszkie* problemü pol'szkogo goroda. Red. S. Nowakowski. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 374 p. B 9

*Szociologija szegodnja.* Problemü i perszpektivü. Amerikanszkaja burzsuaznaja szociologija szeredinü 20. veka. Red. G. V. Oszipov. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 683 p. B 12, B 14, P 1/1

*Szociologija* v SZSZSZR. Tom 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 2 db. B 301, B 877

*[Szorokinn] Sorokin, P. A.:* Sociological theories of today. New York—London. Harper and Row. 1966. XI, 676 p. B 323

*[Szorokin] Sorokin, P. A.:* Modern historical and social philosophies, (formerly titled: Social philosophies of an age of crisis.) New York. 1963. XI, 345 p. (Dover books. T. 1146.) B 2

*Szostkiewicz, S.:* Sociologicky vyskum. Procedury a techniky. 2. opr. a dop. vyd. Bratislava. SVPL. 1965. 444 p. B 1700

*Techniques* nouvelles, sociétés nouvelles. Red. F. Cohen. Paris. Nouvelle Critique. 1966. 206 p. (Recherches internationales à la lumière du marxisme. No. 55.) B 8

*Technological* innovation and society. Ed. D. Morse etc. New York—London. Columbia Univ. Pr. 1966. VI, 214 p. B 3

*Theories of* motivation in personality and social psychology. Ed. R. C. Teevan etc. Princeton, N. J. etc. 1964. VI, 186 p. (Van Nostrand insight books.) B 300

*Thomas, W. I.:* Person und Sozialverhalten. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1965. 428 p. (Soziologische Texte 26.) B 10

*Thuillier, G.:* La promotion sociale. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 126 p. (Que sais-je? 1218.) B 10

*Touraine, A.:* Sociologie de l'action. Paris. Ed. du Seuil. 1965. 506 p. B 10

*Traité* de psychologie expérimentale. Publ. P. Fraisse etc. Fasc. 9. Psychologie sociale. Par G. de Montmollin, R. Lambert etc. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 272 p. B 3

*Trice, H. M.:* Alcoholism in America. New York etc. 1966. 152 p. (McGraw-Hill social problems series.) B 323

*Tunstall, J.:* Old and alone. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XI, 344 p. B 323

*Uhel, L.:* Gruppenbewusstsein und informelle Gruppenbildungen bei deutschen Arbeitern im Jahrhundert der Industrialisierung. Berlin. Duncker u. Humblot. 1964. 214 p. B 12

*(Uledov) Uledow, A. K.:* Die öffentliche Meinung. Eine Studie zum geistigen Leben der sozialistischen Gesellschaft. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1964. 226 p. P 1/1

*Ullman, A. D.:* Sociocultural foundations of personality. Boston. Houghton. 1965. XII, 420 p. B 10

*Ungarische* Arbeiter in der Bundesrepublik. Wie leben sie? Eine soziologische Voruntersuchung. Hrsg. München. Ungarisches Inst. München—Zürich. Schnell u. Steiner. 1965. 32 p. B 8

*Vu Quoc Thuc:* La recherche sociologique et les problèmes du développement rural en Asie du Sud-Est. Paris. 1963. 268 p. (Technologie et société.) B 327

*Wagner, F.:* Die Wissenschaft und die gefährdete Welt. Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik. München. Beck. 1964. VIII, 574 p. B 11

*Ward,, D. A.—Kassebaum, G. G.:* Women's prison. Sex and social structure. London. Weidenfeld and Nicolson. 1966. XI, 269 p. B 2/72

*Warner, W. L.:* American life. Dream and reality. Rev. ed. Chicago—London. The Univ. of Chicago Pr. 1964. 291 p. (Phoenix books 82.) B 3

*Waterston, G. C.:* Order and counter-order. Dualism in Western culture. New York. Philosophical Library. 1966. X, 156 p. B 2

*Watt, W. M.:* Islam and the integration of society. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. IX, 293 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 3

*Weaver, R. C.:* The urban complex. Human values in urban life. Garden City, N. Y. 1966. XIV, 303 p. (Doubleday Anchor books 505.) B 323

*Weber, M.:* Essais sur la théorie de la science. Paris. Plon. 1965. 537 p. (Recherches en scinces humaines 19.) B 9

*Weber, M.:* Staatssoziologie. Soziologie der rationalen Staatsanstalt und der

modernen politischen Parteien und Parlamente. 2. durchges. u. erg. Aufl. Berlin. Duncker u. Humblot. 1966. 140 p. B 8, B 675

*Weber, M.:* Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausg. Hrsg. J. Winckelmann. Halbd. 1—2. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1964. 2 db. B 675

*Wechselwirkung* technischer und kultureller Revolution. Kulturtheoretische Konferenz (am 24—25. Febr. 1966 in Berlin). Hrsg. F. Staufenbiel etc. Berlin. Dietz. 1966. 410 p. B 10

*Weingrod, A.:* Israel. Group relations in a new society. London. Pall Mall Publ. 1965. VI, 82 p. B 10

*Wesolowski, W.:* Klasy, warstwy i wladza. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 259 p.B 36

*Wesolowski, W.:* Przemiany spoleczne w Polsce Ludowej. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1965. 136 p. B 12

*Wiatr, J. J.:* Political sociology in Eastern Europe. A trend report and bibliography. — Sociologie politique en Europe de l'East. Oxford. Blackwell. 1965. 57—93. p. (Current sociology, Vol. 13. No. 2. 1964.) B 12

*Wiatr, J. J.:* Spoleczenstwo. Wstep do socjologii systematycznej. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 517 p. B 12

*Wilensky, H. L.—Lebeaux, Ch. N.:* Industrial society and social welfare. The impact of industrialization on the supply and organization of social welfare services in the United States. New York—London. Free Pr. of Glencoe. Collier-Macmillan. 1965. LII, 397 p. (Free Press paperbacks. No. 93414.) B 10

*Wilson, L.:* The academic man. A study in the sociology of a profession. New York. Octagon Books. 1964. VI, 284 p. B 2

*Windlesham:* Communication and political power. London. Cape. 1966. 288 p. B 323

*Wilkins, L. T.:* Social deviance. Social policy, action, research. Englewood Cliffs N. J. 1965. XV, 311 p. (Tavistocks Publ. Prentice-Hall sociology series.) Sz 1

*Wootton, B.:* Social science and social pathology. London. Allen and Unwin. 1963. 399 p. P 1/1

*Wössner, J.:* Mensch und Gesellschaft. „Kollektivierung" und „Sozialisierung". Ein Beitrag zum Phänomen der Vergesellschaftung im Aufstieg und in der sozialen Problematik des gegenwärtigen Zeitalter. Berlin. Duncker u. Humblot. 1963. 618 p. B 2

*Zaborowski, Z.:* Sociální psychologie a vychova. Praha. Ped. Nakl. 1965. 200 p. Sz 1

*Zamoskin, Ju. A.:* Krizisz burzsuaznogo individualizma i licsnoszt'. Szociologicseszkij analiz nekotorüh tendencij v obscsesztvennoj pszihologii SZSA. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 327 p. B 2, B 14

*Zecevic, M. D.:* Drustvene organizacije i udruzenja gradjana u komuni. Beograd. Inst. Drustvenih Nauka. Odeljenje za Politicke i Pravne Nauke. 1965. III. 168 p. B 12

*Zetterberg, H. L.:* On theory and verification in sociology. 3. enl. ed. Totowa, N. J. The Bedminster Pr. 1965. IX, 177 p. B 10

*Ziolkowski, J.:* Urbanizacja miasto osiedle. Studia socjologiczne. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 279 p. B 12

*Zur Technik* und Methodologie einiger quantifizierender Methoden der soziologischen Forschung. Von: V. Stoljarow, J. Jauch etc. Berlin. Dietz. 1966. 405 p. B 10

**A bibliográfiában előforduló kódjelek feloldása**

BUDAPEST

B 1 Országos Széchényi Könyvtár. VIII. Múzeum krt. 14—16
B 2 Egyetemi Könyvtár. V. Károlyi Mihály u. 10.
B 2/72 Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófiai Tanszék. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/78 Eötvös Loránd Tudományegyetem Történeti Könyvtár. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/89 Eötvös Loránd Tudományegyetem Jogi Kari Könyvtár. V. Egyetem tér 1—3.
B 3 Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. V. Akadémia u. 2.
B 4 Országos Műszaki Könyvtár és Dokumentációs Központ. VIII. Múzeum u. 17.
B 5 Országos Mezőgazdasági Könyvtár és Dokumentációs Központ. I. Attila u. 53.
B 6 Országos Orvostudományi Könyvtár és Dokumentációs Központ. VIII. Szentkirályi u. 21.
B 7 Országos Pedagógiai Könyvtár. V. Szalay u. 10—14.
B 8 Országgyűlési Könyvtár. V. Kossuth Lajos tér 1—3.
B 9 Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára. II. Keleti Károly u. 5.

B 10 Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár. VIII. Szabó Ervin tér 1.
B 11 Budapesti Műszaki Egyetem Központi Könyvtára. XI. Budafoki út 4.
B 12 Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Központi Könyvtára. IX. Dimitrov tér 8.
B 14 Gorkij Könyvtár. V. Molnár u. 11.
B 30 Magyar Tudományos Akadémia Állam és Jogtudományi Intézete. V. Szemere u. 10.
B 32 Magyar Tudományos Akadémia Automatizálási Kutató Laboratórium. XI. Egri J. u. 18.
B 36 Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete. V. Nádor u. 18.
B 37 Magyar Tudományos Akadémia Földrajztudományi Kutató Csoport. VI. Népköztársaság útja 62.
B 41 Agrárgazdasági Kutató Intézet. VI. Népköztársaság útja 62.
B 300 Magyar Tudományos Akadémia Pszichológiai Intézete. VI. Szondy u. 83—85.
B 301 Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézete. Eötvös Könyvtár XI. Ménesi út 11—13.
B 305 Magyar Tudományos Akadémia Központi Fizikai Kutató Intézete. XII. Konkoly Thege út 11—13.
B 307 Magyar Tudományos Akadémia Matematikai Kutató Intézete. V. Reáltanoda u. 13—15.
B 309 Magyar Tudományos Akadémia Műszaki Fizikai Kutató Intézete. IV. Fóti út 56.
B 313 Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete. V. Szalay u. 10—14.
B 315 Magyar Tudományos Akadémia Számítástechnikai Központ. V. Nádor u. 7.
B 318 Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézete. I. Uri u. 51—53.
B 323 Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Kutató Csoport. I. Uri u. 49.
B 327 Magyar Tudományos Akadémia Afro-ázsiai Kutató Csoport. IX. Dimitrov tér 8.
B 496 Keletázsiai Művészeti Múzeum. VI. Népköztársaság útja 103.
B 504 Kertészeti Kutató Intézet. XXII. Budatétény. Dózsa György u. 2.
B 560 Filmtudományi Intézet. XIV. Népstadion út 97.
B 578 Országos Pedagógiai Intézet Könyvtára. VII. Gorkij fasor 17—21.
B 675 MSZMP Központi Pártfőiskola Könyvtára. XIV. Ajtósi Dürer sor 21.
B 784 Népművelési Intézet Szakkönyvtára. I. Corvin tér 8.
B 852 Országos Tervhivatal. V. Nádor u. 9—15.
B 877 Párttörténeti Intézet. V. Alkotmány u. 2.
B 965 Szépművészeti Múzeum. XIV. Dózsa György út 41.
B 1022 Tudományos Ismeretterjesztő Társulat. VIII. Bródy Sándor u. 16.
B 1700 Könyvtártudományi és Módszertani Központ. VIII. Múzeum u. 3.

## VIDÉK

D 1 Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára. Debrecen
G 1 Agrártudományi Egyetem Központi Könyvtára. Gödöllő
M 1 Nehézipari Műszaki Egyetem. Miskolc. Egyetemváros
P 1 Pécsi Egyetemi Könyvtár. Pécs
P 1/1 Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara. Történeti Tanszék. Pécs.
P 3 Magyar Tudományos Akadémia Dunántúli Tudományos Intézete. Pécs. Kulich Gy. u. 22.
P 10 Pécsi Orvostudományi Egyetem Központi Könyvtára. Pécs
Sz 1 József Attila Tudományegyetem. Szeged.

## E szám szerzői

*Márkus György* kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
*Ludassy Mária* egyetemi hallgató,
*Tamás György* kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
*Milán Damjánovics* (Belgrád),
*Rádi Péter*, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
*Rezső Margit*, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
*Tolnai Gyula*, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde,
*Kéri Elemér*, a Színház- és Filmművészeti Főiskola tanára,
*Tahin Tamás*, a pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde.
*Csillag Lászlóné*, az Országos Széchényi Könyvtár munkatársa.

## ÚJ KÖNYVEK

*Bauer Ervin:* Elméleti biológia. Szerk. bev., jegyz. Ákos Károly. Akad. K. 1967. 243 o 3 t. 50 Ft.

*Durkheim, Emile:* Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány. Bev. Cseh-Szombathy László. Közg. és Jogi K. 1967. 397 o. 51 Ft.

*Etikai* kislexikon. Szerk.: O. G. Drobnyickij, I. Sz. Kon. Kossuth K. 1967. 265 o. 22 Ft

*Müller Antal:* Kvantummechanika és fizikai világkép. Akad. K. 1967. 136 o. (Filozófia tanulmányok. 4.) 26 Ft.

*Ungvári Tamás:* Poétika. Gondolat, 1967. 632 o. 38 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója. Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat a nyomdába érkezett: 1967. X. 24. — Példányszám: 1850 — Terjedelem: 20,65 (A/5) ív.
67.64602 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

# СОДЕРЖАНИЕ

## СТАТЬИ

*Дьёрдь Маркуш:* Восприятие и психофизическая проблема ..... 217
*Мария Лудашши:* Историзм против истории философиь Э. Вурке ..... 300
*Дьёрдь Тамаш:* Имозаключения, основанные на логическом квадрате ..... 349
*Милан Дамяанович:* Семантический метод в эстетике ..... 371

## ДИСКУССИЯ

*Петер Ради:* Всеобщая онтология или онтология общества? ..... 388
*Маргит Режё:* Предмет философии ..... 397

## РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Йожеф Реваи: Избранные исторические письма I—II *(Дьюла Толнаи)* ..... 401
Б. Ф. Поршнев: Социальная психология и история *(Элемер Кери)* ..... 405
С. В. Блум: Врач и его больной. Социологическая интерпретация *(Тамаш Тахин)* 413
Философская библиография (Новые приобретения библиотек в Венгрии в первой головине 1967 г.) *(Ласлоне Чиллаг)* ..... 419

# CONTENTS

## ESSAYS

*György Márkus:* Perception and the Mind-Body Problem ..... 217
*Mária Ludassy:* Historicism Against History ..... 300
*György Tamás:* Inferences Based on the Logical Square ..... 349
*Milan Damjanovics:* Semantical Methods in Aesthetics ..... 371

## DISCUSSION

*Péter Rádi:* General Ontology or Ontology of the Social Life? ..... 388
*Margit Rezsö:* Wath is the Subjectmatter of Philosophy? ..... 397

## REVIEW AND CRITICISM

József Révai: Selected Historical Writings I—II. *(Gyula Tolnai)* ..... 401
B. F. Porsnyev: Social Psychology and History *(Elemér Kéri)* ..... 405
S. W. Bloom: The Doctor and his Patient. Sociological Interpretation *(Tamás Tahin)* ..... 413
Philosophical Bibliography (New Acquisitions of Hungarian Librairies in the First Half of 1967) *(Mrs. L. Csillag)* ..... 419

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

# SOMMAIRE

## ETUDES

*György Márkus:* La perception et le problème psychophysique ..... 217
*Maria Ludassy:* Historisme contre histoire. La philosophie de E. Burke ..... 300
*György Tymás:* La déduction fondée sur le carré logique ..... 349
*Milan Damjanovics:* Méthode sémantique en esthétique ..... 371

## DISCUSSION

*Péter Rádi:* Ontologie ou ontologie sociale? ..... 388
*Margit Rezsö:* Quel est l'object de la philosophie? ..... 397

## REVUE ET CRITIQUE

József Révai: Etudes historiques choisies, I—II. t. *(Gyula Tolnai)* ..... 401
B. F. Porchnev: Psychologie sociale et historie *(Elemér Kéri)* ..... 405
S. W. Bloom: Le médecin et son patient. Une interprétation sociologique *(Tamás Tahin)* ..... 413
Bibliographie philosophique. Nouvelles acquisitions des bibliothèques de Hongrie dans la première moitié de 1967 *(Mme L. Csillag)* ..... 419

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.