

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA



FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1968



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

GARAI LÁSZLÓ

**A tárgyi tevékenység struktúrája
és a pszichikum**

HERMANN ISTVÁN

A kanti teleológia problémáiról

VAKALIOSZ THANASZISZ

A humanizmus filozófiai tartalma

KOHN ILLEL

A lex minimi mint általános törvény

A. F. LOSZEV

A művészeti kánonok mint stílusprobléma

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

<i>Garai László</i> : A tárgyi tevékenység struktúrája és a pszichikum	453
<i>Hermann István</i> : A kanti teleológia problémáiról	486
<i>Vakaliosz Thanaszisz</i> : A humanizmus filozófiai tartalma	522
<i>Kohn Illel</i> : A lex minimi mint általános törvény (Vázlat)	533
<i>A. F. Loszev</i> : A művészeti kánonok mint stílusprobléma	542

VITA

<i>G. A. Kuzminov</i> : A modern fizika néhány ismeretelméleti kérdéséről	579
<i>Vörös Gyula</i> : Még egyszer az „elidegenedés és szocializmus” kérdéséről	581

FIGYELŐ

A generatív grammatika filozófiai háttere (<i>Kis János—Pap Mária</i>)	588
Wilhelm Worringer: <i>Absztrakció és beleézés</i> — és magyarországi visszhangja (<i>Szabó Júlia</i>)	595

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Téves tanulságok — tanulságos tévedések (<i>Biró Gábor</i>)	602
Max Weber magyar nyelven (<i>Kulcsár Kálmán</i>)	607
Athanasie Joja: Logikai tanulmányok II. köt. (<i>Nils Offenberger és Emanoil Ancuța</i>)	611
<i>A L'homme et la société</i> első évfolyamáról (<i>Tordai Zádor</i>)	613
Max Hocutt: A materializmus védelmében (<i>a. f.</i>)	616

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete

Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

A tárgyi tevékenység struktúrája és a pszichikum

GARAI LÁSZLÓ

A marxista pszichológiának mindenekelőtt az eszköztermeléssel mint az emberi alaptevékenységgel és a termelőeszközzel mint az emberi alaptárggyal kapcsolatos antropológiai összefüggéseket¹ kellett pszichológiailag értelmeznie.

Az első megoldást Vigotszkijnak a *jelekről* szóló elmélete kínálta. Szerinte a jel „az ember által mesterségesen létrehozott feltételes inger mint az — idegen vagy saját — viselkedés birtokbavételének eszköze” (Л. С. Выготский: Развитие высших психических функций. Москва 1960. 109. o.).

Az ilyen értelemben vett jelek használatának jelentőségéről Vigotszkij így ír: „A változó szignalizáció, amely ideiglenes, feltételes, speciális kapcsolatokat létesít a szervezet és a környezet között, nélkülözhetetlen biológiai előfeltétele annak a magasabbrendű tevékenységnek, amelyet feltételesen szignifikációnak (azaz — Vigotszkijnak egy korábbi szómagyarázata szerint — jelek létrehozásának és használatának) nevezünk, és az alapját képezi. De az állapot agyában létesülő e kapcsolatok rendszere azoknak a természetes kapcsolatoknak a kópiája vagy visszatükrözése, amelyek a természetnek a közvetlenül kedvező vagy romboló jelenségek bekövetkezését jelző hatótényezői között állnak fenn. Teljesen nyilvánvaló, hogy az ilyen szignalizáció, amely a teljes egészében természeti feltételek által létrehozott jelenségek természetes kapcsolatának a visszatükrözése, nem lehet az emberi viselkedés adekvát alapja. Az emberi alkalmazkodásra nézve a természetnek az ember által történő aktív megváltoztatása a lényeges. A természetnek ez az ember által történő megváltoztatása. . . szükségszerűen feltételezi az emberi viselkedésnek is aktív megváltoztatását. . . a természetnek az ember által történő megváltoztatása nem alapulhat a különféle hatótényezők természetes kapcsolatait passzívan tükröző szignalizáción. . . Az ember mesterséges stimulusokat vezet be, szignifikálja a viselkedést, és a jelek révén, kívülről gyakorolva hatást az agyra, új kapcsolatokat teremt benne. Ennek feltételezésével együtt kutatásunkban hipotetikusan a viselkedésnek új szabályozó elvét vezetjük be, új elképzelést az ember reakciójának determinálhatóságáról. Ez a szignifikáció elve, amely abban áll, hogy az ember kívülről hoz létre kapcsolatokat az agyban, irányítja az agyat és rajta keresztül a saját testét.” (Uo. 112—113. o.)

A marxista pszichológiának valóban ezt az emberi specifikumot kell megragadnia: az ember uralmát a természetben — a külső természetben és saját természetén. Éppen ezért szükséges a közvetítő szférával — az eszköztermeléssel és a termelőeszközzel — kapcsolatos antropológiai felismeréseket pszichológiai-

¹ A jelzett összefüggések vázlatát l. *A marxista pszichológia antropológiai előfeltételei* c. tanulmányomban. Magyar Filozófiai Szemle 1967/5. sz.

lag interpretálni, hiszen a közvetítő szféra a társadalmilag determinált természetnek a szférája. Vigotszkij azonban a jel mint közvetítő stimulus elméleti értelmezésével csak az első lépést tette meg a feladat megoldása felé.

Bár leszögezi, hogy „a jel fogalmára nézve — két mozzanat. . . a lényeges: eredete és funkciója” (uo. 109. o.), a kettőt lényegileg mégis elválasztja egymástól, és a közvetítő szféra pszichológiai megragadásával kapcsolatos kettős elméleti feladatot külön-külön oldja meg az egyik, ill. a másik mozzanattal. Ahol a jel nála eszközként funkcionál, ott a jel által determinált viselkedés nem a termelő tevékenység struktúrája szerint épül, hanem közönséges reakció a jelre mint közvetítő ingerre (pl. a zsebkendőre kötött emlékeztető csomó reflexszerűen váltja ki az előzetesen hozzá kondicionált asszociatív tartalmat). Másfelől ahol a jel termelő struktúrájú tevékenységének a terméke, ott nem nyer eszköz-funkciót, hanem eszmei jelentéstartalmak nyugvó objektívációjaként létezik (pl. egy műalkotásnak nem célja, hogy új kapcsolatokat teremtve az agyban a saját vagy az idegen viselkedés hatékonyabb szabályozását segítse elő). A két mozzanat egyesítéséhez meg kell oldani azt a problémát, amely a naturalista és a spiritualista személyiségmodellek buktatója: *hogyan rögződik a jelhez olyan eszmei jelentéstartalom, amely a jel eszközként funkcionálásakor anyagi hatékonyságot nyer?*

Vigotszkij a történetiség és a társadalmiság kontextusában keresi a probléma megoldását: a jel eredete történeti, funkciója pedig társadalmi. Azaz a jelek mint meghatározott jelentéstartalmak hordozói az emberiség kulturális fejlődése során alakulnak ki, eszközként pedig mindenekelőtt interperszonálisan funkcionálnak: velük az egyik ember a másikkal (az ontogenezisben a felnőtt a gyermeknek) a viselkedését szabályozza — ez az interperszonálisan hatékony jel interiorizálódik azután intraperszonálisan is hatékonyra.

Magától értetődően fordul Vigotszkij érdeklődése afelé a jelrendszer felé, amelynek jelentéstartalmai a legstabilabban rögződnek történetileg és funkcionálnak társadalmilag: a nyelv és a jelentéstartalmát adó gondolkodás felé (Мышление и речь, Соцекриз, Moszkva, 1934). Könyve bevezetőjében hangsúlyozza: „Mint ismeretes, a hagyományos pszichológia egyik alapvető és gyökeres fogyatékosága, hogy tudatunk intellektuális oldalát elszakítja az affektív akarati oldalától. A gondolkodást eközben elkerülhetetlenül önmagát gondoló gondolatok autonóm áramává változtatják, elszakítják az eleven élet teljességétől, a gondolkodó ember érdekeitől, vágyaitól. Ily módon a gondolkodást vagy teljesen szükségtelen epifenoméneként mutatják be, amely semmit nem tud megváltoztatni az ember életében és viselkedésében, vagy valamilyen sajátos és autonóm archaikus erővé változtatják, amely beavatkozva a tudat életébe és a személyiség életébe érthetetlen módon hatást gyakorol erre. Aki eleitől fogva elszakította a gondolkodást az affektustól, az örökre elzárta maga elől az utat, amely a gondolkodás okainak magyarázatához vezet, a gondolkodás determinisztikus elemzése ugyanis szükségszerűen előfeltételezi a gondolkodást mozgató motívumoknak, azoknak a szükségleteknek és érdekeknek, késztetéseknek és tendenciáknak a feltárását, amelyek a gondolat mozgásának ilyen vagy olyan irányulást adnak. Ugyanígy, aki elszakította a gondolkodást az affektustól, az eleve lehetlenné tette annak a visszahatásnak a tanulmányozását, amelyet a gondolkodás a pszichikus élet affektív, akarati oldalára gyakorol, minthogy a pszichikus élet determinisztikus szemlélete kizárja mind azt, hogy a gondolkodásnak olyan mágikus erőt tulajdonítsunk, amely az emberi viselkedést egyedül saját rendszere folytán képes meghatároz-

ni, mind pedig azt, hogy a gondolatot a viselkedés szükségtelen függelékévé, erőtlen és haszontalan árnyékává tegyük. (Uo. 14. o.) Miközben a gondolkodás intellektualizálásától óva pölemizál W. Stern intellektualizmusával, Vigotszkij nem fogadja el Piaget elméletét sem, amely viszont a beszédet származtatja ontogenetikusan antiintellektuális forrásból (ti. az autizmustól a logikus gondolkodáshoz átvezető egocentrizmussal hozza genetikuss összefüggésbe). Vigotszkij felfogása szerint a beszédnek ontogenetikus megjelenésétől kezdve van intellektuális (problémamegoldó) funkciója — másfelől a gondolkodás mindig megörzi affektív funkcióját.

Ez az ontogenezisre vonatkozó kettős megállapítás azután érdekesen kerül ellentmondásba Vigotszkijnak egy másik megállapításával, amely már a beszédnek és a gondolkodásnak a filogenezisét illeti. E szerint „a gondolkodásnak és a beszédnek genetikusan teljesen különböző gyökerei vannak. . . A kétféle funkció fejlődése nemcsak különböző gyökerekből indul, hanem az egész állatbirodalomban különböző vonalon folytatódik. . . Köhler kísérleteiben teljesen világos bizonyítékot kapunk arra, hogy az intellektus, azaz a szó tulajdonképpeni értelmében vett gondolkodás csirái a beszéd kifejlődésétől függetlenül. . . jelennek meg az állatoknál. A majmok ‚találmányai‘, amelyek a feladatmegoldás során való szerszámkészítésben és szerszámhasználatban, ‚kerülöutak‘ alkalmazásában fejeződnek ki, teljesen kétségbevonhatatlanul a gondolkodás fejlődésének képezik első fázisát, de beszédelőtti fázisát. . . Emberszabású intellektus e tekintetben valamennyire is emberszabású beszéd nélkül, és az intellektuális operációk függetlensége a majom ‚beszédétől‘ — így lehetne tömören megfogalmazni az alapvető következtetést, amely Köhler kutatásaiból a bennünket érdeklő problémát illetően levonható.” (Uo. 76—77. o.) Ugyanakkor „mint a legújabb kutatások mutatják, a csimpánznál viszonylag magasan fejlett ‚beszédet‘ találunk, amely bizonyos (mindenekelőtt fonetikai) tekintetben és bizonyos mértékig emberszabású. . . Köhler írja azoknak a csimpánzoknak a ‚beszédéről‘, amelyek sok éven keresztül a Tenerife-szigeti majomtelepen megfigyelt: ‚Fonetikus megnyilvánulásaik kivétel nélkül csak törekvéseiket és szubjektív állapotaikat fejezik ki; következésképpen ezek emócionális kifejezések, de sohasem jelei valami objektívnek.‘” (Uo. 78—79. o.) Ugyanez jellemzi a majmok gesztusait is; hasonlóan nem mutatnak semmiféle jel-funkciót a ‚rajzaik‘ sem.

Tehát a filogenetikus kiindulópont: külső problémahelyzetet megoldó „gondolkodás” és belső állapotot kifejező „beszéd”, kölcsönös függetlenségben egymástól. Az emberi ontogenezisben ezzel szemben olyan gondolkodást talált Vigotszkij, amely a legkifejlettebb formájában sem lesz teljesen független a személyiség belső állapotától, szubjektivitásától, és olyan beszédet, amely fejlődésének legkezdetén sem független a gyermek számára adódható külső problémahelyzetek objektivitásától. Az ellentmondás feloldásához egyfelől meg kell vizsgálni, hogyan fejlődik a belső állapot tárgyilag tagolttá — ahhoz, hogy a belső állapotot kifejező „beszédből” objektív tartalmakat megjelölő beszéd, vagyis a szó tulajdonképpeni értelmében vett emberi beszéd váljék, nyilvánvalóan az szükséges, hogy az objektív tartalmak interiorizálódjanak, tárgyi artikulációt adjanak a belső állapotnak, amelynek kifejeződése ezután a megfelelő tárgyi tartalmat fogja hordozni. Másfelől meg kell vizsgálni, hogyan integrálódnak a személyiségbe azok a tárgyi összefüggések, amelyek adott esetben problémahelyzetként jelentkezhetnek — ahhoz ugyanis, hogy a külső problémahelyzetet megoldó gondolkodás szubjektív hatékonyságot nyerjen,

vagyis hogy a kibernetikai berendezések problémamegoldó operációitól különböző, a szó tulajdonképpeni értelmében vett emberi gondolkodás legyen, nyilvánvalóan az szükséges, hogy belső tartalmak objektíválódjanak, szubjektív vonatkozást adjanak tárgyaiknak, amelyeknek más tárgyakkal való összefüggéseiből olyan problémák adódnak, melyek megoldása szubjektíve hatékonyá teszi a gondolkodást.

Vigotszkij számára kézenfekvő volt, hogy filogenetikailag a munkatevékenység az a tényező, amely a szubjektumnak és az objektumnak e reális azonosságát — az előző részben kifejtett korlátok között — megteremti. A pszichológusnak azonban az ontogenezis vonatkozásában kell feltárnia a megfelelő tényezőt. Magával a munkatevékenységgel itt nem operálhat, hiszen e tevékenységbe mindig már viszonylag kialakult személyiség kapcsolódik be.

Vigotszkijnak végül is csak félig sikerült a problémát megoldania. A megoldást abban kereste, hogy a beszéd jeleinek az elsajátítása a felnőttel való kommunikációban, a felnőtt vezetésével történik, így a gyermek mindjárt a folyamat elején elsajátít valamit a szó objektív jelentéstartalmából is. „A beszéd eredeti funkciója a közlésnek, a társadalmi kapcsolatnak, a környezetre való hatásgyakorlásnak a funkciója mind a felnőttek részéről, mind pedig a gyermek részéről. Így tehát a gyermek beszédének eredeti funkciója tisztán szociális; szocializáltnak helytelen volna nevezni, amennyiben ehhez a szóhoz valami eredetileg nem szociálisnak és szociálissá csak változása és fejlődése folyamán alakulónak a képzele tapad. Csak utóbb, a növekedés folyamán fejlődik a gyermek szociális beszéde, amely polifunkcionális jellegű, az egyes funkciók differenciálódásának elve szerint, és bizonyos életkorban eléggé élesen differenciálódik egocentrikus és kommunikatív beszédre. Mi ezt az elnevezést előnyben részesítjük a beszédnek arra formájára nézve, amelyet Piaget szocializáltnak nevez, mind a fenti megfontolás miatt, mind pedig azért, mert. . . a beszédnek e két formája hipotézisünk szempontjából egyaránt szociális jellegű, de funkciójában különböző irányú. Így az egocentrikus beszéd e hipotézis szerint a szociális beszéd alapján keletkezik oly módon, hogy a gyermek a viselkedés szociális formáit, a kollektív együttműködés formáit átviszi személyes pszichológiai funkcióinak szférájába.” (Uo. 45. o.) Ez az átvitel úgy történik, hogy a gyermek a személyes élethelyzetében (pl. játékszituációban) előállott problémák megoldásához alkalmazza egocentrikus beszédként a tanult jeleket a tanult objektív jelentéstartalommal. Később az egocentrikus beszéd, a problémamegoldásban, a tevékenység megtervezésében betöltött funkciójának megőrzésével, belső beszéddé fejlődik — az így kialakuló gondolkodásban fennmarad az a szubjektív hatékonyság, amelyet a személyes élethelyzetből fakadó probléma megoldásában képviselt.

A megoldás azért felemás, mert végül is nyitva hagyja azt a két kérdést, amelyet korábbi tanulmányunkban az intellektualizmus személyiség-modellje kapcsán exponáltunk: 1. hogyan kapcsolódik a szójelhez már eredetileg az a fogalmi jelentéstartalom, amelyet a felnőtt a kommunikációban a szóval együtt átad a gyermeknek? 2. hogyan jön rá a gyermek, hogy a problémaszituáció melyik mozzanatára vonatkoztathatók a kommunikációban tanult szavak? Ezért egyet kell érteni P. J. Galperin megállapításával: „Az az intellektualizmus, amely ellen Vigotszkij állandóan harcolt, finomabb formában tulajdon nézeteinek vonásává lett. Szerinte amilyen a fogalmak struktúrája, olyanok a gyermek elméleti és gyakorlati lehetőségei, a környezet megértésének és a környezetben való cselekvésének lehetőségei. A fogalmakban feltáruznak a dolgok

kapcsolatai, a dolgokkal való cselekvés útjai; s éppen ezek az utak határozzák meg a cselekvést. . . mi határozza meg ekkor maguknak a fogalmaknak a fejlődését? Ha a környezet a gyermek tudatában csupán már meglevő fogalmainak arányában tükröződik, s ezek a fogalmak meghatározzák a gyermek gyakorlati cselekvésének jellegét is, lehetőségeit is, érthetővé válik Vigotszkij ismert válassza: a gyermek fogalmainak fejlődését a felnőttekkel való közös tevékenysége szabja meg. . . Hogyan megy ez végbe? Vigotszkij nem adott választ erre a kérdésre, s nem vetette el azt a lehetőséget — ami rendszerében veszélyes volt, — hogy a kiút a gyermek tudatának és a felnőtt tudatának kölcsönhatása révén nyílik meg. A pszichikum fejlődésének mozgatóereje a tudatok kölcsönhatása lett.” (Az értelmi cselekvések kialakulására irányuló kutatások fejlődése. Magyar Filozófiai Szemle, 1966/1. sz. 97—98. o. Galperin e tanulmányát egy amerikai kiadás számára lényegesen kibővítette, további idézeteink e sajtó alatt levő bővített változathból valók.)

A teljes megoldáshoz az analízisnek a jeltől magához a tárgyhoz kellett továbbhaladnia, amely eszmeileg a jel jelentéstartalmában képeződik le, a szignifikáció tevékenységétől pedig a valóságos tárgyi tevékenységhez: „. . . a pszichikus tevékenység elvben nem szemlélhető önálló tevékenységként; . . . mindig csak része a valóságos, külső, tárgyi tevékenységnek, ezen belül és ezzel összefüggésben kell értelmezni. . . De a tárgyi tevékenység sem lehetséges a pszichikum részvétele nélkül, és ezért mindig értelmes (осмысленная) tevékenység. Értelmes jellegét alapvetően a cselekvés eredményének az individuum érdekeihez és szükségleteihez való viszonya határozza meg. Ezek a tételek érvényesek a pszichikus tevékenység minden fajtájára — az állati pszichikumra nem kevésbé, mint az emberi pszichikumra. E tétel szerint a pszichikumot nem a tárgyi tevékenység mellett kell vizsgálni, hanem ennek egyik mechanizmusaként. Ez a pszichikumot nemcsak genetikusan, hanem strukturálisan és funkcionálisan is rokonította a tárgyi tevékenységgel.”

A pszichikus tevékenység és a tárgyi tevékenység közötti strukturális és funkcionális összefüggést mindenekelőtt filogenetikusan kellett megvizsgálni.

A tevékenység és a pszichikum filogenezise

Leontyev hipotézise szerint a pszichikum struktúrájának megfelelő fejlődését a tevékenység struktúrájának fejlődése vonja maga után. (A pszichikum fejlődésének problémái. Kossuth, 1964.)

A pszichikum előtti stádiumban az élő szervezet tárgyilag nem tagolt környezetben, biológiailag adekvát közvetlenül kedvező vagy károsító ingerek hatására végzi életfunkcióit. Az ingerek diffúz jellegűek, a szervezet közvetlen külső életközegében változó koncentrációban vannak jelen. Az anyagcsere-folyamatait végző szervezet olyan diffúz jellegű külső mozgásokat végez, amelyek eredményeként a kedvező ingerek (tápanyag) nagyobb koncentrációját és a károsító ingerek kisebb koncentrációját mutató helyre jut.

A szenzoros pszichikum fejlődési szakaszában az életfunkcióktól differenciálódik a viselkedés, amely már tárgyilag tagolt környezetben a biológiailag kedvező tárgy elérésére és a káros tárgy elkerülésére irányul. A viselkedés irányításának orientációs bázisaként alakul ki a pszichikum: azoknak a biológiailag közömbös ingereknek a felfogása és értékelése, amelyek a biológiailag adekvát tárgy felületéről érkeznak és a tárgy biológiailag lényeges tulajdonsá-

gát közvetítik. (Leontyev kísérletileg bizonyítja, hogy minden ingermodalitásra, amely ilyen közvetítő funkciót nyer, kialakítható a szervezet érzékenysége, ha a szervezet fiziológiailag már képes felfogni és az általa közvetített tárgyi tulajdonság irányában szükségképpen valamilyen adekvát viselkedésre kényszerül: kísérleti személynél, ha tenyerét számára láthatatlanul intenzív zöld fényvel világították be, majd egy kapcsolón nyugvó mutatóujját áramütés érte, kialakult a fény iránti bőrérzékenység; egy másik kísérletben vörös és ibolya színű fény differenciálásának képességét sajátították el a ksz-ek (vö. uo. *Az érzékelés keletkezésének problémája* c. tanulmány *Az érzékenység funkcionális fejlődésének vizsgálata* c. részével). Az így kialakuló érzékelés tulajdonképpen az előző fejlődési szakasz életfunkcióinak sajátosságait ismétli meg az orientáció eszmei síkján: diffúz módon fogja fel a szervezetet minden irányból érő ingereket, a tárgyat, amely felé vagy amelynek elkerülésére vezérli a viselkedést, nem emeli ki a háttérből, csak a rá jellemző ingerminőség (pl. színárnyalat) nagyobb koncentrációs arányainak alapján határozza meg az irányt, amelyben a viselkedésnek végbe kell mennie. Amikor a közvetítő ingerek érzékelése akadályozott, vagy a megfelelően irányított viselkedés útját állja el valamilyen akadály, az állat viselkedése ezen a fejlődési fokon „trial and error” jellegűvé válik, az ebből kibontakozó sikeres viselkedés pedig mereven rögződik, és hasonló kísérleti szituációban az akadály kiküszöbölése után is hosszú ideig változatlan, a korábbi akadálynak megfelelő marad. (Vö. uo. 210—213. o.)

A Leontyev által felvontatott kísérleti anyag az állatok táplálék-szerző viselkedésére vonatkozik. Valószínű azonban, hogy az elhárító viselkedés és a vele kapcsolatos szenzoros orientáció szerkezete már ebben a fejlődési szakaszban eltérést mutat ettől.

A perceptív pszichikum fejlődési szakaszában a viselkedésen belül további differenciáció megy végbe: a tevékenységen belül, amely a viselkedést motiváló tárgyra, ill. az elkerülésére irányul, olyan műveleti szakaszok különülnek el, amelyek közvetlen irányát már nem maga a motiváló tárgy, hanem ennek téri viszonya határozza meg más tárgyakhoz, amelyek akadályként választják el az állattól. A műveletek orientációs bázisaként alakul ki a perceptív pszichikum: azoknak a tárgyaknak a háttérből kiemelkedő egészként felfogása, amelyeket az állatnak az adekvát műveletekkel meg kell kerülnie, hogy végül elérje a motiváló tárgyat, ill. amelyek mögött menedéket talál a negatívan motiváló tárgy fenyegetése előtt. Az észlelés tulajdonképpen az előző fejlődési szakasz viselkedésének sajátosságait ismétli meg az orientáció eszmei síkján: miként ott a viselkedés valóságosan tárgyi egészek felé irányult, úgy itt az észlelés eszmeileg tárgyi tagoltságában fogja fel a szervezetet érő ingeráramot. „... az állatra ható tulajdonságok, amelyek korábban mintegy pusztán egymásmellettségükben léteztek a számára, most kezdenek csoportonként elkülönülni: egyfelől kiemelkednek azok a kölcsönös összefüggésben levő tulajdonságok, melyek azt a tárgyat jellemzik, amelyre a tevékenység irányul, másfelől pedig azoknak a tárgyaknak a tulajdonságai, amelyek magát a tevékenység módját, vagyis a műveletet határozzák meg. Míg az elemi szenzoros pszichikum szakaszában a hatást gyakorló tulajdonságok differenciálása egyszerűen a domináns inger körüli egyesülésükkel összefüggésben történt, addig most első ízben keletkeznek a hatást gyakorló tulajdonságokat egységes, egészes képpé integráló, egy és ugyanazon tárgy tulajdonságaiként egyesítő folyamatok.” (Uo. 222. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás).

Újabbán a perceptív pszichikumnak ezt az egészes képpé integráló

teljesítményét az információ-elmélet és a kibernetika alkalmazásával egzakt módon vizsgálják. A vizsgálat a pszichikus képmásnak, a fizikai képmásnak és a kódnak a strukturális és funkcionális összehasonlítása útján történik. Ezek mindegyike valamilyen rendszer vezérléséhez rekonstruálja a rendszerre ható hírforrás állapotainak rendezettségét, de a vezérlés folyamatában más-más funkciót tölt be, és ennek megfelelően más-más struktúrát mutat.

A kód jeleknek² olyan halmaza, amely a hírforrás komponenseinek halmazával a homomorfizmus viszonyában áll: minden jelnek vagy jelcsoportnak megfelel a hírforrás elemei állapotainak jól körülhatárolható osztálya és a jelek vagy jelcsoportok közötti minden összefüggésnek a hírforrás megfelelő állapotai közötti összefüggések jól körülhatárolható osztálya (ilyen viszony van pl. az írás és a beszéd között: minden betűnek, ill. betűk bizonyos csoportjának beszéhangok meghatározott osztálya felel meg, a betűk — európai írásokban balról jobbra haladó — téri összefüggésének pedig a hangok idői egymásutáni-sága stb.). A kód az élettelen rendszerben lezajló irányított folyamatokat vezérli: mereven programozott folyamatok esetén beindítja a megfelelő program működését; sztochasztikusan programozott folyamatok esetén hozzá rögződik a próbálkozásokból szelektált adekvát működés. Ugyancsak kód vezérli az élő szervezetekben pusztán fiziológiai szinten szabályozott viselkedéseket is, amelyek a Pavlov-féle feltételes reflex-ív szerkezetét mutatják (az inger kód-ként váltja ki a reakciót, amely nem az inger forrására irányul, hanem ettől függetlenül, merev program szerint megy végbe), illetve „trial and error” szerkezetűek (a „megerősítő” reafferenciáció az ingerhez mint kódhoz kapcsolja hozzá a sikeres reakciót). A kódnak a szó tulajdonképpeni értelmében vett vezérlő funkciójáról éppen ezért nem is beszélhetünk: ha az általa beindított folyamat irányított, akkor a merev program vezérli, ha ilyen program nincs, vagy több lehetséges program is van, akkor a folyamat nem irányított, hanem próbálkozás-jellegű.

A *kép* a kódnak olyan speciális típusa, amelynél a hírforrás elemei állapotai közötti téri-idői összefüggéseknek a jelek analóg összefüggései felelnek meg, esetleg a jelek modális karakterisztikái is azonosak a hírforrás megfelelő paramétereivel. Ezen belül a fizikai képmás (pl. a televízió képernyőjén) csak az ember érzékszervei számára létezik integrált, egészes képként. Objektíve egymás melletti és egymás utáni jelek integrálatlan halmaza csupán, ami abból tűnik ki, hogy vezérlési folyamatokban kód-ként funkcionál: vagy az egyes elemei jelekhez külön-külön vannak hozzárendelve — merev programmal vagy sztochasztikus program alapján való szelekcióval — a vezérlés elemei parancsai, amelyek végül is az eredeti képnek megfelelő téri-idői struktúrában rendeződnek (pl. másoló automaták esetén), vagy pedig a képet az információ-feldolgozó apparátus véges számú minták egyikével azonosítja, és a további vezérlésben a mintának megfelelő kód funkcionál (így működnek pl. az olvasógépek). A fizikai képmás tehát csak olyan vezérlési folyamatokban funkcionálhat, amelyekben vagy merev program végzi a sokértelmű jelek egyértelmű dekódolását, vagy utólagos visszacsatolás szelektál egyértelműen a dekódolás többértelmű próbálkozásaiból.

A tanulással kapcsolatos kísérletek eredményei azonban azt mutatják, hogy a gerincesek fejlettségi szintjén — Leontyev erre a szintre teszi a percep-

² *Jelnek* az információelméletben az információnak valamilyen anyagi folyamatban testet öltött strukturális egységét nevezik.

tív pszichikum szakaszának kibontakozását³ — a legkritkább esetben figyelhető meg egyértelműen meghatározott, merev mozgássor, és éppilyen ritka a teljes meghatározatlan kaotikus próbálkozásból kiinduló tanulás. Vekker a gerincek tipikus viselkedésében kibernetikai szempontból a következő jegyeket tartja kiemelendők: 1. tárgyiság (ami „abban áll, hogy az adott cselekvést realizáló mozgás téri-kinematikus rajza reprodukálja annak az objektumnak a struktúráját (formáját, nagyságát, domborzatát, felszíni kiképzésének karakterisztikáit és mozgásának sajátosságait), amelyre ez a cselekvés irányul”); (Л. М. Веккер: Восприятие и основы его моделирования. Leningrád 1964. 72. o.) 2. egészeleg-összefüggő jelleg; 3. variativitás; 4. generalizáltság („repons generalisation” és stimuli generalisation”); 5. transzfer más végrehajtó szervre („A program és a konstrukció közötti közvetlen összefüggés hiánya kétféle módon fejeződik ki a mozgások felépítésének törvényszerűségeiben: először is, egy és ugyanazon végrehajtó szervben a legkülönbözőbb programok realizálhatók, vagyis különféle mozgási feladatok oldhatók meg. . . ; másodsor, a tárgyi cselekvés egy és ugyanazon programja a legkülönbözőbb végrehajtó szerveken realizálható.” (Uo. 80.o.); 6. a szabályozás univerzalitása, pontossága redundanciája és ezzel összefüggő zajbiztonsága.

Vekker bebizonyítja, hogy ilyen mozgásvezérlést csak a *pszichikus képmás tesz lehetővé*: a mozgás konstrukciós programjának sokértelműsége mellett csak a vezérlést végző információk egyértelmű szerveződése biztosíthatja a viselkedés irányított jellegét, egyértelmű szerveződést pedig csak a jeleknek az az integráltsága biztosít, amely a pszichikus képmásban megfigyelhető.

A kibernetikai megközelítés tehát ugyanazzal az eredménnyel jár, mint a Leontyevé: a külső tárgyakkal megfelelő műveletek tevékenységen belüli elkülönülése feltételezi a pszichikum perceptív fejlődési szakaszát, ahol a tárgyak integrált képmásként tükröződnek és a mozgásvezérlésben e képmás játssza a főszerepet.

Honnan ered mármost az így funkcionálható pszichikus képmás integrált jellege, szemben a fizikai képmás ponthalmaz jellegével és funkcionálásának kód jellegével? E kérdés megoldásához nem elég az életfolyamatokon belül megkülönböztetni a struktúrállódás fejlődési szakaszait, hanem abból az alapvető különbségből kell kiindulni, amely az információs folyamatok által egyfelől általában az életfolyamatok, másfelől az élettelen rendszerek vezérlésében betöltött funkció között mutatkozik:

Az élettelen rendszer anyagi szerkezete és energia-készlete egymástól elhatárolt, független alrendszereket képez: ha az energia-készlet kifogy, a leállt szerkezet elvben korlátlanul meghosszabítható ideig konzerválódhat, majd az energia-készlet kívülről való feltöltése után bármikor újra működésbe hozható. Az élő szervezetben ezzel szemben az anyagi és az energetikai rendszer kölcsönös visszacsatolással van egymáshoz rögzítve: a szervezet saját anyagát bontja le energiává, amely energia elfogyasztása egyedül biztosíthatja számára az anyagi szerkezet reprodukálását — ha ez a kör bármelyik pontján megszakad, a zavar nem marad elszigetelt, hanem a kölcsönös visszacsatolás útján láncreakciószerűen terjed, és végül az élő anyagi szerkezet irreverzibilis felbomlásához vezethet. Ebből ered egyrészt az életfolyamatok sajátos belső,

³ „A jelenleg élő gerinces állatok többsége a perceptív pszichikum fejlődési periódusának különböző szintjein van. Az erre a fejlődési szakaszra való áttérés minden bizonynyal összefügg a gerincesek szárazföldi életformára való áttérésével. (Uo.)

szükséglet jellegű feszültsége, míg a mesterséges élettelen rendszerekben végső soron csak külső energia kölcsönözhet feszültséget a folyamatoknak, másrészt — ettől elválaszthatatlanul — az információs folyamatok funkciójának saját-szerűsége: az élő szervezet információs folyamatai szervesen beépülnek az anyagi szerkezetbe és a lebomlásból eredő energia struktúrájába mint a kölcsönös visszacsatolást szervező folyamatok. Az élő szervezetbe bekerülő információ-nak biztosítani kell, hogy a bomlásával energiát szolgáltató anyag helyébe kívülről a sejtprogramnak megfelelő anyag épüljön be, valamint hogy a szerve-zetben termelődő energia ennek a célnak megfelelően struktúráldjék a visel-kedés mozgási aktusaiban. Az élettelen rendszerekben az anyagi szerkezet és az energia-készlet közötti kölcsönös visszacsatolás híján a konstrukciós pro-gram független a rendszert mozgató energiák konkrét fajtájától és nagyságától, a mozgást vezérlő program és információ pedig éppígy független a szerkezet egyes elemeinek konkrét anyagi természetétől (pl. ugyanaz a konstrukció mű-ködthető izomenergiával és elektromos meghajtással — ugyanazt a mozgás-vezérlést biztosíthatja elektroncsövekből vagy tranzistorokból összekapcsolt, ill. a neuronális hálózat). Ez teszi lehetővé, hogy a mesterséges élettelen rend-szerekben egyre több konstrukciós elemet alkalmazzanak konstrukciós funkció nélkül és egyre több energetikai folyamatot cirkuláltassanak energetikai funk-ció nélkül — tisztán kibernetikai funkcióval. Az ilyen információ azután, független lévén a rendszer anyagi elemeitől és mozgató energiáitól, közömbös a rendszerrel kölcsönhatásba kerülő tárgy anyagi minősége és a tárgyat mozga-tó energiák minősége iránt is: az élettelen rendszer számára a tárgynak ekvi-valense a képmás, amely a tárgy felületi pontjainak téri-idői elrendezettségét reprodukálja, vagy általában bármely kód, amely a tárgy tetszőleges para-méterét előre megadott, de tetszőlegesen megválasztott jelkulcs szerint leké-pezi.

Az állat számára ezzel szemben sem a kód, sem a felületi képmás nem lehet ekvivalens a tárggyal, amelyet a maga biokémiailag meghatározott való-ságában asszimilálnia, ill. kohéziós erejének passzív vagy mozgásának aktív, de mindenképpen valóságos energiái miatt kerülnie kell. Ahhoz, hogy az infor-máció ilyen vezérlési funkciót betölthessen, a tárgyak felületi pontjairól érkező ingereknek a pszichikus képmásban olyan jelle kell integrálódniuk, amely a tárgy belső, nevezetesen biokémiai, ill. energetikai meghatározottságáról hor-doz információt. *Az állat tárgyi műveletekre tagolt viselkedését már nem közvetle-nül az inger mint kód vagy a rendezett ingereggyüttes mint fizikai képmás vezérli, hanem az ilyen belső jelentéstartalom köré integrált pszichikus képmás.*

A pszichikus képmás integrált, egészes jellege ily módon magyaráz-hatóvá válik. A tárgyban objektíven jelenlevő belső — biokémiai, ill. energeti-kai — tartalomnak megfelel az élő szervezeten belüli szervező erő, amely a tárgy felületéről érkező ingereket integrálja: az anyagi szerkezet és az energia-készlet közötti kölcsönös visszacsatolásból származó szükségleti feszültség, amely éppen ilyen és ilyen biokémiai összetételű tárgyak bekebelezésére, továb-bá mindazon tárgyak kikerülésére ösztönöz, amelyek kohéziós ereje vagy belső energia-készlete bizonyos szintet meghalad.

Valószínűnek látszik, hogy az így szerveződő pszichikus képmások osztá-lyán belül különböző szinteket jelöl az a megkülönböztetés, amelyet korábban Leontyevtól idéztünk: „... egyfelől kiemelkednek azok a kölcsönös össze-függésben levő tulajdonságok, melyek azt a tárgyat jellemzik, amelyre a tevékenység irányul, másfelől pedig azoknak a tárgyaknak a tulajdonságai,

amelyek magát a tevékenység módját, vagyis a műveletet határozzák meg.”

A *motiváló tárgy* képmása a különböző érzéki minőségű felületi mezőket statisztikai jelleggel integrálja a belső biokémiai vagy — pl. párzási partner esetében — biológiai jelentéstartalmú jellé. A felületi elemek téri-idői struktúrája nem képeződik le benne — az egyetlen ilyen természetű ábrázolt paraméter a tárgy egészének lokalizációja a homogén háttéren. Bazális komponense a szaglás, amely a tárgy objektív tartalmát képező biokémiai tulajdonságokra irányul, és működése mintegy közvetítő átmenetet jelent a tárgy felszínének telerecepciója és a tárgy tartalmának tényleges bekebelezése között. Ahhoz, hogy a motiváló tárgy pszichikus képmása létrejöjjön, nem szükséges a szaglás tényleges funkcionálása, de nélkülözhetetlen a kortikális szaglólebenszövet és a hozzá kapcsolódó, vele azonos citoarchitektonikai szerkezetet mutató képleteknek, a lobus limbicusnak vagy viscerális agyvelőnek az épsége.⁴ A motiváló tárgy pszichikus képmásának bázisaként olyan viscerális modellek létezését kell feltételeznünk, amelyeket a megfelelő tárgyak biokémiai-biológiai lényegének mintája szerint a limbikus rendszer szervez — a különféle járulékos elemek, amelyek a pszichikus képmásban képeződnek le, ebbe a modellbe beépülve kapják integrált jellegüket. A modell felidéződése jelenti az ingereggyüttesnek ilyen

⁴ „Az egyszerű kutató reakció kialakulásának legelején a szaglás funkciója létezett, és az ízletes, fehérjetartalmú stb. táplálék felkutatását szolgálta . . . Következésképp a szaglást primitív kutató reakcióként, észlelésként lehet értékelni” — állítja Papez a Henry Ford Hospital Symposiumon tartott előadásában (*A viscerális agyvelő, szerkezete és kapcsolatai*. Ретникулярная формация мозга. Moskva 1962. 522—523. o.), és megállapítja, hogy a viscerális agyvelő „struktúrái valósítják meg az érzékleteknek a szervezet szükségleteinek megfelelő koordinációját.” (520. o.).

A limbikus lebeny kulcsfontosságú szerepét a motiváló tárgy integrált pszichikus képmásának kialakításában mind az extirpációs, mind a stimulációs kísérletek, mind pedig a neuropatológiai vizsgálatok adatai igazolják. Klüver és Bucy majmokon, Schreiner, King és Galambos macskákon igazolta, hogy e képletek kiirtása lehetetlenné teszi az állat számára az ösztöntárgyak felismerését, aminek következtében a kísérleti állat táplálkozásra alkalmatlan tárgyakat (pl. szemetet, szeget) ismételten a szájába vesz, nemi partnert keres azonos nemű vagy más fajhoz tartozó állatokban, sőt élettelen tárgyakban stb. Megfelelő lebenykiirtó műtét nyomán embernél is analóg tünetek álltak elő. A hipocampusnak, különösen pedig a halántéklebenyi II. gyrus poláris részeinek elektromos izgatása összefüggő, scena-szerű hallucinációkat, „déja vu” és „jamais vu”-élményt, az aktuális érzéki benyomások sajátos értelmezését váltotta ki. Penfield egyik betege pl. egy zene-művet hallott, amelyet az operáló orvos kérésére a hallucinált zenekarral együtt el is énekel, miközben az áram megszakítására a zene is elhallgatott, majd újra bekapcsoláskor előlről kezdődött; más betegek az ingerlés hatására rémületbe estek, mert a külvilág aktuálisan éppen felfogott képét úgy értelmezték, hogy a dolgok és a hangok fenyegető jelleggel közelednek feléjük. (Penfield e tények alapján a halántéklebeny II. gyrusának poláris részét „interpretációs központ”-nak nevezi.)

A lobus limbicusnak az ingerek motivációs integrálásában játszott szerepét Horányi is hangsúlyozza: „. . . a limbikus rendszer, elsősorban pedig annak centrális része, a hippocampus az egész somato- és viscerosensibilitás felől kap afferentációt. Tehát a hippocampus a thalamus, a centrecephalon és a kisagyvelő mellett a sensibilis ingerek negyedik gyűjtőmedencéje. Míg a thalamus és a kisagyvelő sensibilis afferentációinak a motorium organisációjában van szerepük, a centrecephalon, valamint valószínűleg a hippocampus az emotionalitás, a vitalis tempo, az általános aktivitás megszervezésében fontos. A limbikus rendszer valószínűleg emótiókkal tölti fel az érzeteket, a külvilági benyomásokat: kellemes érzelmekkel, ha az a szervezet szempontjából előnyös, kellemetlen, menekülő aktivitásra ösztönző emótiókkal, ha az érzet, az ingerület a szervezet számára káros külvilági behatásokról ad hírt. A limbikus rendszer tehát a szervezet reakcióját integrálja a külvilág ingereire, az emótiókon keresztül hat az aktivitásra. Az aktivitás tulajdonképpen az affectivitás, az emotionalitás érvényesülése a tágabb értelemben vett motoriumban.” (*Neurologia. Medicina, 1962. 187. o.*)

és ilyen moitvációs tárgyként való felismerését; a modell léte magyarázza a felismerés lehetőségét olyankor is, amikor a tárgyra jellemző ingeregyüttes csak hiányosan vagy torzításokkal percipiálható.

A motiváló tárggyal egy orientációs mezőben elhelyezkedő és megközelítést közvetítő *műveleti tárgy* képmása a kontúroknak és más struktúráképző vonalaknak téri-idői rendezettségét képezi le. Jelentéstartalma: az állat célirányos mozgásával szembenálló erők és energiák téri-idői eloszlása a tárgyban. Bazális komponense: kinesztétikus-taktilis reafferentáció a tárggyal való közvetlen kontaktusról, amely az állat célirányos lokomóciója során létesül a tárgy objektív tartalmát képező energetikai tulajdonságokkal kapcsolatosan; a kinesztétikus-taktilis reafferentáció működése szintén közvetítő átmenetet jelent a tárgy felszínének telerecepciója és a tárgy tartalmának ütközéskor bekövetkező, a szervezetet ténylegesen károsító behatolása között. Ahhoz, hogy a műveleti tárgy pszichikus képmása létrejöjjön, itt sem szükséges a kinesztétikus reafferentáció tényleges funkcionálása, de szintén nélkülözhetetlen a kinesztétikus-taktilis szenzibilitás kérgi zónáinak (gyrus centralis posterior) éppisége. A műveleti tárgy pszichikus képmásának bázisául olyan *kinesztétikus modellek* létezését kell feltételeznünk, amelyeket a megfelelő tárgyak energetikai-dinamikai lényegének mintája szerint a szomatoszenzoros kérgi központ szervez — az állat számára a percepció mező e modellek szerint nyer tárgyi tagolódást. A modell felidéződése eredményezi az állat számára az ismert terep olyan tagolódását, amely a motivációs tárgy eléréséhez szükséges műveletek lebonyolítását biztosítja olyan körülmények között is, amikor a megteendő út hosszabb-rövidebb szakasza nem percipiálható.

A perceptív pszichikum fejlődési szakaszában a kétféle pszichikus képmás elsősorban a táplálékszerző viselkedés orientációs bázisában kap szerepet. Az elhárító viselkedés irányítása ettől eltérő módon, általában kód jellegű, ill. fizikai képmás jellegű információ révén történik. Ezen belül is megkülönböztethető a kétféle szint:

A *motiváló kód* a külső ingerek tagolatlan összhatásukban vett együttese vagy percipiálható környezet háttér szerű tagolatlan képe, amelyben az egyes ingerek közömbös egymásmellettségükben és egymásutániségükben tükröződnek. Tárgyi jelentéstartalma a képnek az állat számára nincsen, csak reaktív hatása: a kortikális és az izomtónust fokozza, ill. csökkenti, vegetatív alarmreakciót vált ki, ill. gátol a külön ki nem emelkedő részingerek intenzitásától és feltétlen vagy feltételes jelző-funkciójától függően.

A *műveleti kód* elemi inger vagy olyan séma szerű kép, amelyben az egyes ingerek egyáltalán nem tükröződnek, csak az ingerek szabályos téri-idői elrendezettsége. Tárgyi jelentéstartalma ennek a kódnak sincsen az állat számára, csak reaktív hatása: a nyílt reflex-ív feltétlen és feltételes kapcsolatainak közvetítésével a viselkedés merev mozgássorát vagy próbálkozó aktusát váltja ki.

A *diffúz motiváló kód*, a *viscerális modell* szerint tárgyilag tagolt *motiváló pszichikus képmás*, a *kinesztétikus modell* szerint *struktúrált műveleti pszichikus képmás* és az *elemi műveleti kód* az *információ struktúrájának* és *kibernetikai funkciójának* olyan *szukcesszív szintjeit* képezik, amelyek megkülönböztetése a pszichikum további fejlődési szakaszaiban egyre fontosabbá válik, igazi jelentőségét pedig a humánpszichológiában nyeri el, ahol lehetővé teszi, hogy a *személyiségnek* és *aktuális megnyilvánulásainak* különböző szintjeihez — *magjához*, *öntudati szférájához*, *tudati szférájához* és *héjához* — egyaránt objektív vizsgálati és hatástechnikai kulcsot kapjunk.

Ami mármost a tevékenység és a pszichikum filogenezisének további menetét illeti, a soron következő fejlődési stádium, amelyet Leontyev kiemel, az *intellektus fejlődési szakasza*. Ebben a szakaszban a tevékenységen belül két fázis különül el: a művelet — amely korábban csak önállótlan mozzanata, végrehajtási módja volt a tevékenységnek — viszonylag önálló céllal elválik a tevékenység másik fázisától, amelynek célja a tulajdonképpeni motiváló tárgy megszerzése az első fázisban elért cél következményeként. Az első fázis orientációs bázisaként alakul ki az intellektus: azoknak a tárgyak közötti téri viszonyoknak a felfogása, amelyeket az állatnak az első fázisban át kell rendeznie (pl. a ketrec sarkában elhelyezett ládát a felfüggesztett gyümölcs alá tolnia, különálló botokat egyesítenie), hogy az átrendezett viszonyok eredményeként a második fázisban elérje a tevékenység tulajdonképpeni célját, a motiváló tárgyat. Az intellektus tulajdonképpen az előző fejlődési szakasz viselkedésének sajátosságait ismétli meg az orientáció eszmei síkján: miként a perceptív pszichikum fejlődési szakaszában a viselkedés valóságosan a tárgyak közötti téri viszonyokhoz alkalmazkodott, úgy most az orientáció eszmeileg egymáshoz való téri viszonyukban fogja fel őket.

Ezzel kapcsolatban Leontyev az egész filogenezist jellemezve mutat rá, hogy „az állatokat körülvevő külső környezet pszichikus tükrözése mintegy elmarad tevékenységük fejlődésétől. Így a legegyszerűbb tevékenység, amelyet a hatást gyakoroló tulajdonságok objektív összefüggései határoznak meg és amely az állatot bonyolult tárgyilag tagolt környezettel hozza kapcsolatba, az elemi érzékletek kifejlődését eredményezi, amelyek csupán az egyes hatásokat tükrözik. A gerincesek bonyolultabb tevékenysége, amelyet a tárgyi viszonyok, a szituációk határoznak meg, egészeleges tárgyak visszatükrözésével jár együtt. . . Ennek az inadekvátságának a megszüntetése a visszatükrözés új formáinak keletkezése útján új lehetőségeit nyitja meg a tevékenységnek, amely még magasabb szintű struktúrát nyer, minek folytán újra keletkezik közöttük (ti. a visszatükrözés és a tevékenység között — *G.L.*) az inadekvátság és az ellentmondás, de most már új szinten.” (Id. mű 244—245. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás.)

Ennek a fejlődésnek a legmagasabbrendű terméke az *emberi tudat*. Ebben a szakaszban a tevékenység fázisai különböző *személyek cselekvéseiként* (действия) válnak el egymástól, amelyeknek önálló célja nem motívuma azoknak, akik az egyes cselekvéseket végzik. A cselekvésnek és a céljaként funkcionáló tárgynak a szubjektív *értelmét* (смысл) az adja meg, hogy az individuális cselekvések a munkamegosztás során elkülönült mozzanatai a kollektív *tevékenységnek* (деятельность), amelynek célja egyben motívum is: az egyes cselekvések értelmét az a funkció adja meg, amelyet a tevékenység egészében betöltenek, a cselekvések céltárgyainak értelmét pedig eszközként való viszonyuk a tevékenység motívumához. A cselekvéseknek és céltárgyuknak ugyanakkor objektív *jelentésük* (значение) is van, amelyet az ad meg, hogy a céltárgyat a tevékenységcsere révén szerzett tárgyi eszközökkel készítik el: az egyes tárgyak jelentését más tárgyakhoz mint történelmi előfeltételükhöz való viszonyuk határozza meg, a cselekvések jelentését pedig a tárgyi eszközöknek megfelelő struktúráltságuk. Az ilyen értelemben vett cselekvés orientációs bázisaként alakul ki a tudat: a tárgyaknak jelentésükben és értelmükben való visszatükrözése. „A tudati tükrözés az állatokra jellemző pszichikus tükrözéstől eltérően a tárgyi valóságnak a szubjektum tárgyhoz való viszonyától elhatárolt tükrözése, azaz a tárgyi valóság objektív, allandó tulajdonságait kiemelő tükrö-

zés. A tudatban a valóság képe nem folyik össze a szubjektum élményeivel. . . ” (Uo. 254. o.)

A tárgyak értelme éppúgy objektív tulajdonsága a tárgynak, mint jelentésük: „. . . a tudatos értelem a motívumnak a célhoz való viszonyát fejezi ki. Csak azt kell feltétlenül hangsúlyoznunk, hogy a ‚motívum’ fogalmat nem a szükséglet átélésének megjelölésére használjuk, hanem annak az objektív tényezőnek a megjelölésére, amelyben ez a szükséglet az adott körülmények között konkretizálódhatik, és amelyre mint kiváltó tényezőre a tevékenység irányul.” (Uo. 284. o.): *A tárgyak értelme végső soron az az objektív funkció, amelyet az ösztársadalmi praxisban ennek eszközeként nyerne.* Azok a tárgyak, amelyek sem közvetlenül, sem közvetve, sem pozitív, sem negatív eszközként — azaz sem előmozdítva, sem akadályozva a társadalmi praxist — nem funkcionálnak, részben a praxis háttéréként, részben a valóságos eszközökre való szimbolikus vonatkozásuk révén nyernek értelmet.⁵ *A tárgyak jelentése pedig végső soron az az objektív funkcionális összefüggés, amelybe más tárgyakkal a társadalmi praxis termékeként kerülnek.* Azok a tárgyak, amelyek nem emberi produktumok, a praxis szervesen előfeltételeként, illetve valóságos termékekre való tartalmi vonatkozásuk révén kapnak jelentést.⁶ „A világ emberi visszatükrözését” — írja Leontyev — „a jelentés közvetíti, amennyiben ez tudatosult visszatükrözés, azaz amennyiben a társadalmi gyakorlat tapasztalatára támaszkodik és ezt magába foglalja. Egy papírlap nemcsak úgy tükröződik a tudatomban, mint valamiféle négyzetes, fehér, vonalakkal borított tárgy; nem is úgy, mint valamiféle struktúra, valamiféle egészes forma. A papírlap éppen mint papírlap, mint *papír* tükröződik a tudatomban. A papírlapról nyert érzéki benyomásaim, mivel a megfelelő jelentésnek birtokában vagyok, meghatározott módon megtörnek tudatom prizmáján. Amikor azonban. . . a papírt észlelem, ezt a valóságos papírt észlelem, nem pedig a ‚papír’ jelentését. Introspektíve a jelentés rendszerint hiányzik a tudatomból: közvetíti, amit észlelek vagy gondolok, de magát eközben nem tudatosítom, nem gondolom. . . pszichológiailag a jelentés a valóságnak tudatom tartalmává lett. . . általánosított visszatükrözése, amelyet az emberiség munkált ki és rögzített a fogalom, az ismeret formájában, sőt a jártasságnak mint általánosított cselekvési módnak a formájában, a viselkedés normájaként stb. A jelentés a valóságnak a hozzá való individuális, személyiségi viszonytól független tükrözése az ember által. Az ember a jelentések történetileg kialakult rendszerét már készen találja, és ugyanúgy veszi birtokba, ahogyan a *szerszámot, a jelentésnek ezt az anyagi előképét* (прообраз; kiemelés — G. L.). A tulajdonképpeni pszichológiai tény. . . az, hogy elsajátítottam vagy nem sajátítottam el az adott jelentést.” (Leontyev: id. mű 281—282. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás.)

Az elsajátítás problémája azonban már átvezet a tevékenység és a pszichikum ontogeneziséhez.

Mint hogy az ösztársadalmi praxis alapja a termelőeszköz termelése, így az, ami benne a múltra vonatkoztatva termék, a jövőre vonatkoztatva eszköz-funkciót kap. Ily módon a jelentés, amelyben alapvetően a tárgynak termék-

⁵ Vö. V. V. Vanszlov: *A szép problémája*. Gondolat, 1958.; Л. Н. Столович: *Эстетическое в действительности и в искусстве*. Moszkva, 1959.; Garai L.: *A szép pszichológiája*. Magyar Filozófiai Szemle, 1962/4. sz.

⁶ Az emberi praxis története során termelt tárgyakkal mint eszközöknek az emberi megismerés közvetítőiként játszott szerepéről lásd az 1. lábjegyzetben idézett tanulmányt.

ként nyert tárgyi funkciói (egyéb tartalmak pedig csak ezek prizmáján keresztül) tükröződnek, és az értelem, amely alapvetően a tárgy eszköz-funkcióit (egyéb tartalmakat pedig csak ezek prizmáján keresztül) tükröz, össztársadalmi szinten lényegileg egybeesik. Ez az értelemmel egybeeső jelentés rögződik a tárgyat megjelölő szóban ennek fogalmi tartalmaként — így „találja történetileg kialakult rendszerét már készen” az individuum.

Az individuum számára azután elválik egymástól a jelentés és az értelem: az egyén egyrészt elsajátítja a verbálisan rögzített jelentéseket, másrészt a tárgyak valóságos értelmet nyernek az egyén élettevékenységében betöltött funkciójuk szerint. A kettő közötti viszonyt alapvetően az határozza meg, hogy az egyéni tevékenység hogyan épül be részcsелеkvésként az össztársadalmi praxisba.

A beépülés történhet úgy, hogy ami társadalmi vonatkozásban részcsелеkvés az a cselekvő egyén számára is csupán cselekvés, azaz célja nem motívum is egyben — motívumként az egyén számára is az össztársadalmi tevékenység motívuma szolgál. Ez a viszony jellemzi az ősközösségi társadalmat, valamint hosszabb-rövidebb ideig tartó átmeneti jelleggel minden olyan társadalmat és közösséget, amelynek célját tagjai közösen tűzik ki és a célból eredő részfeladatokat közösen osztják el maguk között. Ilyen körülmények között „... a világ egyformán tükröződik mind a nyelvi jelentéseknek a kollektíva tudatát képező rendszerében, mind — ugyanezen jelentések formájában — az egyes individuumok tudatában. Pszichológiailag ez azzal függ össze, hogy a tudatosuló jelenség értelme az egyes ember számára és a nyelvi jelentésben rögzített értelme a kollektíva egésze számára egybeesik. A tudatosuló értelme és jelentések ilyen tagolatlansága azért lehetséges, mert a tudatosulónak a köre még sokáig az emberek azon viszonyaira korlátozódik, amelyek egyben közvetlenül az egész kollektíva viszonyai is. . . Az értelme és jelentések egybeesése az őstársadalmi tudat fősajátossága.” (Uo. 289—290. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás.)

A beépülés másik lehetséges módja az, hogy ami társadalmi vonatkozásban részcsелеkvés, az a cselekvő egyén számára olyan cselekvés, amelynek motívuma lényegesen eltér az össztársadalmi tevékenység mozgatójától — motívumként a létfenntartás anyagi szükségletei vagy ideologikusan tételezett eszmei szükségletek funkcionálnak. Ez a viszony jellemzi az elidegenedett társadalmi formációkat. Ilyen körülmények „következménye, hogy az emberi tevékenység objektív eredményei egyfelől, motívuma másfelől szétválnak egymástól. Más szóval, a tevékenység objektív tartalma nem esik egybe szubjektív tartalmával, azzal, amit az illető tevékenység az ember számára képvisel. Ez kölcsönöz tudatának egészen sajátos pszichológiai vonásokat.” (Uo. 313. o.) „Ezeknek a viszonyoknak a tudatba való behatolása pszichológiailag a tudat általános struktúrájának ‚dezintegrációjában’ fejeződik ki, amelyet azoknak az értelmekeknek és jelentéseknek kölcsönös idegenné válása jellemez, amelyek prizmáján keresztül az ember a környező világot és saját életét szemléli.” (Uo. 315. o.) „Az értelmekek és jelentések kölcsönös idegensége közvetlenül rejtve marad az ember előtt, önmegfigyelése számára nincs adva.” (Uo. 319. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás).⁷

⁷ G. Bateson, D. D. Jackson, J. Haley és J. Weakland figyelemreméltó elmélete a kommunikáció és a metakommunikáció közötti eltérésről és ennek patogén hatásáról véleményünk szerint Leontyev ezen elidegenedés-interpretációjában nyerhetne a feno-

Az egyéni tevékenység beépülése az osztálytársadalmi praxisba, harmadszor, történhet oly módon, hogy a részcselekvés célja az egyén számára közvetlenül motívummá válik, vagyis azt, ami társadalmi vonatkozásban csupán rész-cselekvés, maga a cselekvő egyén mint totális tevékenységet végzi. Ez a viszony az elidegenedés felszámolását követően a kommunista társadalomban válik társadalmilag általánossá. Személyiségpszichológiai szinten azonban az átstrukturálódás, amelynek során a társadalmilag determinált cselekvés a személyiség belsőleg motívált tevékenységévé válik, minden történelmi korban a pszichikum ontogenetikus fejlődésének egyik alapmeghatározója.

A tevékenység és a pszichikum ontogenezise

A pszichikum struktúrájának fejlődését az ontogenezisben is a tevékenység struktúrájának fejlődése határozza meg.

Az emberi ontogenezis az érésnek és az oktatásnak sajátos szintézise. Az érés végigvezeti a gyermeket a tevékenység és a pszichikum struktúrázódásának azokon a fejlődési szakaszain, amelyeknek filogenetikus változását fentebb vázoltuk. A motiváló vagy műveleti tárgyakat azonban a felnőtt juttatja — több-kevesebb céltudatossággal — a gyermek tevékenységének hatáskörébe; ugyancsak a felnőtt kapcsolja be a gyermeket azokba a csoport- és státuszviszonyokba, amelyek keretei között az életkornak megfelelő tevékenységet folytatja. A tevékenységnek és a pszichikumnak mint a tevékenység orientációs alapjának a konkrét szerkezetét tehát az érés megfelelő szakaszaiba épülve az oktatás és a nevelés határozza meg oly módon, hogy az emberi történelem tárgyiasult és társadalmi viszonyokba rögződött termékeit közvetíti a kibontakozó személyiséghez.

Az érés első szakaszában, akárcsak a szenzoros pszichikum filogenetikus fejlődési szakaszában, az életfunkcióktól differenciálódik a célirányos viselkedés. A tevékenység alaptípusa⁸ a felnőttel folytatott interakció, amelynek motívuma a létfenntartási szükségletektől független szociális motívumként alakul ki: az emberi arc és az emberi hang közvetlenül nyer felszólító jelleget, ami kezdetben a tekintet passzív rögzítésében, később egyre inkább aktív gesztikulációiban nyilvánul meg. A tárgyak is annyiban kapnak felszólító jelleget, amennyiben az ember kiemeli őket a háttérből és a gyermek recepciós vagy manipulációs tevékenysége számára hozzáférhetővé teszi. A tárgyakkal való manipuláció ily módon kiegészítője ebben az életkorban az interakciónak. A beszéd úgy alakul ki ebben az életkorban, mint az interakció fokozatos verbalizálódása — funkciója tehát elsődlegesen kommunikatív. A kialakuló beszéd-

menologikus elemzésen túlmenő szociálpszichológiai megalapozást. A verbális kommunikáció elsősorban a szójelhez történelmileg rögződött objektív jelentéstartalmat közöl — az értelem közlése interperszonális kapcsolatban elsősorban metakommunikációs szinten történik. A kommunikáció és a metakommunikáció ellentéte ilyen módon csupán egyik lehetséges megnyilvánulása annak az ellentétnek, amelyet az értelmek és a jelentések között az elidegenedés teremt meg.

⁸ „Alapvető tevékenységnek (основная деятельность) azt a gyermeki tevékenységet nevezzük, . . . amelynek keretében más, új tevékenységfajták differenciálódnak, . . . amelyben kialakulnak vagy átstrukturálódnak az egyes pszichikus folyamatok, . . . amelytől a legközvetlenebb módon függenek a gyermeki személyiségnek az adott fejlődési periódusban megfigyelhető alapvető pszichológiai változásai.” (Uo. 518—519. o.)

jelek jelentéstartalma alapvetően azokra a tárgyakra korlátozódik, amelyekre a gyermek manipulációs tevékenysége irányul.

Az érés második szakaszában, akárcsak a perceptív pszichikum filogenetikus fejlődési szakaszában, a gyermeki tevékenységen belül művelési szakaszok különülnek el. Ez az elkülönülés sajátos módon megy végbe a játékban mint ennek az életkornak alapvető tevékenységében. A játéktevékenység motivációja már nem korlátozódik azokra a tárgyakra, amelyekkel a gyermek az előző fejlődési szakaszban ténylegesen megtanult manipulálni, hanem kiterjed olyan tárgyakra is, amelyek a „felnőttek cselekvésének tárgyai, melyekkel a gyermek még nem képes ténylegesen tevékenykedni. . .” (Uo. 483. o.), „. . . az ellentmondás egyfelől a tárgyakkal való cselekvés szükségletének viharos fejlődése, másfelől a cselekvéseket megvalósító műveletek (azaz cselekvési módok) fejlődése között. . . a gyermeknél csak a tevékenység egyetlen típusában, nevezetesen. . . a játékban oldódhat fel. Ez azzal magyarázható, hogy a játék nem produktív tevékenység, motívumát nem az eredmény, hanem maga a cselekvés tartalma határozza meg. Ezért a játéktevékenységnek nincs meg az a kötelező aspektusa, amelyet az adott cselekvés reális feltételei határoznak meg, azaz nincs kötelező cselekvésmódja, művelete. Csak a játék jellegű cselekvésben fordulhat elő, hogy a szükséges műveleteket más műveletekkel, s a cselekvés tárgyi feltételeit más tárgyi feltételekkel helyettesítik, miközben maga a cselekvés tartalma megmarad.” (Uo. 485. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás.) A játéktevékenység kialakulásával tulajdonképpen az történik, hogy a tárggyal folytatott közvetlen manipuláció, melynek motívuma az előző fejlődési szakaszban azonos volt magával a tevékenység tárgyával, beépül egy olyan tevékenységbe, amelynek motívuma ettől eltérően a tárgyi tevékenységet folytató felnőttek utánzása lesz. A felnőttek utánzása a nem tárgyi jellegű szerepjátékokban viszonylag önálló kiegészítő tevékenységként is létezik ebben az életkorban. A játéktevékenységben alakulnak ki a személyiség képességeinek alapjai. A beszéd ebben az életkorban új funkciót nyer egocentrikus beszédként a tárgyi tevékenység előzetes megtervezésében. Jelentéstartalmán belül ebben az életkorban kezdődik a differenciálódás a tárgyi jelentés és a személyi értelem között: a játéktevékenységben a tárgy valódi jelentése a vele folytatott valóságos műveletekkel kapcsolatos, játéki értelme pedig a játékcselekvés motívumával (vö. a jelentésről és értelemről fentebb mondottakkal).

Az érés harmadik szakaszában, akárcsak az intellektus filogenetikusan fejlődési szakaszában, kialakulnak az olyan cselekvések, amelyek célja a cselekvő személyiségnek nem motívuma, hanem csak bizonyos motívumok későbbi realizálásának szükséges előfeltétele. Ennek az életkornak alapvető tevékenysége a tanulás. A tanulás során sajátítja el a gyermek a társadalmi tudat fogalmilag tagolt tartalmait. A tanulási tevékenység kialakulásával ismét az történik, hogy az előző fejlődési szakasz kiegészítő tevékenysége mozzanataként épül be az új struktúrába: a valóságos cselekvés számára hozzáférhetetlen tárgyak eszmei elsajátítása a tárggyal bánni tudó felnőtt utánzása révén, ami a játéktevékenységnek motívuma volt, tudatosan kitűzött célja lesz az új cselekvésnek. A tanulási célt a felnőtt tűzi ki, ahogyan az ontogenezis első szakaszában is a felnőtt kezdeményezte az interakciót. Ahogyan az első szakaszban, úgy most is kialakul egy kiegészítő tevékenység, amelynek rész-cselekvései közvetlenül a felnőtt által célul kitűzött tárgyakra irányulnak — ezúttal meghatározott ismerettartalmakat objektíváló jelkomplexumokra az egyes jelek eszmei tartalmainak elsajátítása végett. Ebben az életkorban a beszéd

interiorizált beszédként nyer új funkciót az eszmei cselekvésben (умственное действие), amely elkülönül a tárgyi cselekvéstől mint ennek orientációs alapja. A beszéd eszmei tartalmaként itt már nem a tárgyak személyi értelme funkcionál, mint a játékban, hanem a tárgyi jelentésük. A tárgyi jelentés, amelyet a játékban még valóságos cselekvés képviselt, a tanulásban átalakul a gyermek számára eszmei jelentéssé.

Az érés negyedik szakaszában, akárcsak a tudat kifejlődésének filogenetikus szakaszában, végbemegy a tevékenységnek a kollektíva különböző tagjai közötti partikularizálódása. Ennek az életkornak alaptevékenysége a felkészülés az életre. A felkészülés során alakítja ki a személyiség önmagában az akarati tulajdonságait. A felkészülés tevékenységének kialakulása során ismét az előző fejlődési szakasz kiegészítő tevékenysége épül be mozzanatként az új struktúrába: az az önképző, objektivált eszmei tartalmakat elsajátító cselekvés, amelynek célját a tanulási tevékenységen belül felnőtt nevelő tűzi ki, egyre inkább olyan cselekvéssé alakul, amelynek célját maga a serdülő személyiség választja meg azon motívumtól hajtva, hogy cselekvése révén az általa választott vagy elfogadott kollektívába annak teljes értékű részeként épülhessen be. Ahogyan a játékban önállósult a gyermek tárgyi tevékenysége a felnőttől, aki ezt az előző fejlődési szakaszban kezdeményezte, úgy most az önfejlesztő tevékenység önállósul abban az irányban, amelyet a tanulásban a felnőtt kezdeményezett. Ahogyan a tárggyal manipuláló játéktevékenység kiegészítőjeként kialakult a szerepjáték, amelyet a felnőttől önállósulni kezdő gyermek a kortársaival csoportot alkotva s a felnőttek szerepviszonyait utánozva játszik — ugyanígy a felnőttől való önállósulás megindulásával a serdülő ismét a kortársaival képez csoportot. A csoporttal folytatott interakció ennek a fejlődési szakasznak kiegészítő tevékenysége. A beszédnek ebben az életkorban nyert új funkciója a kifejező funkció. Eszmei tartalomként a kifejező beszéd ismét a tárgyak személyi értelmét hordozza, mint a játékot kísérő egocentrikus beszédben. Az értelem azonban itt már valóságos funkciója a tárgynak a tevékenység motívumára vonatkoztatva.

Az ontogenezis negyedik szakaszában befejeződik az individuum érési folyamata. Ettől kezdve az egyén tevékenysége szervesen illeszkedik életvitelébe, amelynek mozgóatái (vágyak, Én-ideálok) a tevékenység motívumaiként válnak társadalmi közvetítéssel öntudatosakká; a motívumok a rész-cselekvések céljában tudatosulnak, és tárgyi közvetítéssel akarati ellenőrzés alá veszik a cselekvések módjaként nem tudatosan végzett műveleteket. A személyiség életvitelének tevékenységekre, a tevékenységnek cselekvésre és a cselekvésnek műveletekre tagolódása már a felnőtt személyiség életvitelének normális strukturálódása. A továbbiakban minden tárgy és jelenség attól függő pszichikus reprezentációt nyer a személyiségben, hogy milyen funkciót tölt be reális az életvitelnek ebben a struktúrájában.

Az ontogenezis mint biológiai érés tehát röviden megismétli a tevékenység strukturálódásának filogenetikusan fejlődését. Az ontogenezisnek mint az oktatás társadalmi folyamatának azonban eközben nem kell végigjárnia — még lényeges lerövidítéssel sem — az emberiség történeti fejlődésének útját, mint ezt az előbbi párhuzam analógiájára gyakran képzelik. *A kori sajátosságoknak megfelelően strukturálódott tevékenységbe a kori sajátosságnak megfelelő funkcióval az oktatás bekapcsolhatja a történelmi fejlődés legújabb eredményét képviselő tárgyakat és objektivált eszmei tartalmakat, mégpedig anélkül hogy adekvát elsajátításukhoz a gyermeknek szüksége volna az előtörténet végigkövetésére.*

Igy pl., mint ezt a moszkvai 91. kísérleti iskolában D. B. Elkonyin és V. V. Davidov vezetésével folytatott oktatási kísérletek bizonyítják, az algebra elsajátításához nemcsak hogy nincs szükség arra, hogy a gyermeket a konkrét tárgyak számlálásától egyszerűbb, majd bonyolultabb számolási feladatok szóbeli, majd írásos megoldásán keresztül juttassák el a mennyiségi viszonyokkal való absztrakt operáláshoz, hanem egy ilyen eljárás egyenesen zavarja a gyermeket abban, hogy a fejlettebb fokra eljusson. Ehelyett az szükséges, hogy az egyes matematikai összefüggéseket objektíváló tárgyakat iktassanak be a gyermek életkorának megfelelő tevékenységbe oly módon, hogy a tevékenység strukturális összefüggései a megfelelő *absztrakt* matematikai összefüggéseket reprodukálják. Ehhez persze a tárgy elsajátíttatását csak olyankor szabad kezdeményeznie a felnőttnek, amikor az ehhez szükséges tevékenységstruktúra biológiailag már megérett.⁹

A marxista pszichológiának elméletileg és gyakorlatilag legfontosabb felismerése az ontogenezisre vonatkozóan, hogy ez nem úgy megy végbe, hogy a *kibontakozó személyiség a tevékenységével valóságosan alkalmazkodnék a környezetéhez és tudatával eszeiileg befogadná azt*. A fejlődés valóságos útja az *emberi tárgyak és a társadalmi szerepek tevékeny elsajátítása*.

Az alkalmazkodás akadály típusú, az elsajátítás eszköztípusú tárgyra irányul. Az alkalmazkodás révén a szervezetnek és létfeltételeinek reprodukálására — az elsajátítás folytán a környezet és a személyiség produktív megváltoztatására nyílik lehetőség. Az alkalmazkodásban a tevékenység és a tárgy megmarad egymás számára külsődlegesnek: a lokomócióban megkerülik a tárgyat és annak *ellenére* érik el a célt. Az elsajátításban a tárgy beépül a tevékenységbe: a manipulációban kézbeveszik a tárgyat és annak *közvetítésével* valósítják meg a célt.

Leontyev a következő érvekkel támasztja alá, hogy „a széleskörűen elterjedt nézet ellenére az alkalmazkodás fogalma egyáltalán nem fejezi ki azt, ami a gyermek pszichikus fejlődésében lényeges”:

„Az alkalmazkodási folyamat — abban az értelemben, ahogyan az állatokkal kapcsolatban használjuk — és az elsajátítási folyamat közötti különbség a következőkben áll. A biológiai alkalmazkodás a szubjektum faji sajátosságainak és képességeinek, veleszületett viselkedésének *változási* folyamata, amelyet a környezet követelményei idéznek elő. Más dolog az elsajátítás folyamata. Ez olyan folyamat, amelynek eredménye a történetileg kialakult emberi tulajdonságok, képességek és viselkedésmódok *reprodukálódása* az individuumnál. Más szóval ez olyan folyamat, amelynek révén a gyermeknél végbemegy az, ami az állatoknál az öröklődés eredménye: a *faji* fejlődés eredményeinek átadása az individuum számára”. (Id. mű 584. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás).

Az elsajátítás az a folyamat, amelyben a történelmileg felhalmozott tapasztalatok *szociális átöröklése* végbemegy. A szerszámok elsajátításakor a különféle izmok koordinációját az emberi tárgy szerzezi emberi lényegének megfelelően, melyet a tárgy elsajátítását vezető felnőtt közvetít a gyermekhez, vezetve mozgását, előjátésva neki a tárgy adekvát működtetését, korrigálva az esetleges hibákat. Ennek eredményeként, hogy a gyermek mozgásvezérlése emberi tárgyak ilyen elsajátítása során érik, a tárgyakban történelmileg akkumulált emberi képesség beépül a tevékenység biológiailag érlelődő struktúráiba.

⁹ Vö. Galperin id. tanulmányával.

Ily módon az érés *társadalmilag determinált természeti folyamatként* megy végbe, és eredményeként a történetileg kicsiszolt képesség az egyénben úgy jelenhet meg, mintha biológiailag öröklött és megérett funkció volna.

Az elsajátítás folyamatában fejlődik ki az érzékszervek emberi működése is. Itt az egyedi fejlődés úgy megy végbe, hogy a gyermek aktívan leutánozza azokat az érzéki benyomásokat, amelyek különböző paramétereinek differenciáltsága szintén történelmi fejlődés terméke. A szenzoros képességet fejlesztő utánpótlás legsajátosabban emberi megnyilvánulása az emberi vokalizáció: a beszéd és az ének. Az énekkel a fejlődő individuum hangmagasságkülönbségeket utánoz, ahogyan azok történelmileg kicsiszolódott nüanszaikkal a zenében objektiválva számára megjelennek; a nem tonális nyelveken való beszéd a nyelvben rögződött hangszínekülönbségeket utánoz, a tonális nyelvek esetében pedig egyszerre a hangszínnek és a hangmagasságnak a különbségeit. J. B. Gippenreijter erre a tényre építette kísérleteit, amelyben orosz (azaz nem tonális nyelvet beszélő) és vietnami (azaz tonális nyelvet beszélő) diákok auditív teljesítményeit hasonlította össze egymással, valamint olyan személyekével, akik külön kísérletek során gyakorolták a különböző hangmagasságok intonálását. A kísérletek egyértelmű összefüggést mutattak ki az utánozó tevékenység és az utánozott paraméter szenzoros differenciálásának képessége között (l. Leontyev, uo.). Anyanyev, Vekker, Lomov és Jarmolenko analóg következtetésre jutnak az aktív tapintás és a taktilis ingerek érzékelőképessége között, Jarbusz pedig a szemmozgások és a látás között fennálló összefüggéseket illetően. A szenzoros funkciók éréseinek folyamatát tehát a történelmileg kifejlesztett emberi képességek objektívációi determinálják — „az egész világtörténelem munkájaként” kialakult szenzoros képességek azonban szintén úgy jelennek meg az egyénben, mintha biológiailag öröklött és megérett funkciók lennének.

A szociális átörökítés eredményeként kifejlesztett egyéni — motoros és szenzoros — képességeknek azok a tulajdonságai (nagyfokú szilárdságuk, tudatos irányítás híján is célszerű működésük stb.), amelyek pszichológiailag az állat biológiailag öröklött képességeivel analógak, eredményezték azt a látszatot, mintha az emberi képességek is a maguk strukturális meghatározottságában öröklődnének. A látszatot két, egymással összefüggő tény erősítette. Először az, hogy a képességek ontogenetikus kifejlesztésének megalapozása a családi nevelés keretein belül megy végbe, ahol is a gyermekben magától értetődően azok a képességek kapnak elsősorban megalapozást, amelyek a szülőknél is fejlettek: a Bach-családban a zene, kézműves-dinasztiákban a megfelelő kézügyesség stb. Másodszor pedig az, hogy a biológiai érés társadalmi determinációja maga is javarészt spontán folyamatként ment végbe, még hozzá minél korábbi életkorról van szó, annál inkább. Így amikor az ontogenezis első szakaszában a felnőttel folytatott interakció során kezd kibontakozni a gyermek vokalizációja, és ennek hatására megindul az auditív érzékenység differenciációja, *véletlen módon* kifejlődhet a zenei érzék, anélkül hogy a felnőtt tervszerűen irányítaná a folyamatot; ugyanígy fejlődhetnek ki *véletlen módon* az óvodáskorú gyermek játékában különféle motoros képességek, amelyeket a felnőtt többnyire már csak utólag, viszonylag tökéletes megnyilvánulásuk láttán regisztrál.

A látszatot tovább mélyítette, hogy a tervszerűen folytatott oktatás arra a feltevésre épült, hogy a gyermek a tudatával eszmeileg befogadja az oktató által közölt anyagot. Ezen a feltevésen belül az ókori „nevelésemlekek”

a magyarázatra helyezték a módszertani hangsúlyt, a középkori oktatásban az ismételtetés került előtérbe, az újkori oktatásban pedig a szemléltetés elve kapott nagy teret — de mindhárom módszer arra a feltevésre épült, hogy az oktatásban a tanító közöl, a tanuló pedig befogad.

Ami mármost az információ befogadását illeti, erről korábbi elemzésünk során kitűnt, hogy végbemehet kód, fizikai kép vagy pszichikus képmás formájában. Az előbbi két esetben a jelek semmiféle tárgyi jelentéstartalmat nem képviselnek a befogadó számára — a szomszédos jeleket mindössze asszociatív kapcsolat fűzi össze passzívan tudomásul vett képpé, ugyancsak idői kapcsolat fűzheti a kódhoz vagy a kódként funkcionáló képhez az általa kiváltható cselekvéssort. A pszichikus képmás esetében a jelek azáltal kapnak az állat számára tárgyi jelentéstartalmat, hogy filogenetikusan örökölt és ontogenetikusan megérett modellekbe épülnek be. Ez a tény az információ emberi befogadásával kapcsolatban ismét felveti az öröklődés és az érés emberi specifikumának kérdését.

Azok a kísérletek, amelyeket P. J. Galperin vezetésével folytattak (1. id. tanulmány), kimutatták, hogy a kapott információkat a gyermek csak akkor fogadhatja be eszmeileg reprezentált tárgyi jelentéstartalmukban, ha előzetesen valóságos tárgyakkal végez a szóban forgó jelentéstartalomnak adekvát valóságos tevékenységet. Az eszmeileg reprezentált tárgyi jelentéstartalom — Galperin kísérleteiben a fogalom, közelebbről a matematikai fogalom — elsajátítása szakaszosan történik: az első szakaszban a tanító bemutatja a külső cselekvés tárgyait, még hozzá azon lényeges összefüggéseikben, amelyeket a tanulónak eszmeileg el kell sajátítania; a második szakaszban a tanuló a megadott tárgyakkal a megadott összefüggéseknek megfelelő cselekvéseket végzi, hangos beszéddel magyarázva közben, hogy mit tesz és miért; a harmadik szakaszban a valóságos cselekvést a gondosan kicsiszolt hangos beszéd egyedül képviseli; a negyedik szakaszban a cselekvést a tanuló már belső beszédben végzi, hangosan közölve az egyes részműveletek eredményeit; végül az ötödik szakaszban a korábbi tárgyi cselekvés teljesen interiorizálódik, eszmei cselekvéssé alakul. Minden egyes szakaszról akkor történik a következőre az átmenet, amikor a szakasz a gyakorlat során lerövidült, amikor az egyes részműveleteket már nem végzik el ténylegesen, csak jelzik. Az utolsó szakasz lerövidülése olyan eszmei jellegű végtermékhez vezet, amely az eszmeileg reprezentált tárgyi jelentéstartalommal, adott esetben a szójelben rögzített fogalommal azonos: összevontan tartalmazza a szakaszosan interiorizált cselekvés valamennyi olyan lényeges mozzanatát, amelyet eredetileg a tárgy lényeges összefüggései határoztak meg.

Miután bizonyos fogalmak ezen az úton kialakultak, a velük összefüggő vagy analóg fogalmak kialakításához már nincs szükség a szakaszos fejlődés útjának végigjárására. Ilyen megalapozás nélkül azonban a tanár semmilyen magyarázata, a tanuló semmilyen ismétlése és semmiféle szemléltetés nem alakíthatja ki a fejlődő személyiségben a jel által hordozott megfelelő jelentéstartalmat. Ami a közlés befogadása útján kialakulhat, az nem egyéb közönséges asszociációnál, amelynek működése a tananyag felidézésében megtevésztő lehet, igazi természete azonban azonnal lelepleződik abban a tehetetlenségben, amelyet az így fejlődő gyermek a problémamegoldó gondolkodásban tanusít.

A helyzet mármost az, hogy abban a tevékenységben, amelyet a gyermek tanulás előtt vagy a tanulás mellett folytat, spontán folyamatként végbemenő társadalmi determináció hatására *véletlen módon* kialakulhatnak azok a

tárgyi tartalmakat reprezentáló interiorizált modellek, amelyekbe ezután később a tanári közlés, magyarázat, szemléltetés stb. beépülhet. Így állhat elő az a jólismert megtévesztő jelenség, hogy ugyanaz a tanári közlés a befogadó gyermekek közül egyesekben kialakítja a problémamegoldó gondolkodáshoz szükséges fogalmat, mások pedig képteleneknek mutatkoznak a közlés megértésére és befogadására. A jelenség azért megtévesztő, mert a korábban említett hasonló jelenségekkel együtt azt a látszatot kelti, mintha a közlés különböző befogadásai mögött biológiailag öröklött és az egyes individuumokban ezért különböző intenzitású képességek állnának. Ez a látszat különösen a matematikai képességeket illetően elterjedt.

A személyi viszony — evidencia vagy probléma?

Vigotszkij kísérletet tett arra, hogy az emberi pszichikumot a maga egészében a személyiség társas viszonyaiból származtassa: az individuum az interszónális kapcsolatokban sajátítja el a jelek használatát, a jelek által hordozott jelentéstartalmakhoz pedig ugyancsak a kommunikációból jut hozzá. A Vigotszkij-iskola más képviselői — pl. Galperin a korábban idézett megállapításában — később helyesen fedezték fel az ilyen megközelítésben az intellektualizmus maradványát. Helyesen ismerték fel az elméleti és a metodológiai kiutat is: a *kommunikáció* helyett mindenekelőtt a *kooperációt*, a tárgyi tartalmakkal végzett eszmei tevékenység helyett mindenekelőtt magukkal a tárgyakkal végzett anyagi tevékenységet kell vizsgálni.

A Vigotszkij-iskolának ilyen irányú továbbfejlesztése természetesen egyáltalán nem jelentette az egyén társadalmi viszonyainak, a pszichikum társadalmi determináltságának figyelmen kívül hagyását. Abban a vázlatban, amelyet Leontyev a pszichikum filogeneziséről adott, az emberi tudat differencia specifikáját éppen abból a lényeges változásból vezette le, amely a tevékenység szerkezetében bekövetkezik, amikor az embernél társadalmilag megosztott tevékenységgé válik. Az ontogenezisben ugyancsak lényeges szerepet tulajdonítanak mind Leontyev, mind Galperin, mind az irányzat más képviselői a társas viszony olyan megnyilvánulásainak, mint pl. az utánzás. A történelmi eredetű és társadalmi funkciójú szójel vizsgálatának nem kisebb szerepet tulajdonítanak, mint Vigotszkij. *A társadalom a Vigotszkij-iskola számára minden probléma megoldásának evidens premisszája.*

Ebben van az irányzat paradoxona: *miközben a személyiség társadalmi viszonya valamennyi sajátos humánpszichológiai probléma megoldásának evidens előfeltétele, maga e viszony sohasem válik problémává az iskola számára.*

Holott problematikus már maga az interpretáció, amely a társas viszonyt mint olyant emberi specifikumnak tekinti. Az etológiai kutatások egyre több olyan tényt tárnak fel a filogenezis különböző szintjein létrejövő állati társulásokról, amelyeket pszichológiailag értelmezni kell, hogy a személyiség társadalmi viszonyainak specifikumát pszichológiailag megragadhatassuk.

Lehetséges a problémának olyan megoldása, amely az állati társulásokat, amennyiben tartósak, az ösztön, amennyiben ideiglenesek (pl. aktuális veszély vagy párzási időszak által összehozottak), a reflexműködés eredményének tekinti. Ebben az esetben a másik póluson az emberi társulások mint tulajdonképpeni társadalmak a tudat és az öntudat működésének termékei: az egyének az aktuális tárgyi környezetben tudatosan felismerik közös érdeküket,

és szerződést kötnek — vagy az egyéni öntudat örökli, átveszi a társadalmi öntudatból azt az eszmét, amely a társadalom kohéziós elve és amely az egyén helyét is kijelöli a közösségben.

Egy előző tanulmányom¹⁰ bizonyította, hogy az egyén és a társadalom közötti viszonyoknak ilyen felfogása, amely az egyéni érdekből vagy a társadalmi eszméből vezeti le a társadalmat, lényeges módon különbözik a marxizmus interpretációjától, amely a partikuláris viszonyokból (osztálytársadalmakban alapvetően az osztályviszonyokból) származtatja mind az egyedi érdeket, mind pedig az általános eszmét. Ez mindenesetre legalábbis megkérdőjelezi a másik pólusnak a marxizmussal való összeegyeztethetőségét is: kérdés ugyanis, hogy ha az emberi társadalom differencia specifikáját nem lehet pusztán a társadalmi viszonyok tudatosságában megadni, akkor az állati társas kapcsolatok nem-emberi lényegét kimeríthetjük-e a nem-tudatos jellegükkel.

A pszichológia természetesen attól függetlenül szembetalálja magát a személyiség társas viszonyának problémájával, hogy miként vélekedik (és vélekedik-e egyáltalán) arról a megoldásról, amelyet a marxista társadalomelmélet kínál. A probléma személyiségpszichológiai megoldásában az utolsó szó — amint ezt ugyancsak az előbb említett tanulmány bizonyította — meg fog egyezni azzal, amelyet a társadalomelméletben a marxizmus mondott ki. Ehhez azonban a pszichológiának saját önfejlődési útján kell eljutnia, elidőzve valószínűleg mindazokban a zsákutcákban, amelyekhez hasonlóba története során már betért, amikor a tevékenység problémáját próbálta pszichológiailag megoldani.

A tevékenységgel kapcsolatosan ti. a pszichológia ugyancsak abból indult ki, hogy ez csak annyiban létezik számára adekvát vizsgálati tárgyként, amennyiben akarati, azaz tudatos (öntudatos) tevékenységről van szó, ez pedig az ember specifikuma — az állati viselkedés ezzel szemben csak reflex- vagy ösztönmegnyilvánulás.

A behaviorizmus fedezte fel az állati viselkedésben a pszichológia számára adekvát tárgyat. Kitént, hogy a viselkedési aktusok egymásutánisága nincs abszolút gépiességgel előre megadva, de nem is kaotikus próbálkozások abszolút véletlenjeiből tevődik ki: a szigorúan determinált mozgássortól legalábbis, annyi megkülönbözteti, hogy bármilyen véletlen környezeti hatás kiválthatja ha időben közvetlenül megelőzi a szükségszerű kiváltó ingert (feltételes reflex) — a teljesen véletlen mozgáshalmaztól pedig legalábbis annyi, hogy az állat tanul a hibáiból, és ha a véletlen aktusnak kedvezőtlen eredménye van, akkor ez olyan gátlást alakít ki, amely a továbbiakban szükségképpen megakadályozza a hibás aktus megismétlését (próba-szerencse tanulás). Ezzel az állati tevékenység vizsgálatába olyan mozzanatot kapcsoltak be, amely korábban a hagsvományos pszichológia vizsgálati tárgya volt: a telerecepciót. Később azután felfedezték azt is, hogy a telerecepciót magát is a viselkedés alakítja: a fény-, ill. a hangingerhez először generalizáltan kapcsolódik hozzá a reakció, amely utóbb legátlődik mindazokban az esetekben, melyekben a feltétlen inger megerősítő hatása elmarad — az állat végül másképp látja azt a fényingert, ill. másképp hallja azt a hangingert, amely továbbra is kiváltja a feltételes reflexet, mint azt a hozzá közelálló többbit, amely mögül a reakció legátlődött. Másfelől azt is megállapították, hogy a viselkedést viszont a telerecepció ala-

¹⁰ *Személyiségdinamika és társadalmi lét.* Magyar Filozófiai Szemle, 1967/1. sz.

kítja: az egyes viselkedési aktusok új fény-, ill. hangingerkomplexumokat idéznek fel a környezetben, amelyek hatása újabb aktusokat vált ki, és így tovább.

Miután az állati viselkedés vizsgálata ily módon bebizonyította a viselkedés és a telerecepció kölcsönös feltételezettségét, a behaviorizmus számára evidenssé vált, hogy a pszichológiának nincs is egyéb tárgya, mint az így felfogott viselkedés. Ami mármint az emberi tevékenységet illeti, ezt a korábbi interpretációval szemben szintén az állati viselkedés törvényszerűségei szerint értelmezték, ezen belül mutatva fel azokat a specifikus vonásokat, amelyek bonyolultabbá teszik. Itt azonban a behaviorizmus előbb-utóbb teljes elméleti impotenciát árult el: az emberi tevékenységnek azt a specifikumát, hogy ti. nem aktuálisan adott érzéki ingerek határozzák meg, hanem a tárgyak lényegének eszmei reprezentációja a tudatban, s ráadásul ez is csak annyiban, amennyiben az egyéni életvitel spontán kontinuitását megszakító akaratként szubjektívalódik, vagy nem tudta értelmezni, vagy pedig behaviorista terminológiával fedve a hagyományos introspekcionista értelmezést használta.

Csak ezt követően kerülhetett sor arra a felismerésre, hogy *a pszichológia számára releváns viselkedés a tárgyi tevékenység*, amelynek struktúrája a filogenezis során attól függően változik, hogy milyen újabb funkciójú tárgyak kapcsolódnak bele. Az így felfogott tevékenység már a filogenezis legalsó fokán sem azt a struktúrát mutatja, amelyet a behaviorizmus feltételez: a kaotikus próbálkozástól nemcsak a próba-szerencse tanulás, nem is csupán a sikeresnek bizonyuló aktusok utólagos „összeszerelése” különbözteti meg, hanem az *előzetes orientáció*, amelynek során az állat előre felismeri a környezetében azt a tárgyat, amelyet tevékenységébe meghatározott funkcióval be kell kapcsolnia; a reflexiótól az ilyen tevékenységet ugyancsak nem egyedül a feltételes ingerhez való kondicionálódás, nem is csupán a feltételes inger előzetes differenciációja különbözteti meg, hanem az *utólagos kontroll*, amelynek során az állat rögtön felismeri azt a tárgyi szituációt, amely tevékenysége nyomán állt elő, és az ennek megfelelő korrekciókat külön tanulás nélkül képes elvégezni.

A specifikusan emberi tevékenység az így felfogott tárgyi tevékenység filogenezisének legfelső foka. Emberi lényegét antropológiai szinten a történelmi materializmus tárta fel: *az ember a külső természet és saját belső természete között kiépíti a termelőerők humanizált közvetítő szféráját, amelybe a történelem során a természet egyre több tárgyát, a társadalmi munkamegosztás során pedig belső természetének egyre több viselkedéses megnyilvánulását emeli át; az ember tárgyi tevékenysége olyan tevékenység, amelyet történelmileg kialakított tárgyak determinálnak, ill. olyan társadalmilag determinált tevékenység, amely újabb tárgyakat alakít ki.*¹¹

Ezt az antropológiai felismerést interpretálta pszichológiailag a Vigotsz-kij-iskola a jelen tanulmányban ismertetett eredménnyel.

Ami mármint az állati társas viszonyt illeti, ebben a kibontakozó etológiai kutatások éppen most fedezik fel a pszichológia számára adekvát tárgyat. E felfedezés tudománytörténeti érdekessége, hogy — legtöbbször nyíltan, de néha a kutató tudtán kívül — a pszichoanalízis csillaga alatt történik. A pszichoanalízis ugyanis annakidején, az ösztönnel próbálván összefüggésbe hozni

¹¹ Vö. az 1. lábjegyzetben idézett tanulmánnyal.

az ember társas viszonyát, felismerte, hogy ez nem fogható fel az ösztönkielégítésért gátlástalan harcot folytató egyedek abszolút véletlenszerű módon alakuló viszonyaiként: a civilizáció olyan rendet visz ebbe a harcba, amely eleve előnyt biztosít az egyik egyed (Freudnál az apa) számára, aki különböző tabukkal korlátozhatja vetélytársainak ösztönkielégülését. Másfelől kitűnt, hogy a társas viszony nem fogható fel oly módon sem, mintha az ösztöndetermináns az egyed biológiai éréseinek függvényeként abszolút szükségszerűséggel determinálná: az individuum beleszületik egy társadalomba, s e társadalom történetének kollektív emlékei az individuális élettörténet számára véletlen módon predeterminálják a társas viszonyokat (Jung). Mindezzel az ösztönmegszabta társas viszony vizsgálatába olyan mozzanatokat kapcsolnak be, amelyek korábban a hagyományos pszichológia vizsgálati tárgyai voltak: az emlékezetet és a képzeletet. A pszichoanalízis számára ez magától értetődő volt, minthogy az ember társas viszonyát vizsgálta mint ösztöntől megszabott viszonyt, sőt vizsgálódását a személy emlékezeti és képzeleti anyagánál kezdte (szabad asszociáció, álomfejtés), és csak ebből következtetett vissza a feltételezett ösztöndeterminánsokra. Azok számára viszont, akik most az állatok csakugyan ösztönmegszabta társas viszonyát kutatják, a freudi felfedezés heurisztikusnak bizonyul.

Később a pszichoanalízis kialakította azt a koncepciót, hogy a társas viszonyt magát is az emlékezet alakítja: ha a korábbi társas viszony az egyén kisebbségét bizonyító emléket hagyott hátra, ez az individuumot arra ösztönzi, hogy újabb társas viszonyban keressen kompenzációt (Adler). Másfelől kialakult az a koncepció, mely szerint az emlékezetet a társas viszony alakítja: történelmi sorsfordulatok idején olyan új viszonyok alakulnak ki, amelyek elfojtják a korábbi viszonyok emlékét vagy felidéznek őstörténelmi emlékeket (Freud, munkásságának késői korszakában).¹²

Amilyen mértékben sikerül e két koncepciót tényekkel alátámasztani, vagyis bebizonyítani a társas viszony és az emlékezet kölcsönös feltételezettségét, olyan mértékben válik a pszichoanalízis számára evidenssé, hogy a pszichológiának nincs is egyéb tárgya, mint az így felfogott társas viszony. A tényekkel való alátámasztást mindenestre megnehezítette a pszichoanalízis számára az, hogy a társas viszony mögött ösztöndeterminánst tételeztek, az ösztönből levezetett jelenségeket azonban csak az embernél tudták felmutatni, aki *legalábbis* kevésbé ösztönlény, mint az állat. Ezért fordult az érdeklődés utóbb az állatok társas viszonyai felé. Ezzel a pszichoanalízis fordított irányba járja be azt az utat, amelyen a behaviorizmus annak idején az emberi, ill. az állati viselkedés lényegi azonosságát tételezte. Amint szaporodnak az állatok társas viszonyaira vonatkozó adatok, úgy fogalmazza meg a pszichoanalízis egyre nyilvánvalóbban, amit hallgatólagosan mindig is feltételezett: az ember és az állat társas viszonyai között nincs lényeges különbség, az emberi társas viszonyok specifikus vonásait a közös törvényszerűségeken belül kell értelmezni. Az emberi társas viszonyoknak azonban a leglényegesebb specifikumuk az, hogy a viszony struktúrájában meghatározott funkciót betöltő személyek bizonyos időpontban forradalmi módon struktúrálják át társas viszonyaikat, nyilván nem a faj történetét rögzítő ösztön hatására — a determi-

¹² Freud, Adler és Jung nézeteit itt nem rendszerük immanens lényegének megragadására törekedve említettem, hanem kizárólag olyan összefüggésekre utalva, amely jelen tanulmány problematikájának vonatkozásában lényeges.

náns az egyéni élettörténet adott pontján bekövetkező konfliktusnak eszmei reprezentációja az öntudatban, s ráadásul ez az öntudatra ébredés is csak annyiban vezet el a forradalmi tethez, amennyiben a személyiség számára a kérdéses társadalmi viszony objektív törvényeként jelenhet meg. A pszichoanalízis éppen ezt a lényeges specifikumot vagy nem tudja értelmezni, vagy pedig — pszichoanalitikus terminológiával fedve — a megértő pszichológia hagyományos értelmezését használja.

Minden alapunk megvan annak feltételezésére, hogy a pszichológia, amint a tevékenység vonatkozásában eljutott, úgy a társas viszony vonatkozásában is el fog jutni ahhoz a felismeréshez, hogy az állati és emberi lét közös meghatározottságát olyan tényezőben kell keresni, amely lehetőséget nyújt a filogenezis során bekövetkező lényeges változások felfedezésére is. Ilyen értelemben vett közös meghatározottságként jól kezelhetőnek látszik az, hogy a *pszichológia számára releváns társas kapcsolat a személyi viszony*.

Személyi viszonyon olyan társas viszonyt értek, amely az egyed élettörténete során realizálódott oly módon, hogy a kettő bizonyos vonatkozásban kölcsönösen meghatározza egymást: az egyedi életút menetétől függően alakul a társas kapcsolat, és a viszony struktúrájában betöltött egyed funkcióitól függően alakul az életút.

Lehet-e állatoknak ilyen személyi viszonyt tulajdonítani? Valószínűleg semmivel sem kevésbé, mint tárgyi tevékenységet. Nyilvánvalóan az állat számára nem létezik saját személyisége mint fajának többi egyidejűleg létező egyedével azonos személyiség — de ugyanígy nem létezik számára a tárgy sem mint önmagával az időben azonosnak maradó tárgy. Képes ugyanakkor az állat a tárgyat elhatárolni a környezetében egyidejűleg adott többi tárgytól és tevékenységét erre a pszichikusan differenciált tárgyra irányítani — ilyen (és csak is ilyen) értelemben beszélhetünk az állat tárgyi tevékenységéről. Láttuk, hogy az állat éppen ilyen értelemben vett tárgyi tevékenységének feltételezése tette lehetővé a Vigotszkij-iskolának egyebek között azt, hogy az emberi tudat számára létező tárgyiság specifikumát genetikusan az emberi tevékenységnek a marxista antropológia által felfedezett specifikumából vezesse le. Analóg módon feltételezhetjük, hogy az állat képes saját személyes élettörténetét elhatárolni a faj történetétől, és társas viszonyát ettől a pszichikusan (az emlékezet révén) differenciált személyes élettörténettől függően alakítani — ilyen (és csakis ilyen) értelemben fogok a továbbiakban az állat személyi viszonyáról beszélni. Teszem ezt azzal a meggyőződéssel, hogy az ilyen értelemben vett személyi viszony feltételezése az állatnál lehetővé fogja tenni a Vigotszkij-iskola számára egyebek között azt, hogy az emberi öntudat számára létező személyiség specifikumát genetikusan az emberi társadalmi viszonyoknak a marxista antropológia által felfedezett specifikumából vezesse le.

Ez utóbbihoz úgy lehet majd eljutni, hogy ha a személyi viszony struktúrájának filogenezisét ugyanúgy valamennyi etapján végigkövetjük, ahogyan Leontyev a tárgyi tevékenység struktúrájának filogenezisével tette, megmutatva, hogy az emlékezet struktúráját hogyan határozza meg minden filogenetikai szinten a viszony-struktúra. Jelen tanulmány e feladatnak még a jelzésére is csak vázlatosan tud vállalkozni. Valószínűleg a következő tényezőket kell majd figyelembe venni:

A filogenezis első fokán az egyed beleszületik abba a funkcióba, amelyet a társas viszonyoknak a fajra jellemző struktúrájában majd betölt. Az egyedi élettörténet ennek megfelelően csak e funkció realizálásának története, és

többszörféle végzet a funkció betöltésével. A filogenezis e szakaszának csúcsán a társas rovarok (méhek, hangyák) állnak.

A filogenezis második fokán az egyed az életének első korszakában olyan társas viszonyba van bekapcsolva, amelynek rendeltetése, hogy előkészítse életének érett szakaszára az egyébként veleszületetten adott funkció betöltéséhez a később kialakuló viszonyának struktúrájában. A filogenezis e szakaszának csúcsán a társas madarak állnak.

A filogenezis harmadik fokán az érés és a funkció betöltés szakasza közé olyan újabb életszakasz iktatódik, amelyben az egyed kialakítja a veleszületett funkciójának megfelelő társas viszonyt. Ezt az életszakaszt szintén sajátos társas viszony jellemezheti, amely különbözik mind az első szakasz szülő-utód viszonyától, mind pedig a harmadik szakasznak pl. hím-nőstény viszonyától: az átmeneti szakaszban az egyed pl. küzdő félként lép viszonyba társaival, amelyekkel megküzdve nyer (vagy nem nyer) lehetőséget érett társas funkciójának betöltésére. A filogenezis e szakaszának csúcsán a majmok állnak.

A filogenezis negyedik fokát képviseli az ember. Személyi viszonyainak emberi lényegét antropológiai szinten a történelmi materializmus tárta fel: az ember a személyi viszonyait időről időre tevékeny módon megváltoztatja az univerzális társadalmi viszonyok kiépítése irányában, ugyanakkor a viszonyban betöltött személyi funkcióját egyre újabb emberi tárgyak elsajátítása révén változtatja a bennük objektívuló történelem univerzális befogadása irányában, úgy hogy mind a társadalmi viszonyok totalitásának, mind pedig a személyiség egyetemességének mértékét alapvetően mindenkor a termelési viszonyok humanizált partikuláris szférája határozza meg; az ember személyi viszonya olyan viszony, amelyet az emberi tárgyak elsajátításának személyes története determinál, egyben olyan, tevékenyen alakított viszony, amely a személyiség további élettörténetét meghatározza.¹³

A marxista pszichológiának ezt az antropológiai felismerést is interpretálnia kell pszichológiailag, amint a tárgyi tevékenység közvetítő szférájával kapcsolatos felismerést interpretálta a Vigotszkij-iskola.

A tárgyi tevékenység vonala mellett a személyi viszony vonalának is elméleti kidolgozása kiterjeszteni a Vigotszkij-elmélet hatókörét olyan pszichológiai összefüggésekre, amelyek értelmezésére eddig kizárólag freudista vagy antiintellektualista elméletek tettek kísérletet, továbbá a hagyományosan vizsgált problémák újabb aspektusaira is. Például:

A tárgyi tevékenységben alakuló képességek vizsgálata mellett lehetővé válik a személyi viszonyban alakuló jellemek vizsgálata is. Emellett elméletileg értelmezni lehet a szociálpszichológia által felhalmozott azokat a tényeket, amelyek azt mutatják, hogy a már kialakult képességek aktuális megnyilvánulását lényeges módon meghatározza az az objektív (azaz nem tudatosuló) személyiségállapot, amelybe a személyiség az aktuális társas környezet hatására kerül.

A tudatnak a tárgy tevékeny elsajátítása során történő kialakulása mellett az elmélet vizsgálhatja az öntudat kialakulását is, amely a személyiségnek a társak részéről történő elismerése révén alakul. Emellett a már kialakult tudat aktuális megnyilvánulását ismét lényeges módon meghatározza az aktuális társas környezet; más szóval, a szociális környezet aktuális hatásától függ, hogy a személyiség aktuális megnyilvánulásai mennyiben lesznek tudatosak,

¹³ Vö. az 1. lábjegyzetben idézett tanulmánnyal.

ill. mennyiben maradnak tudattalanok. Ennek vizsgálatát a Vigotszkij-elmélet számára szintén az új kontextus bekapcsolása teszi lehetővé.

Az elmélet vizsgálja a motívumok megnyilvánulását a tevékenységben, miközben a motívumot a tevékenység tárgyában objektívnak tekinti, és meghatározó szerepet tulajdonít neki a tevékenység struktúrájára. Nem fordít ugyanakkor figyelmet azoknak a normáknak a társas viszonyban való megnyilvánulására, amelyek a személyiségben szubjektívalódtak és meghatározó szerepet játszanak a viszony struktúrájának alakulásában. Emellett a motiváció az elmélet számára ténylegesen csak megnyilvánulásában létezik — kialakulásáról egészen általános megállapításokon kívül semmit sem olvashatunk. Minthogy a motiváció kialakítását — minden valószínűség szerint — meghatározó módon a személyi viszony determinálja, a problémakör kívánatos tagításának lehetősége itt is a viszony elméleti felfedezésétől függ.

Az elmélet a tárgyi tudaton belül nemcsak az objektív jelentést vizsgálja, hanem a szubjektív értelmet is, vagyis a tárgyhoz való értékelő-érzelmi viszonyt amelynek megnyilvánulása a tevékenységben aktuálisan betöltött tárgyi funkciótól függ. Minden rendelkezésünkre álló adat mellett a feltevés mellett szól, hogy az öntudaton belül ugyancsak elkülöníthető két mozzanat: az önismeret és az önértékelés; az utóbbinak a megnyilvánulása a társaktól kapott elismeréssel hozható összefüggésbe.¹⁴ Emellett az értékelő-érzelmi viszonyt is csak megnyilvánulása létezik az elmélet számára — minthogy a tárgyhoz való viszony feltételezhetőleg a személyiség társas viszonyainak rendszerében alakul, kialakulásáról a társas viszonyok pszichológiai összefüggéseinek ismerete nélkül keveset lehet mondani. Az elmélet kiterjesztésének a kulcsa ezúttal is ugyanott található, mint az előző esetekben.

Végül, a Vigotszkij-iskolának van pszichofiziológiája, de nincs szociálpszichológiája. A pszichofiziológia arra a kérdésre keres választ, hogy a különböző szervek, elsősorban az idegrendszer működése révén miként jöhetnek létre olyan pszichikus jelenségek, amelyek a tárgyakkal mutatnak adekvát megfelelést. A Vigotszkij-iskolának elsősorban Lurija munkássága által kimunkált válasza — amelynek ismertetése túlhaladná a jelen tanulmány által vállalt feladatok kereteit¹⁵ — elkerüli a hagyományos megoldások tipikus egyoldalúságait: a következetes idealizmusét, amely a fiziológiai folyamatot a pszichikus folyamat teljesen esetleges melléktünetének tekinti; az epifenomenalizmusét, amely a pszichikus folyamatot tartja epifenoménnak abban a működésben, amely a szervezetben a környezet hatására végbemegy; a pszichofiziológiai parallelizmusét, amely a két egyoldalúságot megszüntetésük nélkül megőrizve kapcsolja össze abban az elképzelésben, mely szerint a szervi működés és a tárgynak megfelelő pszichikus funkció önálló, de egymással kölcsönhatásban levő két tényező; végül a neurodinamikai formalizmusét, amely a két egyoldalúságot úgy próbálja megszüntetni, hogy az idegi folyamatok vizsgálatakor elvonatkoztat mind a külső inger tárgyi tartalmától, mind pedig az ideg-

¹⁴ Itt nem annak a korábban említett kapcsolatnak az ismételt megemlítéséről van szó, amely a társas elismerés és az öntudat kialakulása között fennáll — ez az újabb megállapítás a társas elismerés és az öntudat egyik mozzanatának, az önértékelésnek a megnyilvánulása között tételez összefüggést.

¹⁵ A koncepció rövid, de átfogó ismertetését l. Lurija *Az emberi agy és a pszichikus folyamatok (Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és pszichológiájában*. Akadémiai Kiadó, 1965.) és *Agy és pszichikum* (MM Tájékoztató 1966/2. sz.) c. tanulmányában.

rendszer működésének filogenetikusan kialakult belső, szomatikus és vegetatív feltételeitől.¹⁶

A Vigotszkij-iskola által elfogadott megoldás szerint ezzel szemben itt egyetlen folyamatról van szó, amely úgy jön létre, hogy a különböző funkcionális lehetőségeket hordozó idegsejtcsoportok (és az általuk képviselt szomatikus és vegetatív szervek) a konkrét tárgyi tevékenység elvégzésére működési egységgé, ún. funkcionális szervvé szerveződnek. A szervek közötti konkrét funkcionális kapcsolat szervező principiuma a tárgy, amely a tevékenységet irányítja és ellenőrzi; szervező hatását a tárgy azonban csak a hozzákapcsolódó reális tevékenység közvetítésével fejtheti ki. A funkcionális szervek képződésének a szervezet különböző részeiben adott és az ontogenetikusan már megérett funkcionális lehetőségek szabnak korlátot. Minthogy azonban egy-egy szerv különböző funkcionális lehetőségeket is hordoz, továbbá mivel egy-egy funkcionális lehetőség különböző szerveknek sajátja, a funkcionális szerv károsodása esetén az épen maradt struktúrákból a működési egységet újjá lehet szervezni — ilyenkor a tárgy irányító-ellenőrző funkciója mellett úgy kell rekonstruálni a tevékenység eredeti szerkezetét, hogy a sérült szerv helyére az általa képviselt funkcióval azonos funkcionális lehetőségeket hordozó másik szerv iktatódjék. Ezeket az elméleti téziseket az oktató tevékenység (Galperin) és a terápiás gyakorlat (Lurija, Leontyev) tapasztalatai igazolják.

A szociálpszichológia arra a kérdésre keres választ, hogy a társadalmi lét objektív története során kialakuló társadalmi struktúrák révén miként jöhetnek létre olyan pszichikus jelenségek, amelyek a különböző funkciót betöltő személyiségekkel mutatnak adekvát megfelelést. A kérdésre javasolt hagyományos válaszok szintén az egyoldalúság ismert típusaival csoportosíthatók. Az egyik póluson találjuk azt a megoldástípust, amely a személyiség szubjektív kezdeményezéséből származtatja a társadalmi viszony struktúráját, figyelmen kívül hagyva az egyéntől független objektív társadalmi determinánsokat; ami e tekintetben a modern szociálpszichológiát megkülönbözteti a Felvilágosodás társadalomfilozófiájától, az mindössze annyi, hogy a személyiség struktúraszervező hatáskörét a mikrostruktúrára korlátozzák, amelyet többnyire a csoporttal azonosítanak, a társadalom makrostruktúrájával kapcsolatosan pedig a személyiség tragikus kiszolgáltatottságát hangsúlyozzák. A megoldások másik pólusát az a típus képviseli, amely a társadalmi struktúra mögött olyan objektív determinánsokat keres, amely az egyének teljesen esetlegesnek tartott döntéseitől függetlenül, sőt e döntések egymást keresztező tömeghatása révén statisztikai törvényszerűségként érvényesülnek; e megoldástípus a szociálpszicholó-

¹⁶ Ilyen kettős elvonatkoztatást alkalmazott a magasabbrendű idegműködés pavlovi kutatása. A feltételes inger mint elemi inger semmilyen tárgyi tartalmat nem képviselt: egyetlen lényeges tulajdonságának a feltétlen ingerrel való ismételt idői egybeesését vették figyelembe; ennek megfelelően az alkalmazott ingert szabadon helyettesíthette bármilyen egyéb inger (pl. fényinger helyett alkalmazhattak hangingert), ha az említett kritériumnak megfelelt. A belső feltételektől való elvonatkoztatást részben az tette lehetővé, hogy ezeket mesterségesen biztosították a kísérlet idejére (pl. a kísérleti állat éheztetésével vagy fájdalomingerrel), részben pedig az, hogy ezek szükségességét a vizsgált működéshez minimumra csökkentették (pl. azért, hogy viselkedéses reakció helyett szekréciós reakciót vizsgáltak). A kettős absztrakció eredményeként sikerült megállapítani az agykéreg dinamikájának — az ingerület irradációjának és koncentrációjának, az ingerületi góccok kapcsolódásának és a kapcsolat gátlásának — formális törvényszerűségeit.

Újabb kutatások ezt a neurodinamikai formalizmust sikeresen terjesztik ki a sub-cortexre.

gián belül ugyanazt az epifenomenalizmust honosítja meg, amelynek analóg jelentkezésével a pszichofiziológián belül találkozhatunk: tudomásul veszi a pszichikus tényező jelenlétét a társadalmi életben, de képtelen e tényezőt elhelyezni a társadalmi determináció láncolatában. A két egyoldalú megoldástípus kibékítésére a szociálpszichológián belül is jelentkezik a parallelizmus, amely a két egyoldalúságot megszüntetésük nélkül megőrizve kapcsolja össze abban az elképzelésben, hogy az objektív társadalmi determinánsok által meghatározott makrostruktúra és a személyiség szubjektív akarától függő mikrostruktúra önálló, de egymással kölcsönhatásban levő két tényező. Végül a szociálpszichológiában is megjelenik a formalista megoldástípus, amely a két egyoldalúságot úgy próbálja megszüntetni, hogy olyan struktúrákat vizsgál, melyek függetlenek mind a bennük funkcionáló konkrét személyiségtől, mind pedig attól az objektív történelmi folyamattól, amelynek meghatározott szakaszán léteznek.¹⁷

A marxista szociálpszichológiának ezektől az egyoldalúságoktól azzal analóg módon kell megszabadulnia, mint ahogyan a pszichofiziológia tette a maga analóg egyoldalúságaival. Valószínűleg itt jóval többről van szó formális analógiánál: *a szociálpszichológiai probléma megoldásában a személyi viszony elemzésének feltehetőleg éppen olyan kulcsszerepe van, mint amilyent a tárgyi tevékenység elemzése a pszichofiziológiai probléma megoldásában játszott.* A személyi viszony kontextusának bekapcsolása a Vigotszkij-elméletbe lehetővé tenné a személyiség aktív szociálpszichológiai funkciójának elméleti vizsgálatát, anélkül hogy ehhez a társadalmi lét objektív determináló hatását figyelmen kívül kellene hagynia. Az elméleti hasznon túlmenően itt is — mint a pszichofiziológia esetében — lehetővé válnék a gyakorlati alkalmazás a nevelő tevékenységben és a gyógyászati praxisban.¹⁸

*

Felvethető a kérdés: ha a tárgyi tevékenység mellett, ezzel egyenértékű elméleti-metodológiai funkcióval felvesszük a személyi viszonyt, ez nem újítja-e fel a fiziológiai és a szociológiai pszichológia dualizmusát.

Ez a veszély akkor fenyegetne, ha a tárgyi tevékenységet mint anyagot és a személyi viszonyt mint eszmét különítenék el egymástól. Hasonló veszély fenyegethetne akkor is, ha a személyi viszony anyagi alapját a szervezet belső

¹⁷ E megoldástípusok részletesebb bírálatát l. a 10. lábjegyzetben idézett tanulmányban.

¹⁸ A jellem tekintetében még szilárdabban, mint a képességekre vonatkozóan, tartja magát a látszat, hogy a gyerekek veleszületett személyiségvonás. Holott ismét csak arról van szó, hogy a társadalmi determináló hatás spontán módon érvényesül, minthogy nem ismerjük — még a képességekkel összefüggőnél is kevésbé ismerjük — a pszichológiai hatásmechanizmusokat. Itt is a környezethez való alkalmazkodás posztulátumából indulunk ki, jóllehet ez a jellemre még kevésbé érvényes, mint a képességekre. Valószínűleg a jellem nevelésében sem az alkalmazkodásra kényszerítés érhet el hatást, hanem a mód, ahogyan szociálpszichológiai közege a gyermek lázadásait fogadja: ha sikerül a felnőttekből álló vagy felnőttek által mozgatott közegnek megkülönböztetnie a gyermek megalapozott és megalapozatlan lázadását, olymódon, hogy előbbi esetben elősegíti, hogy a gyermek életkori változásának megfelelően alakítsa át személyi viszonyainak szerkezetét, utóbbi esetben viszont megfelelő büntetéssel eléri, hogy a gyermek vállalja tettéért a felelősséget — e feltételek esetén a jellemnevelés eléri hatását. Ehhez azonban legalábbis két szociálpszichológiai összefüggést kell ismerni: a) az objektív társadalmi feltételek által alternatívan lehetővé tett társas viszony struktúrák közül melyik életkornak melyik a viszonylag legmegfelelőbb; b) milyen társas viszonystruktúra és hogyan alakíthatja ki a

öszöndeterminánsaiban keressük — akkor ugyanis a tárgyi tevékenység maradna ilyen öszöndetermináns, azaz anyagi alap nélkül.

A Vigotszkij-elmélet általam javasolt kiegészítése éppen elejét veszi a dualizmusnak, amelyet az egyes pszichológiai elméletek csak úgy tudnak elkerülni, ha a tények bizonyos körét figyelmen kívül hagyják vagy vulgarizáló módon illesztik be rendszerükbe.¹⁹ A Vigotszkij-iskola valószínűleg szintén nem tudná elkerülni a dualizmust, ha a fent említett problémákat a tárgyi tevékenység nézőpontjából, de ugyanakkor vulgarizálás nélkül próbálná értelmezni.

A tárgyi tevékenység és a személyi viszony heurisztikus elveinek javasolt összekapcsolása nem egyfelől anyagi, másfelől eszmei tényezőt kapcsolna össze egymással: a tárgyi tevékenységről bizonyítást nyert, hogy anyagi tárgyat hoz kölcsönhatásba anyagi szervvel — a személyi viszonyról ugyanígy kitűnik, hogy a személyiség valóságos élettörténetét, amely termékében, a szervezet aktuális szerkezetében nyer anyagi jelenvalóságot, hozza kölcsönhatásba a társadalom történetével, amelyet ugyancsak anyagi jelenvalósága, termékeinek aktuális ösztársadalmi rendszere képvisel.

A tevékenység és a társas viszony egymódoñ egyaránt a szervezet és a környezet között létesített anyagi kölcsönhatást, de a kölcsönhatás két pólusa másképp nyilvánul meg a két közvetítő számára:

fejlődő személyiségben azt a motivációt, amely az alkalmazott büntetésnek éppen a felelősség vállalására ösztönző hatást biztosít (nem pedig ellentéteset, mint a nevelési gyakorlatban annyiszor megéssik).

A világnézeti nevelés hatékonyságának ugyanitt van a kulcsa, ez a feladat azonban annyiszor nehezebb az előbbinél, ahányszor a fogalmak elsajátíttatása nehezebb a képességek fejlesztésénél.

Ami a terápiát illeti, tudomásul kell vennie a marxista pszichológiának, hogy pszichofiziológiai kórképek mellett léteznek szociálpszichológiai kórképek is. Az előbbieket esetén a tárgyat tükröző pszichikum szétesik, holott a periférikus érzékszervek épek maradnak, a tevékenységet szabályozó képességek felbomlanak, holott a periférikus végrehajtó szervek egészségesek. Eközben a személyiség öntudata és jelleme teljesen normális maradhat — a beteg mégis beteg. A szociálpszichológiai kórképeknél ugyanígy normális lehet a tárgyi tudat és valamennyi képesség — a beteg mégis beteg. Szétesik ugyanis a saját személyiségét tükröző pszichikum, holott múltjának tanúi élnek, és készek korrigálni a téves eszméket, felbomlik a társas viszonyt szabályozó jellem, holott a társak megvannak, és készek fenntartani a régi viszonyt. Az előbbinél megkönnyíti a betegséggént való elismerést, hogy a perifériát működtető idegrendszer valamelyik részében kimutatható a szervi károsodás; ez a felismerés azután lehetővé teszi a terápiát is a korábban említett módon. Az utóbbinál azonban megnehezíti a betegséggént való elismerést, hogy az idegrendszerben esetleg semmilyen szerkezeti zavar nem lelhető; minthogy az anyagi okot nem sikerült megtalálni, a gyógyítás is zsákutcába fut, amennyiben vagy pusztán eszmei természetűnek ítélik a zavart, és eszmei eszközzel próbálják elmulasztani (azaz a beteget lebeszéli arról, hogy „bolondozzon”, rábeszéli, hogy „térjen észre” stb.), vagy pedig a lokalizálhatatlan anyagi ok ellen globális anyagi eszközt vetnek be (elektromos vagy gyógyszeres sokk). Holott valószínűleg létezik is anyagi oka a betegségnek, lokalizálható is — csak éppen nem ott, ahol keresik. A társadalmi makrostruktúra válsága esetén a marxista szociológusnak nem okoz gondot, hogy — legalább elméleti általánosságával — megjelölje az anyagi determináns: a termelőerők történelmi fejlődése során bekövetkezett változás mozgásba hozza a termelési viszonyokat, ezek pedig valamennyi makrostrukturális viszonyra továbbítják a válsághullámot. A marxista szociálpszichológiának mármost meg kell vizsgálnia, hogy a személyi viszony mikrostrukturájának kialakításában milyen kohéziós szerepe van azon objektumoknak, amelyekben az emberi történelem bizonyos mozzanatait objektívalódnak, és amelyeket a mikrostruktúra úgy vesz birtokba, hogy az

¹⁹ A behaviorista, a freudista, az intellektualista és az antiintellektualista személyiségmodellek erre vonatkozó kritikáját lásd a 10. lábjegyzetben idézett tanulmányban.

A tevékenység genezisében a környezet tárgyai játszóak az aktív szerepet: míg növényeknél tevékenység helyett csak a szervezet funkcióit találjuk, addig az állati filogenezisben a környezet tárgyainak hatására egyre több működés nyer viszonylagos önállóságot a szervétől és rendeződik a tárgynak adekvát tevékenységstruktúrává. A társas viszony genezisében ezzel szemben a szervezet fejlődésének személyi története játsza az aktív szerepet: míg a növényeknél társas viszony helyett csak diffúz környezetet találunk, amelynek a fajta többi példánya éppúgy része, mint más fajták példányai, továbbá más, nem növényi élőlények, végül a talaj és a levegő egyéb, nem élő összetevői, addig az állati filogenezisben a szervezetfejlődés személyi történetének hatására a fajhoz tartozó többi egyed közül egyre több válik el a környezeti háttértől és rendeződik a személynek adekvát viszonystruktúrává.

A filogenezisnek ez a két önálló vonala — a tevékenység fejlődése és a társas viszony fejlődése — az embernél összekapcsolódik. Nem az történik tehát csupán, hogy az állati tevékenységbe merőben új emberi szerzeményként bekapcsolódik a társadalmi viszony tényezője, és így kialakul a társadalmilag megosztott munkatevékenység — hanem éppannyira az is, hogy az állati társas viszonyba

eközben szerves része marad a történelmi objektívációk össztársadalmi rendszerének, s mint ilyen, részese e rendszer objektív törvényszerűség szerint végbemenő további fejlődésének. Feltételezhető, hogy a személyi viszony mikrostruktúrájának rögződésében a történelem objektívtált mozzanatainak ilyen birtokbavétele ugyanazt a szerepet tölti be, mint a tárgyi tevékenység funkciójának rögződésében a funkcionális szerv szerveződése: az új szociálpszichológiai mikrostruktúra megszervezi a maga tárgyában objektívtált „strukturális előtörténetet”, amelyhez azután saját története hozzákapcsolódhat. Ha e feltevés helytálló, akkor egyenes következményként adódik belőle, hogy minden olyan változás a társadalmi lét szférájában, amely érinti azon mozzanatok valamelyikét, melyek a mikrostruktúra kohéziós bázisává szerveződtek, felbomlasztja ezt a „strukturális előtörténetet”, ami hamarosan a struktúra lazulását, majd hosszabb-rövidebb idő után a bomlását eredményezheti. Ebben az időszakban, amikor a személyi viszony még nem bomlott fel, de az alapja már igen, méghozzá anélkül, hogy a struktúrán belül bárki tudatára ébredhetne — ilyenkor bontakozik ki a szociálpszichológiai tünetcsoport, amelyet a pszichiátriai kézikönyvek általában a neuroziszok, a pszichopátiák vagy a pszichózisok között tartanak nyilván. A terápia is a fenti feltételezésből következik: minthogy a történelem egy-egy mozzanatának objektívációja különböző struktúráképzési lehetőségeket hordoz, továbbá mivel meghatározott struktúráképzési lehetőség különböző objektívtált történeti mozzanatoknak sajátja, a „strukturális előtörténet” felbomlása esetén a birtokbavehető történeti objektívációból a szerkezeti egységet újjá lehet szervezni — e célból a pszichoterapeutának úgy kell a beteg személyiség viszonystruktúrájának eredeti szerkezetét rekonstruálnia, hogy az elvesztett történeti objektíváció helyére az általa képviselt struktúráképzési lehetőségekkel azonos lehetőségeket hordozó másik objektíváció iktatódjék. A feladat egyik nehézségét az okozza, hogy eközben a terapeutának azokkal az objektumokkal kell gazdálkodnia, amelyek a beteg személyiség által reálisan birtokba vehetők a társadalmi makrostruktúrának azon a helyén, amelyet az illető elfoglal, ami épp olyan alapos politikai gazdaságtani és szociológiai ismereteket követel az orvostól, mint amilyen pontos neurológiai és fiziológiai ismeretekkel kell rendelkeznie ahhoz, hogy a pszichofiziológiai kórkép esetében gyógyítani tudjon — minthogy ilyen ismereteknek a pszichoterapeuták túlnyomó többsége híján van, ezért a gyógykezelésben eleve idegenkednek attól, hogy az objektív „környezeti feltételek” megváltoztatásának lehetőségeivel foglalkozzanak. A másik nehézség azzal kapcsolatos, hogy a társas viszony szerkezetének rekonstruálásában az irányító-ellenőrző funkciót magának a beteg személyiségnek kell betöltenie, nem pedig a pszichoterapeutának, aki csak a betegtől induló egészséges kezdeményezések szellektálása és felhasználása révén, azaz csakis indirekt módon érheti el gyógyító célját — ellenkező esetben a beteg vagy hozzáférhetetlennek bizonyul az orvos mindenféle szociális kezdeményezése számára, vagy pedig olyan társas viszonystruktúrát épít ki, amelynek központja az orvos, így tőle gyógyulás után sem tud a visszaesés veszélye nélkül elszakadni. E feltételeknek viszonylag leginkább a csoport- és munkaterápiát folytató intézetekben tesznek eleget.

bekapcsolódik a tevékenység tényezője, és így kialakul a tevékenyen fenntartott, ill. megváltoztatott társadalmi viszony-rendszer.

Vigotszkij annak idején arról írt, hogy „a gondolkodásnak és a beszédnek teljesen különböző gyökerei vannak... A kétféle funkció fejlődése nemcsak különböző gyökerekből indul, hanem az egész állatbirodalomban különböző vonalon folytatódik”. (Korábban idézett hely; kiemelés — G. L.) Az egymástól függetlenül fejlődő két funkció azután az embernél összekapcsolódik.

A tárgyi tevékenység és a személyi viszony genezisével kapcsolatban mondottak Vigotszkijnak ezt az alapvető elméleti megállapítását kívánták általánosítani.

СТРУКТУРА ПРЕДМЕТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПСИХИКУМ

Ласло Гараи

В работе, являющейся продолжением статей «Динамика личности и общественное бытие» Мадьяр Философияи Семле, 1967, № 1) и «Антропологические предположения марксистской психологии» (там же, 1967, № 5), дается критическое изложение теории Выгодского.

Выгодский применил к конкретному материалу психологии теоретические положения исторического материализма, относящиеся к человеческой-предметной деятельности. Он установил, что в онтогенезе психикума знак выполняет ту функцию, которая в антропогенезе выполняется предметным орудием. Из систем знаков им исследовались историческое формирование и общественное функционирование языковой знаковой системы.

Леонтьев и Гальперин, бывшие в свое время сотрудниками Выгодского, распространили свой теоретический анализ со знака на предмет, который отображается в содержании значения знака, и с деятельности сигнификации на действительную предметную деятельность. Из филогенеза предметной деятельности выводит Леонтьев развитие психикума в животном мире; на четвертой стадии филогенеза, у человека, в структуру деятельности включается общество, формируется общественно разделенная производительная деятельность, и вместе с этим психикум достигает наивысший уровень своего развития уровня человеческого сознания. Такую же зависимость между деятельностью и психикумом Леонтьев и Гальперин нашли и в онтогенезе: деятельность ребенка в процессе созревания показывает все более сложную структуру, в которую со все более сложной функцией включаются произведенные в процессе истории человечества предметы, так что через усвоение таких человеческих предметов детское развитие осуществляется как общественно детерминированный естественный процесс.

В критической части статьи делается попытка включить в эту линию развития коллективное отношение. Доказывается, что коллективное отношение существует на различных ступенях филогенеза животного мира, и что развитие структуры этого отношения наряду с развитием структуры деятельности представляет собой самостоятельную линию филогенеза. Соответственно этому, на высшем уровне филогенеза, в антропогенезе, происходит не просто то, что в с руктуру деятельности включается общество как некое совершенно новое человеческоеприобретение; вместе с этим происходит то, что в структуру коллективного отношения включается момент деятельности, так что коллективное отношение преобразуется в деятельно осуществляемую, изменяемую общественную систему отношений. Таким образом у человека две самостоятельные линии филогенеза — развитие деятельности и развитие коллективного отношения — связываются.

THE STRUCTURE OF OBJECTIVE ACTIVITY AND THE PSYCHISM

L. Garai

The paper — which is a continuation of the papers *Dinamics of personality and social being* (Magyar Filozófiai Szemle, 1967/1) and *The Anthropological Presuppositions of Marxist Psychology* (Magyar Filozófiai Szemle, 1967/5) — gives a critical survey of Wygotski's theory.

Wygotski applied the theoretical insights of historical materialism — concerning the human-objective activity — to the concrete material of psychology. He discovered that in the ontogenesis symbols have the same function as in the anthropogenesis the objective instruments, and examined the development and social function of language as a symbolic system.

The associates of Wygotski — Leontev and Galperin — extended their theoretical analysis from the symbol to the object which is pictured in the meaning of the symbol, and from the signifying activity to the real, objective activity. Leontev derives the development of the psychism from the filogenesis of the objective activity; in the fourth phase of the filogenesis — the human phase — society starts to play a part in the structure of activity; the socially divided productive activity comes into being, and with this the psychism reaches the highest level of its development, — the level of human consciousness. Leontev and Galperin found the same connection between activity and the development of the psychism in the ontogenesis: the activity of the child in the process of maturation shows an increasingly complicated structure, in which the objects produced in human history function in an increasingly complicated way. The appropriation of human objects makes the development of the child a socially determined natural process.

The critical part of the paper attempts to connect this line of development with the concept of *collective relation*. It proves that the collective relation is a relation that exists on different levels of the filogenesis of animal life, and that the development of the structure of this relation is an independent line of filogenesis. Accordingly, on the highest level of filogenesis — the anthropogenesis — society does not simply become incorporated into the structure of activity, as something radically new; into the structure of collective relation the moment of activity becomes incorporated, and thus the collective relation becomes an actively upheld system of social relations. That means that in human development two independent lines of the filogenesis are connected: the development of activity and the development of the collective relation.

A kanti teleológia problémáiról

HERMANN ISTVÁN

I. A véletlen a kanti teleológiában

Kant lényegileg két mozgásformának, mégpedig a mechanikus és a teleologikus mozgásformának *találkozási pontján* leli fel a szerves életet. Ez a két mozgásforma, melynek kapcsolatát rendkívül színesen és sokoldalúan rajzolja meg, összekapcsolódik természetesen a véletlennel is. A véletlen Kantnál betöltött ontológiai szerepére utal már az is, hogy Kant regulatív elvnek tartja a teleológiai elvet, vagyis szembeállítja a maxima-adó ítélőerőt a kategória-adó értelemmel. Éppen ez a döntő differencia az ítélőerő és az értelem között, és ez is egyike azoknak a mozzanatoknak, melyek szubjektív vonatkozásban valóban összekapcsolják az esztétikai megítélést és a biológiai gondolkodást. Hogy itt a találkozás — ami a valóságot illeti — teljesen formális, az bizonyos. Viszont a kanti rendszerben — ahol az értelmi képességeknek s az ember szellemi képességének valóban van egy olyan részük — s ez már valóság —, ahol a kategóriáknak valóban nemcsak az átlagos elaszticitásra kell szert tenniük, hanem jóval nagyobbra — nem az. Kant így nyilatkozik erről a kérdésről antropológiájában:

„A természetes értelmet a tanítás révén sok fogalommal gazdagíthatjuk és szabályokkal láthatjuk el. A másik intellektuális képesség, a megkülönböztetés képessége, az *ítélőerő* (judicium) azonban, mely megkülönböztet abban a vonatkozásban, hogy valamely eset szabály szerinti-e vagy sem, nem tanítható, hanem pusztán gyakorolható. Így az ítélőerő növekedését érettségnek nevezzük, és olyan értelemnek, amely csak a korosabb embereknél születik meg. Könnyen belátható, hogy ez nem is lehet másképp, a tanítás ugyanis a szabályok közlése révén történik. Tehát ha tanokat adnánk az ítélőerőnek, akkor általános szabályokat kellene adni, amelyeknek alapján meg lehetne különböztetni, hogy az eset szabály szerinti-e vagy sem; ez pedig a végtelenbe vezető visszakérdéshez vezet. Ez tehát az az értelem, amelyről azt mondjuk, hogy a korral jön meg, amely egy hosszú tapasztalaton alapul, és amelynek ítéletét a francia köztársaság az úgynevezett öregek házában kell hogy keresse.” (*Immanuel Kant's Sämtliche Werke* (a továbbiakban: *Werke*). VII. köt. Leopold Voss, Leipzig, 515. o.)

A megkülönböztetés azonban, mely aközött dönt, hogy valami szabályos-e vagy sem, feltételezi, hogy ebbe a szférába tartozik mint e széfra tárgya a szabálytól eltérő, a kivételes, tehát a véletlenszerű is. A véletlenszerűségnek éppen ezért jut szükségképpen igen nagy szerep a kanti teleológiában, és ez a mozzanat ismét egyike azoknak a rendkívül fontos és érdekes mozzanatoknak, melyek a kanti teleológiát a Leibniz—Wolff-i teleológiától elválasztják. Leibniznél például azt olvashatjuk: „A lelkek a célok törvényszerűségei szerint cselekszenek a megkívánó ösztönök révén, célok és eszközök révén. A testek a ható

okok vagy a mozgások törvényszerűségei révén cselekszenek. És ez a két birodalom, a ható és a célokoké, harmóniában áll egymással.” (Leibniz: *Kleinere philosophische Schriften*. Leipzig 1883. 169. o.) Ez a leibnizi gondolat végeredményben a célokokat éppen olyan jellegűeknek tekinti, mint a ható okokat, és csupán Leibniz rendkívül mély dialektikus belátásai a monadologiában teszik lehetővé azt, hogy Leibniz a véletlent mint alapvető ontológiai ténytetételezze fel, mint kiindulópontot, amely szintén benne foglaltatik az előre elrendezett harmóniában. A véletlen mint objektív véletlen azonban nem tételezhető az előre elrendezett harmónián kívül, hiszen ez átfogja az egész világot, a harmónia praestabilita, mely objektív idealista módon oldja meg a véletlen problémáját, végső filozófiai végiggondolásban a véletlent nem tarthatja véletlennek, legfeljebb akkor, ha eltekint ettől a harmóniától, ha viszont komolyan veszi, a véletlen mint olyan szükségképpen eltűnik.

A véletlen kérdésének a filozófiában mindig akkor van középponti jelentősége, ha a magasabbrendű mozgásformák problematikája merül fel. A magasabbrendű mozgásformák ugyanis nyilvánvalóbban mutatják meg az esetlegesség jelentkezését, mint az alacsonyabbrendűek, noha valóságos ontológiai szerepük legfeljebb mennyiségi különbségeket mutat ebből a szempontból. A véletlen feltételezése történelmileg igen sokszor szembekerült a tudományos fejlődés vonalával. Ennek következménye volt, hogy Démokritosz úgy nyilatkozott a véletlenről, mint olyasfajta ábrándképről, amelyet az emberek kialakítanak maguknak, hogy „megszépsítsék saját tanácsalanságukat”. (Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*. 119. tör.) Bizonyos azonban az is, hogy későbbiekben, részben Platónnál a *Phaidonban* részben pedig Arisztotelésznél, már létrejön a véletlen létének a feltevése, és szorosan kapcsolódik a magasabbrendű mozgásformák vizsgálatához. Sőt mi több, éppen az arisztotelészi *Metafizika* mutatja, honnan eredhetett Kantnak az az elképzelése, mely részben a véletlen kategóriájával operálva kapcsolja össze a művészetet és a biológikumot egy megismerési formába. Arisztotelész ugyanis így ír: „Az emberben felvetődhet a kérdés: hogyan van az, hogy az egyik dolog éppúgy létrejöhet művészet által, mint véletlenül önmagában, például az egészség, a másik meg nem, mint például a ház.” (Arisztotelész: *Metafizika*. Pécsi Egyetemi Könyvtár kiadó 1936. 188. o.) (Arisztotelésznél a művészet természetesen a technével azonos.) S még érdekesebb az, hogy Arisztotelész a következőképpen folytatja: „Mert a mag úgy hozza létre alkotásait, mint a művészi alkotásokat; ez is magában hozdozza lehetőség szerint a formát, s az a lény, melytől való a csíra, valahogyan egynevű azzal, amelyet létrehoz. Mindent persze nem kell úgy felfogni, mint az embernek embertől való származását, persze úgy érteve, hogy az asszony is férfitől származik, s ezért nem származik öszvér öszvértől, — de természetesen csak azzal a feltétellel, hogy nem történik valami eltorzulás.” (Uo. 189. o.) Vagyis az a gondolat, hogy a véletlen jegyében *egy nevezőre hozzák a művészetet — a technét — és a biológikumot, már Arisztotelésznél fölmerült*, és egészen kétségtelen, hogy az ilyen elméletek lényegileg azon a párhuzamos-ságon alapulnak, mely természetesen csak rendkívül külsődleges és formális.

Ha azt mondjuk, hogy Kant egyik legdialektikusabb gondolata a véletlen fogalmának bevezetése, akkor nemcsak arra gondolunk, hogy ezzel két különböző mozgásformának találkozását próbálja megrajzolni. A heterogén mozgásformák találkozási, illetve átmenetpontjai ugyanis szükségképpen a véletlen kategóriájához tartoznak, hiszen a két különböző mozgásforma általános törvényszerűségeinek egyikében sem írhatók le. A tudomány pl. szük-

ségszerűen nem tudja leírni a kémia törvényszerűségeivel (természetesen megközelítések, mint például Oparinnál, adódnak), hogy a kémiai mozgásforma hogyan csap át szükségképpen a biologikumba, és ugyancsak lehetetlen olyan, pusztán a bioszférára jellemző törvényszerűségeket leírni, melyek pusztán a biológiai mozgásforma küszöbét jelentik. Tehát mindkét mozgásforma szempontjából a határpont szükségképpen véletlennek tekinthető, minthogy az adott mozgásforma törvényszerűségeinek szükségszerű elhajlásáról, deklinációjáról van szó ezeken a pontokon. E törvényszerűségek a maguk tiszta formájában nem érvényesülhetnek, csupán módosultan és feloldottan, s így valóban a véletlen szférájában vagyunk. A véletlennek ez a kanti értelmezése — és éppen Leibnizcel és Wolff-fal szemben — azért is fontos, mert a teleológia egészét a viszonylagos véletlen szférájába helyezi át. Leibniznél és Wolffnál a teleológia, tekintettel arra, hogy a célszerűség mintegy előre elrendezetten benne volt magában a teremtésben, a szükségszerűségnek éppen olyan rangjával, az ideába való általánosíthatóság éppen olyan fokával rendelkezett, mint akár a legmagasabbrendű kategóriák. Kant viszont azzal, hogy a célszerűséget a véletlen rangjára helyezi (ami természetesen nem feltétlenül aláértékelés ebben az esetben, hanem sokkal inkább a hely megállapítása), lehetetlenné teszi azt, hogy a teleológiából általános törvényszerűséget faragjanak, s ilyen módon a természeti teleológiát mintegy teleológiai propedeutikává tegyék. Egészen határozottan mondja: „Így a természeti formák *abszolút célszerűségén* azt a külső formát értem, vagy ennek azt a belső felépítését, amely olyan struktúrájú, hogy lehetőségének szükségképpen egy erről alkotott eszmén kell ítéleőrönkben alakulnia. Hiszen a célszerűség a véletlennek mint olyannak a törvényszerűsége. A természet a maga alkotásainak mint aggregátumoknak tekintetében mechanikusan jár el mint *puszta természet*; de azoknak mint rendszereknek szempontjából — pl. kristályképződések, mindenféle virágalak vagy növények és állatok belső felépítése szempontjából — *technikailag* s egyben mint *művészet* jár el.” (Kant: *Az ítéleterő kritikája*. Akadémiai Kiadó, 1966. 99–100. o.) A fentebbiekből világosan kiténik tehát két dolog: az egyik a nyilvánvaló polémia Leibnizcel, amely elsősorban a véletlen kategóriáján keresztül történik. A másik pedig az eddigi Kant-irodalomban fel nem ismert az az összefüggés, mely Kantot Arisztotelésszel köti össze, és mely bizonyítja, hogy a bioszféra és a művészet összekapcsolásának tulajdonképpen egyetlen valóságalapja volt, tudniillik a techné modellje. A *techné* mint *modell* az analógia alapján része természetesen a művészeti tevékenységnek is, az emberi tevékenységnek is, és egy távoli analógia révén magának a biológiai szférának is.

A véletlen kategóriájának ez a tárgyalása azután feloldja azokat az elképzeléseket, melyek szerint a filozófia tárgya minden tekintetben csak a szükségszerűség lehet. A filozófia ugyanis — és ennek kimutatása elsősorban Kant érdeme —, nem feltétlenül a legáltalánosabb törvényszerűségek vizsgálatát jelenti, hanem a folyamatok vizsgálatát is, amelyekben viszont a nem-törvényszerűnek, a véletlennek is megvan a maga szerepe. Kant tehát itt a folyamatokra orientálja a filozófiát, mintegy ellentétben saját első kritikájával, melynek e téren mutatkozó korlátait kénytelen a harmadik *Kritikában* pótolni. Arra, hogy Kant milyen nehezen küszködik ezzel a problémával, jellemző, hogy nem pusztán *Az ítéleterő kritikájában* merül fel ez a kérdés, hanem más helyen is. Amikor ugyanis az értelemről beszél, és szélesebb elemzését most már egy totalitáson belül kísérli meg, akkor ismét csak a magukban-

való dolgok felé kell fordulnia. Kant dilemmája ugyanis abban áll, hogy szubjektív idealista módon megszerkeszti az értelmi világot, de képtelen kizárni belőle, illetve a világ egészéből azt, ami a valóságos világot jelenti. Ezt a belső ellentmondást, melyet az újkantianizmus letagadott, és melyet Lenin olyan éleselméjűen ismert fel, világosan jellemzi a következő fejtegetés: „Ez az értelem azonban teljességgel az ember aktív képessége. Minden képzete és fogalma pusztán saját teremtménye, az ember eredendően az értelmével gondolkodik, és ilyen módon maga teremti világát. A külső dolgok az értelem hatásainak alkalmi okai, akcióra ingerlik az értelmet, és ennek az akciónak termékei a képzetek és fogalmak. Azok a dolgok tehát, amelyekre a képzetek és fogalmak vonatkoznak, nem lehetnek azok, amelyeket értelmünk elélni állít, az értelem ugyanis csak képzeteket alkot, valamint saját tárgyait, nem pedig valóságos dolgokat, azaz a dolgokat ezen képzetektől és fogalmaktól az értelemből mint olyanból, úgy mint ahogy maguk lehetnek, nem lehet megismerni. Azok a dolgok, melyeket értelmünk és érzékeink ábrázolnak, magukban pusztán jelenségek, azaz érzékeink és értelmünk tárgyai, az értelem alkalmi okainak és hatásának összetalálkozásából származnak, ezért nem tekinthetjük őket látszatnak, hanem, akárcsak a gyakorlati életben, képzeteink valóságos dolgainak és tárgyainak, ez azért van, mert a valóságos dolgokat mint nem alkalmi okokat feltételezzük. Példája ennek a természettudomány. A külső dolgok akcióképes testre hatnak, és ezt ezzel akcióra ingerlik. Az eredmény az élet. A test világban való létezésének fizikai elismerése a külső dolgokhoz való viszony fizikai elismerése; a test általa él, hogy a külső dolgokra reagál, ezeket mint saját világát tekinti és saját céljaira használja, anélkül hogy lényegük felől kérdezősködnék. Külső dolgok nélkül ez a test nem volna eleven test, és a test akcióképessége nélkül a külső dolgok nem lennének e test világa. Éppen így van az értelemmel is. Pusztán a külső dolgokkal való találkozás révén keletkezik az értelem világa, külső dolgok nélkül halott volna; — értelem nélkül azonban nem lennének képzetek, képzetek nélkül tárgyak, és ezek nélkül nem volna meg az értelem világa. Éppen úgy, ahogy egy más értelem révén egy más világ léteznék, ami világos, ha az örültek példájára gondolunk. Az értelem tehát tárgyainak és a világnak alkotója, mely világ ezekből a tárgyaktól áll; úgy azonban, hogy a valóságos dolgok cselekvésének alkalmi okai tehát képzeteink alkalmi okai is.” (*In Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen. Werke* VII. köt. 388—389. o.). S ennek a fejtegetésnek nem csupán az az érdekessége, hogy Kant itt rendkívül egyszerű szavakkal írja le azt a sajátos viszonyt, amely magábanvaló és értelem között nála fennáll, tehát hogy itt egészen világosan derül ki ingadozása a materializmus és idealizmus között, hanem az, hogy mint magának az életnek a sajátóságát jelöli meg a külső világ mint objektív világ létezését, és a teleológia ebben az értelemben nem más, mint az a folyamat, amikor az élőlény, az organizmus a maga számára, vagyis céljai számára a külső dolgokat felhasználja. A teleológia tehát azért kapcsolódik össze igen mélyen a véletlennel, mert a teleológiában az organikuson kívüli dolgok aktív felhasználásáról van szó, vagyis az organizmus aktív reakciója a külvilágra (szemben a szervetlen természet passzivitásával) teremti meg a teleológiát.

Ilyen módon a véletlen kategóriája segítségével a természetfilozófia fogalma kitágul — a célszerűség Kantnál olyan kategória, mely, szemben az oksággal, szemben az egyéb filozófiai kategóriákkal a véletlen jellegét hordozza magán. (S az, hogy Kant ebben a tekintetben kénytelen mint forráshoz

Arisztotelészhez visszanyúlni, részben abban leli magyarázatát, hogy Arisztotelész főként a szerves természet problémáit tartotta szem előtt, hogy nemcsak a kor fizikájának, hanem bizonyos értelemben a hippokratészi gondolatmenetnek általánosítója is.) Így a célszerűség kanti kategóriája — éppen azáltal, hogy összekapcsolódik a véletlen kategóriájával is, hogy határozottan elkülönül a törvényszerűségtől, főként a törvényszerűség értelmi jellegű kategóriáitól — dialektikus kategóriákat szülő és teremtő fogalommá válik. Ez az oka annak, hogy a kanti teleológia olyanfajta dialektikus problémákat tud már felvetni, amelyek *A tiszta ész kritikájában* még egyáltalán fel sem vetődhettek volna. Így jön létre az a csodálatos fejtegetés, amely azt a sajátos törvényszerűséget illeti, mely ilyen módon a szerves természetben mégis utólagosan feltételezhető, s melynek jellege tökéletesen különbözik minden más törvényszerűségtől. „Mármost az *elcsodálkozás* a lélek megütközése egy képzetnek és az általa adott szabályoknak a már benne rejlő elvekkel való összeegyeztethetlenségén, amely így kétséget ébreszt afelől, hogy helyesen láttunk vagy ítéltünk-e; a *csodálat* viszont a kétség eltűnése ellenére is mindig visszatérő elcsodálkozás. Következésképpen az utóbbi, a dolgok (mint jelenségek) lényegében megfigyelt ezen célszerűségének egészen természetes hatása, amely annyiban nem is helyteleníthető, amennyiben az érzéki szemlélet (amit térnek nevezünk) e formájának a fogalmak képességével (az értelemmel) való megegyezése nem csupán azért megmagyarázhatatlan számunkra, mert az éppen ez és nem más, hanem ezen túlmenően a lélek számára kiterjesztően is hat . . .” (Kant: *Az útleterő kritikája*. Id. kiad. 333. o.) A lelki képességek kiterjeszkedése a törvényszerűségen túlra már önmagában is elvezet ahhoz a dialektikához, amely később a német filozófiában kibontakozik. De maguk azok a gondolatok is, amelyek Kantnál felmerülnek, átkerülnek a későbbi filozófiába, és egy új dialektikus összefüggés részeivé válnak. Elég lesz itt említeni azt, hogy Kant elképzelése a külső dolgokról, vagyis arról, hogy az organizmus a külső dolgokat a maga céljaira használja, hogyan merül fel Hegelnél, aki arról beszél, hogy minden egyes organikus folyamatnak egyik lényeges oldala az; hogy mindent, ami kívülről éri, megsemmisíti, inficiálja, és magáévá teszi. (Vö. Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. 346 A §, 1. megjegyzés.)

Ezzel éppen úgy megkezdődik egy új fejlődés a természetfilozófián belül a kanti filozófiából kiindulva, mint ahogyan a véletlen fogalmának, vagyis a célnélküli célszerűségnek bevezetésével teljes szakítás történik minden olyan előbbi filozófiával, mely a biológia számára már Linné alapján is teljességgel alkalmatlannak bizonyult. Mert bármennyi kapcsolat van is Arisztotelész és Kant között (ezt láttuk az előbbieken), azért Arisztotelésznek a teleológiai felfogása nem a véletlen és nem a célnélküliség jegyében születik meg, mint a kanti filozófiában, a kanti filozófiában ugyanis szó sincsen olyan teleológiai felfogásokról, mint amelyet például Arisztotelésznél találunk: „. . . természetes az is, hogy mielőtt valami a világra jött, arról a természet gondoskodik, s higgyük el, hogy a növényzet az állatok kedvéért, az állatok pedig az ember kedvéért vannak, és pedig a háziállatok munkára és táplálkozásra egyaránt, a vadak pedig, ha nem is mind, de a legnagyobb részük, táplálkozásra s más hasznos célra szolgálnak, hogy ruha s egyéb szükségleti cikkek készüljenek belőlük. Ha tehát a természet se tökéletlenül, se hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségképpen az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre.” (Aristoteles: *Politika*. (Bibliotheca, 1923. 27. o.). Ezzel a felfogással szemben lép fel Kant akkor, amikor a leghatározot-

tabban bírálja a céllal telített teleológiát, vagyis a teleológiát mint az oksággal equivalens törvényszerűséget. S nemcsak Arisztotelésznél, hanem még Diderot-nál is felmerül a gondolat, hogy a természetben minden olyan, mint amilyennek lennie kell. (L. Diderot *A festészetről* szóló esszéjének első bekezdését.) Kant viszont éppen ezt a kellést tagadja meg a természettől, mert a következőképpen szól: „A természetben minden van, semmiféle kellésről nem lehet szó vele kapcsolatban, az érzékiség és az értelem csupán arra törekednek, hogy meghatározzák mi és milyen a dolog. A természet tárgyai tehát ezen földi világ (tudniillik érzékiség és értelem — *H. I.*) számára léteznek, és ezáltal hozzá is tartoznak.” (*Werke*, VII. köt. 387. o.) Majd nem sokkal később egy zárójeles megjegyzésben a következőképpen bizonyít: „Az értelem pusztán földi, vagyis természeti meghatározottságának bizonyítéka — mint számomra tűnik — az is, hogy az értelmi erők szempontjából a természetben hierarchiát találunk a legokosabb embertől a legostobább állatig, hiszen az ösztönt is egyfajta értelemnek tekinthetjük, amennyiben a pusztán értelemhez nem tartozik a szabad akarat.” (Uo. 388. o.) Az a sejtés tehát, mely szerint a természetben nincsen kellés, vagyis hogy a természetben minden olyan, amilyen lehet, szükségképpen vezet ahhoz a hipotézishez is, mely (más kérdés, hogy jogosultan vagy jogosulatlanul) értelmi hierarchiát lát az állati és az emberi világban. Vagyis a kellés kiküszöbölése vezet el az *állati világ tudatműködésének és az ember tudatműködésének kanti rokonításához*.

De ugyancsak szembekerül a kanti célnélküli célszerűség azzal a descartes-i felfogással is, amely az organizmosokat és különösen az állatot az óraszerkezet-höz hasonlítja. Így a kanti filozófia valóban gyökeresen új kérdésfeltevése rejlik az új kategória mögött. Azáltal ugyanis, hogy a teleológiát, vagyis a célnélküli célszerűséget elválasztja a kelléstől, létrejön egy olyan sajátosan dialektikus terület, mely nem tartozik az értelem törvényszerűségei közé, de mégis törvényszerűnek tűnik, s nem tartozik a kellés világába sem, de célszerűnek tűnik, így tehát a kettő között van, de teljességgel heteronóm harmadik. Ennek a heteronómiának felfedezésével tehát Kant, éppen a véletlen kategóriája révén, amely ezzel a célszerűséggel azonos, egyfelől elhatárolta magát a mechanikus szemlélettől, másfelől a természet magyarázatából végleg kiűzte az istent (hogy ez a kiűzés mennyire problematikus, arra később térünk ki).

Az *objektív véletlen* teóriája a filozófia egyik leg súlyosabb kérdése. Az mindenesetre világos, hogy az objektív véletlenség feltételezése nélkül semmiféle dialektikus elképzelés nem létezhet. Természetes azonban, hogy a véletlenség objektivitása egyúttal a filozófia területét is átstrukturálja. Mindaddig, amíg a filozófiának pusztán a törvényszerűvel van dolga, és az objektív véletlen szférája nem külön szféra, addig egészen természetes, hogy a filozófia igazi nyelve az általánosság nyelve, vagyis a filozófia legmagasabb formája és leg-tökéletesebb fejlődési lehetősége az általánosítás és az elvonatkoztatás színvonalán van. Abban a pillanatban azonban, amikor az objektív véletlenség felmerül mint olyan kategória, melynek a filozófiában döntő szerepe van, akkor természetszerűleg a filozófiai vizsgálódás körébe tartozik a különösség, a sajátosság problémája is. Mégpedig nem úgy tartozik oda, mint csupán az általánosság mellett vizsgálendő és vizsgálható, az általános felé mutató vagy csak vele összefüggésben tárgyalandó aleset, melyet éppen ezért szubszumpcionális módon felfedezünk, illetve feltételeznünk kell, hanem mint olyan önálló terület, melynek tárgyalása nélkül a világ érthetlenné válik. „Annak belátására, hogy valamely dolog csak mint cél lehetséges, azaz, hogy eredetének kauzalitását

nem a természet mechanizmusában kell keresni, hanem egy olyan okban, amelynek működési képességét fogalmak határozzák meg, ahhoz meg kell követelni, hogy formája ne csak természettörvények alapján legyen lehetséges, azaz olyanok alapján, amelyeket mi egyedül az értelem által, az érzékek tárgyaira alkalmazva ismerhetünk meg, hanem hogy maga az empirikus megismerésük az ész fogalmait tételezze fel — okuk és okozatuk alapján. Formájának ez az *esetlegessége* minden észre vonatkozó empirikus természettörvény mellett — mivel az észnek a természet alkotása minden formája esetében fel kell ismernie annak szükségszerűségét, még ha csak a létrejöttével kapcsolatos feltételeket akarja is felfogni, de ezen az adott formán mégsem tudja nem elfogadni — ez maga az alapja annak, hogy kauzalitását úgy fogadjuk el, mint ami csak az ész által lehetséges . . .” (Kant: *Az ítélesterő kritikája*. Id. kiad. 337—338. o.) Az esetlegességek, vagyis a véletlennek ez a sajátos analízise mutatja, hogy Kant éppen a teleológia révén jön rá arra: az ész törvények szerint szükségszerű cselekvés is ölthet véletlenszerű formát, és így ez mutatja legjobban, hogy a teleológia révén Kant nem pusztán a szerves természet szférájában, hanem, mintegy a gondolat kényszererejétől hajtva, az élet egészében kénytelen feltételezni az objektív véletlent, vagyis a különösséget.

A teleológia tehát a különösség területe, és ez a terület annak a felismerése jegyében jön létre, hogy a valóság heterogén szükségszerűségi láncolatokat produkál. A legkülönbözőbb kauzális sorokon belül kell felismerni. Szubjektív véletlen esetében pusztán arról van szó, hogy nem ismerjük fel azt a kauzális sort, amely egy megtörtént folyamat oka. Ebben az esetben ezt a kauzális sort az általánosság kategóriájába alá kell rendelnünk, hiszen az ok tudományos megtalálása és fellelése egyet jelent az általános fogalom tételezésével. Az objektív véletlen azonban — és éppen objektivitásából következően — valóban a különösség szférájába tartozik.

Az objektív véletlen sem olyan jellegű természetesen, hogy ne volna oka. A véletlen ebben az esetben az, aminek okát nem lehet egy vagy néhány kauzális sor felfedése révén megtalálni. *A véletlen lényegileg a végtelen kauzális sorok sokaságának alkalmi találkozását, ütközőpontjait jelenti*, és éppen ezért különös, nem pedig egyedi eset. Az ilyen találkozások Kant szerint fizikai mozgásformákon belül viszonylag rendkívül ritkák. Nyilvánvaló, csaknem ilyen ritkák a kémiai mozgáson belül is. Az organizmusoknál azonban más a helyzet. Itt maga az organizmus alaptörvényszerűsége két egymástól elütő és ellentétes jellegű folyamatot egyesít önmagában. Ellentétes szükségszerűségi, illetve kauzális láncolatok ezek. Az organizmus ugyanis tartalmazza nemcsak a mechanikai törvényszerűségeket, hanem a fizikai és a kémiai törvényszerűségeket is, továbbá az említett objektív, vagyis nem tételezett teleológiai törvényszerűségeket is. Így noha, amennyiben ontológiailag végigtekintünk a különböző mozgásformákon, nem állíthatjuk azt, hogy az esetlegességek igazi szerepe az organizmusokon belül kezdődik és hogy a szerves világban a véletlen, az objektív véletlen nem lenne jelentős faktor, a sokszereű törvényszerűségek és több heteronóm szükségszerű sor együttműködése az organizmuson belül mégis egy valójában sajátos helyzetet hoz létre, mely éppen azért, mert heteronómabb jellegű törvényszerűségeket kapcsol össze, mint a szerves világ, természeténél fogva feltétlenül közelebb jár a véletlenség kategóriájához, mint amaz. Ezért az organikus életen belül legalábbis problematikusabbá válik a különböző sorok kapcsolata. Így a véletlent úgy lehet megfogalmazni, hogy az nem annyit jelent, hogy oka nincsen, hanem annyit jelent, hogy *a véletlennek*

ellentmondó, heteronóm, és csaknem végtelen számú oka van. A véletlen, mármint az objektív véletlen esetében az okozat nem magyarázható sem az egyik, sem a másik, sem a harmadik vagy a negyedik okból, még részlegesen sem, hanem kizárólag az okok dialektikus együtthatásából, alkalmi találkozásából. Azt, hogy Kant itt mennyire érzi a tulajdonképpeni problémát, egészen világosan mutatja az a vitája, melyet ki nem mondottan Descartes-tal folytat, aki — mint már említettük — még az állatokat is óraszerkezethez hasonlítja. „Egy zsebórában az egyik rész a többi mozgásának eszköze, de egy kerék nem hatóoka a másik létrehozásának; egyik rész ugyan a másikért van, de nem általa . . . Ennélfogva amilyen kevésbé teremti meg az órában levő egyik kerék a másikat, épp oly kevésbé teremt egy óra egy másikat oly módon, hogy más anyagot használjon fel hozzá (az anyagot szervezze meg); ezért az óra nem pótolja magától az elvett részeit, vagy nem javítja ki az első összeállításban levő hibáit a többiek segítségével, vagy esetleg nem javítja meg önmagát, ha zavar támad benne: viszont a szerves természetől mindezt elvárhatjuk. — Valamely szerves lény tehát nem pusztá gépezet: hiszen a gépezetnek csak mozgató ereje van, viszont a szerves természetnek megvan az alkotó ereje is . . .” (Uo. 342. o.)

Így azt mondhatnánk, hogy éppen az objektív véletlenség kategóriája vezeti el Kantot a *totalitás* kategóriájához. Az ő szemében az első totalitás az élő szervezet totalitása, ami annyit jelent, hogy a teleológián belül létrejön az a helyzet, hogy a rész és egész között egészen más viszony van, mint bárhol másutt, rész és egész egymásnak feltételei, és csak ilyen módon lehetséges a szerves természet megértése. Ez a felfogás vezet el azután a klasszikus német filozófia dialektikus útján ahhoz a totalitásfelfogáshoz, mely olyan fontos szerepet játszik a hegeli természetfilozófiában, és mely azután alapvető kategóriává válik a marxi gondolati módszeren belül is. Vagyis az objektív véletlenség feltételezése heterogén mozgásformák egyesülését jelenti, és heterogén mozgásformák valóságban való egyesülése jelenti annak a totalitásfogalomnak az alapját, mely olyan lényeges és fontos azután a dialektika számára. Ennek a totalitásfogalomnak a megközelítése teszi szükségessé azt, hogy a kritikai filozófia végeredményben azt jelentse ki, hogy a szerves természetben olyan kauzális és egyéb törvényszerűségi sorok vannak, melyeknek semmiféle hasonlóságuk nincs az általa ismert kauzalitással. Lukács ezt a mozzanatot agnosztikus mozzanatként tekinti Kantnál, holott a valóságban itt másról van szó; arról, hogy Kant egy olyanfajta biológia problematikáját vázolja fel, amelynek megragadására a kritikai filozófia még nem készült fel. Én inkább Kant bizonyos szerénységét látnám az újszerű kauzalitásról szóló megállapításában, nem pedig azt, hogy „ismeretelméleti előretörése a szerves élet tudományos módszerének megalapozásához így teljes agnoszticizmusban végződik”. (Lukács György: *A különőség mint esztétikai kategória*. Akadémiai Kiadó, 1957. 22. o.) S noha Lukács helyesen mutat rá arra, hogy Kant teleológiáját is végigkíséri az agnosztikus jelleg, hangsúlyoznunk kell, hogy ez az agnoszticizmus nem azonos a magábanvaló kérdésével kapcsolatos agnoszticizmussal és formalizmussal. A mechanikai világban ugyanis a külső dolgok — ahogy Kant nevezi őket — mechanikai alapon valóban hozzáférhetetlenek, de éppen arról van szó, hogy nem lehet a filozófiát kizárólag a mechanika alapjára építeni. A biológiai szférában viszont ettől különbözik a helyzet, és a Kant által fölvázolt kauzális törvényszerűségek, melyeket megfosztott a dialektikától, valóban nem lennének elegendők a természet magyarázatára. A különőség azonban, melynek

vizsgálata mindkét ítélőerő számára lehetséges, valamint az objektív véletlen feltételezése és a totalitás feltételezése nem egyszerűen agnosztikus jegyek a kanti filozófiában, hanem pusztán annak tanúbizonyságai, hogy még nem született meg „a fűszálak Newtonja”. Viszont kétségtelenül agnosztikus jellegű az, hogy Kant úgy érzi: nem is születhet meg olyan tudós, aki a fűszálak Newtonjává válik.

Ennek a Kant teleológia-felfogásán végighúzódo agnosztikus vonásnak természetesen köze van az esetlegesség fogalmához, és ahhoz is, hogy itt a különösség kategóriájával van dolgunk. Csakhogy más dolog egy *agnoszticizmus* a dolgok terén általában, és megint más dolog egy még *fel nem ismert terület tételezésénél*. Kantnak az a felfogása, hogy az egyre magasabbrendű mozgásformákon belül a természetben egyre nagyobb jelentősége lehet az objektív véletlennek, megfelel annak az elképzelésnek, amelyet Kant a maga korában a fizikáról alkotott. Ami a mechanikát illeti, ott viszonylag sokkal kevésbé jelentős az objektív véletlen, mint például az organizmusok szférájában. Csupán egy Newtonon túljutó fizika képes felfedezni azt, hogy különböző kauzális sorok egymásra találása és egymást elkerülése esetén a fizikai világban is más és más helyzet jön létre. Boltzmann termodinamikai törvényeiben például határozottan materialisztikus alapon is igen nagy szerepe van a valószínűségnek, és ez involválja magát az objektív véletlen feltevését is. A kanti kritizmus annyiban nem állja meg a helyét, hogy figyelmen kívül hagyja: *a véletlen minden mozgásformában jelenvaló tény*. Ennek ellenére nem az a lényeg itt, hogy Kant az objektív véletlenséget a szerves természetre konkretizálja, hanem az, hogy az objektív véletlenséget a különböző törvényszerűségek összeütközési pontján látja.

Természetesen ennek ellenére is elmondhatjuk azt, hogy mégis éppen a szerves természet területén a genézis kérdésében a véletlennek mint objektivitásnak szükségképpen nagyobb szerep jut, mint bármely más mozgásszférákban. „Preparáltunk, leírtunk, előállítottunk majdnem kétmillió szerves vegyületet, de ez is csak elenyésző része annak, ami az élő természetben előfordul, főleg pedig annak, ami laboratóriumi eszközökkel elvileg előállítható volna. Manapság évente több százezer újabb mesterséges szerves vegyületet állítanak elő. A priori mindegyik ilyen testnek (és még számtalan másiknak) nagyjából egyenlő esélye van arra, hogy a művelet sikere esetén létrejöjjön. Hogyan lehet elemezni egy ilyen bonyolult vegyületet, melynek minden egyes alakateleme csak elenyésző mennyiségben lehet jelen? Érdemes-e egyáltalán megkísérelni ezt a műveletet?” (Ez körülbelül az a kérdés, amely Kantnál is az agnoszticizmushoz vezetett, és amely most meglepő módon egy modern tudós fejében is megfordul — *H. I.*) Millernek volt bátorsága hozzá, s a négy fentebb említett vegyület önkényes arányú keverékét tartósan elektromos áram hatásának tette ki. Körültekintően alkalmazva a legfinomabb modern eljárásokat, a *kromatográfia* módszerét, sikerült megvizsgálnia a létrejött keveréket, s megállapította, hogy a reakció termékei között aminosavak vannak jelen: glükokoll, alanin, aszparaginsav és glutaminsav. A teljesítmény gyenge volt ugyan, de e testek pusztja jelenléte is igen nagy horderejű, mert a fehérjék általános alkotóelemei közé tartoznak, azok pedig, mint fentebb láttuk, az élet alapvető hordozó anyagai.” (E. Kahane: *Az Élet nem létezik*. Kossuth, 1965. 115—116. o.) Ez a most leírt amerikai kísérlet pedig nem más, mint igazolása annak az elgondolásnak, mely Oparin nyomán uralkodik a modern biológia életkeletkezési elméletében. Eszerint a Föld eredeti légköréből, vagyis abból a

légkörből, amely az élet genézise pillanatában a Földet körülvette, szükségképpen hiányzott az oxigén, és ezért az atmoszféra a nagyenergiájú ibolyántúli sugárzás számára is átjárható volt. Emellett feltételezték, hogy a légkör anyaga ammónia, metán, vízgőz és hidrogén keveréke volt (ez az a négy vegyület, amelyről Kahane beszél), és hogy belőlük az ibolyántúli sugárzás hatására szerves vegyületek jöttek létre. Ugyanezzel a véleménnyel találkozhatunk Bernal egyik fejtegetésében. Bernal is arról beszél, hogy az élet keletkezésének Földünkön nemcsak az anorganikus anyag viszonylagos fejlettsége volt a feltétele, hanem az *anorganikus anyag bizonyos fejlettségi pontján megfelelő atmoszférikus viszonyok is* kellett ahhoz, hogy az élet létrejöhessen. Azt, hogy itt hány bonyolult, sokrétű kauzális sor kapcsolódott össze, világosan mutatja egy, Bernal által megadott táblázat, amely az élet keletkezésének feltételeként külön megjelöli azokat a speciális atmoszférikus viszonyokat, melyek feltételek voltak, és melyek csak akkor lehettek feltételek, ha speciális hidroszférikus viszonyokkal kapcsolódtak össze. De ez a két feltétel sem elegendő, ehhez járul még a speciális sugárzási viszonyok fennállása is, és e háromnak (s a három itt természetesen csak a fő tendencia, amelyeken belül ismét százezer változatból egynek kellett fennállnia) egymással való kölcsönhatása, egymást áthatása és átjárása tette lehetővé az élet keletkezését. (Vö. J. D. Bernal: *The physical basis of life*. London 1958. 52. o.)

Mind Ezeket a példákat azért említettük meg, hogy igazolódjék: habár összontológiai szempontból Kantnak nincs igaza, hiszen a véletlen minden mozgásforma lényegbeli kategóriája — ha ezeket a mozgásformákat nem a tudományos elvonatkoztatás, hanem a valóság szempontjából vesszük tekintetbe —, de kétségtelen az, hogy a fejlődés genézisének, vagyis az új mozgásformák létrejöttének, tehát éppen az átmenetnek a problémája, korántsem mentes attól, hogy az objektív véletlent mint objektivitást elsősorban vegyük szemügyre, természetesen nem úgy, hogy elszakítjuk a kauzális folyamatoktól. Más szóval: Kant a véletlen kategóriájával voltaképpen egyfelől központilag egy genezisproblémát ragadott meg, másfelől pedig, mint már láttuk, megnyitotta a lehetőségét annak, hogy a filozófia az általános törvényszerűségeket ne merev-metafizikusan értelmezze, hanem az objektív véletlent is, és ezzel együtt a különösséget is mint általános valóságjelenséget tárgyalja. Így jön létre azután a különösségnek az a rendkívül helyes képe, mely Kantnál fölmerül, és melynek lényege az, hogy a különösség út az általánosság felé, vagyis az ítélőerő minden szempontjából elszakíthatatlanul össze van fűzve az általános törvényszerűséggel.

Amikor geneziszról beszélünk, akkor természetesen objektív törvényszerűségek egymást keresztezéséről van szó, vagyis a genezis problémája mindig egyfelől a törvényszerűségek, másfelől a kauzális sorok alkalmi időbeli találkozásának problémája. S ezzel — ha végiggondoljuk a problémát — tulajdonképpen mindenfajta genezis kérdésénél tartunk, legyen az akár egy új mozgásformának mint tudattól független mozgásformának a genézise, akár pedig a tudományos mozgás egészen sajátos genézise (hozzáfűzhetjük ehhez természetesen a művészet genézisét is). Ezért a genezis szempontjából egyáltalán nem tartom karikatúrának azt a régi anekdotát, mely Arkhimédész alapvető fizikai tételének felfedezéséről szól, és a „heuréká”-val kifejezett tendencia végeredményben azt mutatja, hogy minden valóban új lépés még tudományosan is szorosan és mélyen összefügg ezzel az objektív véletlennel. Az anekdotikus példákat szaporíthatnánk természetesen a Galvani-féle bécacombokkal és a

Newton-féle almával stb., de nem ezeknek az anekdotáknak szaporítása a célunk, hanem az, hogy megmutassuk ennek az objektív véletlennek sajátos szerkezetét. Valószínűleg tízmilliókra megy azoknak a száma, akik tele fürdőkádban ültek, és elektromos jelenségeket is valószínűleg sok százezren figyelhettek meg. Az alma leesését viszont mindenki. Kétségtelen, hogy itt a véletlen egy-egy gondolati sor, mégpedig kauzálisan végiggondolt és egészen a küszöbön végiggondolt gondolati sor, gyújtópontjába került, és ezért váltak lehetségessé a felfedezések. Tehát még a szubjektum esetében is úgy áll a helyzet, hogy az objektív véletlen szorosabban és több oldalról meghatározott, mint maga a törvényszerűség, vagyis a véletlen — s ez a véletlen paradoxiója — sokkal determináltabb, mint maga a törvényszerű, és éppen ez teszi nehezzé egyfelől a véletlen, másfelől pedig az összes genézisproblémák elemzését. Márpedig a bioszféra tulajdonképpen a maga változatosságában, azáltal, hogy „a természet önmagát specifikálja”, egyfelől fölveti az originell genézis kérdését, másfelől az átalakulások, a transzformációk következtében, melyek sokkal nyilvánvalóbbak, mint a fizikai világ transzformációi és evidencia erejével hatnak — tulajdonképpen *állandóan újra és újra genéziskérdéseket vet fel*. Ilyen módon magának a biológiának a kérdése mint általános kérdés *állandóan genéziskérdés* lesz (nem tévesztendő össze azzal a tendenciával, mely a biológiát a maga egészében genetikára akarná szűkíteni), és így *állandóan ismét és ismét felvetődik az objektív véletlen kérdése*.

Ha a kauzális sorok érintkezési pontja bármelyik vonalon eltolódik, akkor a genézis nem történik meg, sem kozmikus, sem pedig a kisebb folyamatok értelmében. Ennek az érintkezési pontnak tehát hatalmas jelentősége van, és a szerves élet kialakulása, vagyis maga a genézis csak ezen az alapon értelmezhető és magyarázható. De éppen az objektív véletlenség előbb kifejtett kategóriája mutat rá arra, hogy az emberiség fejlődése folyamán létrejött határpontok nem mások, mint az ilyen egészen sajátos metszési pontok észrevételei és felhasználásai. De éppen ez az, ami egészen sajátos módon ismét összeköti Kantnál a szerves természet magyarázatát egy, a techné kapcsán felfedezhető mozzanattal. Ugyanis kétségtelen, hogy az egészen különös és sajátos objektív és spontán fejlődési folyamat olyan kauzális sorok metszéspontjait hozza létre, melyek a fejlődés kiindulópontjaivá válnak, és ebben az értelemben a fejlődési mozzanat genézisét jelentik. Most már *a techné általában annyit jelent, hogy az ember képes az anyagfejlődésnek egy olyanfajta reprodukciójára, ahol művi úton hozza létre ezeket a sajátos metszési pontokat*, vagyis a kauzális soroknak különleges tisztaságú együttműködését. Az a két mozzanat tehát, amelyre az eddigiekben is felfigyeltünk — és amelyek egyikét úgy jelöltük meg mint az arisztotelészi techné-fogalom és biológiafelfogás analóg jellegének továbbélését Kantnál, másikat viszont úgy jelöltük meg, hogy az ítélőerő fogalma mintegy szintetizálja az esztétikumot és magát a szerves életet —, éppen a techné és a szerves élet részleges analóg jellegében gyökerezik.

Mondanunk sem kell, hogy ebben az analógiában végeredményben ismét nincsen semmi a külsődleges hasonlóságon kívül, vagyis semmi, ami tartalmi. Az emberi praxis ugyanis gyakorlatilag dolgozza ki az objektív véletlenség sajátos területeit (s problémává az válik, hogy éppen az objektív véletlenség a legmélyebben determinált, mint azt már láttuk, s így bizonyos értelemben ismét csak paradox módon egyszerre lehet a véletlen és a mindenoldalúan determinált), anélkül természetesen, hogy ezáltal közvetlen utánzatát nyújtaná a természetben végbemenő folyamatoknak. S itt fel kell figyelni arra,

hogy egyedül az emberi praxis hosszú folyamata és tapasztalattá érlelődése teszi lehetővé azt, hogy azt az előbb jelzett mozzanatot — az analógiát a természet spontán működésével — az emberiség tudatosítsa. S noha a mítosz látszólag ennek a tudatosításnak nem egy formáját nyújtja, a valóságban közvetlen analógiái segítségével inkább szembenáll a tudománnyal e téren is, mintsem hogy elősegítőjévé válék. *A mítoszban* ugyanis — mint ezt talán legvilágosabban a Daidaloszhoz és Ikaroszhoz fűződő mítosz mutatja — a természet bizonyos tárgyainak közvetlen utánzása, tehát az *analógia közvetlensége jelenti* az igazi felfedezési módszert, míg a tudományban az analógia rendkívül formális és közvetett. Mikor Kant a célszerűség formális voltáról beszél, tulajdonképpen ezt a problémát érinti, és eszébe sem jut visszavetni az analógia segítségével a tudományos gondolkodást a daidaloszi színvonalra. Így gyakorlatilag világosan látható, hogy a techné — noha párhuzamot mutat a szerves természet mozgástörvényszerűségeinek egyikével vagy másikával — alapvetően szembenáll ezzel a mozgással, és soha az emberiség a repüléshez el nem jutott volna, ha a természet közvetlen utánzását tekintette volna a technika útjának. Kant ezt a problémát sajátos módon érinti, és éppen ez teszi szükségessé, hogy a problémára nagyobb figyelmet fordítsunk.

Kérdésünk márcsak azért is érdekes, mert Kant az *Antropológiában* felveti a problémát, de problémafelvetéséből is látszik, hogy mennyire bonyolult kérdés számára a techné és a művészet megkülönböztetése. A következőket írja: „Valamit *feltalálni* egészen más dolog, mint valamit *felfedezni*. Az a dolog ugyanis, amit felfedeznek, már előzőleg is létezett, csakhogy nem volt ismert, mint például Amerika Kolumbus előtt. Amit azonban *feltalálnak*, például a puskapor, a művész előtt, aki ezt megcsinálta, egyáltalán nem volt ismert. Valamit azonban lehet *találni*, amit egyáltalán nem is keresnek (mint például az aranycsináló a foszfort), és ez nem is számít érdemnek. — A feltaláláshoz való tehetséget *zseninek* nevezik. Ezt azonban csak olyan *művészre* alkalmazzák, aki valamit képes *csinálni*, nem pedig arra, aki csak sokat ismer és *tud*. De nem is egy pusztán utánzó művészre alkalmazzák ezt, hanem arra, aki műveit *eredeti módon* hozza létre, végül erre is csak akkor, ha terméke *példaadó*, vagyis ha megérdemli, hogy példaként (exemplar) utánozzák. — Tehát egy ember zsenije „tehetségének példaadó originalitása” (a művészi termékek ilyen vagy olyan fajtája szempontjából). De egy olyan fejet is, amelynek erre hajlama van, *zseninek* neveznek, és ilyenkor ez a szó nem pusztán egy személy természeti adottságait jelenti, hanem magát ezt a személyt is. Sok szakmában zseninek lenni annyit jelent, hogy az illető vadzseni, mint Leonardo da Vinci. A zseni tulajdonképpeni területe a képzelőerő, minthogy ez alkotó, és kevésbé áll szabályok kényszere alatt, mint más képességek, és ezáltal az originalitásra annál alkalmasabb . . . (egy okozat okának) láthatatlansága a szellem mellékfogalma.” (*Werke* VII. köt. 542—543. o.) Mint az idézetekből is látható, Kant a feltalálás kategóriájával dolgozik, és a feltalálást — noha nem habozás nélkül — a zseni tulajdonságának tartja. Csupán ezekután tér át az esztétikai zsenialitásra, majd megismétli lényegében itt is azt, ami *Az ítélelő kritikájából* számunkra már ismert, hogy tudniillik a zseni szabályt ad a természetnek, és hogy a zsenialitásnak az igazi szférája az esztétikai szféra. A habozás azonban egyfelől azt mutatja meg egészen világosan, hogy Kant még mindig a techné bűvöletében él, és másfelől arra is rámutat, hogy a zseni „az a lelki alkat, amely által a természet szabályt ad a művészetnek”. S ez utóbbi pedig, ha mélyebben elemezzük, annyit jelent, hogy a természet önmagában adott sza-

bálya és a zseni által a természetnek adott szabály nem minden tekintetben különböző és elkülöníthető, hanem itt mély rokonság van a kettő között.

A véletlen kategóriája tehát kettős jellegű; egyfelől a válság kategóriája, másfelől pedig az emberi praxis kategóriája. Az általános folyamatok tekintetében és ezekhez viszonyítva az emberi praxis mindig a kauzalitás és a különböző szükségszerűségi sorok sajátos sterilítésára tör. Minden általános szabály — legyen az a szabadesésé vagy a legbonyolultabb mikrofizikai összefüggéseké — szükségképpen eltekint attól, ahogyan a folyamat magában a természetben lejátszódik, eltekint tehát például a szabadesés esetében a közegellenállástól, és éppen ezáltal az absztrakció által hozza létre az általános törvényszerűséget. Így tehát a törvényszerűség olyat ír le, ami a valóságban legfeljebb ha véletlenként jelenik meg, és így mindenütt egy egészen sajátos absztrakciós folyamat révén ragadja meg azt, ami különböző módokon lejátszódván mégis általános törvénynek tekinthető. Ezáltal az emberi tudomány és a techné egy új genezist hoz létre, amelynek genezisértéke nem különbözik a természetben véletlenül létrejött (a véletlen legszigorúbban determinisztikus jellegét ismét hangsúlyozzuk) genezisekeitől, csakhogy az emberi szellem és munka állandóan és nagy mértékben hajtja végre azt a fajta teremtést, feltalálást, amely a természetben csak a természet *causa sui* önteremtéseként figyelhető meg. Ilyen módon válik, Kant szavaival élve, láthatatlanná ok és okozat összefüggése magában a természetben, és ez az oka annak, hogy a zsenit legfeljebb „misztikus névnek” tartja Kant, de magában a zsenialitásban valójában semmiféle misztikusát nem lát.

Ezzel természetesen nem merítettük ki az objektív véletlenség minden fajtáját és oldalát. A legfontosabb azonban az objektív véletlenség általános értelmezésben vett genetikai jellege, mellyel Kant, véleményem szerint, megadja az alapot ahhoz, hogy a biológia tudománnyá, mégpedig egészen sajátos tudománnyá váljék. Ezért hangsúlyozta ő e tudomány, illetve mozgásszféra elválasztását és elkülönítését minden általa addig felvázolt oksági törvényszerűségtől.

II. Az önmagáért való teleológia

Nem tekinthetjük véletlennek azt, hogy Goethe, aki Schillerrel szemben általában nem kedvelte a kanti filozófiát, mivel úgy érezte, hogy túlzottan is belekerül etikailag a szükségszerűség elvont általánossága, igen nagyra becsülte *Az ítélberő kritikáját*. Goethe jegyzetei rendkívül tanulságosak ezzel kapcsolatban. Különösen érdekes az, hogy Goethe mennyire figyelemmel kísérte e mű természetfilozófiai részét. Ez ugyanis párhuzamos volt azokkal a törekvésekkel, amelyek Goethénél megvoltak, és igen sok utalást tartalmazott arra a fejlődésméletre, mely csupán a későbbiekben bontakozott ki a biológiai tudományban. A magábanvaló, vagyis objektív célszerűség fogalmában Goethe felfedezte azt a lehetőséget, hogy a teológiát és az idealista teleológiát végleg és meggyőzően ki lehessen iktatni a természettudományból. Jegyzetei bizonyítják, hogy éppen ezeket az indítékokat kísérte legnagyobb figyelemmel (az erre vonatkozó anyagot ld. *Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft*. Herausgegeben von Dr. Karl Vorländer, Leipzig 1902. XXVII—XXXII. o. *Goethe's Exemplar der Kritik*).

Melyek a Goethe által kiemelt megállapítások? Egy részük arra vonatkozik, hogy a teleológia eggyel több principium ahhoz, hogy a természet jelenségeit olyan szabályok keretében tárgyalják, ahol a kauzalitás mechanizmusa többé nem kielégítő (vö. XXIX. o.). A továbbiakban kiemeli azt, hogy valamely dolog akkor természeti cél, ha egyúttal ok és okozat is (uo. XXX. o.). Különösen tetszett Goethének az a megállapítás, hogy a természeti termékek természeti mechanizmusát rendkívül fontos addig felkutatni, ameddig valószínűsíthető az eredménye (uo. XXXI. o.). Goethét nyilvánvalóan az itt fellelhető spontán dialektikus elemek ragadták meg, és ezeknek az elemeknek kedvéért szorította háttérbe azt az ellenszenvét, amellyel Kant iránt általában viseltetett.

Azok a termékeny gondolatok tehát, melyek a véletlen, valamint a különőség fogalmának szférájában jelentek meg, ilyen módon egy önmagában való teleológia megfogalmazásához vezettek. Mint azonban az eddigiekből kitűnt, azok a teleológiai elemek, amelyeket Kant fölfed, és amelyeket természetesen végső fokon szubjektivizál, végeredményben elsősorban az emberi munka analogonjaként jelennek meg. A munka egész sajátossága, mégpedig a techné értelmében, nem pedig az abszolút mechanizáltságra alapított munkafolyamatok értelmében, végül is a teleológia egészen új formáját produkálja, és így nem tekinthető véletlennek, hogy Kant akkor, amikor a teleológiai tárgyalásban a fizikai teleológia rendkívül problematikus megfogalmazásaihoz jut el, ezután átlép egy újabb területre, tudniillik az emberi élet területére. Az az analógia, melyet megkíséreltem vázolni, ha mint analógiát fogjuk fel, természetesen önmagában egyáltalán nem teremt összefüggést az organikus élet és az emberi világ között. Analóg jellege ellenére annyira más a magábanvaló és a magáértvaló teleológia, e két terület oly principiálisan különbözik egymástól, hogy itt filozófiai értelemben az átmenet kétségtelenül megnehezül. Egyedül akkor lehet ennek az átmenetnek igazi szerepét és jelentőségét filozófiailag megrajzolni, hogyha az emberi tevékenység organikus alapjainak átalakulásáról és így az organikus alapok sajátos átrendeződéséről beszélünk, és magát a teleológiát mint magáértvalót ilyen szellemben rajzoljuk meg. Ennek a különbségnek igen jó leírását adja Leontyev: „Az állatoknál kétféle tapasztalatot különböztetünk meg: a filogenetikusan kialakult, öröklés útján rögzített tapasztalatot és az individuális, az élet folyamán megszerzett tapasztalatot. Ezeknek megfelelően kétfajta viselkedés-mechanizmus is kialakult: egyrészt az örökletes mechanizmusok, amelyek vagy már a születés pillanatától teljesen készek, vagy fokozatosan érnek meg az ontogenetikus fejlődés folyamatában; e mechanizmusok fejlődése a biológiai evolúció általános törvényei szerint megy végbe és lassú — a környezetet lassú változásainak megfelelő — folyamat; az állatoknál ezek a mechanizmusok *fundamentális* alkalmazkodási jelentőséggel bírnak. Másrészt ezek a viselkedés-mechanizmusok az egyedi és individuális tapasztalat mechanizmusai. Az a fő sajátosságuk, hogy bennük örökletesen csupán az egyéni alkalmazkodást megvalósító viselkedés lehetősége rögzítődik, az öröklött tapasztalatok mechanizmusai pedig maga a viselkedés is rögzített. Bár az individuális tapasztalat elsajátítási mechanizmusai lehetővé teszik az állatok számára, hogy alkalmazkodjanak a gyorsan változó környezeti feltételekhez; evolúciójuk, éppen úgy, mint az öröklött viselkedés-mechanizmusok evolúciói, lassan megy végbe.

Megkülönböztetve az állatoknál kialakult kétféle tapasztalatot és az ennek megfelelően jelentkező kettős viselkedés-mechanizmust, külön szeret-

nénk hangsúlyozni, hogy ezek nem csupán genetikusan, hanem funkcionálisan is kölcsönhatásban vannak egymással. Megállapítottunk tekinthetjük azt a tényt, hogy egyrészt az öröklött viselkedés kialakulása a legkevésbé független az individuális tapasztalattól; másrészt az individuális viselkedés mindig az öröklött, faji viselkedés alapján alakul ki. Ily módon az állatok individuális viselkedése mindig a faji, a mechanizmusokban feltételes reflexes módon fixált ösztönös viselkedési tapasztalattól, valamint a feltételes reflex-mechanizmusok után ontogenetikusan kialakuló egyéni individuális tapasztalatoktól függ. Emellett az állat individuális tapasztalatokat formáló mechanizmusok által teljesített alapvető funkciója a *faji viselkedésnek a környezet változékony elemeihez* való alkalmazkodásában áll. Ebből kiindulva az állat ontogenetikus fejlődését úgy foghatjuk fel, mint az individuális tapasztalatok felhalmozódását, amelyek mind tökéletesebben szolgálják ki az állatok ösztönös tevékenységét, bonyolult és dinamikus külső körülmények között.

Teljesen más a helyzet az embernél, akinél az állatoktól eltérően még egy tapasztalatfajtaival találkozunk. Ez az általa elsajátított társadalmi, történelmi tapasztalat. Ez nem azonos sem a faji, biológiailag öröklődő tapasztalattal, sem pedig az individuális tapasztalattal, amellyel gyakran helytelenül összekeverjük.

Mit tartalmaz ez a kizárólag az embernél meglévő tapasztalatforma?

Az emberiség a társadalmi törvények által determinált története során hatalmas szellemi képességeket fejlesztett ki. A társadalom történetének tízezer évei ilyen vonatkozásban többet adtak, mint a biológiai fejlődés évmilliói. A pszichikai fejlődésnek ezek az eredményei fokozatosan nemzedékről nemzedékre öröklődve halmozódtak fel. Tehát megszilárdultak, megkötődtek. De vajon megkötődhetnek-e biológiai öröklés útján átörökített változások formájában? Nem, mivel ez a rendkívül gyors és mindinkább felgyorsuló történelmi fejlődés és ennek megfelelően azoknak a követelményeknek gyors változása, amelyeket a társadalmi élet körülményei támasztanak az emberi képességekkel szemben, nincsenek összhangban a tapasztalt biológiai megszilárdulásban észlelhető lényegesen lassabb tempóval.” (A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 581—583. o.)

A magáértvaló teleológia tehát, vagyis az ember célkitűzése, elszakadás a biológiai szférától. Ennek az elszakadásnak lényege formálisan természetesen a magábanvaló és a magáértvaló teleológia különbsége, tartalmilag azonban éppen az a különbség, hogy a magáértvaló teleológia nem biológiai alapon örökíti át az egész nem felhalmozott történelmi tapasztalatait, hanem a biológiai léttől függetlenül (természetesen csupán azon a talajon, hogy az ember továbbra is biológiai lény marad) képes a történelmiség átélésére és tudatosítására. Ennek a teleológiának lényege tehát sem több, sem kevesebb, mint az, hogy az ember képes elszakadni a magábanvaló teleológiától, és egy új teleológiát teremt, mely most már a tulajdonképpeni teleológia, s amely korántsem független az addig felhalmozott tapasztalatoktól, vagyis a történelemtől. A magábanvaló teleológia tehát viszonylagosan rögzített, és mélyen összekapcsolódik a biológiai történetiséggel, kevésbé változékony, és éppen ezért kevésbé újszerű. Az emberi teleológia viszont szabad, rögzítetlen, és így állandóan új produkciót hoz létre. Az előbbi teleológia tehát alapvetően reprodukatív jellegű, és az új jelenségek a reprodukció kedvéért jönnek létre, az utóbbi viszont produktív.

Kant tehát akkor, amikor a teleológia tárgyalásába belevonja az emberi

világot is, egyfelől helyesen jár el, hiszen a teleológia valóságos kifejlődése csak az embernél létezik. Másfelől azonban — s ez már tipikusan idealisztikus torzulás a kanti filozófiában — túlságosan közelkerül e tárgyalásmód révén az a teleológia, mely magábanvaló, és az a teleológia, mely magáértvaló.

A kriticismus természetesen rendkívül szkeptikus az úgynevezett fizikai teleológiával szemben, és kijelenti: „Azt azonban számunkra az elméleti természetkutatás sohasem tárhatja fel, hogy ennek az értelemnek a természet egészével és megteremtésével még egy végső szándéka is lett volna (amely azután nem az érzéki világ természetében rejlene), hanem — a természet minden ismerete mellett is — meghatározatlan marad, vajon ez a legfőbb ok mindenütt egy végcél szerint lenne a természetnek ősoka, s nem inkább természetének bizonyos formák létrehozására szolgáló pusztán szükségyszerűségétől meghatározott valamely értelem révén (azzal analóg módon, amit az állatoknál művészi ösztönnek nevezünk) anélkül, hogy szükséges volna ezért akárcsak bölcsességet tulajdonítani neki, még sokkal kevésbé magas fokú és alkotása tökéletességéhez megkövetelendő minden más sajátságával összefüggő bölcsességet.” (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 413. o.)

A kanti gondolatmenet rendkívül ellentmondásos, de lényegileg az a törekvés fejeződik benne ki, melyet már sokoldalúan ismerünk, hogy tudniillik Kant ki akarja zárni a természettudományból a teológiai tendenciákat. Mégis az a probléma, hogy az egész természeti világ egy ilyen teológiai utalást tartalmaz, noha ezt megalapozni fizikai és értelmi alapon nem lehet, mutatja a kanti rendszerben állandóan meglevő ellentmondásoknak itt is megmutatkozó nehézségeit, és ebből következően azt az elvi lehetőséget, hogy a teleológiát bizonyos területen általában teológiai színezettel lássa el. Röviden ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy magából a természetből és a természet értelmezéséből Kant határozottan kiűzi ugyan a teológiát, de összontológiai értelemben mégis meghagy számára egy kibúvót, éspedig éppen azon az alapon, hogy a magábanvaló teleológia nem bizonyít ugyan az isten léte mellett, de a teleológia mint totalitás már ezt igazolja. Ennek alapja módszertanilag az, hogy Kant, bármennyire is hangsúlyozódik nála a természeti teleológia magábanvaló volta, végeredményben nem tud szabadulni attól, hogy a magábanvaló teleológia és a magáértvaló teleológia analógiáját túlfeszítse. Erről a későbbiekben még bővebben beszélek, most csak annyit kell előrebocsátani, hogy ennek a túlzott közelhozásnak alapja az, hogy az emberi teleológiánál Kant a történetiséget képtelen igazi mivoltában vizsgálni, és így a történetiség nála csak a szerves természetre vonatkozó principium marad.

Ahhoz ugyanis, hogy az emberi teleológia valóságos alapjait tárjuk fel, mindenekelőtt az a felismerés szükséges, hogy minden igazi teleológia, vagyis minden produktív tevékenység egy történelmi fejlődési vonal meghosszabbítása, még abban az esetben is, ha az illető teleológiai tevékenység e vonal irányától eltér. Minden igazi teleológiában ugyanis, tehát minden magáértvalósággal jellemezhető teleológiában, benne van a reprodukatív mozzanat is, és a produkció lényege az, hogy a reprodukció bővített formában történik. Ilyen módon azonban magának a reprodukciónak is megváltozik a jellege, és a reprodukció egésze lényegileg a céltételezés irányában állítódik be. Éppen ez a céltételezés teszi lehetővé azt, hogy ne kelljen minden egyes produkcióban reprodukálnia mindannak, ami a történelmi fejlődésben a jelenleg kialakult színvonalhoz hozzá tartozik, hanem kizárólag csak annak, ami a történelmi fejlődésben kialakult jelenlegi színvonalhoz hozzátartozik, azaz ami ennek a

történetileg kialakult fejlődésnek egy aspektusból, nevezetesen az új céltételezés aspektusából létrejövő abreviaturája. Más szóval vagy inkább példával megvilágítva a dolgot: az új céltételezés esetében, mondjuk egy új technológiai eljárásnál, pl. a vasöntésnél, teljesen szükségtelen a vasöntés egész addig kialakult technológiájának reprodukciója, hanem csupán annak az eljárásnak és azoknak az eljárásoknak a reprodukciója szükséges, melyeknek meghosszabbításával egy új és az eddiginél kedvezőbb öntéstechnológia dolgozható ki — amennyiben a reprodukció belső tanulmányozása pl. egy történeti munkában, mely a vasöntés technológiájáról szól, a tárgyalás középpontjába kerül, akkor végeredményben az eddigi folyamatok felidézése adatsorozatként jelentkezik. A valóságos emberi teleológia azonban nem ebben az értelemben történeti, hanem azért, mert az adatokkal csak annyiban törődik, amennyiben a feladat, vagyis a célkitűzés szempontjából fontossá válnak, és így az adatok nagy részét az ember adott céltételezés esetében elhanyagolhatja. A feladathoz tartozó adatok viszont éppen az eddigi fejlődés teleológiai szelektációs abreviaturáját jelentik, és így a feladat határozza meg a reprodukció egész körét. Ha tehát arról beszélünk, hogy az emberi tevékenység nemcsak teleologikus tevékenység, hanem ontogenetikus és filogenetikus tendenciák egységében megjelenő tevékenység, akkor elmondhatjuk azt, hogy ezt az egységet korántsem mechanikusan kell érteni, hanem csakis a teleológiai tételezés szempontjából, és így a reprodukció nem adathalmazok reprodukciója, hanem a cél meghatározta szelektív reprodukció. Így tehát az egész abreviatura nem annyit jelent, hogy mechanikus abreviaturáját nyújtjuk a valóságnak, hanem előfordulhat az, hogy a történelmi fejlődés egyik vagy másik mozzanata kerül előtérbe, és sok mozzanat elhanyagolódik. Így történt meg például az, hogy a reneszánsz idején egy sor a maga nemében jelentős felfedezés éppen az új célok jegyében eltűnt a tudomány horizontjáról — elsősorban a középkor felfedezései —, viszont teljesen jogosultan kerültek előtérbe, mégpedig sajátos objektív jogosultsággal, azok a mozzanatok, melyek az ókori tudományban oly nagy szerepet játszottak.

Ezért van az, hogy módszertanilag helyesnek tűnik Jánossy Lajosnak az az elképzelése, mely az einsteini relativitáselméletől visszanyúl egy előbbi fejlődési fokra, a Lorentz-féle transzformációs elmélethez, azt állítván, hogy noha a relativitáselméletből kinövő fizikai kutatás sok eredményt ért el, de zsákutcába került, és a zsákutca föloldása csak a Lorentz-féle transzformációs elmélethez való visszatérés révén történhet meg. Ezzel a megjegyzéssel természetesen semmiféle fizikai vitában sem akarok állást foglalni, csupán hangsúlyozni szeretném, hogy módszertanilag az emberi teleológia állandóan olyan formát ölt, mely helyenként visszalépésnek tűnik, holott a visszalépések mindig az előrelépések részei (természetesen ez csak a valódi céltételezésekre vonatkozik, nem pedig a manipulált és a mítosz jegyében létrejövő céltételezésekre). Thomas Mann igen érdekesen írja le Freudról szóló tanulmányában ezt a jelenséget a következő módon: „Az antik én és tudata másszerű volt mint a mienk, kevésbé kizárólagos és kevésbé élesen körülhatárolt. Szinte nyitott hátú volt, és az elmúltból sokmindent felvett magába, amit jelenvalóként megismételt, és ami vele „ismét megvolt”. Ortega Y Gasset, a spanyol kultúr-filozófus, ezt úgy fejezi ki, hogy az antik ember, mielőtt valamit tenne, egy lépést visszalép, akárcsak a torrero, aki a halálos dőfésre készül. A múltban mintaképet keres, amelybe mint egy bűvárharangba belebújik, hogy így önmagát egyúttal védelmezve és eltorzítva a jelenlegi problémához törjön előre.

Ezért élete bizonyos értelemben föléledés, archaizáló magatartás.” (Thomas Mann: *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*. X. köt. Aufbau Verlag, Berlin 1955. 516—517. o.) Csakhogy nem pusztán az antik embert jellemzi ez a visszalépési tendencia, mint Ortega állítja, hanem ez mindenfajta céltételezés alapvető jellegzetessége, mely minden alkalommal olyan módon reprodukálja a történeti fejlődést, hogy újra szelektál és új hierarchiát teremt.

Az újraszелеkció és új hierarchia-teremtés a reprodukción belül a szerves világban természetszerűen és spontán módon, de egy hosszú fejlődési folyamat alapján megy végbe, míg az embernél, vagyis a tulajdonképpeni, a magáértvaló teleológiában ez a szelekció a tevékenység minden fázisát jellemzi, és a tudatosan kitűzött cél abban különbözik a reprodukció szempontjából is a szerves szféra úgynevezett teleológiájától, hogy minden alkalommal átrendezést hajt végre, és még mielőtt a cél megvalósult volna, a történeti összefüggés máris más abreviátúrában jelentkezik pusztán magának a célkitűzésnek a révén, amely egyelőre csupán az ember fejében van meg, mégpedig úgy, mint ahogy az eddigi fejlődés fokokon jelentkezett. Vagyis az abreviált reprodukciós folyamatot a történeti fejlődés értékének és értékrendjének állandó változása jellemzi, s így a reprodukció extenzív értelemben sohasem teljes, viszont mindig egy új intenzitású reprodukció. De ez a fajta intenzitás már csak a reprodukció érdekében történő reprodukciónál lép fel, s így a magáértvaló teleológia katexohén különbsége a magábanvaló teleológiával szemben a reprodukció terén az abreviátúra intenzitásában áll, míg a szerves teleológia lényegében ehhez viszonyítva egy pusztán extenzív reprodukciót nyújthat. Ezért van az, hogy a természet zsákutacái sokkal számosabbak, mint az emberi teleológia önmagáért vett zsákutáci.

Az analógia tehát, melyet Kant, véleményem szerint, túlfeszít, fennáll ugyan a kétféle reprodukció között, de az előbb jellemzett igen jelentős különbséggel. Ezért a természet technikájáról, melyről Kant olyan sokat beszél, végeredményben helytelen szólni, egyszerűen azért, mert a techné a reprodukció intenzív állandó újrendezését követeli meg. Ez a lényeges vonás lehetlenné teszi, hogy természeti technikáról beszéljünk, viszont beszélhetünk természeti reprodukcióról és a reprodukcióra való spontán törekvésről, mely analógiaként és más formában eleme a technének is. Úgyhogy Kant éppen azon az alapon tehet egy rendkívül problematikus engedményt a teológiának, hogy felteszi ezt az immanens természeti technikát, és a párhuzamot túlfeszíti a különböző teleológiai szférák között. Mármost ahhoz, hogy ezt a problémát világosan lássuk a kanti filozófián belül, mindenekelőtt ismét fel kell idéznünk Leontyev egy fejtegetését, ahol az állatvilág és az emberi világ különbözőségéről szól: „Az alkalmazkodási folyamat — abban az értelemben, ahogy ezt az állatokkal kapcsolatban használjuk — és az elsajátítási folyamat közötti különbséget a következőkben jelölhetjük meg. A biológiai alkalmazkodás a faji sajátosságoknak, a szubjektum képességeinek és örökölt viselkedésének a környezeti követelmények által kiváltott *változási* folyamata. Más dolog az elsajátítás folyamata. Ez olyan folyamat, amelynek eredménye a történetileg kialakult emberi sajátosságok, képességek és viselkedési módok *individuális felidézése*, reprodukálása.” (Leontyev: id. mű 584. o.) Ehhez csak azt kell hozzáfűznünk, hogy ez a felidézés a tanulás folyamán is egy teleológiai formában megy végbe, tehát nem adatok felidézése, hanem reprodukció a feladatok elvégzése érdekében, és még inkább lényeges ez magában a gyakorlati tevékenységben, a technikában, és az új felfedezések kialakításában.

A teleológiának tehát ez a reprodukciót megváltoztató szerkezete a jellegzetessége (persze itt a magáértvaló teleológiáról van szó), ami annyit jelent, hogy valóban nem nélkülözheti a reprodukció mozzanatát, de a reprodukciót szerkezetileg átstruktúrálja a teleológiának megfelelően. Ha ezt az átstruktúrálást nem vesszük észre, akkor természetyszerűen jutunk el ahhoz az eredményhez, amely a neopozitivizmusban jut kifejezésre, és amelynek gyökerei lényegében a kanti filozófia analógiás reprodukciós elképzelésében vannak. Ebben az esetben ugyanis teljességgel szükségszerű az, hogy a teleológiai szempontot mellőzzük, ami valóságban az emberi cselekvés minden fajtájának, de különösen az alkotó cselekvésnek modellje, és az emberi konkrét feladat, vagyis célkitűzés helyébe az adatok halmazát állítsuk. Az adatok halmazának egyenértékűsége, illetve, mint az értékfilozófiában megjelenik, rögzített érték-skálája csak azon az alapon jöhet létre, hogy nem vesszük figyelembe a teleológiai tételezés átstruktúráló jellegét és azt, hogy ez a tételezés egy új intenzitást teremt a történeti fejlődés reprodukálásában. Az állandóan új intenzitású struktúrák tételezése viszont megfelel a valóságos fejlődés folyamatának, és éppen ez az a tételezési mód, mely egyben feltétele is a történelmi fejlődés helyes értékelésének. Ilyen módon a teleológiai tételezés egyúttal feltétele az új intenzitású és átstruktúrált reprodukciós körnek, és vice versa, a reprodukciós kör új intenzitása feltétele a teleológiai tételezésnek. Ezért akkor, amikor az emberi totalitásról beszélünk, egy új minőségű totalitás kerül elénk.

Bármennyire is kísérlet tehát a teleológia arra, hogy Kant szakadékot hidalgjon át vele, mégpedig szakadékot emberi világ és természeti világ között, ez az áthidalási kísérlet egy újabb szakadékhöz vezet. A szakadék ugyanis úgy áll elő, hogy a természeti teleológiát Kant mint célnélküli célszerűséget ismeri fel, és ezekután közvetlenül megy át az etikai szférára, az ész szférájára és a fizikoteológia tagadása után egy etikoteológia kiépítéséhez jut el. Az ellentmondásos kísérlet tehát, hogy a fizikai világból kiűzi az isten képzetét, de ugyanakkor a szerves természet mégis tartalmaz utalást valamiféle végcélra, szükségszerűen hajótörést szenved, mert hiszen az utalás rendkívüli mértékben elvont, és így az alapvető materialista tendencia győzedelmeskedik, az etikában felmerülő idealista tételezések viszont legfeljebb egy utalásszerű mozzanattal kapcsolódhatnak a teleológiához. Így az áthidalás e téren nem sikerülhet semmiféleképpen, és ennek okát abban az emberképben kell látunk, mely Kantnál kikapcsolja a tulajdonképpeni praxist magából az emberből, és inkább egy etikai lényt teremt az emberből, mintsem valóságosat. Mikor ezt a problémát az *Antropológiában* Kant felveti, akkor érinti ugyan a technikai problémát, de mint látni fogjuk, itt olyan ellentmondásokba bonyolódik, melyeknek révén lehetetlen a reális szituációt megrajzolnia.

„A föld élő lakói között az ember a *technikai* (a tudattal összefüggő mechanikai), a dolgok elsajátítására irányuló *pragmatikus* (más emberek saját szándékaihoz ügyesen felhasználó) és a *morális* törekvése révén lényegileg (a szabadságprincípium szerint törvények alapján önmagával szemben és másokkal szemben) cselekvőként minden más természeti lénytől felismerhetően különbözik, és ezen három fokozat, mindegyike már egyedül önmagában is jellegzetesen megkülönbözteti az embert minden más földi lénytől.

I. *A technikai hajlam.* A kérdések: vajon az ember eredetileg négy lábon járó (ahogy Moscati talán pusztán egy disszertációs tézis kedvéért felvetette) vagy kétlábon járó-e; — vajon a gibbon, az orangután, a csimpánz hasonlítanak-e hozzá (amiben Linné és Camper egymással vitatkoznak); vajon növény-

vagy pedig . . . húsevő állat-e? . . . Mindenesetre ezt a kérdést is fel lehetne vetni: a természettől fogva *társas* vagy pedig egyedüllakó állat-e; és az utóbbi a legvalószínűbb.

Az első emberpár . . . a természetből származó tápanyagok közé beállítva, ha egyúttal nem volt meg egy olyan természeti ösztöne, amely a mi jelenlegi természeti állapotunkban már nincs meg, aligha tudta volna a természet gondoskodását a faj fenntartásával egyesíteni. Az első ember az első tóban, amellyel találkozott volna, meg kellett volna hogy fulladjon, mert az úszás már megtanulandó . . . Az ember jellegzetessége mint értelmes állat jellegzetessége *keze ujjainak és ujjhegyeinek* alakjában és organizációjában van, amelyeknek részben felépítése, részben finom érzése révén a természet az embert nemcsak a dolgok kezelésének egy fajtájára, hanem meghatározatlan módon minden dolog kezelésére, azaz az ész használatára is képessé tette, és ezáltal a technikai vagy ügyesség-hajlam az emberi nemen belül az embert mint *eszes* állatot jellemzi.

II. *A pragmatikus hajlam.* A civilizációs kultúra révén létrejövő hajlam . . . Itt az a kérdés (Rousseau-val vagy ellene): vajon az emberi nem természeti hajlamának jellege természetének *durvaságában* vagy a *kulturális kiképződésben*, mely végeláthatatlan, nyilatkozik-e meg jobban. Meg kell jegyezni azt, hogy minden más önmagára hagyott állatnál minden *individuum* az egész meghatározottságát eléri, az ember esetében azonban csak az emberi *nem*; úgyhogy az emberi nem pusztán beláthatatlanul sok generáció sora általi *előrehaladásban* dolgozza fel magát meghatározottságáig; itt számára a cél mindig csak perspektivikus marad, egyúttal azonban a tendencia, mely e végcél felé vezet, noha igen gyakran legátlódik, egészen nem vethető vissza.

III. *A morális hajlam.* A kérdés itt, hogy az ember természettől fogva jó vagy természettől fogva rossz-e, vagy a természet az egyik, illetve másik iránt teszi-e fogékonnyá; aszerint, hogy ilyen vagy olyan nevelő kezekbe kerül (cereus in vitium flecti etc.). Az utóbbi esetben magának a fajnak nem lenne jellege. — Ez az eset azonban önmagában ellentmondó; ugyanis egy olyan lény, amely fel van ruházva praktikus északépességgel és önállósága szabadságának tudatával (egy személyiség), ebben a tudatban a legsötétebb képzetek között látja magát, egy kötelességtörvény közepette, és abban az érzésben (amelyet azután morálisnak neveznek), hogy vele, illetve az ő révén másokkal igazságtalanság vagy igazságosság történik. Ez azonban az emberiség *intelligibilis* jellege általában, és ennyiben az ember született hajlama szerint (természettől fogva) jó . . .

A pragmatikus antropológia summája az ember és kifejlődése jellegének meghatározásában a következő. Az embert esze határozza meg arra, hogy egy társadalomban emberekkel legyen és benne önmagát művészet és tudomány révén *kultúrálja, civilizálja és moralizálja.*” (*Werke* VII. köt. 647—649. o.) S fűzzük ehhez még hozzá azt az ezt megelőző elvi fejtegetést, amely Kant emberképét megalapozza: „A természet az emberi nembe a *viszály* magvát helyezte bele, és úgy akarta, hogy saját esze ebből azt az egyetértést, legalábbis ennek állandó megközelítését, hozza létre, amely a *cél* eszméjében van meg, valóságban azonban az előbbi (a *viszály*) a természet tervében egy magasabb és számunkra kikutathatatlan bölcsesség *eszköze*, és az ember tökéletesedését a kultúra haladása révén akarta létrehozni, noha az ember életörömének bizonyos áldozatai árán.” (Uo. 647. o.)

Tehát Kant szerint az embert a következő módon kell elképzelni. A termé-

szet, illetve egy számunkra kifürkészhetetlen lény célja az emberrel az volt, hogy az ember mind techikai, mind pragmatikus, mind morális hajlamait a legnagyobb tökéletességig fejlessze. Ez a lény vagy természet mindenekelőtt belső ellentmondásokat teremtett, amelyeknek egyensúlyát hozza létre az ember. Az ember mint technikai hajlammal felruházott lény, elsősorban a keze révén az, másodsorban mint pragmatikus lény, a társadalom révén jellegzetes, végül pedig mint morális lény — az esze révén kapja meg jellegzetességét. Azt természetesen nem kell hangsúlyoznunk, hogy a már Anaxagorasztól eredő pozitív felismerés, mely az emberi kéz jelentőségét méltatja, mennyire előrelépést jelent a kor elgondolásai közepe. Továbbá azt sem kell kiemelnünk, hogy Kantban mennyire élesen élt a kultúra Rousseau felvetette problémája, és hogy itt a rousseau-i indíték ellenére mennyire pozitíven foglal állást. A probléma azonban ott merül fel, hogy vajon Kant szerint mi az emberi lényeg, mi az, ami legdöntőbben különbözteti meg az embert a természettől és ami leginkább föléje emeli. Itt Kant megmarad a szokott moralizáló színvonalon, és az ember legmagasabbrendű jellegzetességének az ember eszes vagyis morális voltát tekinti. Ezáltal azonban a tulajdonképpeni teleológiai kérdést, a magáértvaló teleológia kérdését kerüli meg, és már efelé tesz lépéseket azzal a megjegyzésével is, amikor valószínűsíti, hogy az ember nem originell társaslény. Visszalépés a zoon politikon elképzeléshez képest továbbá az a mozzanat, hogy Kant az ember úgynevezett technikai és pragmatikus hajlamában hangsúlyozza ugyan a történetiséget (erre utal az, hogy az első emberek megfulladtak volna, ha még nem működtek volna bennük természeti ösztönök), de ugyanezt a történetiséget teljes mértékben kikapcsolja az ember morális lényéből és etikailag az embert természettől fogva tekinti jónak. Ez a megszakadás magában a történeti láncolatban azután természetszerűen vezet oda, hogy egy természetén kívüli céltételezést kell felvennie, és így, habár a kultúra terén a generációk egymásra épülő fejlődését hangsúlyozza (ez az a termékeny gondolat, mely azután Schellingnél és Hegelnél rendkívül erőteljesen fejlődik tovább, és konkretizálódik is, mégpedig azzal a megjegyzéssel együtt, mely a fejlődés időnkénti legátldódására vonatkozik), ugyanezt képtelen érvényesíteni az etikai területen is. Ennek oka a különböző tendenciák széttagolt tárgyalása.

Mire képtelen ugyanis Kant? Elsősorban arra, hogy ezt a három területet, melyeket külön-külön az emberi nem lényeges vonásának tart, egymással összefüggésben és történetileg vezesse le. Itt is felleljük tehát azt az ellentmondást, melyre már utaltunk, ti. hogy Kantnál a történetiség a természet vonatkozásában és az ember vonatkozásában is igen lényeges tendencia (tehát nem lenne igazságos, ha Kanttól megtagadnánk mindenféle történetiséget), ez a történetiség azonban mindig részleges marad, mindig csak egyes területeket érint, és két szférát, nevezetesen az értelmi és az ész-szférát, állandóan kiemeli a történeti fejlődési sorból, és mintegy eternálja őket. Ezáltal a kanti filozófiában az áthidalási kísérlet ellenére is tulajdonképpen két heterogén szférára bukkanunk, mert ha formálisan sikerült is áthidalnia az értelem és ész közötti szakadékot (az előbbieken ezt az erőfeszítést ismertettük), nem sikerül összebékítenie a történeti és az antihisztórikus szempontokat, melyek filozófiáját egyaránt jellemzik. Így az egyik szakadék áthidalási kísérlete csak világosabbá teszi azt a mélyebb és általánosabb szakadékot, mely a kanti filozófiában a történeti fejlődés és a történetietlen kategóriarendszer között táng. Ez Kant filozófiájának legmélyebb, legkibékíthetlenebb ellentmondása: sikerül tudományosan előlegeznie a fejlődélmélet számos tendenciáját a koz-

mogóniától a biológiáig, és egyúttal mint polgári gondolkodónak „sikerül” a kor német polgárságának koncepcióját kifejező morális tartalmú robinzonádot teremtenie.

Hogyan tükröződik mindez abban a felfogásban, amely Kant etikateológiájában, vagyis *Az ítélőerő kritikájának* 86. §-ában jut kifejezésre. Ebben a paragrafusban világlik ki legjobban, hogy Kant emberképének lényege az ember morális világa. Kant filozófiájának moralizáló jellegével kapcsolatosan most pusztán két mozzanatra szeretnék utalni. Az egyik az, hogy Kant hajlandó tisztán történetileg levezetni még az értelem szféráját is, legalábbis az antropológiájának az a vonása, ahol az értelmet az állatban is feltételezi, erre felé mutat (más kérdés természetesen az, hogy Kant a történeti levezetést e téren meg sem kísérelte, s itt legfeljebb egy megindulásszerű hipotézisről van szó). Az ész területe azonban mindenképpen kívül esik a történetiségen. Mármost itt láthatjuk a történetiségnek mint tendenciának egész sajátos filozófiai szerepét. Egy olyan történetiség ez, mely objektív idealisztikus megalapozottsága ellenére is, ha valóban történetiség, számos megindulást tartalmaz a materialista interpretáció irányában. Másfelől viszont egy nem objektív idealista, tehát nem teológiai kiindulópontú történetiség szintén a materializmus irányába mutat, és így, minthogy semmiféle más előfeltevés nem létezik, legalábbis nem egy olyan erős, mint az objektív idealizmus esetében, szükségképpen materializmusba csap át. Amennyiben tehát Kant a történetiséget, melyet képes alkalmazni a természeti jelenségek szemléltetésénél általában és a természeti jelenségek egymásból való fejlődése magyarázatánál is, átvinné az emberre, akkor lényegileg egy kiteljesített materialisztikus tendenciát képviselne, mely közelebb állna a dialektikus materializmushoz, mint például a hegeli rendszer. Minthogy azonban Kantnál rendszer és módszer között még nincs ellentét, hanem különböző rendszerek és módszerek vannak, melyeknek bifurkációja a legkülönbözőbb módokon nyilvánul meg, ezért a kanti filozófia a maga egészében még sokkal messzebb kerül a materializmustól, és a maga egészében kevesebb termékeny gondolatot tartalmaz, mint az objektív idealista előfeltevéssel kialakított módszer.

Így jön létre a történetiség helyett az etikai legtörténetietlenebb szemlélete, amely kétségtelenül visszalépés még az olyan etikai szemléletekhez képest is, mint amilyenek például a francia felvilágosodásban nem egyszer megjelentek. A francia felvilágosodás ugyanis akármilyen formában is (tehát akár rousseau-isztikus, akár voltaire-i formában vagy akár más módon), de egy nagy tanulással szolgált, tudniillik felvetette a valóságos erkölcs történelmiségének problémáját, még ha olyan módon is, hogy a nem civilizált népek erkölcsi világának leírása ebben az időben kezdődött el, s kiderült, hogy számukra egészen más erkölcsi értékskála létezik, mint a civilizált emberek számára. Kantnál viszont — akinek esztétikájában, még ha csak egy vice erejéig is, megjelenik az irokéz törzsfőnök, aki csodálkozását fejezi ki azon, hogy a sört bele tudták gyömöszölni az üvegbe — etikailag úgy rajzolja meg az embert — és az etikum nála a primeren emberi —, hogy egyszerűen megfeledez az arról, hogy az emberiség már más társadalmi életben élő emberi lényegeket is ismer, mint a korbabeli civilizált népek társadalmában élő embert, tehát az erkölcsant legalábbis úgy kellene megrajzolni, vagy az emberképet úgy kellene megalkotni, hogy valamilyen módon ezek is beletartozzanak ebbe a képbe. Itt azonban kétségtelen az, hogy a kanti filozófia — s egyben a polgári világgép — legnagyobb ellentmondásánál kell megállnunk egy időre.

A polgári világgépnek ugyanis szükségszerű ellentmondása az, hogy mindeképpen fel kell szabadítani magának a technikának a fejlődését mindenmű kötöttség, előítélet, mítosz alól. Kant a már ismertetett ellentmondások ellenére is mindannak szabad utat enged, ami egyfelől a newtoni mechanikából, másfelől pedig a szerves világ linnéi rendszerezéséből következnek. A polgári világ ebben az értelemben valóban a szabadság világa, és Marx ezt ki is fejezi a következőképpen: „Az általános érdek éppenséggel az önző érdekek általánossága. Ha tehát az ökonómiai forma, a csere mindenoldalúan a szubjektumok egyenlőségét tételezi, akkor a tartalom, az anyag, az individuális éppen úgy, mint a dologi, mely a csere irányába mutat, a *szabadság*. A szabadság és egyenlőség tehát nemcsak respektált dolgok abban a cserében, mely a cseréértékeken alapul, hanem a cseréértékek cseréje a produktív reális alapja minden *egyenlőségnek és szabadságnak*. Mint tiszta eszmék, ezek pusztán a csere idealizált kifejezései; . . . az egyenlőség és szabadság ebben a kiterjesztésben az antik szabadság és egyenlőség egyenes ellentétét jelentik, melyeknek alapja nem a kifejlett cseréérték volt, hanem ennek fejlődése során az antik szabadság és egyenlőség tönkrement.” (Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin 1953. 156. o.) Mi azonban ennek a polgári morálnak és szabadságfelfogásnak a reális tartalma Marx szerint? Noha különbözik, és előnyösen különbözik, a régi társadalmak kényszermunkájától, és ehhez viszonyítva valódi szabadság, mégis a következő jellegzetessége van: „Nos ugyan igaz, hogy a cseretársak viszonya a motívumok oldaláról, azaz a természeti, a gazdasági folyamaton kívül eső oldalról tekintve bizonyos kényszeren alapul. Ez azonban az egyik oldalon pusztán a másoknak a közönyössége az én igényeim mint olyanok iránt, az én természeti individualitással szemben, tehát az ő velem való egyenlősége és szabadsága, mely azonban éppen annyira az enyém előfeltétele is. Másfelől amennyire én meghatározottá válok és kényszerítetté szükségleteim alapján, csak a saját természetem az, amely nem más, mint szükségletek és ösztönök egésze, mely erőszakot alkalmaz velem szemben, nem pedig valami idegen (vagy pedig az én *érdekem*, hogy általánosabb és reflektáltabb formában fejezzük ki). Ez azonban éppen az az oldal, ami által én mást kényszerítek, és őt a csererendszerbe behajszolom.” (Uo. 156–157. o.) A marxi leírás egészen világosan érteti meg a polgári világnak azt a sajátos belső igényét és követelményét, mely a morált (s nem az etikumot) teszi az ember sajátjává. A polgári világ valóban világtörténeti vívmánya az a Kant által is nagyon erősen hangoztatott és sokoldalúan kifejtett gondolat, mely elutasítja mindazt, ami a szabadsággal szemben áll, és így a polgári világ az egész életet, a gazdaság egész mechanizmusát a régebbi társadalmi formációkhoz képest kétségtelenül transzponálja. Ez a transzpozíció annyiban történik meg, amennyiben a polgári társadalomban — legalábbis elvileg, és Kant még ebben az elvi idealizmusban látta a problémát — nincs többé formális kényszer az emberek fölött, nincsen többé külső, gazdaságon kívüli kényszer, vagyis megszűnik a rabság minden régi elavult, özönvíz előtti formája. Ebben a világban mindaz, ami akár gazdaságilag, akár a társadalmi életben történik, úgy jelenik meg, mint az ember belső szükséglete, és ez a világ pusztán annyit tesz meg, hogy az ember belső törekvéseinek, érdekeinek, szükségleteinek kielégítési módja számára a cserének azt a formáját kínálja, amelyet a polgári társadalom fejlődésében történetileg elért (természetesen a cserébe Marx beleérti a munkaerő cseréjét, pénzre váltását is). Nos, tehát az egész végbemegy azon az alapon, hogy az ember maga teremti meg a maga világát, és pusztán a maga

szükségleteit elégíti ki, mégpedig az adott lehetőségek között. S itt jön létre azután a sajátos látszat. Mert senki sem mondhatja azt, hogy az ember, aki például Robinsonként egy szigetre kerül, nem szabad azon a szigeten, csupán arról van szó, hogy azon a szigeten pusztán narancs van meg kecske van, tehát nem ehet őszibarackot vagy tehéntejet. Ez természetesen nem a szabadság meg-
rablása, hanem pusztán arról van szó, hogy ezek között a lehetőségek között Robinson a legnagyobb szabadságot élvezi. Mármint a robinsonádák, akár ökonómiaiak, mint Ricardónál, akár morálisak, mint Kantnál, semmi más nem fejeznek ki, mint azt, hogy a modern polgári társadalom a maga termel-
vényeivel, csereformáival és összes adottságaival éppen úgy áll az ember előtt, mint ahogyan Robinson előtt az, ami a szigeten van. A mai polgári gazdaság-
tanban divatos úgynevezett Knappeitkalkül, amely semmivel többet nem fejez ki, mint azt a bölcsességet, hogy annyit lehet elosztani, amennyit meg-
termeltek, végeredményben ennek a képnek új manipulációja, és lényegileg semmivel többet nem mond, mint azt, hogy a polgári világ intézményei olyan
intézmények, melyek — a „kivételes esetektől” eltekintve — nem korlátozzák az ember szabadságát, hiszen az ember saját érdekeitől vezettetve belemegy a
cserefolyamatba. Így a polgári cserefolyamat úgy jelenik meg, mint Robinson
számára a sziget, ez van és más nincs, és ha szabad akarsz lenni, akkor abszolút
szabad lehetsz, hiszen igényeidet ezen keretek között, legalábbis elvileg, kielé-
gítheted.

Így jön létre a polgári gondolkodás számára az a sajátos helyzet, hogy
lehetséges esetleg demitizálnia magát a természetet, lehetséges demitizálnia a
természeti folyamatok bemutatását, de nem lehetséges demitizálnia magát az
embert, mert hiszen az embert a maga teljes szabadságában óhajtja bemutatni,
és ez a teljes szabadság nem jelenthet mást, mint azt, hogy az ember számára
mint nembeli lény számára az a cserefolyamat a méltóságához illő, ahol gazda-
ságon kívüli kényszer nem létezik. Ebből azonban, mint ezt Marx kimutatta,
következik az is, hogy az én személyes szükségleteimmel szemben mindenki
más teljességgel közönyös, vagyis a polgári világban az egyenlőség sohasem
járhat együtt a valóságban a testvériséggel, mert a szabadság és egyenlőség
feltételezi a közönyösséget. Így válik ez a fajta egyenlőség a közönyösség felté-
telévé, vagyis ahogy Marx a szójátékot végigviszi: a Gleichheit a Gleichgültig-
keit alapjává válik. Ebből következik, hogy a polgári morál teleológiája egy
pusztán formális teleológia lehet, ami annyit jelent egyúttal, hogy az etikum
egész szférája levezethetetlen magából a teleológiából mint tartalomból, mint
az emberi munka tartalmából. A valódi teleológia ugyanis egyúttal az emberi
munka tartalma, és másfelől az emberi munka a teleológia tartalma. A teleoló-
gia tehát nem egyszerűen cél, hanem a munkára vonatkoztatva módszer és
bizonyos értelemben eszköz, másfelől viszont a munka nem egyszerűen cél,
hanem módszer és a célra vonatkoztatva eszköz is. Így kizárólag ebből a dia-
lektikából fejleszthető ki a célszerűség etikai szférája vagy az etikai célszerű-
ség szférája. Akkor, amikor Kant felismeri a természetben levő célszerűség
magábanvalóságát, valamint azt, hogy az etikai szférát szintén teleológiailag
kell meghatározni, hiszen a kategórikus imperatívusz tartalma nem más, mint
egy teleológiai tételezés, akkor kénytelen kihagyni a magáértvaló teleológiát,
mely az emberi szférát úgy ahogy van jellemzi. Kénytelen kihagyni egyfelől
rendszeréből következően, másfelől azért, mert a rendszer is végeredményben
spontán módon fejezi ki azt a polgári gazdaságban, mint láttuk, szükségszerű
és magának a gazdaságnak alapozzadataiban bennerejlő törvényszerűséget,

hogy a szabadság és az egyenlőség feltétlensége mégiscsak közönyt hoz létre mások helyzetével szemben, és éppen ez a közöny válik a szabadság feltételévé. Hogy ez a szabadság ezután általános és formális, hogy teleológiája rendkívül elvont, az szükségszerűen következik az előbbiekből, és következik végeredményben abból, hogy a közönyre épített szabadságfogalom nemcsak szükségképpen szakad el az úgynevezett testvériség jelszótól, hanem így a szabadság általánossága pusztán formálissá is válik. Ebből a szempontból helyesen kritizálja Kant formalizmusát még Max Scheler is.

Scheler ugyanis ezt a formalizmust a következőképpen írja le: „Az a forma, amelyre az a priorit helytelenül korlátozzák, egy formaadó tevékenység, egy formálás és összekapcsolás eredménye, illetve annak kell lennie. Kantnál ez az elmélet olyan szorosan szövődik össze az apriorizmusról szóló tannal, hogy azok számára, akik nem önálló szemmel tekintenek Kant tanítására, úgy tűnik, mintha elválaszthatatlan egésszé lenne. És mégis, az alkotó értelmi tevékenységeknek ez a mitológiája semmi vonatkozásban nincs az apriorizmus-sal. . . Éppen az etika az, amely ezen előfeltevéstől talán még többet szenvedett, mint a teoretikus filozófia. Kant minden előfeltevése, melyet alig említenek, hogy az ember, eltekintve a gyakorlati észről, pusztán természeti lény (ami Kant számára egyenlő egy mechanikus ösztönhálózattal), tehát minden idegen iránti szeretet visszavezethető az önszeretetre, a szeretetre, de általában az egoizmusra, ez pedig ismét az érzéki öröme: ezek olyan előfeltevések, melyeket Kant (például az *Antropológiájában*) igen gyakran Hobbes terminológiájával mond ki, és ezeknek éppen az előbbiekből van az eredetük. Ezek nélkül azonban nem volna feltétlenül szükség arra, hogy egy ilyen károszt megformáló gyakorlati észet vegyen föl.” (Ld. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Max Niemeyer Verlag, Halle 1927. 62—63. o.) Scheler tehát rendkívül világosan exponálja a kérdést. Kantnál szerinte is ott van a hasadék, hogy egyfelől az embert úgy tárgyalja, mint organikus és materialisan tárgyalható lényt, másfelől viszont feltételezi a gyakorlati ész szervező szerepét az ember egész belső világa szempontjából. Schelernek itt teljesen igaza van a fenomén leírásában, ami azt jelenti, hogy megerősíti azt az előbb leírt álláspontomat, mely szerint Kantnál minden magábanvalósági tendencia és minden etikai tendencia között komoly szakadék tátong. Scheler ezt helyesen vezeti vissza az apriorizmus és az angolszász materialista filozófia ellentétére, és egészen külön kérdés, hogy végül is ezt az ellentétet Scheler úgy akarja feloldani, hogy a materializmust akarja kiküszöbölni az elméletből — az ő emberképe már tételezetten, mégpedig irracionálisztikus módon tételezetten idealista, s ezzel ő is megkerüli a tulajdonképpeni teleológiai folyamat elemzését. Ennek ellenére kritikai megjegyzései rendkívül értékesek éppen a kanti etika vonatkozásában.

Ez a rendkívüli ellentmondás az oka tehát annak, hogy Kant végeredményben képtelen egy teleológiai rajz felvázolására anélkül, hogy végül is etikai teleológiát ne nyújtana. És itt ismét megidézzük Scheler egyik nagyon szellemes fejtegetését: „Minden imperativisztikus etika, azaz minden olyan etika, amely a kötelességgondolatból mint a *legeredetibb* erkölcsi jelenségből indul ki, és ebből akarja megalkotni a jó és rossz, az erény és bűn eszméit, kezdettől fogva *negatív kritikai és represszív* jellegű. Minden állításának szinte *előfeltétele* az, hogy konstitutíve bizalmatlan nemcsak az emberi természettel szemben, hanem az erkölcsi cselekvés *lényegével* szemben általában. Viszont teljesen helytelen állítás, amelyet Schopenhauer terjesztett el, hogy minden *vallásos* etiká-

nak és különösen minden olyan etikának, mely a jót és a rosszat istenre vezet vissza, szükségképpen *imperativisztikus* jellege kell hogy legyen, és hogy Kant etikájának imperiativisztikus karaktere ezért csupán egyik következménye annak az előtte is leleplezett kiindulásnak, mely az erkölcsi törvényeket az isteni akaratra alapozza. A valóságban ez az állítás nem vonatkozik minden vallásos etikára, hanem csak egy olyan etikára, mely, mint a zsidó etika és mint például az a skót teológia, mely a skolasztikán belül megjelent, a jót és rosszat a törvényadó akaratra, az isten akaratára vezet vissza. (Ezt teszi Kant is annyiban, amennyiben ő a jó eszméjét ahelyett, hogy *materiális értékre* vezetné vissza, egy *törvényadó akarát* (alkalmasint nem isteni, hanem autonóm északarat) eszméjére vezet vissza. Kant tehát *metodologiailag* teljesen a skótok nyomán jár.) Emellett azonban vannak ettől teljesen különböző felfogások, melyek a jót nem az akarathoz, hanem isten lényében látják, és végül azok a legmélyebb felfogások, amelyek szerint minden jó magatartás egy istenben való magatartás (amare in deo, velle in deo, credere in deo).” (Uo. 215—216. o.) S noha Scheler itt látja, hogy a kanti etika nem alapvetően teológiai indítású, ugyanis sem nem misztikus, az amare in deo stb. értelmében, sem pedig nem isten lényére vezet vissza az etikomot, mint aquinói Szent Tamás (erről a kérdéstről egyébként nagyon érdekesen ír August Messer; ld. Messer: *Kant's Ethik*, Leipzig 1904.), de látja azt is, hogy Kant *metodologiailag* itt a skót teológiához áll közel. Ez a skót teológia természetesen fogantatásában és módszerében nem áll olyan mértékig távol, mint aquinói Szent Tamás módszere, azoktól a vonásoktól, melyek Hobbeson keresztül (és itt Schelernek megint igaza van) Kant emberképébe is belekerültek. Ennek ellenére azonban kétségtelen, hogy e téren végül is Kant egyfajta formális teológia képviselőjévé lesz.

Ezért történi meg az, hogy Kant az értelmet egyáltalán nem feltételezi olyanként, mint amely a világ végcélját, tehát igazi teleológiáját mint kategória érthetővé tenné. Az elméleti ész éppen úgy nem magyarázza meg a teremtés végcélját, mint ahogy nem lehetséges a teremtés végső céljáról azon az alapon sem beszélni, hogy a jólét, vagy élvezet, vagy a boldogság lenne ez a végső cél. „Hiszen az, ha az ember itt van s ezt önmaga számára végső szándékká teszi, nem ad arról fogalmat, hogy akkor mily célból van itt egyáltalán és saját maga milyen értékkel rendelkezik, hogy egzisztenciáját önmagának kellemessé tegye.” (Kant: *Az ítélberő kritikája*. Id. Kiad. 414. o.) Az egyetlen alap tehát, mely az embernek ezt a végcél jellegét, sőt az emberi célt is indokolja, az ész. Mindez így fogalmazódik: „Tehát ez csupán a megkívánóképeség: de nem az, ami az embert a természettől (érzéki ösztönök által) függővé teszi, nem az, aminek szempontjából létezésének értéke azon alapul, amit befogad és élvez; hanem az az érték, amit egyedül ő képes magának megadni, és ami abban áll, amit ő tesz, ahogyan és amilyen elvek alapján cselekszik, nem mint a természet tagja, hanem megkívánóképeségének *szabadságában*; azaz a jóakarata az, ami egyedül lehet létének abszolút értéke és amelyre való vonatkozásban a világ létezésének egy *végcélja* lehet.” (Uo.)

Vagyis elérteztünk az ész szférájába, a morál szférájába, amely Kant számára végeredményben összefogja a filozófiai tendenciák egészét. Abból következően ugyanis, hogy egyedül az ember tételezhet célt, és ez a céltételezés a nyomoruságos német viszonyok visszfényeként csupán morális céltételezés lehet, azt a következtetést vonja le, hogy végeredményben a világejlődés egésze a természeti fejlődés, egy céltendencia szolgálatában áll, legalábbis az ész szempontjából tekintve. Ez a felfogás, véleményem szerint, végső fokon

mindazokat a pozitívumokat megsemmisíti, melyek a teleológiában felmerültek, mert ezáltal az egymástól oly nagymértékben különböző heterogén jellegű teleológiai tendenciákat végeredményben sikerül egy teleológiai monisztikus elméletté stilizálni. Az az érték, mely a heterogén folyamatok megkülönböztetéséből és finom disztingválásából adódott, itt lényegileg semmivé foszlik, mert az ész jegyében végső fokon egy teleológiai homogenizálás jön létre egymástól eltérő mozgásformák között.

A teleológiai homogenizálás természetesen közvetlenül teológiai jellegű. Amennyiben ugyanis a teleológiai tendenciákat nem a maguk sokrétűségében és sokoldalúságában fogjuk fel, akkor ezeket csak olyan módon lehet homogenizálni, hogyha egy teológiai principiumra lyukadunk ki. A teológia különböző fajtái persze más-más tendenciát jelentenek, és kétségtelenül mást jelent az, ha fizikai alapon, vagyis a világ elé vetve és a tárgyalás elé helyezve tételezzük az istenfogalmat, mintha ezt a világ után helyezzük és valóban egy transzcendentális kitekintést tekintünk egyedül szükségszerűnek. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy végeredményben lehetetlenség az igazi mélyenfekvő disztinkciós sorozatok filozófiai keresztülvitele, és éppen az nem látszik, ami a dolognak a lényege, hogy az ember mint ember a maga teleológiáját egy olyan sajátos teleológiává tudja fejleszteni, az önmagáért való teleológiát olyan módon tudja tartalommal megtölteni, hogy az összes kauzális és teleológiai sorokat ennek megfelelően a saját szolgálatába képes állítani. Itt Kant valóban a fenomenológiai látszatnak esik áldozatául. Tudniillik a valóság az, hogy az emberi munka minden egyes etapja heterogén kauzális és egyéb sorokat képes homogenizálni a maga célkitűzése érdekében. Ezáltal áll elő az a látszat, hogy ezek a célok már önmagukbanvalóan is mutatnak egy magasabb összefüggés felé, holott a valóságban az ember csak a lehetségszférán belül, a véletlenek ütköztetésével idézi elő, hogy ez a helyzet practice előálljon. A jelenség itt kétségtelenül ambivalens. Egyfelől objektív sorok léteznek (kauzálisak és teleológiaiak egyaránt), melyek önmagukban még akkor sem mutatnak a magáértvaló, vagyis emberi teleológia felé, hogyha practice ebbe az összefüggésbe kerülnek. Az emberi nagyság abból áll, hogy a dolgokból kihozza a dolgok olyan lehetőségét, melyek bennük önmagukban ember nélkül mint rendkívül absztrakt, de soha meg nem valósuló lehetőségek rejlenek, melyek tehát benne vannak a dolgokban önmagukban, és egyúttal nincsenek is meg bennük. Ez a létezés és nemlétezés, mely természetesen a potencialitásának és külön szféráját jelenti, egészen új szituációt teremt, és így a természetnek az önmagában vett vizsgálata módszertanilag éppen azon kell hogy alapuljon, hogy a dolgokban önmagukban nincsen benn olyan tendencia, amelynek realizálódása éppen az emberi teleológia keretein belül azt mutatja, hogy mégiscsak bennükrejlik ez a tendencia. Mint már az abreviációs tevékenység tárgyalása során láttuk, itt ismét többféle folyamatról van szó, melyeket az emberi munka és általában az emberi tevékenység éppen azért tud homogenizálni, vagyis egy homogén cél alá rendelni, mert csak abreviációs formájukban, vagyis csak steril tendenciaként homogenizálhatók. Így tehát minden célkitűzés esetében az abreviatúrák sajátos találkozatása történik meg, mégpedig kiemelt és sterilizált abreviatúráké. Ezáltal azonban ismét több teleológiai folyamatról van szó, tudniillik egyrészt azokról a folyamatokról, okságiakról, kölcsönhatásosakról stb., melyek ezeréves fejlődések folyamán vezethettek volna hasonló eredményre, amelyek évmilliók folyamán vezethettek volna ilyenre, és amelyeknél évmilliárdok lettek volna ehhez szükségesek, s minden-

esetre kétség marad afelől, mindhárom fokozat egy-egy részproblémáinál, hogy egyáltalán létrejött volna-e spontán az, akár évmilliárdok alatt is, amit az ember teremtett. Az emberi teremtőerő teleológiai jellege, a modern technikában elsősorban, már olyan alkotásokat hoz létre, amelyek spontán módon egyáltalán nem alakulhattak volna ki. A tulajdonképpeni gép lényege az — s itt válik el a szerszámtól —, hogy már semmiféle spontán lehetőség arra, hogy kialakuljon, magában a természetben nincs. Ez természetesen nem hierarchiát jelent a különböző emberi alkotások között, hiszen nem egyszer, főként mikrofizikailag vagy biológiailag, éppen a legmagasabb fokon térünk vissza olyasmihoz, ami spontán módon is kialakult vagy kialakulhatott volna. Viszont az ember nagysága éppen abban van, hogy olyant tud alkotni, ami a természeti folyamatok pusztá abreviatúrája, és olyat is tud alkotni, ami a természetben egyáltalán nem létezhet. Így az objektivitásnak ismét heterogén szférái keletkeznek, mert az emberi munka alkotásai magához a természethez képest és egymáshoz képest is állandóan heterogének. De magában a céltételezésben, magában a gyakorlati alkotásban az alkotás idejére, illetve az alkotott folyamat működési idejére vonatkozólag homogénné válnak az összes heterogenitások. Éppen az mutatja ennek a dolognak sajátos határait, hogy perpetuum mobile elvileg létrehozhatatlan, lehetetlen ilyent alkotni, mert a homogenizálás a magáértvaló teleológián belül csupán időleges lehet, és abban a pillanatban, ahogy a gépezet elhasználódik, vagy akárcsak hiba lép fel benne, kiderül, hogy a mozgató összes folyamatok merőben heterogének, és az emberi munka egyesítette őket egyelőre, egy időre, még ha ez az idő esetleg igen hosszú is. A magáértvaló teleológia tehát több szempontból is az időprobléma általános kérdéséhez kapcsolódik. Egyfelől ez a magáértvaló teleológia, vagyis az emberi célkitűzés mindig időbelileg is lerövidít bizonyos folyamatokat a természeti kapcsolatokhoz képest. Ennek a lerövidítésnek jellege sokszor milliárdszoros, és így itt egy fordított időmikroszkóppal van dolgunk, amely nem felnagyítja az időbeli távolságokat, hanem sokszorosán összesűkíti.

Ez az összesűkítés azonban csak az egyik jellegzetessége, mert másik jellegzetessége az, hogy olyasmit teremt, ami a természetben egyáltalában nem létezik, és ezáltal olyan lehetőségeket teremt a továbbiakban, melyek a természetben egyáltalán nem létezhetnek, és ismét maga a természet számára teremti meg az új lehetőségek felgyorsításának a folyamatát, és ismét olyan lehetőségeket, melyeket a természet önmagától ismét csak nem ért volna el. Így ismét utalnunk kell arra, hogy a magáértvaló teleológia eredményeképpen új magábanvalóságok és új magábanvaló teleológiák keletkeznek, és itt megintcsak az objektivitás heterogenitásának megsokszorozódásáról van szó. Nos, abban igaza van Kantnak, hogy csak az emberi gyakorlat az, amely észreveszi, illetve megteremti itt a heterogenitások ellenére, illetve éppen belőlük, a totalitást, nincs azonban már igaza akkor, amikor ezt az emberi gyakorlatot, az ismert okokból, leszűkíti a morálisra. Mert az őslényeknek, amelynek létre az ész alapján következtethetünk, mindezek a tulajdonságai végeredményben a magáértvaló teleológia eredményei. „Az őslényeg kauzalitásának ebből az így meghatározott elvéből ezt az őslényeket nemcsak intelligenciaként és a természet számára mint törvényalkotót kell elgondolnunk, hanem mint törvényalkotó legfőbb hatalmat is a célok morális birodalmában.” (Uo. 415. o.) Nyilvánvaló tehát, hogy itt az őslényekként megjelenő alkotóelv nem más, mint az emberi gyakorlati alkotóelv, egy olyan intelligencia, mely a természet számára törvényalkotó (természetesen az előbb jelzett felfedező és alkotó

értelemben), s egyúttal a morális tendenciák megalkotója is. Ezért mondja azt Kant, hogy mindentudónak kell elgondolni ezt az őslényeget (más kérdés, hogy itt ismét moralizáló alapon indokol).

Igen feltűnő természetesen már filozófiai szempontból tekintve, ennek a teológiának szerkezete. Scheler joggal utal itt a skót teológiára és arra, hogy ez a teológia, valóban a bibliai ótestamentumi teológiához hasonlóan, végeredményben azon az egyszerű ugráson alapul, mely a természet és a morál között van. Módszertanilag ugyanis átugorják a természet és morál közötti közvetítő elemeket, melyek végeredményben a teleológiai sor heterogén tagjai és heterogén teleológiával rendelkeznek, és ilyen módon jön létre a természetben kutatott objektivitás és magábanvaló teleológia, valamint az emberi morál teleológiája között egy azonosítás a módszertani ugrás helyén. Az azonosítás itt záróké és nem kezdet — ennyiben jobb a tomizmusnál —, de természetesen mint záróké sem veszti el teológiai jellegét. S ha Kant demonológiáról beszél, akkor végeredményben a természet közvetlen morális magyarázatát, közvetlen magában- és magáértvaló teleológiai értelmezését támadja ezzel, de a közvetített már elfogadja.

Schelernek még abban is igaza van, hogy ez a probléma mélyen összefügg egy általános ismeretelméleti problémával. Így ír: „Először azok a tárgyak, melyek a cselekvésre meghatározó jellegűekként hatnak, vagyis a *miliőtárgyak*, csak annyiban ilyenek, amennyiben *maguk már a testi részélet értékírányainak alapján* és a testi részletben immanens előnyszabályok alapján kiemelődtek a világtények egészéből. *Egy lény ilyen miliője tehát ösztönbeállításai* struktúrájának, azaz *felépítésének hű* ellenképe. Töltöttsége és szegényessége (ugyanazon világtények esetében), éppen úgy mint a *benne* uralkodó értékek, ezektől a beállításoktól függ. Másodszor az érzéki érzelmi állapotok lefolyása már *függ az ösztönmozgásoktól*, melyeket a *miliőtárgyak* váltanak ki, minthogy ezek válogatását az *ösztönbeállítottságok már átjárták*. Ezek nem okai, hanem következményei ezeknek az indítékoknak.”

Mindkét ponton azonban Kant éppen az *ellenkezőjét tételezi fel*. *Ami az első pontot illeti*, az nemcsak az ösztönmozzanatokat tekinti a miliőhatás következményeinek, hanem az „anyagi ösztönbeállításokat” is. Ez odavezeti őt, hogy végeredményben minden ösztönt mint pusztá specializálódást tekintsen egyetlen formális alapösztönön, az önfenntartási ösztönön belül, mely csupán külső tárgyak hatására bomlik ki ösztönök sokaságává. . . Másodszor pedig Kant feltételezi, hogy az ösztönrezdülés egy miliőtárggyal kapcsolatosan az érzéki érzés következménye, hogy a tárgy a testre gyakorolt hatásában meghatározott. Így alkalmasint ahhoz a tévedéshez kell jutnia, hogy minden anyagi ösztöntartalom, azaz értékminőség, amelyre egy ösztön irányul, nemcsak a tapasztalat (induktív forma) révén általában meghatározott — ami helyes lenne —, hanem a miliőtapasztalat révén is.” (Max Scheler: Id. mű. 159—160. o.) S noha Schelerrel kapcsolatosan számos kritikai megjegyzésünk önként adódik, számunkra most az a fontos, hogy ő is érzi Kantban a monisztikus törekvést. A probléma csak az, hogy a monizmus kettős; egyfelől ugyanis Kantot vonzza a materialisztikus monizmus a természet vonatkozásában, másfelől a filozófia egészében, a morál irányította gondolatvilágban az idealista monizmus győzedelmeskedik. Így Kant filozófiájának úgynevezett Janus-arca még világosabban bontakozik ki szemünk előtt.

Ennek a kanti kettősségnek áthidalhatatlansága immár egészen világos számunkra. Problematikus legfeljebb az, hogy Kant, aki teleológiailag végered-

ményben az etikoteleológiában és az etikoteológiában leli fel a homogenizáló elemet, közben pszichológiai szempontból egy sor rendkívül érdekes felfedezésre jut. E felfedezések közül a legjelentősebb az, hogy akkor, amikor pszichológiailag tárgyalja a problémát, valóban közelkerül a magáértvaló célszerűséghez, amennyiben látja azt, hogy a célszerűség megelőzi az objektum megismerését, és ilyen módon a reflektáló ítélőerő fogalmának bevezetésével ezt a magábanvaló teleológiát pszichológiailag megközelíti. „A célszerűség tehát, amely megelőzi egy objektum megismerését, sőt akár anélkül, hogy ennek elképzelését valamely megismerésre akarná felhasználni, ezzel az elképzeléssel mégis közvetlenül összefügg, az ennél az elképzelésnél az a szubjektív, amely egyáltalán nem lehet a megismerés része. Így aztán a tárgyat csak azért nevezzük célszerűnek, mert elképzelése közvetlenül összefügg a tetszés érzésével, és ez maga a célszerűség esztétikai elképzelése. — Csak az a kérdés, vajon létezik-e egyáltalán a célszerűségnek ilyen elképzelése.” (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. Kiad. 156. o.) Itt tehát absztrakt módon le van írva az a szféra, amelyet magáértvaló célszerűségnek nevezhetünk, és ez a magáértvaló célszerűség Kantnál nagyon érdekes módon csupán az esztétikai tevékenységet jellemzi. Vagyis egyfelől van a természet magábanvaló célszerűsége, másfelől van a magáértvaló célszerűség mint tiszta esztétikai és pszichológiai reflexiós módszer, és végül van a célszerűség önmagában mint tiszta célszerűség a maga szabadságában, mely sem nem magábanvaló, sem nem magáértvaló, hanem teljes mértékben vértelenített, elvont célszerűség. Az elvont célszerűség homogenizálja tehát a célszerűség különböző fajtáit, ez szünteti meg a divergenciákat, holott a valóságban ennek a teleológiának már nem felel meg semmi. S itt ismét csak azzal az idealista konstrukcióval van dolgunk egy áttett formában, amelyet már Arisztotelész dolgozott ki, és mely a teljesen elvont tiszta formát helyezte a hierarchia csúcsára, mégpedig teleológiai módon, és igyekezett az anyagnak formává változásából megmagyarázni a valóság folyamatait egy teleológia alapján. Most persze Kantnál ez a szerves egység a valóságon belül teljesen hiányzik, és csupán utólagosan konstruálódik meg egy ilyen egység a teljességgel absztrakt sollen jegyében. ¹

De bármennyire alatta marad is Kant a konstrukció belső gazdagsága jegyében és az ontológiai összefüggésrajz tekintetében Arisztotelésznek, korántsem lehet elmondani ezt az egyes részletek vonatkozásában, és különösen nem pszichológiai vonatkozásban. A teleológia magáértvalóságának hozzákötése ugyanis a reflektáló ítélőerőhöz, tehát az esztétikai szférához (ennek alapja természetesen, mint már régebben tudjuk, hogy Kant az aktivitást a német sánctábor ideológiájának megfelelően mint praxist esztétikai praxissá szűkíti) egyfelől óriási leszűkítéssel jár, hiszen a magáértvaló teleológia a valóságban az elvont és atomizált módon tételezett ember összetevékenységét, tevékenységének totalitását jelenti. Kant tehát itt elvesz egy rendkívül széles szférát a teleológia magáértvalóságától, és leszűkíti az esztétikumra. De azáltal, hogy a reflektáló ítélőerőt mint ennek a teleológiának letéteményesét tudja jellemezni, mégis felfedez egy olyan igazságot, mely — valójában esztétikai szempontból — egészen döntőnek tűnik. Kant így fogalmaz: „Hiszen a formáknak ez a felfogása a képzelőerőben sohasem mehetne végbe anélkül, hogy a reflektáló ítélőerő össze ne vetné ezt — akár önkéntelenül — legalábbis azzal a képességgel, hogy szemléleteket fogalmakra vonatkoztasson. Ha mármost ebben az összevetésben a képzelőerő (mint az a priori szemléletek képessége) az értelemmel (mint a fogalmak képességével) egy adott képzet révén akaratlanul össz-

hangba kerül és ezáltal felébred a tetszés érzése, akkor a tárgyat a reflektáló ítélőerő számára célszerűnek kell tekinteni.” (Uo.) S ezzel a fejtegetéssel Kant az esztétikai élmény egyik leglényegesebb pszichológiai vonását fejt ki.

Miről van ugyanis szó? Arról, hogy Kant feltételezi: az esztétikai élmény mely a reflektáló ítélőerőre hat, akár spontán, akár tudatos módon indítékot jelent a fogalom felé. Vagyis csak akkor van esztétikai élményem, hogyha szellemi habitusom (s ez megint sensus communis) egy tárgy láttán vagy egy tárgy felfogása következtében indítékot kap a fogalomalkotás irányában, és így — természetesen szubjektíve, hiszen az élmény a szubjektumot érinti (Kantnak a szubjektivitás hangsúlyozásában teljes mértékben igaza van) — indítékot nyernek a fogalomalkotásra, anélkül természetesen, hogy ez az indíték közvetlenül egy fogalomra vagy direkt módon a fogalomalkotásra irányulna. S Kant itt azért jó megfigyelő, mert látja azt, hogy a szép természeti tárgyak által kiváltott élménysor és pszichés reakciósorozat semmiképpen sem direkte visz a fogalomalkotás felé (s különösképpen nem egy bizonyos meghatározott fogalom alkotása felé), hanem pusztán indirekte, és ezért meghatározatlan motivációt jelent. Per analogiam azt lehetne tehát mondani, hogy Kant felfedezése e téren abban áll, hogy a magáértvaló teleológia, az ember szubjektív teleológiája számára az esztétikum pusztá motivációt jelent, de éppen az esztétikai élmény hatására a célszerűségi folyamat egyik része, a különösből az általánossá emelkedés, mintegy visszavetítődik magára a tárgyra, mely erre motívumot nyújt, és így egy egészen sajátos pszichés reakció indul meg, melyet — mint már említettük — analógiás módon esszéisztikus reakciónak nevezhetnénk. Esszéisztikus ez a reakció annyiban, amennyiben esztétikai motivációkból kiindulón a különösből az általános felé tendál, de nem egy határozott fogalomkör lerögzítése a cél, hanem az egész teleológiai láncolat egy körvonalazatlan, gondolatilag inkább kérdésfeltevő tendencia felé fut ki, mintsem valami határozott felé.

Az „esszéizmus” tehát nem egyszerűen műfaji kategória, hanem adott esetben pszichológiai kategória, és ebben konkretizálódik az, amit másutt már elmondottunk a művészet általános orientatív jellegéről, melyet a meghatározó jelleggel állítottunk szembe. Persze ez a kanti elgondolás a teleológia magáértvalóságáról visszavisz az esztétikai szférába, és az, hogy az ítélőerőről írott Kant-mű szerkezetileg először az esztétikai és azután a természeti szférát tárgyalja, egyáltalán nem zavarhat bennünket, minthogy bizonyos esetekben meg kell fordítanunk ezt a sorrendet. Kant ugyanis éppen az apriorizmus következtében, vagyis éppen azért, mert a lelki képességekből indul ki, a feje tetejére állítja a helyes sorrendet, és ez a sorrendi tévedés, mely persze a rendszeren belül szükségképpen lép fel, végeredményben még súlyosabbá teszi azt a szakadékot, mely a természeti és az erkölcsi teleológia között fennáll. Realiter ugyanis a magábanvaló teleológia után kellene tárgyalnia, még ha csak leszűkítve is, a magáértvaló, vagyis nála esztétikai teleológiát, és így nem volna olyan nyilvánvaló az etikoteológia homogenizáló igényének pusztá formalizmusa. S ezt a formalizmust nem korlátozza az sem, hogy Kant megállapítja: a morális bizonyítás érvényessége önmagában is korlátozott, és ezt úgy gondolja, hogy a morális érvből nem lehet közvetlenül teológiailag visszakövetkeztetni magára a természetre és a tárgyaira. Itt arról beszél, hogy ez a fogalom a spekulatív ész számára szertelen, és objektív használatukban kétségtelenül antropomorfizmust rejtenek magukban azon tulajdonságok, melyeket ezáltal az elgondolt lényhez társítunk, mégis úgy véli, hogy ezeknek használa-

ta nem azt célozza, hogy a számunkra elérhetetlen természetét határozzunk meg, hanem önmagunkat és akaratunkat határozzuk meg a végcélt jelentő lény, vagyis az isten meghatározásával.

Világos természetesen, hogy a kanti elgondolás itt is ambivalens jellegű, hiszen természetéből kifolyólag olyan, mint a híres hegeli tétel, mely szerint minden, ami valóságos, az ésszerű. Ez, mint ismeretes, értelmezhető volt úgy is, hogy a valóságot konzerválni kell, és értelmezhető volt úgy is, hogy ami ésszerűtlen, az nem érdemli meg többé a valóság (Wirklichkeit) rangját. Hasonlóképpen ebben a kanti tételben is bennerejlik az a lehetőség, mint ezt később Feuerbach megfogalmazza, hogy az istenség valójában nem más, mint az ember által teremtett antropomorf képmás. S így ebből a szempontból Kant valóban ambivalensnek mutatkozik, hiszen még teológiájában is van egy kiút, mely éppen a materializmus felé mutat. De nem szabad ezzel kapcsolatban elfelejteni, hogy a másik értelmezés, mely természetesen Kant eredeti értelmezése, nyíltan és konzekvensen teológiai, és így Kant etikára alapozott teológiája végeredményben ismét csak igazolja Feuerbachnak a Kantra vonatkozó megjegyzését: „Kant filozófiája, nevezetesen erkölcstana, agglegényforma, anyag nélkül; férfi asszony és gyermek nélkül. 'Tiszta ész', tiszta szemlélet, tiszta erény — a Szent Szűz szeplőtelen fogantatása a protestantizmus fogalmába átültetve. Ott nincs férfi, itt nincs asszony, nincs anyag. Kant erkölcstant írt, nemcsak emberek, hanem minden lehető eszes lény számára. Bárha a filozófia professzorai helyett — mert hiszen egyedül ők ezek az embereken kívül létező egyéb lények — inkább napzamosok és favágók, parasztok és kézművesek számára írta volna erkölcstanát!” (Akadémiai Kiadó, 1951. 291—292. o.) S Feuerbachnak teljességgel igaza van, mikor a kanti morált ilyen módon állítja be, és észreveszi azt, hogy ez a formalizmus összefügg a protestáns világgéppel is. A lényeg számunkra természetesen ez a formalisztikus jelleg, mely végeredményben az egész emberi teleológiát redukálja magára a morálra. A morális érv mint érvelés természetesen lehetőséget ad Kant számára arra, hogy a természettel kapcsolatosan fenntarthassa álláspontját, de éppen az a sajnálatos, hogy ezt a morális teleológiai tételezést utólag mégis visszavetíti magára a természetre is.

Kant ugyanis, tárgyalván az esetleges kilengéseket az erkölcsi világból, e teológiai tendenciában egészen a következőkig jut el: „Ám képzeljük el magunknak mármost a legkülönfélébb, mégoly durva formában is azt a módot, ahogyan egy ilyen szabálytalanság kiegyenlíthető lenne (amelynek az emberi lélek számára sokkal felháborítóbbnak kell lennie, mint annak a vak véletlennek, amelyet esetleg a természet megítélésének mint elvet akarnánk tulajdonítani), mégsem lehetne soha elgondolni a természet belső erkölcsi törvényével való egyesítése lehetőségének más elvét, mint egy olyan legfőbb okot, amely a világot erkölcsi törvények szerint kormányozza, mert egy bennük kötelességként megszabott végcél és egy rajtuk kívülálló minden végcél nélküli természet, amelyben mindazonáltal ennek a célnak meg kell valósulnia, ellentmondanak egymásnak.” (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 430. o.)

Kant tehát végül is magát a természetet sem tudja éppen ezen teleológiai teológiai tételezése következtében másként elképzelni, mint amelynek célszerűsége efelé a morális végcél felé mutat. Így sajnos létrejön a teleológiai sorok végső homogenizálása és ennek a homogenizálásnak morális misztifikációja. A morális misztifikáció részben természetesen abból a protestáns jellegzetességből következik, mely az istenfogalom lényegét ontológiailag kiüresíti,

hogy pusztán egy morális szempontból hozza azután vissza. Ilyen módon csak egy olyanfajta teleológiára építhet Kant, mely végeredményben mindenfajta tartalomtól teljes mértékben független, mely tulajdonképpen nem más, mint egy sollen, egy imperativitás, és ezt a teljesen üres teleológiát kereszteli el szabadságnak. Persze a szabadságnak ez a fogalma ismét nagyon is mélyen rousseau-isztikus és nyíltan polgári, a szabadságfogalom ugyanis Kantnál, éppen az előbbiekből kifolyóan, ugyanannyira transzcendens fogalommá válik, mint minden egyéb morális és teológiai fogalom. Ez a transzcendencia azután olyan képet ölt, hogy a szabadság fogalma egy sorba kerül az isten és a halhatatlanság fogalmával, a szabadság azonban „az érzékfelettinek az az egyetlen fogalma, amely objektív realitását (a benne elgondolt kauzalitás segítségével) a természetén bizonyítja, az abban lehetséges hatása révén, és éppen ezáltal teszi lehetségessé a két másiknak a természettel, valamint a háromnak egymás között egy vallással való összekapcsolását; és hogy bennünk tehát egy olyan elv van, amely képessé teszi az érzékfeletti bennünk levő eszméjét, ezáltal pedig annak rajtunk kívül levő eszméjét is egy, mégha csak gyakorlati szempontból lehetséges megismerés meghatározására, amiben a pusztán spekulatív filozófiának (amely a szabadságról pusztán negatív fogalmat tudott adni) kételkednie kellene: ennél fogva a szabadság fogalma... az ész kiterjesztheti mindazon határokon túl, amelyekben belül minden (elméleti) természetfogalomnak reménytelenül korlátok közé kellene szorulnia.” (Uo. 447. o.) Vagyis a szabadságfogalom az a szervezőerő, az ember szubjektív szabadsága az a démiurgosz, mely megteremtheti az isten fogalmát s ezzel együtt a halhatatlanság fogalmát is. Az egész képlet természetesen sokkal inkább hasonlít a Rousseau-ból kinövő jakobinus idealista képlethez, mintsem a konzervatív teológiai képletekhez. Így jön létre azután az az etikoteológia, mely Kantnál, az egész teológiai álláspontjához viszonyítva, egy érdekesen polgári jelleget visel magán.

Ennek a sajátos etikoteológiának Kierkegaard árulja el a titkát. Így ír: „A zseninek csak immanens teleológiája van, az apostol abszolút paradox módon teleologikus jellegű. Ha valamely emberről elmondható, hogy teleologikus beállítottságú, akkor az apostolról mondható el. A vele közölt tanítás nem olyan feladat, amelynek utána kellene kutatnia, nem őmiatta adatott ez neki, őneki ellenkezőleg a feladatot végre kell hajtania, a tant meg kell hirdetni, és a tekintélyt fel kell használnia. Éppen úgy, ahogy annak az embernek, akit egy levéllel beküldenek a városba, semmi köze nincs a levél tartalmához, azt pusztán át kell adnia; ahogy a követ, akit egy idegen udvarba küldtek, semmiféle felelősséggel nem tartozik a követség tartalmáért, hanem az üzenetet csak át kell nyújtania, éppen úgy az apostolnak is kizárólag szolgálatához kell hűnek lennie és feladatát kell végrehajtania. Ebben van végeredményben az apostol áldozatos élete, még akkor is, ha sosem üldözik őt, és ha „ő maga szegény és sokat gazdaggá tesz”, hogy sosincs ideje vagy nyugalma ahhoz, hogy jobb napokban otiumban azzal gazdagítsa önmagát, aminek meghírdetésével másokat gazdagított. E szellemi értelemben olyan, mint a fáradhatatlan háziasszony, akinek alig van ideje, hogy maga is egyék, miközben sok száját töm be étellel. És még akkor is, hogyha kezdetben hosszú életben reménykedhetett, élete az utolsó napig változatlan marad, mert mindig lesznek új emberek, akiknek a tant meghirdesse. Ahogy a kinyilatkoztatás paradox tény, mely az emberi értelmet felülmúlja, és csak annyit érthetünk belőle, mint amennyi megmutatkozik: egy embernek a kinyilatkoztatás révén az a hivatása, hogy kimenjen a világba, meghirdesse az ígét, cselekedjék és szenvedjen, és az úrnak

küldöttjeként szakadatlanul hathatós életet folytasson. Hogy viszont egy ember, akit a kinyilatkoztatás arra tesz hivatottá, hogy zavartalanul éljen egy betű szerinti irodalmi farnientében, momentán szellemes és szellemi gazdagsága bizonytalanságainak gyűjtője és kiadója legyen: ez majdhogynem blaszfémikus gondolat.

Másképp van a zseninél. Ennek immanens teleológiája van, önmagát fejleszti ki, és amennyiben önmagát kifejleszti, önfejlődését mint hatását projiciálja. Ennek már jelentősége van, talán nagy jelentősége is, de világhoz és másokhoz való viszonyában nem teleologikus a beállítottsága. A zseni önmagában él, és visszavonult önelégedettségében is élhet anélkül, hogy tehetségére hiú lenne, és még akkor is, hogyha tekintet nélkül van arra, hogy vajon másoknak hasznuk van-e belőle vagy sem, komolyan és szorgalmasan fejleszti magát, génuszát követve. A zseni ezért semmiképpen nem hatáskörüli, önmagában többet dolgozik, mint tíz üzletember, talán sokat is ér el, de semmiféle eredménye nincsen rajta kívül. Ez a zseni humanitása és büszkesége: a humanitás abban van, hogy semmiféle más emberhez való viszonyban nem teleologikusan meghatározott, minthogyha volna valaki, aki az ő humanitását igényelné. A büszkeség abban a tényben van, hogy a zseni immanensen önmagához viszonylik. Szerény dolog a csalogánytól, ha nem törekszik arra, hogy valaki is hallgassa. De a csalogány büszkesége is, hogy tudni se akarja, hogy vajon valaki hallgatja-e vagy sem. A zseni dialektikája különösen korunkban jelentős, ahol a tömeg, a publikum, a mob és más ilyenfajta absztrakciók arra törekszenek, hogy mindent leromboljanak. . . ” (Sören Kierkegaard: *Der Einzelne und sein Gott*. Herder Verlag, Freiburg, 1961. 177–178. o.) Ez a Kierkegaardnál található megkülönböztetés is végeredményben a kanti módszertanra megy vissza. Csakhogy Kierkegaard, éppenúgy, mint Kant, a zsenit belső teleológiájának tartja, viszont a külső teleológia, vagyis a végcél, a sollen után igazodó teleológia az apostolt jellemzi nála. Kantnál ez az apostoli magatartás (melyben természetesen az apostoli magatartás idealizáltan jelenik meg) végeredményben az ember magatartása általában — értsd: a polgár magatartása általában.

Ezáltal azonban a kanti filozófia köre lényegében kezd bezárulni. A teleológia, melyet a fizikából kiűzött, visszatér a természetfilozófiában — személytelenül. Visszatér az esztétikában — helyes módon személyesen és egyúttal személytelenül is, tudniillik megszabadítva magát az egyént a teleológiától, attól, hogy etikailag tételezzen a gyakorlatban, viszont ráruházza ezt a tételezést a legfelsőbb lényre, amelyhez az embernek etikailag igazodnia kell. Amint Kant rendkívül élesen antiteológiai álláspontra helyezkedett egy sor természettudományos kérdésben, úgy teológiai álláspontra helyezkedett éppen az emberi lét kérdésében. Ha természettudományosan Kant a legmagasabb színvonalon be tudja látni a teológia szükségtelenségét, és így a francia materialistákkal párhuzamos ebben a tekintetben, úgy etikailag a szentimentalizmus színvonalán mozog. Ez természetesen azt jelenti, hogy ami ábrázolásban egy komoly színvonalat jelenthet, mert egy emocionális sollent mutat be a feudális világgal szemben, az filozófiailag egy formális kelléssé válik, és teológiai szinezetet nyer. Az ember emocionális lázadása — legyen az Wertheré vagy Saint-Preux-é; feltétlenül a fennálló rombolást jelenti. De ennek az emocionális lázadásnak összekötése, ha még oly formálisan is, a teremtés végcél-tételezőjével, kétségtelen visszalépés a materialista gondolathoz képest, és lényegileg a teológia megmentése addig a mértékig, ameddig a polgárságnak arra szüksége van.

Nem véletlen tehát, hogy a kanti filozófia minden eddig kimutatott belső ellentmondásával együtt, sőt talán ezek miatt, a polgárság reprezentatív filozófiájává vált, s még akkor is, ha Kanttól eltávolodó módon élesztik fel, akár egy apostoli magatartás egzisztencialista formájában, mégis a modelljévé válik a polgári világképnek. Modelljévé válik annyiban, amennyiben kiküszöböli a teológikus elemeket a természetből és a technéből, elfordítja a figyelmet magának a technének teleológiájáról, és tételez egy morálteológiát. Morálteológia nélkül viszont a polgárság nem lehet meg, ez létének egyedüli biztos indoklása, ez indokolja meg szabadságát az árucserében, szabadságát a munkaerő vételében és eladásában, ez indokolja meg a csere egyenlőség-feltételeit, és ez indokolja meg végeredményben azt is, hogy mindezek a teljesen formális feltételek egy etikum tudatával mehetnek végbe. Az etikum ilyen formalizmusa és összekötése a teológiával, mely végülis egy bizonyos tartalmat látszik adni az etikumnak, az egyedüli lehetséges feltétele annak, hogy a polgárság ne érezze azt a morális züllést, amelyet szükségképpen létrehoz különböző korszakaiban. Kant zseniális felismerése ellenére tehát létrejön egy olyan teleológia, amely könnyedén lendü át a teológiába a morál területén, és mely most már mindent igazol, ami az árl cserén általában alapulhat. Ezen az alapon természetesen az embert a végcélutótelelező istenség szabadságra szánja, vagy, egzisztencialista kifejezéssel, ítéli, és így semmiféle akadálya nincs annak, hogy ha az ember a kötelezettségeit megtartja, egy kötelességetika alapján abszolút formális módon a polgári világ minden szennyét elfogadja, hiszen formálisan feddhetetlen, sőt apostoli életű. S a kanti filozófia tragédiája abban áll, hogy végeredményben egy radikális polgári filozófiát igyekezett a morál terén is kialakítani, egy olyan filozófiát, mely lényegében párhuzamos a jakobinus eszmevilággal, de amely, éppen német vota miatt, képtelen előre nem vetíteni a polgárság egész valósággal való megalkuvását, teológiai önigazolását, és így végeredményben a zseniális teleológia a másik oldalon a teológia sivár alátámasztásává válik. Ezzel azonban Kant már nem a forradalmi polgársághoz tartozik, hanem a maga korának német nyárspolgárához, és a későbbiekben pedig annak a polgári fejlődésnek indoklója, mely az emberek milliárdjaira zúdította a szenvedéseket, a kötelesség, a szabadság és az egyenlőség minden formális kritériumának betartása ellenére, sőt éppen az ezekhez való igazodás miatt.

ПРОБЛЕМЫ КАНТОВСКИЙ ТЕЛЕОЛОГИИ

Иштван Херманн

Настоящая работа, освещающая две основные проблемы кантовской телеологии в ее биологической части, — фрагмент книги, посвященной общим проблемам кантовской телеологии. Первая глава показывает, как приближает Кант — естественно, в субъективной форме — категорию объективности случайного, исходя из телеологического полагания труда, в особенности же научного труда, как преднамеренное осуществление случайной встречи гетерогенных каузальных рядов. Во второй части работы говорится о том, какое реальное приближение действительной — то есть человеческой — телеологии, перемещенной в сферу морали, дает кантовская философия.

PROBLEMS OF KANTIAN TELEOLOGY

I. Hermann

The present paper is part of a book dealing with general questions of Kantian teleology. The paper throws light on the two basic problems that arise in the biological part of Kantian teleology. The first chapter describes how Kant — in a subjective way, naturally — approaches the category of the objectivity of contingency as a purposeful establishing of the coincidence of heterogeneous causal chains. This approach is enabled by construing work — specially scientific work — as a teleological process. The second part examines to what extent Kantian philosophy provides a tenable approach to the problem of the actually existing — i. e. human — teleology in the moral sphere.

A humanizmus filozófiai tartalma

(Néhány elvi és metodológiai kérdés)

VAKALIOSZ THANASZISZ

A humanizmus eszméje a görögök óta összefügg az ember sokoldalú, harmonikus, alkotó, szabad fejlődésére irányuló törekvéssel. Alkotórésze a marxizmusnak is, mely tudományosan alapozta meg: összekapcsolta a realitással, s mint célt a társadalom kommunista átalakításával. A marxista humanizmus fő tartalma a kommunizmus mint társadalmi eszmény és mint forradalmi gyakorlat közötti kapcsolat. Ez az alapja a marxizmus, illetve a marxista humanizmus elméleti és gyakorlati továbbfejlesztésének, gazdagításának is. A humanizmus fogalma tehát alapjában véve az ember és a társadalom — pontosabban: az ember és a történelmi fejlődés — viszonyára vonatkozik. E viszony konkrét tartalma történelmileg változó, ugyanakkor viszont éppen e mindenkori konkrét, változó tartalom feltárása megköveteli általános filozófiai jegyeinek is a megragadását — ez az elméleti feltétele annak is, hogy saját korunkbeli valóságos tartalmát feltárhassuk. A humanizmus általános szférája szorosan kapcsolatos az ember lényegének a problémájával, ez pedig — filozófiai szinten — a következő három általános kérdéssel kapcsolatos: 1. Miben különbözik az ember, az emberi nem az élővilág összes többi fajaitól, azaz: mi az emberi nem specifikuma? 2. Mi az emberi nem egységének alapja, belső tartalma és történelmi iránya? 3. Mi a mindenkori emberi konkrét társadalmi-történelmi tartalma?

A továbbiakban ezt a harmadik kérdést állítottuk vizsgálódásaink középpontjába, mégpedig úgy, hogy a másodikkal kapcsolatos elvi-metodológiai vonatkozásokra is rámutassunk.

Marx, amikor a sokoldalú, szabad, harmonikus, alkotó embereszmény kialakulását-kialakítását a társadalom forradalmi, kommunista változtatásának gyakorlatával kapcsolta össze, az emberiség eddigi történelmi fejlődésének objektív tendenciájára épített. Ezzel összefüggésben két alapvető kérdés merül fel: 1. Milyen tendenciát mutat a történelmi ember és az általa létrehozott anyagi-tárgyi objektívációk, a társadalmi viszonyok kapcsolata, azaz konkrétan: perszonalifikálódik-e az objektívációk, illetve a társadalmi viszonyok emberi alkotástartalma az individuumban, vagyis az objektívációk gazdagodási tendenciájának megfelelően fejlődik-e az individuum? 2. Jelenleg tapasztalható-e fejlődési tendencia az emberben mint a társadalmi viszonyok összességében? E kérdések tulajdonképpen arra keresik a választ, hogy az ember által létrehozott objektívációk fejlődési tendenciája szükségszerűen érvényesül-érvényesíthető-e az individuumok életében vagy sem, illetve hogy korunkban kialakult-kialakítható-e az az embertípus, amely a társadalom fejlődési tendenciáját realizálja. Vagyis magyarul: a marxista humanizmus célkitűzései reális talajon épülnek-e, vagy pedig szép lelkek vágyálmai csupán?

A társadalmi fejlődés legfontosabb tényezője az ember, de alapvetően nem a szubjektív gazdagságával, hanem a tevékenységével, illetve a tevékenysége termékeivel. Szubjektív gazdagsága, képességei az adott társadalom szükségleteinek, tendenciáinak megfelelő termelőerőkben, termelési viszonyokban és intézményekben kell hogy objektiválódjanak — az objektiválódás jellege, foka a termelési mód jellegétől függ.

Egy olyan társadalomban, amelynek célja kizárólag a termelés, ahol az ember e célnak pusztán annyit érő eszköze, amennyi a termelés szempontjából való hatékonysága, ott az objektivációk tökéletesedése és az individuumok gazdagodása közötti különbség egyre növekszik, és ez az ember teljes kiürüléséhez vezet. A többi között erre is utal Marx, amikor megállapítja, hogy a kapitalizmus előtti felfogás, „a régi szemlélet, amelyben az ember jelent meg a termelés céljaként — bármilyen korlátolt nemzeti, vallási, politikai meghatározásban is — igen emelkedettnek tűnik fel a modern világhoz képest, amelyben a termelés jelenik meg az ember céljaként és a gazdagság a termelés céljaként. Valójában azonban, ha a korlátolt polgári formát lehámozzuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természet, mind az ember saját természete erői — fölötti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember alkotóképességeinek abszolút kiművelése, aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mértékkel fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem valamilyen meghatározottságban termeli magát újra, hanem a saját totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett (Gewordnes), hanem a levés abszolút mozgásában van? A polgári gazdaságtanban — és a neki megfelelő termelési korszakban — az emberi benső e teljes kiművelése mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyasulás mint totális elidegenedés, minden meghatározott egyoldalú célnak a lerombolása pedig mint az öncélnak egy egészen külsőleges cél oltárán való feláldozása jelenik meg.”¹ Marx itt — és (helyenként Engelsszel együtt) másutt is² — tulajdonképpen három alapvető gondolatot szögez le:

1. Az emberiség fejlődése az ember természet feletti uralmának növekedéséhez vezet, ebből a szempontból az ember lényege az állandó fejlődés, gazdagodás. Ez a folyamat a kapitalizmussal válik az emberiségre jellemzővé.

2. Az objektivációkban tárgyasult emberi képességek azonban a „polgári formák” miatt nem perszónifikálódnak az individuumokban, hanem ellenkezőleg: teljes kiürülésükhöz vezetnek.

3. Az individuum totális fejlődésének előfeltétele a „polgári formák” túlhaladása.

Abból a marxi felismerésből kiindulva, hogy csak a társadalmilag objektivált emberi tevékenységre nézve valósult meg a történelmi fejlődés belső tendenciája, az univerzalitás és a szabadság növekedése, Márkus György — lényegében a marxi elidegenedési elmélet szellemében — arra a következtetésre jut, hogy az antropológiai értelemben vett emberi lényeg hordozójának csak a társadalom tekinthető, az egyén, az individuum azonban nem. Mint írja: bár „az „előtörténet” korszakában is létrejönnek olyan rövidebb-hosszabb

¹ Marx: *A tőkés termelés előtti tulajdonformák*. Szikra, 1953. 21 — 22. o.

² Így lásd elsősorban: *Gazdasági-filozófiai kéziratok, A német ideológia, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, A szent család és A tőke*.

történelmi periódusok, amikor megteremtődnek egy viszonylag sokoldalú és harmonikus emberi fejlődés lehetőségei az egyének többé-kevésbé széles rétegei számára” (pl. a klasszikus görög antikvitás és a reneszánsz), de „ha nem az egyes korszakok *reprezentatív*, hanem egymást váltó *átlagos* egyéneit tekintjük, a fenti általános megállapítás jogosnak bizonyul”.³ (Márkus szerint az individuum fejlődéséről azért sem beszélhetünk, mert ebből a szempontból a történelem „nem jellemezhető mint *egységes* fejlődésfolyamat”.⁴ Márkusnak e megállapítását azonban problematikusnak tartjuk, először is azért, mert még a „többé-kevésbé széles rétegek” fejlődési lehetőségeit is csak „rövidebb-hosszabb történelmi periódusok” vonatkozásában látja lehetségesnek. Másodszor pedig azért, mert ez a felfogás tulajdonképpen elszakítja egymástól és szembe is állítja egymással az „átlagos egyének” és a társadalom fejlődését, ez pedig alapja lehet egy olyan felfogásnak, hogy az emberi közösségek mint olyanok eleve szemben állnak a korral, a történelmi fejlődéssel. Az „átlagos egyén” azonban a konkrétan létező egyének szubjektív képességeinek és tevékenységeinek *absztrakciója* — nem állíthatjuk tehát kategorikusan szembe az emberiséggel, ill. a társadalom fejlődésével.

Főként azonban a „korunk civilizációjának emberé”-ről adott értékelést tekintjük problematikusnak. „Vajon korunk civilizációjának embere — írja Márkus —, aki nyilván extenzíve gazdagabb szükségletekkel és a szükségletek kielégítésének szélesebb lehetőségeivel rendelkezik, magasabbra állítandó-e azon korok individuumainál, akiknél e lehetőségek köre jóval korlátozottabb volt, de akik *ki tudták tömegükben elégíteni* (bárha meghatározott korlátok között is) az *alkotó munka iránti szükségletüket*, ami napjainkban — mint általános jelenség — a tőkés társadalom viszonyai közt lehetetlen? Vajon az anyagi-társadalmi kapcsolatok körének az áruterelés által megvalósított korlátlan kiszélesedése pótolhatja-e a személyes-társadalmi kapcsolatok, a reális közösségi élet felbomlását, ami ugyanezen folyamat másik oldalaként jelentkezett? Ezeket a kérdéseket tovább lehetne folytatni. Nincs szó arról, hogy a társadalom oldaláról tekintett haladásnak az individuumok oldaláról tekintve a regresszió valamiféle egységes folyamata felelne meg, hogy a „tudomány és a művészetek” fejlődésének másik oldalát az „erkölcsök” romlása alkotná. Az egymást történetileg váltó *tipikus egyének* szempontjából szemlélve ugyanis az eddigi történelem nem jelenik meg sem fejlődési, sem visszafejlődési folyamatként, mert nem jellemezhető mint egységes fejlődésfolyamat.”⁵

Első megjegyzésünk, hogy a „korunk civilizációjának embere” kifejezés Marx idején egyértelműen a kapitalizmus emberét jelentette, s Márkus is — változatlanul — csak ebben az értelemben használja. Korunkban azonban a szocializmus is jelen van, „korunk civilizációjába” tehát beletartozik a szocializmus, s „korunk civilizációjának emberébe” a szocialista ember is.

Márkus felfogásával kapcsolatban azonban alapvetően az a kérdés merül fel, hogy nincsenek-e ellentmondásban egymással az emberiség történeti fejlődése és az egyén fejlődése közötti divergenciáról elmondottak a marxizmus következő két alapvető tételével: 1. amilyen a történelmileg adott társadalom, olyanok az emberei is, 2. a történelmileg-társadalmilag adott emberek *képesek* a történelmi haladás adott, megérett feladatainak megvalósítására, illetve a fej-

³ Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*. Akadémiai Kiadó, 1966. 62—63. o. (Kiemelés — V. T.)

⁴ Uo. 63. o.

⁵ Uo.

lettebb társadalom történelmileg adott — fejlettebb — emberei egyre bonyolultabb, összetettebb feladatokat *hajtanak végre*. Ha az emberiség előtörténetének egymást követő társadalmi-gazdasági alakulatairól szóló marxista elméletet úgy értelmezzük, hogy minden fejlettebb formáció az emberek vonatkozásában is a történelmi fejlődés magasabb rendű állomását képviseli, akkor az adott formációk történelmi lehetőségei és a történelmi egyének képességei között, illetve az átlagegyének és a tipikus egyének társadalmi-történelmi tevékenysége és a társadalom valóságos fejlődési mozgása között nagyjából megfelelőlési viszonyt kell feltételezni. Ha viszont az emberiség előtörténetét és benne az átlagegyént és a tipikus egyént az emberiség „igazi története”, vagyis a kommunizmusról szóló marxi elmélet szemszögéből értékeljük, úgy, legalábbis a szocializmus előtti történetet illetően, valóban Márkus álláspontjára kellene helyezkednünk, hiszen az előtörténet stádiumában élő és tevékenykedő emberek a nembeli lényegük szerint valóban még nem emberek, hiszen még a szükségyszerűség, és nem a szabadság birodalmában élnek.⁶ Ez esetben az előtörténet emberének axiológiai kritériuma a jövő, illetve az igazi történet emberének a modellje, s cselekedetei, magatartási módjai és kooperációs formái szerint értékelendők.

Ennek az eljárásnak három csomópontja van: 1. az eddigi ösztörténet során létrejött, többnyire objektivált emberi-társadalmi képességek, illetve lehetőségek felmérése és absztrahálása — ily módon született az ember nembeli lényegéről szóló marxi absztrakció, vagyis a jövő, a kommunizmus emberének a képe is; 2. ezen absztrakció kritériumul való alkalmazása mind az előző korok, mind a mai kor emberének értékelésében; 3. a mai kor gazdasági-társadalmi-történelmi valóságának és lehetőségeinek — a mai emberkép kialakítására gyakorolt hatásukat ugyan számításba vevő, de — alapvető alárendelése a jövő társadalom emberképe absztrakciójának. Ezen utolsó „csomóponton” belül vetődik fel aktuálisan a kérdés: vajon a szocialista társadalmi szerkezet elérte-e fejlődésének olyan fázisát, amikor alapvetően nincs ellentmondásban egymással a nembeli (antropológiai) emberkép — mint történelmi cél — és a társadalom valósága, illetve a társadalom működéséhez és fejlődéséhez szükséges mechanizmusok? Ez a probléma azonban egy általános kérdésnek függvénye, mégpedig annak, hogy vajon a szocializmus már az igazi történet első fázisának tekinthető-e, vagy pedig csupán az előtörténet egyik (bár utolsó) fázisának (amely *még csak lehetővé teszi* az igazi történetbe való majdani *valóságos* átmenetet). Azoknak a marxista gondolkodóknak, akik az elidegenedési elmélet, illetve az elidegenedési és az ember nembeli lényegéről, a megvalósult igazi történetről szóló elmélet absztrakt alternatívájának aspektusából közelítik meg a szocializmus problematikáját (és a mai világ történelmi és emberi vonatkozású problémáit), szükségyszerűen az utóbbi álláspontra kell

⁶ E logika alapján jut el H. K. Wells arra a következtetésre, hogy az előtörténet (amelyre a termelés és nem az alkotás a jellemző) az állat-emberből az ember-emberbe való minőségi változás kiindulása, lényegében átmenet az állatból az emberbe, azaz az „alkotás társadalmába”, amely azonos a kommunizmussal. Wells szerint a kommunizmus sehol a világon nem valósult meg és megvalósulásban sincs; feltételei azonban az Egyesült Államokban létre jöhettek, hiszen az Egyesült Államok rendelkezik a legfejlettebb technikával, tudománnyal, illetve elérte a bőség állapotát. (H. K. Wells: *Elidegenedés és dialektikus logika*. Epitheorisz Tehnizs 1966. ápr. 135. sz. 409. és 414. o.) J.-P. Sartre is a mai embert a megvalósult kommunizmushoz viszonyítva állapítja meg, hogy „nem vagyunk egészen állatok, de anélkül, hogy teljesen emberek lennénk”. (J.-P. Sartre: *Egerek és emberek*. Előszó André Gortz *Az áruló* c. könyvéhez. Epoches 1966/38. sz. 588. o.)

helyezkedniük,⁷ azaz a kapitalizmust és a szocializmust nem a *minőségi* különbségeik, hanem az elidegenedéshez, illetve az elidegenedés megszüntetése feladatához való viszonyuk alapján kell vizsgálniuk. Ezen az alapon viszont a kapitalista és a szocialista országok valóságát értékelve valóban csak arra a következtetésre lehet jutni, hogy bár a kapitalizmus az elidegenedés par excellence térsadalma, ahol aktuálisan nem vetődhet fel az elidegenedés megszüntetése, de a szocialista országokban is csak az elidegenedés megszüntetésének történelmi *lehetőségei* jöttek létre. Az elméleti előfeltevés zárótétellel alakul: az előtörténet és az igazi történet, illetve az elidegenedés és az ún. filozófiai antropológia fogalmaival operáló marxista kutatók a szocializmus alapvető kérdését az elidegenedésben, illetve az elidegenedés leküzdésében látják.⁸

Nézzük meg közelebbről: mennyiben alkalmazható az elidegenedésről és az ember nembeli lényegéről szóló elmélet a történelem — individuum valóságos kölcsönhatásának marxista vizsgálatában. Itt a következő kérdéseket is szükséges felvetni: milyen viszonyban áll egymással az ember elidegenedéséről, valamint az ember nembeli lényegéről szóló marxi elmélet, ezen belül mi az alkotás és a szabadság viszonya egymáshoz, illetve mi a helyük a történelmi materializmusban, az emberről szóló marxista elméletben? A marxista humanizmus filozófiai — és egyben társadalmi, reális — tartalmának feltárása az e kérdésekre adott válasz függvénye.

Az elidegenedésről és az ember nembeli lényegéről szóló elmélet helye és funkciója a marxizmusban

Az elidegenedés marxi elmélete olyan absztrakció, mely társadalom és egyén ellentmondásosan egységes fejlődésének főként a *negatív* vonatkozásait tárgyalja. Benne az objektivációkban és a történelmi ember gyakorlatában s tudatában megnyilvánuló *pozitív* történelmi aspektusok csak közvetve jutnak kifejezésre. Ezek érdemi tárgyalása tehát csupán az elidegenedési elmélet kereteinek túllépésével, a történelmi materializmus átfogó társadalmi tanításának,

⁷ A folyóirat adta keretek között nem áll módunkban kifejteni azt a véleményünket, hogy a szocializmus a kommunizmusnak — ha ezt nem *állapotnak*, hanem *mozgalomnak* fogjuk fel — az „alsó”, illetve „első” fokát képezi.

⁸ Ezt a gondolatot Predrag Vranicki így fogalmazza meg: „... az elidegenedés nem tekinthető a polgári társadalom kizárólagos problémájának... Az elidegenedés a szocializmusnak is központi problémája... a szocializmus csak úgy tud fennmaradni és fejlődni, ha túlhaladja és megszünteti az elidegenedést”. (Predrag Vranicki: *A szocializmus központi problémája*. Épitheorisz Tehniz 1965/124-125. sz. 325. o.) E gondolatkörben mozog több más marxista szerző tanulmánya is. Így pl. Adam Schaff: *Az egyén és teremtményei*. Valóság 1964/10. sz. Schaff ezt a gondolatot *Az ember filozófiája — marxizmus és elidegenedés* c. művében konkrét társadalmi kérdések vizsgálatában is érvényesíti. Almási Miklós: *Elidegenedés és szocializmus*. Valóság, 1964/2. sz. Ágh Attila: *Jövönk és jelenünk*. Valóság 1964/11. sz.. E gondolat jegyében kritizálta Ágh Attila Vörös Gyula merev felfogását. Elidegenedés-centrikus felfogásából eredően Engelsnek azt a tételét, hogy „amíg a proletariátusnak még *szüksége* van az államra, nem a szabadság érdekében, hanem ellenfeleinek fékentartására használja fel, és mihelyt szó lehet szabadságról, az állam mint olyan megszűnik”, a mai szocialista állammal kapcsolatos problémák vizsgálata *közvetlen* kiindulási pontjának tekinti. Pedig ez az engelsi megállapítás is általános absztrakció, mely eltekint attól, hogy a proletariátus állama egyfelől a proletariátus negatív szabadságát biztosítja, másfelől a pozitív szabadsága kivívásának is eszköze. (Ágh Attila: *Szocializmus és elidegenedés. Megjegyzések Vörös Gyula „Marxizmus és elidegenülés” című könyvéhez*. Magyar Filozófiai Szemle 1967/3. sz. 480—481. o.)

illetve a marxista haladáselméletnek alapján lehetséges. Az elidegenedési elmélet és az ún. filozófiai antropológia⁹ ugyanazt a jelenséget interpretálja, csak az egyik a negativitás, a másik pedig a pozitivitás szemszögéből; az előbbi alapvetően arra mutat rá, hogy az antagonisztikus osztálytársadalmakban az ember képességei, elidegenülve tőle, szembefordulnak vele, eluralkodnak rajta, az utóbbi pedig arra, hogy az objektívalódott emberi képességek reprezentálják az emberi lényeket, az univerzalitást és a szabadságot. Ebből kifolyólag mindkettő lényegében hasonló megoldást nyújt: mindaddig, amíg elidegenülés van, nem beszélhetünk az individuum fejlődéséről, illetve az objektívációkban reprezentált emberi lényeg csupán az elidegenedés megszüntetésével valósulhat meg az individuumban is, az objektívációk és az emberi lényeg individuális kibontakozása fordított arányban áll egymással — „a dolgok világának értékesedésével egyenes arányban nő az emberek világának elértéktelenedése”.¹⁰

Az elidegenülés azonban alapvetően (és közvetlenül) nem a munka objektívációival, alkotó jellegével (ill. ennek hiányával), hanem a kizsákmányoló, tőkés jellegével kapcsolatos. Marx a Gazdasági-filozófiai kéziratokban elsősorban ebből a szempontból tárgyalja az elidegenedést. Eszerint a munkás

1. elidegenül munkája eredményeitől, mégpedig azért, mert minél nagyobb mértékben formálja a természetet — azaz minél jobban fejleszti a tőkés tulajdonban levő termelőerőket —, annál nagyobb hatalmat hoz létre saját érdekei, saját céljainak megvalósítása ellenében, annál kevésbé szabad, annál kiszolgáltatottabb;

2. elidegenül a konkrét munkafolyamattól, mivel a munkájában nem, hanem csupán a kapott feladat végrehajtásában érdekelt, s csakis azért, mert ez létfenntartásának feltétele;

3. ebből következően elidegenül a munkától mint az ember nembeli lényegétől — a munka nem szükséglete az emberi életnek —, a munkához mint külső kényszerhez viszonyul;

4. mivel pedig nembeli lényegétől idegenül el, ezért elidegenül attól, ami az emberekben közös, s így a másik embertől is.

Az „antropológiai” elméletek, egyrészt mivel az elidegenedést, a kizsákmányolást és a megszüntetéséhez vezető-vezetett osztályharcot „zárójelbe téve” tárgyalják, és a munkafolyamat és munkás viszonyát, az alkotás problémáját állítják középpontba, másrészt mivel a végsőkig kielezik azt az igazságot, hogy a tőkés társadalomban a termelés a termelésért van, nem pedig a munkásért, az emberért, s hogy a tőkés számára a munkás nem mint alkotó, hanem mint munkaerő fontos, ellentmondásba kerülnek sajátmagukkal. Hiszen a

⁹ Nem tartjuk szükségesnek itt részletesen reagálni a „filozófiai antropológia” illetve a „marxista antropológia” körül a legutóbbi években nemzetközi méretűvé szélesedett vitára. Véleményünk ebben a kérdésben azon marxista kutatók véleményével egyezik (Liek József: *A „filozófiai antropológia” kérdéséhez*. Valóság 1967/1. sz., Wirth Adám: *Az antropológiai vitához*. Uo.), akik szerint a marxista antropológia nem lehet más, mint a marxizmus, a marxista filozófia és különösképpen a történelmi materializmus alkalmazása az ember, illetve az egyén filozófiai problémáinak kidolgozására. A filozófiai antropológia tehát nem tekinthető a marxizmus különálló tudományának vagy tudományágazatának, hanem a marxista filozófia, illetve a történelmi materializmus része. Ugyanakkor hangsúlyozzuk: *nélkülözhetetlen, belső, szerves része*, amelynek elhanyagolása a történelmi materializmus teljességének s így tudományos értékének csorbítása lenne. Nem értünk tehát egyet Adam Schaff azon nézetével sem, hogy a marxista antropológia a marxizmus megértésének kulcsát képezi. [Lásd *Studia Filozoficzne* 1966/2. sz. 97. o. és *Az ember filozófiája* c. könyvét (görög nyelvű kiadás, 1966.).]

¹⁰ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, 1962. 45. o.

munkás *mint alkotó lény* a kapitalista termelés munkafolyamatában sem idegenül el totálisan önmaga emberi lényegétől, sőt a tőkés is támogatja az alkotó munkát, ha ez magasabb profitot hoz neki. Kapitalista körülmények között azonban az alkotó munkafolyamat nem vezethet az elidegenedés megszüntetéséhez, a társadalmi szabadsághoz, csupán a természet vonatkozásában növeli a szabadságot, társadalmilag viszont ezt is „visszavonja”. *Az elidegenülési viszonyok a kapitalizmusban csak a történelemformálás tekintetében gátolják szükségszerűen az alkotást, az ember társadalmi szabadságának kibontakozását,* amely társadalmi szabadság az előfeltétele annak, hogy az ember a szó teljes értelmében alkotó lényvé válhasson. Az emberi egyén valóságos társadalmi szabadsága két összefüggő elemből áll: egyrészt abból, hogy képességei fejlesztése céljából külső anyagi-gazdasági kényszertől mentesen választ az objektív lehetőségek és eszközök között, másrészt pedig abból, hogy úgy formálja a társadalmi feltételeket, hogy ezzel szélesebb alapokra helyezi szabad alkotó tevékenységét. Az elidegenedési állapotnak alapja az anyagi-gazdasági kényszerrendszer, a valóságos szabadság kivívásának alapja tehát ezen állapot megszüntetése. Ebben az értelemben mondja Marx, hogy a proletariátus csak úgy szabadíthatja fel önmagát, ha megszünteti az elidegenülési viszonyokat.¹¹

Vagyis az elidegenülési viszonyoknak, felszámolásuknak, az ember „nembeli” lényege fejlődésének, az egész problémakör megértésének alapja és kulcsa az osztályharc, illetve a munkásosztály történelmi hivatásáról, átfogóan pedig a társadalmi haladásról szóló marxista tanítás. Mint ismeretes, a marxizmus a haladást nem egy abszolút eszméhez való közeledési folyamatnak fogja fel, mint Hegel, és nemcsak a termelőerők, a technika és az ipar fejlődése automatikus következményének, mint a vulgármaterialisták, hanem olyan történelmi folyamatnak, amelyben a termelőerők és termelési viszonyok dialektikus fejlődése az osztályharc — tágabb értelemben a társadalmi csoportok és rétegek érdekeik szerinti tevékenysége — révén valósul meg. A társadalmi fejlődést tehát az osztályharc, illetve a csoportérdekek dialektikája hajtja előre. Ebben fejeződik ki a mindenkori ember történelmi-társadalmi lényege. Eszerint minden kor létrehozza azokat az egyéneket, osztályokat, csoportokat, rétegeket, amelyek képesek megvalósítani az újszerű történelmi feladatokat. A probléma éppen a mi korunkban válik jelentőssé — a körülötte fellángoló vita is ezt bizonyítja —, mégpedig azért, mert éppen ma jöttek, illetve jönnek létre a marxi „antropológia” értelmében vett emberi lényeg társadalmi megvalósításának objektív és szubjektív feltételei. Ha így konkretizáljuk a problémát, megkaphatjuk a kor „tipikus egyénét”.¹²

¹¹ Vö. Marx—Engels: *A szent család*. MEM 2. köt. Kossuth, 1958. 35. o., továbbá Manfred Buhr: *Elidegenedés — filozófiai antropológia — Marx-kritika*. MM Tájékoztató 1967/4. sz.

¹² A mai kor tipikus egyénének az előző korok tipikus egyéneivel szemben egyik jellemző vonása az ember nembeli lényegének felismerése. Ez — az ember nembeli lényegről szóló marxi elmélet — az ember filozófiailag megfogalmazott tudata, ill. az ember nembeli öntudata. Itt természetesen semmiféle eleve adott tudatra vagy öntudatra nem gondolunk — hiszen „a tudat (Bewusstsein) sohasem lehet más, mint a tudatos lét (bewusstes Sein), az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk” (Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp., 1960. 24. o.) —, hanem a valóságos „történelmi életfolyamat” mint egész „antropológiai” tudatosulására, ami azért válik az emberiség tudatává, mert korunkban léteznek azok az öntudatos társadalmi (munkás-, tudós-, szakember-) közösségek, amelyek történelmi, ill. egyéni és közösségi törekvéseikben kifejezhetik és ki is fejezik ezen absztrakció tartalmát. Ezek a közösségek, „valóságos életfolyamatukat” tükrözvén tudatukban, különböző szinteken és mélységeikig megfogal-

„Korunk civilizációja emberének” történelmi és antropológiai tartalmát tehát nem az elidegenedési, illetve az antropológiai elv, hanem a valóságos folyamatokhoz, tényekhez, a korunk tényleges fő tartalmához, fő jellegzetességéhez való viszony határozza meg (ennek alárendelten azután érvényesíthetjük az elidegenedési és az antropológiai elvet). Mi ez a fő tartalom, fő jellegzetesség? „Korunk — amelynek fő tartalma a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet — a két ellentétes társadalmi rendszer harcának korszaka, a szocialista és a nemzeti felszabadító forradalmak korszaka, az imperializmus összeomlásának és a gyarmati rendszer felszámolásának, egyre több nép szocialista útra térésének, a szocializmus és a kommunizmus világméretű diadalának korszaka. Korunk középpontjában a nemzetközi munkásosztály és édes gyermeke, a szocialista világrendszer áll.”¹³ Továbbá: „Korunk fő jellegzetessége, hogy a szocialista világrendszer az emberi társadalom fejlődésének döntő tényezőjévé válik . . . Az emberi társadalom történelmi fejlődésének fő tartalmát, fő irányvonalát és fő sajátosságait korunkban a szocialista világrendszer, azok az erők határozzák meg, amelyek az imperializmus ellen, a társadalom szocialista átalakításáért harcolnak.”¹⁴ A kor tipikus egyénének tartalma tehát a szocialista forradalomhoz és a szocializmus építéséhez való pozitív gyakorlati és világnézeti viszonya.¹⁵ E konkretizálásnak az a jelentősége, hogy az elidegenedés absztrakcióját elhagyva a konkrét-történelmi mozgás, összefüggések és feladatok előtérbe helyezésével lehetővé teszi a mai kor embere tényleges történelmi tartalmának a megragadását. E konkretizálás alapján nemcsak országokra menően, hanem egészen a közösségekig és a konkrét egyénekig „lebontva”

mazzák az „antropológiai” emberi lényegét. Az emberi lényeg filozófiai absztrakciója tehát nem a történelemnek és az embernek valami a történelemtől kívül álló mértéke, hanem a mai kor belső történelmi dinamizmusából eredő valóság, amely történelmileg a valóságos forradalmi átalakulásban jut kifejezésre, és egyben ezt tükrözi is. Ilyen alapon állíthatjuk azt, hogy a *kommunista humanizmus mint a kommunizmusért tudatosan küzdők történelmi és egyéni öntudata*, illetve akarata, gyakorlati törekvése és célja az *emberiségnek az ember nembeli lényegére vonatkozó filozófiai öntudatának konkrét megnyilvánulása*.

¹³ *A kommunizmus építőinek kongresszusa*. Kossuth, 1961. 357. o.

¹⁴ *A békéért, a nemzeti függetlenségért, a demokráciáért, a szocializmusért*. Kossuth, 1960. 13—14. o.

¹⁵ A „kor tipikus egyéne” terminussal kapcsolatosan következőket kell még megjegyeznünk:

Amennyiben a mindenkori „tipikus egyén” a kor társadalmi-történelmi tendenciáját fejezi ki, és ez a tendencia fejlődő (az emberi lényeg fogalma a történelemtől Márkus szerint is haladó tendenciáját fejezi ki), úgy korunk tipikus egyéne a szocialista, a kommunista gondolkodású és cselekvésű embertípus, amely (természetesen egyesítve magában mindazokat a pozitív vonásokat, amelyeket az eddigi nembeli fejlődés létrehozott) az elmondottak szerint vitathatatlanul magasabban áll, mint az előző korok embere. A „korunk civilizációja emberének” a fentiekben leírt szocialista-kommunista embertípust figyelmen kívül hagyó megfogalmazása elméleti önellentmondásból eredően semmisnek kell hogy nyilvánítsa a szocializmus eddig elért eredményeit a társadalom és az ember humanista formálásában, és ezzel összefüggésben tagadnia kell, hogy korunk embere érett a kor haladó tendenciájának kiteljesítésére: a kommunizmus megvalósítására.

A „tipikus egyén” és az „átlagos egyén” értelmezésével kapcsolatban nem lesz haszontalan, ha a fogalom esztétikai tartalmát is szemügyre vesszük. Eszerint a típusalkotásban a művész feladata, hogy „egyedi vonásokban mutasson be olyan *társadalmi tendenciákat, amelyek a valóságban megvannak és realizálódnak*”. (Szigeti József: *Bevezetés a marxista-leninista esztétikába*. I. rész. Kossuth, 1964. 235. o., Kiemelés — V. Th.) Az esztétikai tipikus az általános és az egyes megvalósuló sajátos egysége, dialektikájában a konkrét és a társadalmilag általános egyesül, ahol az általánosság „meghatározott társadalmi törekvések általánosságát” jelenti. (Vö. uo. 232. o.) Lényegében ugyanerről a dialektikáról van szó a tipikus filozófiai, illetve filozófiai „antropológiai” szintjén is.

feltárható a mai kor embere antropológiai-szociológiai lényegének struktúrája. Ha viszont az elidegenedés „olyan tág történetfilozófiai kategória, amely magyarázó elvként nem használható”, s segítségével „teoretikus fejlődésünk egyes konkrét problémáit” sem lehet megoldani,¹⁶ nem érvényesíthetjük önálló elvül az átlagegyén, a tipikus egyén fejlődésének vagy nem-fejlődésének megállapítására sem. A társadalmi-történelmi ember tipizálásában döntően és alapvetően az emberek valóságos tettei, ezek társadalmi-történelmi jellege az irányadó. Lenin még részproblémák vonatkozásában is ezt az elvet alkalmazza. Így pl. arra a kérdésre, hogy „milyen ismérvek alapján ítéljük meg a valóságos egyének valóságos gondolatát és érzéseit”, így válaszol: „Világos, hogy csak egy ilyen ismérv lehetséges: ezeknek az egyéneknek tettei — mivel pedig csupán a társadalmi gondolatokról és érzésekről van szó, hozzá kell még tenni: az egyének társadalmi tettei, azaz a társadalmi tények.”¹⁷

Az elidegenedési elmélet jelentőségének túlértékelésével kapcsolatos az az eléggé elterjedt felfogás is, hogy e kategória nélkül „nem lehet megérteni” „a marxizmust mint társadalmi mozgalmat”, illetve „a marxizmus humanista lényegét”.¹⁸ Itt nincs módunk e felfogással bővebben foglalkozni, csak arra utalunk, hogy Lenin nem ismerte az elidegenedés marxizmus elméletét . . .

Nem tagadjuk tehát az elidegenedés fogalmának jelentőségét a szocializmus foglalkozó marxista kutatásokban, egyetértünk azzal, hogy bizonyos értelemben „irányt ad jelen társadalmunk kutatásának”, „bizonyos problé-

¹⁶ Lásd Márkus György felszólalását a *Valóság* 1964. nov. 9-i ankétján. TIT Filozófiai Közlemények 1965/1. sz. 60–61. o.

¹⁷ Lenin: *A narodnyikság gazdasági tartalma. Összes Művei* 1. köt. Kossuth, 1963. 393. o.

¹⁸ Márkus György idézett felszólalása. Id. hely 52. o.

Itt szükségesnek látszik érintenünk Marx fiatalkori és későbbi művei kapcsolatának kérdését. Márkus szerint a *Gazdasági-filozófiai kéziratoktól* Marx egész művére az elméleti fejlődés folytonossága a jellemző, ugyanakkor viszont úgy véli, hogy későbbi munkássága nem érthető az ifjúkori művek nélkül. (Márkus György: *Marx fiatalkori művei és napjaink társadalomtudománya*. Valóság 1964/4. sz.) Valójában azonban arról van szó, hogy az ifjúkori művek tanulmányozása az idősebbkori Marx-műveknek csupán a teljesebb megértéséhez szükséges. Azaz, ha valaki a *Kommunista Kiáltványt* és utáni egész marxizmus-angelsi művet ismeri, arról elmondhatjuk, hogy teljesen ismeri Marxot, fordítva viszont ez nem állítható. Az ifjúkori és a későbbi művek közötti különbség (a közgazdasági elmélet vonatkozásában ez mindenki számára evidens, akárcsak a politikai elmélet tekintetében) elsősorban az, hogy az előbbieket — bár vizsgálódásaik középpontjában szintén a kapitalizmus áll — alapvetően filozófiai szinten bizonyítják a kommunizmus szükségességét, illetve a munkásosztály történelmi hivatását (alapvetően ebben a vonatkozásban tárgyalják az ember és az egyén problémáját), bennük a jelen és a távlat dominál. A kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenetet, ennek *hogyanját*, vagyis a szocializmus problémakörét ezek még nem tárgyalják *közvetlenül*. Későbbi műveiben Marx a további kutatásai, ill. a munkásmozgalommal való közvetlen kapcsolata, a nemzetközi munkásmozgalom vezetése-irányítása inspirációjára foglalkozott azután az átmenet közvetlen problémáival mint olyan témával, amely a munkásmozgalom gyakorlati harca szempontjából aktuális. Az egész „későbbi” műre jellemző a *történelmi forradalmi aktualitás gondolatának egyre mélyebb és konkrétabb érvényesítése — s a távlat ennek alárendelten jelentkezik* (és ez leginkább vonatkozik Leninre). Magától értetődik, hogy számunkra, akik az átmenet korszakában élünk és ezt valósítjuk meg, ezeknek (az ifjúkoriaknál tudományosan is magasabb szintet képviselő) műveknek van nagyobb jelentőségük. Ha most egyes teoretikusok előveszik Marx ifjúkori műveit, és ezekre támaszkodva akarják megérteni és megmagyarázni korunkat és a szocializmust, akkor korunk és a szocializmus mai valóságos problémáit, mozgását egy olyan absztrakció szemszögéből kell megközelíteniük, amelyből hiányoznak az azóta általánosított történelmi tapasztalatok, és amely a mellett a feltételezés mellett született, hogy a kommunizmus a legfejlettebb tőkés országokban egyszerre mint világfeladat győz.

mákra a figyelmet felhívó kategória”,¹⁹ különösképpen a hierarchiarendszer, az egyén szabadsága, alkotó aktivitása, a társadalmi és a technikai munkamegosztás, illetve a termelőközösségek belső viszonyai és öntevékenysége vonatkozásában.²⁰ De, mint már mondtuk, nem tekinthető olyan kategóriának, amely a szocializmus mint átmeneti társadalmi formáció történelmi problematikájának dinamizmusát valóságosan átfogja. Egyrészt azért nem, mivel a történelmi fejlődés-egyen viszonyának általános sémájában mozog, márpedig a társadalmi fejlődés a társadalmi osztályok, rétegek műve, és csak *ezen belül* az egyéneké. Másrészt pedig azért nem, mivel alapvetően a társadalmi fejlődés *negatív* vonatkozásait emeli ki — alapvetően a kizsákmányolási viszonyokat (amiről viszont az interpretátorok, mint már mondtuk, legtöbbször meg is feledkeznek) —, s így csak áttételesen vetődnek fel benne a társadalmi fejlődés pozitív oldalai.

Ebben a tekintetben konkrét filozófiai kiindulópontunk Marxnak az ember társadalmi meghatározottságáról szóló felfogása. Marx az emberfelfogását Feuerbachhal polemizálva dolgozza ki. Feuerbach, mivel nem az egyén valóságos történetiségét kritizálja, kénytelen „egy elvont — *elszigetelt* — emberi egyént feltételezni”, s mivel nem veszi tudomásul az ember társadalmi meghatározottságát, az emberi lényeg nem a társadalmiságban, hanem „csak mint az ‚emberi nem’, mint belső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság”-ot fogja fel. Marx emberfelfogásának viszont az az alaptézise, hogy nincs örök társadalom és történelemfeletti emberi lényeg, hanem az emberi lényeg a történelmileg adott társadalmi viszonyokban fejeződik ki: „... az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”²¹

Marx itt az „emberi lényeg” szociológiai vonatkozásait emeli ki. Míg az emberi lényeg antropológiai fogalma arra a kérdésre felel, hogy mivé válik, mivé lesz az ember, a szociológiai kategória arra ad választ, hogy milyen az ember a maga társadalmi valóságában. A két fogalom Marxnál egy egységes társadalom és történelemfelfogás, illetve egy egységes emberfelfogás két aspektusát tükrözi. Az ugyanis, hogy mivé válik, mivé lesz *majd* az ember, függ attól, hogy milyen *most*, milyen társadalmi viszonyok között él és cselekszik, azaz, lényegében, hogy milyen a gyakorlata.

A marxi tézis jelentősége éppen abban van, hogy a történelmileg adott társadalom emberére, és pedig nemcsak a munkatevékenységére, hanem komplex társadalmi tartalmára is irányítja a figyelmet, vagyis a konkrét emberre, azaz az egyénre — a szociológiai értelemben vett emberi lényeg tehát a mindenkori társadalom viszonyainak összessége az *egyénre* vonatkoztatva. Ezen az alapon ragadható meg a mindenkori átlagos egyén, a mindenkori tipikus egyén lényege, vagyis társadalmi tartalma, és ítéhető meg az antropológiai lényeghez, illetve a haladás valóságos folyamatához, követelményeihez való viszonya.

¹⁹ Márkus György idézett felszólalása. Uo. 60. o.

²⁰ Lásd pl. Hegedüs András — Márkus Mária: *Ember, munka, közösség*. (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1966.) Szociológiai vizsgálataik értékes eredményei bizonyítják, hogy az elidegenedés-humanizáció sémája operatív eszköze lehet a szociológiai kutatásoknak is.

²¹ *Feuerbach-tézisek*. MEM 3. köt. Id. kiad. 9. o.

²² Marx: *Beszéd a „People’s Paper” évfordulóján*. Marx—Engels *Vál. műv.* I. köt. Kossuth, 1963. 364. o.

ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ГУМАНИЗМА

Вакалиос Танасис

Главное содержание марксистского гуманизма создается связью между общественным идеалом марксизма (коммунизмом) и революционной практикой. Вопрос гуманизма на уровне философии может быть правильно изложен в рамках марксистско-ленинской теории прогресса, которая является также основой правильного понимания марксистской теории отчуждения и родовой сущности человека. Центральная тема статьи — отношение истории и индивидуума. Автор отвергает положение, согласно которому, развитие человечества не соотносимо с индивидуумом, и признает правильным представление о том, что развитие общества и индивидуума является в основном единым историческим процессом. Общий критерий развития индивидуума — отношение индивидуума к конкретному историческому процессу прогресса. Теория отчуждения и теория философской антропологии в отдельности не дают возможности вскрыть динамический характер соотношения истории и индивидуума. Относительно самостоятельные антропологическая и социологическая стороны человеческой сущности всегда проявляются в конкретно-историческом единстве в жизни и деятельности индивидуума. Автор останавливается на терминах «человек цивилизации нашей эпохи», «средний индивидуум нашей эпохи», «типический индивидуум нашей эпохи», и указывает на то, что их употребление без принятия во внимание марксистской теории классов и классовой борьбы приводит в тупик, то есть к «решениям», отличным от марксистского решения вопроса. Философское и действительное содержание этих терминов может быть вскрыто только при учете прежде всего главного содержания, основных характерных черт и тенденций нашего времени.

THE PHILOSOPHICAL CONTENT OF HUMANISM

Vakaliosz Thanaszisz

The essential content of Marxist humanism is constituted by the connection between the revolutionary practice and the social ideal of Marxism (this ideal is Communism). The question of humanism — on a philosophical level — can be developed properly only in the framework of the Marxist—Leninist theory of progress, this theory serves as the basis of an adequate interpretation of the Marxian theory about alienation and essence of mankind. The relation of history to the individual is the main subject of the paper. The author rejects the thesis according to which the development of mankind can not be related to that of the individual, and asserts the fundamentally unified historical development of society and the individual. The general criterion of the individuals development is the relation of the individual to the concrete historical process of progress. The theory of alienation and that of philosophical anthropology by themselves do not enable the description of the dynamic relation between history and the individual. The relatively independent anthropological and sociological aspects of human essence manifest themselves always in a concrete-historical unity in the individual's life and activity. The author deals with the terms “the man of to-day's civilization”, “the average individual of to-day”, “to-day's typical individual”, and shows that their use — when neglecting the Marxist theory of classes and class-conflicts — leads into a blind alley or to a “solution” not identical with that of Marxism. The philosophical and actual content of these terms can be given only if the fundamental content of our age, its main characteristics and main tendencies are taken into consideration.

A lex minimi mint általános törvény

(Vázlat)

KOHN ILLEL

Napjainkban mind többet foglalkozunk a gazdaság átszervezésével, és ezzel kapcsolatban főleg azt a követelményt hangsúlyozzuk, hogy a vezetést minél tudományosabb alapra helyezzék. Ezzel együtt természetesen felmerül annak szükségessége is, hogy a dialektikus módszert tudományosan továbbfejlesszük — közelebbről: hogy a szocializmus politikai gazdaságtanát minél tudományosabban alapozzuk meg. Ezzel kapcsolatban foglalkozunk a „leggyengébb láncszem” törvényszerűségével.

A „leggyengébb láncszem” általában azt a negatív pontot értjük, amely valamely természeti vagy társadalmi jelenség mint egész fejlődését gátolja vagy létét fenyegeti.¹ A leggyengébb láncszem törvényszerűségét első ízben Liebig fogalmazta meg a minimum-törvényében (Gesetz des Minimums, lex minimi) a múlt század derekán egy mezőgazdasági-kémiai-fiziológiai kérdéssel kapcsolatban. A törvény ennek nyomán mint természeti — vagyis mint a szerves világban, főleg pedig a szerves életben érvényesülő — törvény hatolt be a köztudatba. Kevésbé figyelték fel azonban a társadalmi érvényesülésére.

E vázlat szerű dolgozatban arra kívánunk rámutatni, hogy a minimum törvénye általános, a természetre és a társadalomra, az emberre egyaránt érvényes dialektikus mozgástörvény. Felfogásunk szerint a „leggyengébb láncszem” egy struktúrának mint egésznek az a része, alkotó eleme, amely az egészben betöltött szerepére alkalmatlanná válva az egész funkcionálását lehetetlenné teszi, s így voltaképpen az egésznek a tagadásává válik. A leggyengébb láncszem ellentétéként található meg a struktúrának a *döntő láncszeme*, amely a leggyengébbnek a tagadása, tehát a tagadás tagadása. A leggyengébb láncszem és a döntő láncszem egysége tehát tulajdonképpen a tagadás tagadása dialektikus törvényének egy konkrét formája.

A „leggyengébb láncszem” társadalmi értelmezését sokáig Sztálinnak tulajdonítják, holott valójában Lenin vetette fel, mégpedig több írásában is. Így találkozunk ezzel a gondolattal pl. *Az Európai Egyesült Államok jelszaváról* című cikkében (*Művei*, 21. köt. Szikra, 1951.), ahol a gazdasági és politikai fejlődés egyenlőtlenségére mint a kapitalizmus feltétlen törvényére utalva leszögezi, hogy a szocializmus győzelme lehetséges eleinte egynéhány vagy akár egyetlen kapitalista országban is; az *Inkább kevesebbet, de jobban c.* írásában (*Művei*, 33. köt. Szikra, 1953.) pedig azt elemzi, hogy miért lehetséges a

¹ Példának egész sor, a fizikából ismert törvényre utalhatunk: Fermat, Maupertuis, Euler, Lagrange, Hamilton és mások törvényeire.

forradalom kifejlődése hamarabb Keleten, mint Nyugaton (az imperialista háború következtében stb.). De használta a *leggyengébb láncszem* kifejezést *szó szerint* is, mégpedig egy választási kampánnyal kapcsolatos adott politikai helyzet jellemzésére (*A lánc olyan erős, mint leggyengébb láncszeme. Művei*, 24. köt. Szikra, 1952.). Gyakran találkozunk műveiben a „következő láncszem”, a „döntő láncszem”, a „legfontosabb láncszem” stb. hasonlatokkal, illetve megjelölésekkel, többnyire a leggyengébb láncszemmel összefüggésben, pontosabban azzal, hogy a leggyengébb láncszem tulajdonképpen a kiindulópont a „következő”, vagy a „legfontosabb” láncszem megtalálásához. A „leggyengébb”, illetve a „döntő” láncszem törvényszerűségét Lenin szem előtt tartotta a gyakorlatban is: a Szovjetunió politikájának és gazdaságpolitikájának minden fontosabb problémájánál.

A döntő vagy legfontosabb láncszemre való utalással a marxista igényű tudományos irodalomban gyakran találkozunk, a leggyengébb láncszemmel való dialektikus kapcsolatára való rámutatással azonban nem, s még kevésbé a dialektikus egységüknek az elemzésével.

1. A minimum törvénye mint természeti törvény

A minimum-törvény első megfogalmazása, mint említettük, Liebigtől való. Így hangzik: „Az a természeti törvény, amelynek alapján a földművelés a trágyázást eltervezi és végrehajtási munkálatait kiválasztja, a legegyszerűbb formában így hangzik: A föld hozamának nagysága (egy megadott állapotában és összetételében) függ a növény teljes fejlődéséhez nélkülözhetetlen tápanyagnak a talajban (megfelelő formában és mennyiségben) előforduló legkisebb mennyiségétől”. (*Die Grundsätze der Agricultur-Chemie*. Viewig Verlag, Braunschweig 1855. 121. o.) És magyarázatként hozzáfűzte: „Ez a törvény minden alkatrészre vonatkozik, e szempontból egyik sem kivételes.” Liebig törvénye azzal kapcsolatban, hogy a talaj termőképességének fenntartásához a belőle elvont anyagok pótlása szükséges, lényegében rámutat a minimum alapvető, döntő jelentőségére, arra, hogy amíg a minimum alá szállt szükséges tényező mennyiségét meg nem növeljük, addig a többi tényező megfelelő mértékű megléte vagy akár ezt meghaladó mértékre növelése hatástalan marad.

Liebig megfogalmazása zseniális felismerést tükröz: meglátja a negatívitásnak a fejlődéssel kapcsolatos jelentőségét. Ugyanakkor azonban egyoldalúságról is tanúskodik, ami ki is váltotta a kritikákat. Liebig ugyanis a növény fejlődési feltételei közül csak a talaj, illetve a fizikai összetétele, és néhány, a növény számára feltétlenül szükséges elem fontosságát hangsúlyozta. A tudomány haladása főleg két irányban bírálta, illetve fejlesztette tovább a Liebig-törvényt. Megállapították, hogy a növény növekedése egyfelől nem csupán a talaj Liebig által leírt fizikai összetételén múlik, hanem már itt is többről van szó (nyomelemek stb.), másfelől nem csupán a talajon, hanem egész sor más tényezőn is (fizikaiakon, mint pl. a nedvességen, a hón, a fénymennyiségen; biológiaiakon, mint pl. a válogatott vetőmagon; továbbá olyan tényezőkön, mint pl. a gyomnövények vagy az állati élősdik elleni harc stb.).

Wollny 1879-ben rámutatott arra, hogy a legkisebb mennyiségnek, a minimumnak Liebig-féle törvényszerűsége a növekedésben szerepet játszó minden tényezőre érvényes. Ezt követően Alfred Müschlerlich megállapította, hogy Liebig törvényét helyettesíteni kell egy szélesebben megfogalmazott

törvényvel, a környezetnek a növekedésre ható tényezőire vonatkozó törvény-nyel.²

August Thienemann már arra a kérdésre keresi a választ, hogy a hatófaktorok összkomplexumából melyik faktor határozza meg egyedi esetben a termelés nagyságát, azaz egy szervezet mennyiségi kibontakozását. *A Mitscherlich* által a növekedési faktorok hatástörvényévé kibővített *liebigi minimum-törvényt* — mindkettő csak a növénytermelésre vonatkozik — az összes szervezetek termelésére érvényes törvényé — „a környező világ hatástörvényévé” — fejleszti tovább. Megfogalmazása: Egy szervezetnek (a nullponttól a maximumáig való) fejlődését egy adott élethelyen azok a szükséges faktorok határozzák meg, amelyek a legkisebb ökológiai valenciával³ rendelkező szervezetnek az adott fejlődési stádiumában az optimálistól leginkább eltérő mennyiségben vagy intenzitásban állnak rendelkezésére. Ez a szabály vízre és földre, növényre és állatra, minőségre és mennyiségre egyaránt érvényes.

Ez a megfogalmazás a *Liebigénél* sokkal szélesebb körű, sokoldalúbb, helyesebb — már dialektikus — mozgástörvényt állít elénk. *Thienemann* — a *Liebig-féle* törvénynek mindenekelőtt a növénytermelésre való korlátozottságát túllépve — mindenfajta „szerves termelésre” (*Organismenproduktion*) vonatkozó törvényt fogalmaz meg: „a környező világ hatástörvényét”. Az optimumtól leginkább eltérő nagyság, ill. erősség jelentőségét hangsúlyozva, bevezeti az „optimum” dialektikus fogalmát is. *Thienemann* a törvényét — kiváló dialektikus érzékkel — a következő hasonlattal szemlélteti: „egy lánc erősségét a leggyengébb láncszeme határozza meg”.

A természettudós *Thienemann* kitűnő dialektikai érzéke azonban csak a természeti élővilág (pontosabban a limnológia) vonatkozásban nyilvánul meg. A törvény szélesebb körű érvényére már nem mutatott rá.

A leggyengébb láncszem — a minimum — törvényének általános érvényére vonatkozó megállapításainkat a továbbiakban elsősorban a természetből vett néhány példán kívánjuk szemléltetni. Alaposabb dokumentációra, dolgozatunk vázlatos jellegénél fogva, nem vállalkozhattunk.

Biológiai érvényére egy specifikus területre vonatkozóan — emlékeztünk a *Liebig-törvény*vel, ill. különböző megfogalmazásával kapcsolatban már elmondottakra.

A kémia területéről: a vegyületek a leggyengébb kötésnél bomlanak fel; bizonyos vegyi folyamatok elindításához, ill. fenntartásához igen csekély, de meghatározott mennyiségű katalizátor szükséges; egymást követő sorozatos reakciók bruttó sebességét (és egyszerűbb esetekben a kinetikus rendjüket is) a leglassúbb részfolyamat határozza meg.

Az *emberi szervezet* is igen sok — s a minimum-törvény bonyolult érvényesülési mechanizmusára is utaló — példával szolgál. Lássunk ezekből is néhányat.

² *Mitscherlich* törvénye — „a növekedési faktorok hatástörvénye” — szerint a növényhozamot a növekedési faktorok hosszú sora határozza meg, mindegyikük meghatározott minőségi és mennyiségi befolyással bír a hozamnagyságra. Ha közülük bármelyiknek mennyiségét — a megadott körülmények között elérhető legmagasabb terméshozamhoz nem elégséges — növeljük, a hozam arányosan emelkedik. Ez az emelkedés annál gyorsabban bekövetkezik, minél nagyobb a szóban forgó egyes növekedési faktorok specifikus hatásfoka és minél csekélyebb mennyiségben állnak eredetileg a növény rendelkezésére. (*Zeitschrift für Pflanzenernährung u. Düngung*, I. Band, I. 1922.).

³ Az ökológiai valencia — egykori értelmezés (*Hesse*) szerint —: az életkörülmények (környezet) változásainak az együttese, amelyen belül valamely élőlény életképes és tenyészik.

nyat. Szmirnov szovjet fiziológus egy csoport kutyán kis mennyiségű végyianyaggal cukorbetegséget, egy másik csoporton a vese-artéria csekély műtéti leszűkítésével magas vérnyomást akart előidézni. A *csekély* vegyszeradag, ill. *csekély* műtéti beavatkozás a betegségeket nem váltotta ki, ha azonban az állatoknál neurózist idéztek elő, a betegségek megjelentek. De a betegségek általában, a diagnosztizálás és a gyógyítás szorosan összefüggnek az emberi test egy leggyengébb — beteg, hiányosan működő vagy életképtelen — pontjával: az orvosok által kutatott locus minoris resistentiae épp a leggyengébb láncszemnek felel meg, a beteg szerv az egészséges testnek mintegy tagadójává válik. A „leggyengébb láncszem”, a minimum-törvény tanulmányozása az orvostudomány számára tehát különösen fontos.

A kérdést nagyon érdekesen világítja meg orvosi szempontból Selye János, az ismert kutató. Rámutat arra, hogy nagy számban végzett boncolásai alkalmával még egyetlen embert sem látott, akinek halálát az öregség okozta volna. „*Nem hiszem — állapítja meg Selye professzor —, hogy valaha valaki is meghalt volna csak azért, mert magas kort ért el.*” Ha eljutnánk oda, hogy az emberek tényleg csak így halnának meg, az orvostudomány elérné eszmei végcélját (és ehhez csak az a felfedezés lenne hasonlítható, ha valaki megfejtené az adaptációs energia újrateremtésének módját). Nos, ha valaki az öregségtől halna meg, ez azt jelentené, hogy minden szerve egyformán elhasználódott a hosszú működtetés következtében. Dehát nem ez történik. Kivétel nélkül mindenki úgy hal meg, hogy egy bizonyos szerve a többihez képest aránytalanul elhasználódik. A szerveinket összetartó élet olyan lánc-sorhoz hasonló, amelynek tartóssága a leggyöngébb láncszemtől függ. Függetlenül attól, hogy mennyire fontos ez a láncszem, ha összeroppan, akkor szerveink többé nem képesek egyetlen élő testté összeállni. Nem azt mondtam, hogy „szerveink meghalnak”, mert nem mindig erről van szó. Izolált emberi sejtkultúrák még sokáig élhetnek azután is, hogy meghalt a test, amelyből származtak. E sejtek bonyolult és teljes építménye, az élőlény az, amely szükségszerűen meghal, ha egy életfontosságú szerve felmondja a szolgálatot. Az öreg ember meghalhat attól, hogy agyában egy elhasznált, megkeményedett ér megpattan, vagy mert veséi nem tudják kimosni vérkeringéséből az oszlási termékeket, vagy mert a sok munka következtében beteg a szívizomzata. *Először mindig csak egy szerv válik üzemképtelenné, s ez roppantja össze a teljes emberi gépezetet*, pusztán azért, mert a többi nem tud működni nélküle. Ez az ára annak, hogy az egysejtűség elemi formáiból kifejlődött az emberi test magasrendű, összetett építménye. Az egysejtű állatok nem ismerik a halált, egyszerűen csak osztódnak, a részeik folytatják az életet.⁴

Itt csupán utalunk arra, hogy mivel a minimum-törvény mindenfajta „viszony” jellegzetes törvénye, minél összetettebb egy jelenség, annál inkább érvényesül, jelentősége a fejlődéssel együtt nő. Ez egyben azt is jelzi, hogy fontossága legjobban az emberi társadalomban domborodik ki.

2. A minimum törvénye mint társadalmi törvény

Az emberi társadalom a természeti világ része. Ebből következik, hogy a természettörvények jelentékeny része érvényesül a társadalom életében is — természetesen nem mind, s nem változatlanul —, ennek tagadása idealiz-

⁴ Selye János: *Életünk és a stress*. Akadémiai kiadó, 1964. 287—288. o.

mus, a mechanikus átvitel, az azonosítás viszont vulgármaterializmus lenne. A társadalomnak emelett természetesen megvannak a maga saját, specifikus törvényei is.

A lex minimi társadalmi érvényét különösen két szempontból kell hangsúlyozni. Egyrészt elvi, metodológiai szempontból, különös tekintettel a negativitásban mint tagadásban rejlő pozitív tartalom vonatkozásában; másrészt gyakorlati szempontból: mint a társadalmi történések tudományos előrelátásának, illetve mint a társadalmi, a történelmi hajtóerők feltárásának eszközt, iránytűjét.

A következőkben a lex minimi társadalmi érvényességének néhány példájára kívánunk rámutatni.

Mindenekelőtt arra utalunk, hogy ez a törvény milyen hangsúlyosan tartalmazza a mozgás és a dialektikus tagadás monumentumát. Az állandó mozgásban, fejlődésben levő társadalomban döntő szerepet játszik a dolgokban magukban benne rejlő negativitás, a tagadás — a minimum, a leggyengébb láncszem. Ez a negativitás lehet valamilyen hiány, lehet egy rész funkciójának megváltozása, ami a többi részeket, amelyekkel a rész, ill. funkciója eddig összhangban volt, tagadja, hatásukat csökkenti vagy megsemmisíti. Ez a negativitás indítja el a belső ellentétek amarcát, amelynek dialektikáján keresztül a társadalmi fejlődés is végbemegy. Természetesen ki kell emelnünk, hogy a dialektikus tagadás sohasem csak merő tagadás, pusztán negatívum, hanem pozitív tartalmú, mozgósító jellegű. Mint Lenin mondja: „Nem a csupasz tagadás, nem a haszontalan tagadás, *nem a szkeptikus tagadás*, ingadozás, kételkedés jellemző és lényeges a dialektikában — amely kétségtelenül tartalmazza magában a tagadás elemét, éspedig legfontosabb elemeként —, nem, hanem a tagadás mint az összefüggés mozzanata, mint a fejlődés mozzanata, a pozitív magatartásával, vagyis minden ingadozás nélkül, minden eklekticizmus nélkül.”⁵

A negativitás történelmi szerepéről, jelentőségéről is szól Marx, amikor a proletariátust mint olyan erőt mutatja be, amely „a negativitás hegeli funkcióját tölti be” a történelemben. A *Kommunista Kiáltvány* pedig ennek a negatív erőnek és vezetőinek, a kommunistáknak a pozitív funkcióját szögezi le: „A kommunisták a munkásosztály közvetlen céljaiért és érdekeiért küzdenek, de a jelen mozgalomban egyszersmind a mozgalom jövőjét is képviselik.”⁶

Éppen a kialakuló negativitás társadalmi jelentőségének felismerése, illetve a társadalmi valóság e negativitás alapján való dialektikus tagadása, megoldása, a társadalmi fejlődésnek erre felépített elmélete a marxista materialista történelmi felfogás alapja: „A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán ellentmondásba kerülnek a meglévő termelési viszonyokkal, . . . amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be.”⁷ Itt tehát a kiinduló pont a történelmi fejlődés rendjén keletkezett negativitás: a termelőerők és a termelési viszonyok közötti összhang megbomlása.

A marxista irodalom Lenin nyomán a „legfontosabb”, a „következő”;

⁵ Lenin: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 221. o.

⁶ Marx—Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa. Marx—Engels Vél. Műv. I. köt.* Kossuth Kiadó, 1963. 45. o.

⁷ Marx: *Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához”.* Uo. 367. o.

a „döntő” láncszemnek valóságos elméletét dolgozta ki. Általában azonban nem vették figyelembe, hogy Lenin a leggyengébb láncszemből, a negativitásból, a tagadásból kiindulva jutott el a „döntő” láncszem gondolatához. A „döntő” láncszem már a tagadás tagadása, az „új”, a „soron levő feladat”. De ha a kiinduló pontot, a tagadást figyelmen kívül hagyjuk, s elemzésünket csupán az ellentétek mozgásával, harcával, vagy a tagadás tagadásával, a „döntő láncszemmel” kezdjük, amely a fejlődésnek csak egy későbbi szakaszában jelentkezik, akkor a fejlődésbe kívülről viszünk be „zseniális” eszméket, megoldásokat stb., s a döntő láncszem voluntarisztikusan, szubjektívizitikusan jelenik meg (lásd pl. a szocialista iparosításnak a sztálini zsenialitásnak való tulajdonítását). A társadalmi problémák vizsgálatánál nem szabad a jelenségek-ből, a következményekből kiindulni, hanem fel kell tárni az előzményeket, az okokat, s a megoldást sem lehet — bármilyen „zseniális”, de — kívülről bevitt eszmékben keresni, hanem a dolgokban magukban benne rejlő összefüggések elemzésével kell feltárni.

A negativitást mint a dolgokban magukban bennefoglalt alapvető mozzanat jelentőségét, figyelembevételének fontosságát, minden teleologikus elemnek a vizsgálatokból való kizárását Marx és Engels éppen a kommunizmus értelmezésével kapcsolatban már igen korán leszögezte: „A kommunizmus szemünkben nem állapot, amelyet létre kell hozni, nem is eszmény, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti. E mozgalom feltételei a mai fennálló előfeltételből adódnak.”⁸

Klasszikusainknál a kiinduló pont tehát a valóság, a maga negativitásával. Csakis ebből, nem pedig a kívánt eredményből való kiindulás teszi lehetővé a „döntő láncszem” felfedezését és megragadását. Lenin is a negatívumból, „a leggyengébb láncszemből” — a gazdasági elmaradottságból — mint kiindulópontból jutott el a „döntő láncszemhez”, a szocialista iparosításhoz: „A forradalom eredménye az, hogy Oroszország politikai rendje tekintetében néhány hónap alatt utolérte az előrehaladott országokat. De ez kevés. A háború könyörtelen, a háború kíméletlenül élesen veti fel a kérdést: vagy elpusztulunk vagy gazdaságilag is utolérjük és túlszárnyaljuk az előrehaladott országokat. . . Elpusztulni, vagy teljes gőzzel előreiramodni. Így tette fel a kérdést a történelem.”⁹

A lenini döntő láncszem problematikájával kapcsolatban mintegy megisméltődött az, amit Lenin Marx *Tőkéjével* kapcsolatban megállapított: „Ha Marx nem is hagyott hátra *Logikát*’ (nagybetűvel), de hátrahagyta a *Tőke*’ logikáját. . .”¹⁰ Lenin sem írt „*Logikát*” nagybetűvel, a gyors cselekvések szükségessége idején nem írhatott könyvet a dialektikus materializmusról, beszédeiben sem fejtegethette filozófiailag, hogy gondolati műhelyében hogyan jutott el a döntő láncszem fogalmához. De módszert minden írásában adott, minden írása hangsúlyozza az ellentétek egységének, az ellentéteken át való dialektikus fejlődésnek, a negativitásnak, a tagadásnak, valamint a tagadás tagadásának fontosságát, azt, hogy a tagadás tagadása a struktúrán belüli láncszemek dialektikájából következik.

⁸ Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 35. o.

⁹ Lenin: *A fenyegető katasztrófa és hogyan harcoljunk ellene*. *Művei* 25. köt. Szikra, 1952. 391. o.

¹⁰ Lenin: *Filozófiai füzetek*. Id. kiad. 305. o.

A minimum törvényének társadalmi — politikai, vagy gazdasági — kérdésekben való gyakorlati felhasználása, mint már említettük, különösen a tudományos előrelátás szempontjából fontos. A jövőbelátás lehetősége és megalapozottsága függvénye a tudománynak, a „meglátott jövő” ugyanakkor a tudomány fejlődésének és felhasználhatóságának egyik döntő próbája. Ez a természet- és a társadalomtudományokra egyaránt áll, és kiváltképp nagy jelentősége van a szocialista társadalomban, melynek gazdasága tervgazdaság, és amelynek felépítmenyi intézményeit is a tudatosság és az elhatározás jellemzi. Különösen fontos, hogy a társadalmat mint egészet, mint egységet szemléljük és a részjelenségeket az egészben elfoglalt helyük szerint értékeljük. Gondoljunk csak a szocialista tervgazdaságra. Hiába működik valamennyi többi rész kifogástalanul, ha egyvalamely népgazdasági ágazatban „minimum” áll elő. Ugyanakkor a „szűk keresztmetszet”, a „leggyengébb láncszem”, illetve az adott terület fejlődése mint a tagadás tagadása az egész vonatkozásában is előremozdító. A minimumok gyakran más minimumok feloldásán keresztül segítenek a saját megoldásukhoz. Így pl. a termelés szűk keresztmetszetét a NÉP azon az áron hidalta át, hogy az átmenetileg feléledő kereskedelmi szabadsággal megerősödő kapitalista-kispolgári tendenciák más jellegű „szűk keresztmetszeteket” alakíthatnak és alakítottak is ki. Lenin azonban, az egész dialektikáját figyelembe véve, „egy bizonyos kereskedelmi szabadság” újjáéledését helyes állami szabályozás (irányítás) mellett olyan lényegi láncszemnek tekintette, amelyet a vezető kommunista pártnak minden erejével meg kell ragadnia.¹¹ Ezzel összefüggésben utalunk Selye professzor megjegyzésére arról, hogy az emberi test létfontosságú szervei nem mindig azonosak a legfontosabb szervekkel. A kereskedelem is, önmagában véve nem is a termelésnek eleme, hanem „csak” az áruforgalom szférájába tartozik — de konkrét körülmények között az egész gazdaság „döntő láncszeme” lehet.

3. A minimum törvénye mint általános törvény

Már az eddigiekből is jogosan vonhatjuk le azt a következtetést, hogy a „leggyengébb láncszem” — a minimum — törvénye általános érvényű dialektikus törvény. Vegyük szemügyre néhány ilyen vonatkozását.

Általános érvényű a minimum törvénye mindenekelőtt a mozgás vonatkozásában. (Ezt már a Liebig-féle törvény is tükrözi, amikor a talaj összetétele, tápereje s a növény stagnálása, ill. fejlődése összefüggéseit dinamikus összefüggésben vizsgálja.) Tartalmazza ugyanis a mozgásnak mint az anyag leglényegesebb tulajdonságának azt az alapvető vonását, hogy kiindulópontja a dolgokban (jelenségekben) magukban benne foglalt negatívítás. E negatívítás — a belső tagadás — fontosságát nem lehet eléggé aláhúzni. Már Hegelnél találkozunk azzal a mély gondolattal, hogy általában a negatívumban van a levésnek, az önmozgás nyugtalanságának az alapja. A marxizmus klasszikusai is ismételten leszögezik, hogy a folyton újjászülető belső ellentmondások, amelyek a fejlődés mozgató erői, amelyek „a régi tartalomnak új, magasabbrendű tartalommal való helyettesítésére vezetnek” (Lenin), éppen a dolgokban

¹¹ L. pl. Lenin: *A terményadóról. Művei* 32. köt. Szikra, 1953. stb.

benne rejlő negativitás következtében keletkeznek, hogy a belső tagadás az ami elindítja és folytonos mozgásban tartja az ellentmondásokat.

A minimum-törvény — már az előbbiek szerint is — tükrözi a dolgok szükségszerű strukturáltságát, azt az általános dialektikus törvényszerűséget, hogy minden egész részei, bár ellentmondásban vannak egymással, egyben egységet is alkotnak.

Rávilágít a „viszony” dialektikájára, arra, hogy minél összetettebb egy jelenség, annál több benne az összefüggés, „a viszony”, annál fontosabb tehát a részek egymással és az egészszel való kölcsönhatása.

Tartalmazza a mennyiségi változások minőségi ugrást előidéző hatására vonatkozó törvényt is; megvilágítja a hegeli csomópontok, az ugráspontok, az ún. kritikus pontok jelentőségét.

*

Befejezésül talán annyit, hogy a minimum törvényének, a „leggyengébb”, ill. „legerősebb láncszem”, a „szűk keresztmetszet” stb. dialektikájának törvényszerűségei egy természetszerűen sohasem homogénean fejlődő társadalomban mindenkor lényegesek. Különösen fontos azonban tanulmányozásuk akkor, amikor elértük a fejlődés azon szintjét, amelyen bizonyos minimumok túllépése történelmileg lehetségessé és ezzel aktuálissá vált, amikor új gazdasági-társadalmi mechanizmust alakítunk ki — ami szükségszerűen meghatározott újabb minimumok létrejöttével jár.

LEX MINIMI KAK ОБЩИЙ ЗАКОН

(Очерк)

Кон Иллел

Закономерность «слабейшего звена цепи впервые была сформулирована в «lex minimi» Либига как естественный закон, относящийся к составу почвы. Уольней распространение и на факторы среды. Тинеманн расширил указанную закономерность уже до «закона воздействия окружающего мира» и ввел диалектическое понятие оптимума.

В работе на основании исследования областей химии и физиологии устанавливается, что lex minimi представляет собой общий закон природы.

Закон слабейшего звена цепи осуществляется и в обществе. Относительно того, что положение о диалектическом единстве слабейшего и сильнейшего звеньев цепи, а также о том, что это единство является конкретной формой диалектического закона отрицания отрицания, действительной для общества, можно найти немало теоретических и практических указаний у Ленина. Значение этой закономерности в области общественной жизни должно быть подчеркнуто как с точки зрения методологии, так и с точки зрения практики, а также научного предвидения. Уже в «Коммунистическом Манифесте» содержится признание общественного значения слабейшего звена цепи как положительно действующего, поступательного отрицания. Непринятие во внимание этой закономерности, анализ общественных событий, исходящий из последующей ступени, из «решающего звена цепи» вопреки желанию ведет к субъективистским, волюнтаристским искажениям.

Уже на основании исследований, произведенных в качестве примеров, можно установить, что lex minimi является общезначимым законом диалектики. Этот закон отражает исходящее из их имманентной негативности самодвижение вещей, их необходимую структурность, тот факт, что их части, будучи противоречивыми являются в то же время находящимися в единстве, что количественные изменения вызывают качественные и т. д. Исследование закона слабейшего и сильнейшего звеньев цепи имеет в настоящее время особое значение с точки зрения актуальных экономических задач социалистических стран.

THE LEX MINIMI AS A GENERAL LAW

(Sketch)

I. Kohn

The law of the "weakest link in the chain" was first formulated by Liebig — this he called the "lex minimi" — as a law concerning the composition of soil. Wollny extended this law to govern every component that plays part in growth, and Mitscherlich included even the components of the environment. Thienemann expended it to the "law of the surrounding world", and introduced the dialectical concept of the optimum.

The paper — examining the spheres of chemistry and physiology — comes to the conclusion that the lex minimi is a general law of nature.

The law of the weakest link plays part even in social life. In the writings of Lenin several theoretical and practical references can be found which show that the dialectical unity of the weakest and the strongest link — the latter a concrete form of the dialectical law of the negation of negation — is a valid concept in social relations. In this respect the methodological and predictive significance must be stressed. The Communist Manifesto already admits the positive social significance of the negation of the weakest link. If the weakest link is not being considered, the social events are analysed necessarily in such a way that the concept of "the decisive link" is taken as the starting-point. This inevitably leads to subjectivistic, voluntaristic distortions.

An examination of some examples shows already that the lex minimi is a generally valid dialectical law. It reflects the automotion of things that results from their immanent negativity; it reflects that they are necessarily structured, that their parts form a unity although they are in contradiction with each other, that quantitative changes result in qualitative ones, etc. The investigation of the law of the weakest and the strongest link has special significance in understanding the present economical aims of the socialist countries.

A művészeti kánonok mint stílusprobléma

A. F. LOSZEV

A művészeti kánonokat, azaz a tárgyak ábrázolásában a művészek által felhasznált arányrendszereket a művészetelméletben és művészettörténetben javarészt úgy vizsgálják, hogy az adott korszak, a művész és a műalkotás stílusával semmiféle kapcsolatba sem hozzák őket. És mivel gyakran találkozunk olyan irányzattal, amely még a stílus és a megfelelő világnézet között sem lát összefüggést, a kánonokat rendszerint a művészettörténeti formalizmus pejoratív kategóriájába sorolják. Ezt a formalizmust csak úgy tudjuk elkerülni, ha nem elégszünk meg egy adott kánont jellemző csupaszc menyiségi adatok pusztá reprodukálásával, hanem ezeket a mennyiségi adatokat mély és meggyőző összefüggésbe hozzuk, elsősorban a megfelelő stílussal, a továbbiakban pedig ezt a stílust a megfelelő világnézettel és világképpel. A formalizmus leküzdése ezen a területen csak akkor lenne teljes, ha még a világnézetet is kapcsolatba tudnánk hozni az őt létrehozó társadalmi környezettel. Ebben a tekintetben már sok minden történt, és már számos vonatkozásban leküzdöttek tarthatjuk a formalizmust.¹ De még sok a tennivaló, és éppen abban állunk a legrosszszabbul, hogy a kánonokat a megfelelő stílussal összefüggésbe tudjuk hozni. Ez a dolgozat azt a célt tűzte maga elé, hogy kitöltse ezt a hiányosságot művészetelméletünkben, és a történelemből ismert legfontosabb művészeti kánonokat épp a megfelelő stílusok problémájaként tisztázza.

Polükleitosz kánonjából indulunk ki, mivel ez tükrözi vissza az egész ókori világ legnagyobb és legnagyszerűbb stílusbeli gyakorlatát.

I. Ókori kánonok

1. Polükleitosz kánonja. Kiindulópont

Polükleitosz kánonjáról alkotott képünk kiindulópontját Philónnak, a mechanikusnak a szövege képezi: „Miatán oly sokan nekiláttak, hogy egyforma nagyságú szerszámokat készítsenek, és noha egy és ugyanazt a konstrukciót használták, egyforma fát és egyenlő mennyiségű vasat, magának a súlynak változtatása nélkül, egyesek mégis messzehordó és erős ütésű szerszámokat készítettek, mások pedig ezektől a tulajdonságoktól jóval elmaradtak. És amikor megkérdezik őket ennek oka felől, nem találnak rá okot. Ezért a további mondandónk érdekében az lesz a legmegfelelőbb, ha Polükleitosz, a szobrász

¹ Értékes gondolatokat találhatunk a művészet és a társadalmiság viszonyáról G. A. Nyedosivinnál (*Очерк теории искусства*. M. 1953. II. fej.).

bölcs mondásához fordulunk: 'A siker (τό ἐὸν) [a műalkotásé] sok számviszonytól függ, amit bármely jelentéktelen apróság megzavarhat. Nyilvánvaló ily módon, hogy ebben a művészetben [a mechanikában] is egy építménynek sok szám segítségével történő megalkotásánál végeredményben nagy hibákat követünk el, ha csak kis tévedésbe is esünk a részletek kidolgozásánál.' (40 B 2)²

Ez a legáltalánosabb képünk Polükleitosz rendszeréről. Philón szavaiban kizárólag mint matematikai-technikai szisztéma jut kifejezésre, mint a kézművesség mechanikája. Ugyanerről szól Polükleitosz egy másik mondata a szobrászokról: „Akkor a legnehezebb a dolguk, amikor az anyag megmunkálása az utolsó simításhoz ér.” (40 B 1) Az utolsó simítás nehézségeiről szóló következő szavakat Plutarkhosz egy másik helyen is Polükleitosz szájába adja „És valóban, a művészetek elébb felrakják az alakatlan és formátlan [anyagot], s csak ezután tagolják formák segítségével. Ezért mondta Polükleitosz, a szobrász: „a legnehezebb . . . az utolsó simítás’. Ezért természetes, hogy a durvább anyag kezdetben nyugodtan engedelmeskedik a mozgató oknak, és formátlan, meghatározatlan tojásszerű alakokat hoz létre, majd már ezek megformálásával és kibontakozásával alkot élőlényeket.” (Uo.)

Ezek a szövegek rendkívül fontosak számunkra. Először is újból meggyőződünk arról, hogy ezek a szerzők a művészet alapjának 1. a formát („eidosz”) gondolják, hogy 2. ez a forma szemben áll az anyaggal (mivel ugyanabból az anyagból a különböző formák hatására különböző termékek jönnek létre), hogy 3. ez a forma mégis dologi, technikai-mechanikai, külső formát adó elv, tehát szó sincs itt élményről és pszichológiáról, hanem csakis a dolgok ábrázolásáról, hogy 4. ez a forma nagyon szabatos, megfigyelhető minden apró részletben, nem tűri el még a legkisebb hibát sem, s végül, hogy 5. ez a külsőleg dologi forma, bár pszichológiailag nem átélt, hatásában mégis élő és eleven.

Íme ez Polükleitosz kánonja, első, legáltalánosabb alapját tekintve.

Polükleitosz elméletének konkrétabb értelmezését teszi lehetővé Galenus következő szövege (40 A 3): „*Krüszipposz* világosan megmutatta ezt a fentebb idézett fejtegetésben, amelyben a test egészségét a meleg, a hideg, a száraz és a nedves szimmetriájának nevezi (amelyek, mint ismeretes, a testek elsődleges elemeit alkotják). A szépség pedig az ő véleménye szerint nem a [fizikai] elemek szimmetriájában áll, hanem a *részek* szimmetriájában, azaz az ujjnak az ujjal, az összes ujjnak a tenyérrel és a kézfejjel, ez utóbbiaknak pedig a könyökkel és a könyöknek a karral és [általában] minden résznek mindennel való szimmetriájában áll, ahogyan ezt *Polükleitosz megírta Kánonjában*. Miután Polükleitosz ebben a művében mindnyájunkat megtanított a test arányaira, szavát tettel támasztotta alá — szobrot készített tanának útmutatásai szerint. És mint ismeretes, *Kánonnak* nevezte el ezt a szobrát is, és ezt az írását is. Valamennyi orvos és filozófus véleménye szerint nyilvánvaló, hogy a test szépsége a részek szimmetriájában áll.”

Ez a szöveg több értelemben is fontos. A kontextus elsősorban az egészség sztoikus elméletéről beszél, azaz elsődleges fizikai elemek szimmetriájáról. Lehet, hogy a *téma* sztoikus, de maga a módszer (az egészséget szimmetriának

² Az ókori szerzőket a *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels* szövege és magyarázata alapján fordítottuk (9. Aufl. hrsg. von W. Kranz, I, Berlin, 1960.). (Az első szám a Diels fejezetét jelenti, a betű a fejezet részét, az utolsó szám pedig a töredék számát.)

tekíteni) egyáltalában nem sztoikus, hanem a gondolkodás teljes mértékben klasszikus módja. Másodszor pedig a szépség itt nem a fizikai őselemek szimmetriája, hanem a *részek* szimmetriája, a szépség itt nem az ősanagra megy vissza, hanem a részeiben megnyilvánuló egésznek kell rajta értenünk. Ez azt jelenti, hogy 1. a szépség jelensége Polükleitosznál nem egyszerűen az érzékiségen alapul, hanem az érzékiség bizonyos megformálásán, hogy 2. ez a megformálás megint csak matematikailag elgondolt, és hogy végül 3. ez a matematikai szemlélet itt egyelőre a külső és dologi kivitelezés problémája marad. Mindezek a vonások Galenus közléseiből kitűnően kirajzolódnak a klasszikus hellén kultúra tényei gyanánt.

Ehhez még hozzá kell tenni az idősebb Plinius közlését (40 A 2): „Készített Polükleitosz egy lándzsavívót is, férfias ifjút. Azt [a szobrot] a művészek Kánonnak nevezik, és megkapják belőle, mint valamilyen törvényből, művészetük alapjait, és Polükleitoszt tartják az egyetlen olyan embernek, aki egy műalkotásból alkotta meg elméletét.” Ebből a szövegből azt a számunkra fontos következtetést kell levonnunk, hogy a klasszikus eszmény fogalmába belép bizonyos reflexió a művészetről mint olyanról. A művészetet azonban, az antik klasszika általános jellegének megfelelően, az adott esetben egyáltalán nem tekintik „tisztá”, „érdek nélküli”, más létszférától izolált jelenségnek. Mivel művészet, szintén úgy kell szemlélni, mint az élő és anyagi lét egyik fajtáját, csak hogy ez a lét specifikusan alakított. És a művészetnek mint művészetnek ez a tárgyiassága, Polükleitosznál, látjuk, eljut a *Kánon szobor* megalkotásáig. Ez nem más, mint az érett klasszikus eszmény. A művészi forma itt nem valami eszmei, nem-anyagi, testetlen. Ellenkezőleg, ez a forma test, de csak — meghatározott test. Polükleitosz szobra, a *Kánon*, szintén ilyen művészi formájú volt, egyidejűleg ideális és reális.

Kérdezzünk tovább: hogyan képzelte el hát konkrétan Polükleitosz az emberi testnek ezt az arányosságát? Erről elsősorban szintén Galenusnál olvashatunk (40 A 3): „Lássuk tehát, milyen is ez a módszer. Vesződség nélkül szert tenni olyan jártasságra, hogy felismerjük a centrumot mindenfajta élőlényben és minden létezőben, nem lehet bárkinek osztályrésze, hanem csak az olyan embernek, aki módfelett szorgalmas és aki ezt a centrumot hosszú tapasztalat és az összes részletek ismételt megismerése útján meg tudja találni. Például a kőfaragók, festők és szobrászok, és általában a szobrok elkészítői ilyen eljárással festik és faragják ki minden műfajban azt, ami a legszebb, nevezetesen: a szépet az ember külseje szerint, vagy a lovat, vagy a tehenet, vagy az oroszlánt — [mindegyiket] ilyenféleképpen. Ezzel kapcsolatban dicsérik Polükleitosznak egy bizonyos *Kánon* nevű szobrát, amely azért nyerte el ezt az elnevezést, mert tartalmazza összes részeinek pontos kölcsönös szimmetriáját.”

Az emberi test arányossága Polükleitosznál tehát bizonyos centrumra orientálódik, azaz a testet mint valami egészet tételezi fel. Ez már nem is olyan lényegtelen, mint ahogyan első tekintetre látszik. Ha például összehasonlítjuk ezt a polükleitoszi irányelvet a szimmetria egyiptomi módjával, akkor feltétlenül észrevesszük, hogy Polükleitosz az élő emberi testre irányítja figyelmét, míg abban az időben Egyiptomban főképpen a teljesen a priori sémák iránt érdeklődtek.

A közép vagy centrum fogalmának nagy jelentősége van a görög tudomány, művészet és filozófia valamennyi területén. Az utóbbi időben ezt a fogalmat komolyan megvitatta H. Laue a *Mass und Mitte* című munkájában

(Münster I. W. und Osnabrück 1960.). E kutatás eredményeként megállapíthatjuk e kategória óriási jelentőségét az aritmetikában, a geometriában, a zenében, az etikában (például Démokritosznál), a retorikában (például Iszokratésznál), az esztétikában, a természetfilozófiában, az orvostudományban és a társadalmi-politikai tanokban. Enélkül az egész létet kiegyensúlyozó elv nélkül, amely egyaránt érvényesül a pszichológiától kezdve a kozmológiáig mindenütt, teljesen elgondolhatatlan bármilyen antik világnézet. Éppen ez indította az ókoriakat arra, hogy az arányokat a geometriai testekkel, a fizikával, az akusztikával és az aritmetikával összefüggésben tanítsák. A görög ember mindenütt valami totálisat látott. Ez pedig annyit jelent, hogy a megfigyelendő vagy felépítendő tárgynak elsősorban centrumát rögzítette. Megkülönböztethetjük az archaikus „középet” (*ἡ μεδοῖης*), ide kell sorolnunk Homéroszt, Hésziodoszt, Szolónt, Phokülidészt, az első gnomikusokat (akik elutasítanak minden túlságosan nagyot és minden túlságosan kicsit, és éppen a „középsőt” hirdetik), és a klasszikus „középet”, amely tudományosan és matematikailag megszervezett (Empedoklész, Aiszkhülosz, Eurüpidész, Platón, Arisztotelész). A közép fogalma nélkül elgondolhatatlan az arány, a mérték, a szimmetria vagy a harmónia antik tana is; elgondolhatatlan a „végtelen” és a „véges” olyan dialektikus egyesítése, amelyet igen gyakran megtalálunk az antik filozófiában, és elsősorban a platoni *Phileboszban*; elgondolhatatlan az erénynek mint a két szélsőség közti középnek és egyensúlynak arisztotelészi tana; elgondolhatatlan a személyiség belső nyugalmanak demokritoszi és epikuroszi felfogása stb. Ily módon a középnek általunk említett esztétikai koncepciója az általános antik világnézetnek csak egy részese.

2. A görög és az egyiptomi arányok

A görög arány-elméleteknek az egyiptomiakhoz való viszonya annyira fontos a görög arányérzék tisztázása céljából, hogy erről feltétlenül kell néhány szót szólnunk.

A továbbiakban felhasználjuk az ismert művészettörténész, E. Panofsky munkáját, aki elsőnek kísérelte meg egybevetni többé-kevésbé világos formában a proporcionális adatokat a művészettörténet különböző periódusainak stílusával. De mindjárt hozzá is kell tennünk, hogy Panofsky kétségtelenül a formalista metafizika hatása alatt áll. E. Panofsky egész történeti terminológiáját csak feltételesen használjuk, mivel nem a művészet szerves fejlődését tükrözi vissza, hanem csak kiragad belőle egyes momentumokat, amelyek, igaz, időnként lényegesek. Ha tekintetbe vesszük E. Panofsky mindezen és még sok más hiányosságát, minden veszély nélkül felhasználhatjuk megfigyeléseit.

E. Panofsky³ a görög aránytan lényegének tisztázása céljából abból a közismert igazságból indul ki, hogy az egyiptomi művészet nem ismer semmiféle különbséget az „objektív” arányok (amelyek a megfigyelő nézőpontjától

³ E. Panofsky: *Die Entwicklung der Proportionslehre als Abbild der Stilentwicklung*. Monatshefte für Kunstwissenschaft, XV. Jahrgang, Band II. November 1921—1922. 188—219. o. — Az egyiptomi szobrászat reprodukcióit legjobban Bissing-Bruckman *Denkmäler ägyptischer Sculptur* (München) vagy J. Capart *Documents pour servir à l'étude de l'art égyptien* c. könyvéből (Bruxelles 1932) ismerhetjük meg. Orosz nyelven: B. B. Павлов: *Скульптурный портрет в Древнем Египте*. М. Л. 1937. (Sok nem rossz reprodukció, de a szerző egyáltalán nem érinti a kánon és az arányok problémáját).

függetlenül jellemzik a tárgyat) és a „fakturális” arányok között, (amelyek a megfigyelő helyzetét tekintetbe véve keletkeznek). Az, amit itt mint egyiptomi művészetet veszünk figyelembe, általában szólva csakugyan kizár mindenféle „nézőpontot”, és olyannak adja a tárgyakat, mintha senki sem nézne rájuk. Az emberi test minden részét tisztán frontális vagy tisztán ortogonális vetületben helyezik el. A szobrászatban mindezek a vetületek önállóan és elkülönítetten jelennek meg, a felület-művészetben viszont (ahol ilyen nézőpont mellett természetesen egybeesik a festészet és a relief) nem jelennek meg önállóan, hanem mind együttesen (a fej és a láb — tiszta profilban, a mell és a kéz — frontálisan). Ebből adódik azután, hogy az egyiptomi művész úgy készítette szobrait és képeit, ahogyan az ács a házat csinálja.

Három egyiptomi kánon áll rendelkezésünkre: az első, a 4. vagy 5. dinasztia korából (kb. 5000 éve i. e.), az ember termetét 6 lábfejhosszból rakja össze, a második, a 18. dinasztia korából, az ember termetét 18 egységből rakja össze, tehát minden fokot még 3 részre oszt, és a harmadik, Ptolemaiosz korából, a termetet 7 részre osztja, további alfelosztással minden egyes részt még 3 részre, azaz az egészet összesen 21 részre. Az egyiptomi kánonok szövege nem maradt ránk, de az edfui templom könyvtárának könyvjegyzéke megemlíti egy értekezést a következő címmel: *Előírások a falfestészet és az arányok kánona számára*. Alább idézzük a szicíliai Diodórosz szövegét, amely a 21 $\frac{1}{4}$ egységű egyiptomi kánonokról szól. E kánon szerint $\frac{1}{4}$ -et át lehet vinni a koponya magasságára, úgyhogy Diodórosz valószínűleg a ptolemaioszi kánont vette figyelembe.

Hogyan járt hát el az egyiptomi művész, aki ezek szerint a kánonok szerint dolgozott? A művész például tudta, hogy a lábfej hossza egyenlő 3 vagy $3\frac{1}{2}$ alapegységgel, a lábszár hossza pedig 6; tudta, hogy az egész figura egyenlő 6, 18, 21 résszel. Az egyiptomi művész mintegy téglákból rakta össze figuráját, mechanikusan vonalakat mért rá egy megfelelő négyzetháló segítségével. Ezeket a négyzeteket még most is megfigyelhetjük néhány befejezetlen egyiptomi műalkotáson.⁴ Magától értetődik, hogy ilyen körülmények között szó sem lehetett az emberi test élő mozgásának ábrázolásáról. Általában minden testnek meg kellett felenie az említett kánonnak — bármilyen helyzetben és mozgásban is volt. Ezért a négyzethálónak az egyiptomiaknál nincs transzportatív jelentősége, mint akkor van, amikor a hálózat nélkül készült rajzot hálózat segítségével nagyobb méretekre visszük át. Az egyiptomi négyzethálónak a szerkesztést elősegítő szerepe van, mert alapvető séma a művek bizonyos fajtája számára, így az olyan alkotás számára, amely, bár valóságos szemmel nem látható, létének lehetőségét tekintve mégis reális. Itt a test nem él, ha nem kell, hogy éljen. Tehát az egyiptomi sírszobor nem önmagában elegendő test, hanem csupán annyiban test, amennyiben a „ka”, a lelki szubsztancia mechanikus hordozója. Itt rekonstrukciónl és nem mimézisről (utánzásról) van szó; nem esztétikai eszmény áll előttünk, hanem mágikus valóság. Miért kell itt mágiáról beszélni? Azért, mert a külsőnek és bensőnek ez az elszakítása, amely Egyiptomban volt honos, az egész benső világot teljesen érthetlenné,

⁴ Például a *Monatshefte f. K.* idézett kötetében, 29. tábla 2. sz. A szükséges információkat az egyiptomi művész technikai gyakorlatáról lásd H. Schäfer *Ägyptische und heutige Kunst* c. könyvében (Berlin und Leipzig 1928. 77—81. o.). A köveknél a ptolemaioszi kánon szerinti szétदारabolását — a Nílus balparti tébai templom fáraósobrán — a legjobban G. D. Grimm könyve mutatja be (*Пропорциональность в архитектуре*. (L. — M. 1935. 1. rajz.).

megmagyarázhatatlanná és ismeretlen törvények szerint működővé teszi. Hogy mikor, mi célból, miért és hogyan működik ez a belső erő, senki nem tudhatja. Így létrejön valamiféle személytelen démon képze, amely minden norma és várákozás ellenére működik, szokatlan és borzalmas cselekedeteket hajt végre. Ilyen körülmények között az egész bensőt mindig mágikusan értékelték, és az egyes téglákból összerakott egyiptomi szobor akarva-akaratlanul is ennek a senki számára nem ismert mágikus lénynek lett hordozója.

Mi az az egyiptomi „ka”? Lélek, vagy jobban mondva, az ember életereje (de nemcsak az ember életereje, hanem minden létezőé, beleértve az isteneket is), amely önmaga számára specifikus, adekvátan kifejezett testtel rendelkezik, mintegy valamiféle légies burokkal, valamiféle kifinomult anyaggal. Ebben a „ka”-ban nincsen individuális ismételtetlenség és specifikus jelleg; egy emberben lehet néhány ilyen „ka”, amelyek egymással semmiképpen nincsenek egységben. Bennük az ember, az ember „lényege” absztraktan jelenik meg. A „ka” azt mondja, hogy lényeg létezik, de azt nem mondja meg, hogy pontosan mi is ez a lényeg. Minden szellemi, személyes, individuálisan megismételhetetlen csak mint lét van adva, csak mint a tételezés aktusa, de nem tudni, hogy mi az, ami tulajdonképpen tételezve és állítva van. És ezért Hegelnek teljesen igaza van, amikor az egyiptomi művészetet a „szimbolikus” formához sorolja (a szó hegeli értelmezése szerint), s megállapítja hogy ebben a szimbolikus formában „... az eszme még keresi valódi művészeti kifejezését, mert magábanvéve absztrakt még, meghatározatlan, s ezért a megfelelő külső jelentést sem magán és magában hordja, hanem szembekerül a természetben levő — a saját szempontjából külsőleges — külső dolgokkal és emberi eseményekkel”.⁵

Milyenek lehetnek ezek az arányok, amelyek a szoborban ezt a „ka”-t hivatottak tükrözni? Ezeknek 1. személyteleneknek és minden személyiség számára egyformáknak kell lenniük, azaz csak aritmetikai számítás által meghatározhatók, 2. „architekturálisaknak” kell lenniük, azaz egyes „téglák” mechanikus összerakásának eredményeként kell létrejönniük, azaz 3. transzcendenseknek kell lenniük az élő emberi testhez képest, valamiféle a priori matematikai formának (amely ezen felül feltétlenül mágikus jelentéssel bír), hiszen maga a tárgy egyáltalán nem jelenik meg, hanem csak elvontan tudjuk, hogy a tárgy általában létezik, hogy megjelenhet, ha maga a jelenség nem is létezik. Ez hozza létre az egyiptomi arányoknak általunk említett „architekturális jellegét”. Ezeknek az arányoknak 4. teljesen perspektíva nélkülieknek, nem-projektívaknak kell lenniük. Ez egyenes következménye az említett transzcendenciának, amely a testet kiszakítja az élet folyamának sodrából. Ez a perspektívanélküliség és nem-projektív jelleg nem enged meg semmiféle deformációt, amely a testnek e sodrással való összefüggésére utalna; a testet a nem szemlélhető és minden szemlélet számára elérhetetlen eszményiség formájában, a tökéletes mozdulatlanság és monumentalitás állapotában ábrázolja. A lét abszolút transzcendenciája egyben azt is jelenti, hogy nem létezik olyan „nézőpont”, ahonnan a létet áttekinthetnénk. A lét abszolút transzcendentizmusa erről a létről való bármely „szempont” hiánya is.⁶

⁵ Hegel: *Eszttétikai előadások*. I. köt. Akad. Kiadó 1952. 308. o.

⁶ A perspektívától való különös egyiptomi idegenkedésre tett mindenféle utalást egyebek között megtárgyalja H. Schäfer *Von ägyptischer Kunst* c. könyve. Leipzig 1922. 66—82. o.

Végül az egyiptomi arányoknak 5. különbözőeknek kell lenniük attól függően, hogy milyen tárgyra vonatkoznak, minthogy a tárgy különböző oldalainak kidomborításához megfelelő számú arányrendszer szükséges. Ez a proporcionális elvek pluralizmusa. És valóban, tekintsünk az egyiptomi szfinxre. Az arányoknak két teljes rendszerét látjuk benne: az egyiket az oroszlántörzs számára (az állatok kánonjának megfelelően), a másikat pedig az emberi fej számára. És ezeket a rendszereket egyáltalában nem kapcsolja össze semmi, mintha a szfinx minden egyes része teljesen önállóan léteznék. Láthatjuk ebből, hogy mennyire távol áll az egyiptomi művészettől a reálisan létező test szerves egysége; s láthatjuk, hogy az „architekturális” arányok miként nőnek ki az egyiptomi művészet absztrakt és transzcendens, mágikus-hieratikus és „szimbolikus” stílusában. Beszélnek az egyiptomi műalkotások modul-szerkezetéről is. Modulon mechanikusan felvett mértékegységet értenek, amelyet egymásra raknak, mint a téglákat a falban, vagy olyan térbeli nagyságot egyáltalán, amelyet egy adott műalkotásban feltüntetnek.⁷

Félreértések elkerülése végett jegyezzük meg, hogy az egyiptomi arányok absztrakt jellegének itt kifejtett tanítása egyáltalában nem mond ellent annak a figyelemreméltó ténynek, hogy az egyiptomi szobrászat rendkívül realiztikus, sőt naturalisztikus, hogy életszerűsége, portrészűsége, képeinek betű szerint értett fényképszerűsége mindenesetre jelentős mértékben felülmúlja a görög klasszikát (elég, ha csak megnézzük az illusztrációkat V. V. Pavlov *A szobrászati portré az ókori Egyiptomban* c. könyvében). Arról van szó, hogy a „naturalista” szabadság éppen ott nyilvánul meg, ahol a mű értelme csak elvontan van adva. Mivel a mű értelme elvont, nem képes átváltoztatni az anyagot annyira, hogy elveszítse naturalista önállóságát és éppen olyan nem-anyagivá váljék, amilyen a mű értelme maga. És nem meglepő, hogy az egyiptomi szobrászat értelmi tartalmának absztrakt volta és következőképpen az egyiptomi portré architekturális jellege, kánonja és proporcionális viszonyai időnként egyáltalán nem zavarják a teljesen realiztikus tendenciát.

Az egyiptomi művészet fejlődéséről és ezzel együtt az ókori egyiptomi kánon fejlődéséről általános képet nyerhetünk e kérdés jó kifejtése alapján M. Matye *Egyetemes művészettörténet* című könyvében (1. köt. M. 1956. 73., 76. és 84—126. o.) E. Panofsky sematizmusával szemben ez a szerző elég meggyőzően megmutatja, hogyan változott Egyiptomban a régi kánon, hogyan érték meg az egyiptomi művészetben a realiztikus irányzatok, hogy a régi kánon hol és hogyan erősödött vagy gyengült. Érdekes, hogy ennek a kánonnak első megszegése az egyszerű emberek, vadászok, kézművesek, táncosnők, zenészek ábrázolásában mutatkozott meg. Csak az ilyen következetes történetiség mellett kap az ó-egyiptomi kánon reális és eleven jelentést. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egyiptomi művészet elveszíti művészi specifikumait fejlődésének egy szakaszán. Bármilyen messzire is jutott az egyiptomi portré pszichológiai fejlődése, mégis igen távol áll a hellén és a római portrétól.⁸

⁷ A „ka” általunk kifejtett tanának speciálisan a sírszobrokhoz való viszonyáról szól G. Steindorff *Der Ka und die Grabstatuen* c. munkája. (*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 1911. Bd. 48. 152—159. o.) Megállapították, hogyha a múmia uralgó testét őrzi, úgy a sírszobor életerőt és örök őrztő ábrázol az elhunyt számára, aki ezt a „ka”-t megvédte életében is. Későbbben Egyiptomban a „ka”-t nemcsak a fáraók, hanem az egyszerű halandók számára is elismerték.

⁸ Az egyiptomi művészet síkbeli jellege kérdésének legújabb értelmezését — amely síkbeli jelleg jóval bonyolultabb, mint ahogyan ezt E. Panofsky gondolta — megtaláljuk

Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy az architektúrális elemek funkcionálása egyáltalán nem jelenti azt, hogy esztétikailag lebecsülnénk ezeket a szobrokat, és mégkevésbé azt, hogy magát az építészetet lebecsülnénk. Itt csak megkíséreljük megfogalmazni azt a szerkesztő (konstrukciós) elvet, amely az egyiptomi szobrászat sajátossága, és ha ez a sajátosság emlékeztet bennünket az architektúrális eljárásokra, úgy ez csak azt jelenti, hogy az egyik művészet módszerei itt egy másik művészet területén funkcionálnak, de ettől még az építészet megmarad teljesen specifikus művészeti ágnak, egyáltalán nem válik attól rosszabbá, hogy konstrukcióit más művészeti ágba felhasználják.

Meg kell még azt is említenünk, hogy az egyiptomi szobrászat általunk tárgyalt modul-elve egyáltalán nem az egyetlen Egyiptomban. Mi kizárólag érthetősége és egyszerűsége kedvéért foglalkoztunk vele. Általában itt nem művészettörténettel foglalkozunk, amely feltárja minden egyes periódusban a legkülönbözőbb proporcionális fokozatok meglétét, hanem csak egyszerűbb és világosabb példákon akarjuk demonstrálni azt a tisztán elméleti tételt, amely szerint a művészeti kánonok adekvátak stílusukkal és világszemléletükkel.

Mi az, amit mármost a görögöknél találunk, és elsősorban Polükleitosznál, aki elsőnek beszélt az arányok kánonjáról?

Galenus utolsóán idézett szövege, amely a szoborról mint *egészről* szól és — ennek az egésznek alapján — a beletartozó elemek szimmetriájáról, feltárja számunkra az egyiptomitól eltérő görög aránytan lényeges oldalát. Mégpedig azt, hogy a görögök nem valamilyen egyezményes mértékegységből indultak ki, hogy azután ezt az egységet valamilyen egész számmal megszorozva megkapják az egyes testrészek kívánt méretét. *A görögök maguknak ezeknek a részeknek adottságából indultak ki, függetlenül attól, hogy milyen egységként felvett közös mértékből kapták ezeket a részeket.* Polükleitosz az ember termetét vette egésznek, egységnek; azután rögzítette a test egyes részeit, mint olyanokat, azaz akármilyenek is ezek rézeitek szerint; és már csak ezután rögzítette minden egyes résznek az egészhez való viszonyát. Világos, hogy itt nem lehetett egész számokat kapni. Minden egyes részt az egészhez viszonyítva tört fejezett ki, amelynek számlálója mindig egy volt, nevezője pedig az adott rész valóságos méreteitől függően változott. Az egyes részek egymás közötti viszonyát pedig még bonyolultabb törtek, sőt irracionális számok fejezték ki. Ilyen eredményt kapott Kalkmann, amikor megmérte Polükleitosz *Dorüphoroszt*.⁹ A proporcionalitás itt nem valamilyen a priori mértékegységből fejlődött ki, amelynek semmi köze a test egyes részeihez, sem magához az egésznek vett testhez, hanem az arányosság összefüggésben áll az egész testnek mint olyannak kidolgozásával, és a figyelem itt minden absztrakt mértéket elhagyva a test egyik valóságos részéről a másokra haladt, és a részekről magára a testre mint egészre mozgott. Az egyiptomi egyezményes apriorizmus helyébe tehát egy teljesen antropometikus nézőpont lépett, amely tekintetbe vette az emberi testben uralkodó valóságos szerves kölcsönviszonyokat, beleértve

E. Ch. Kiehlant: *Geometry in egyptian art.* L. 1955. (Az egyiptomi frontális jelleg különböző nézeteiről — 13—23., a síkfelületi stílus és a szobrászat közti láncszemről — 67—80. o., összefoglalás a frontális jelleg bonyolultabb értelmezéséről — 93. o.) A könyvben sok érdekes illusztráció található belerajzolt szerkesztési vonalakkal és idomokkal.

⁹ A. Kalkmann: *Die Proportionen des Gesichts in der griechischen Kunst.* 1893. 36—37. o.

az ember egész elasztikus mozgásszféráját és környezetében való orientáltságát. Az egésznek rögzítésekor itt már nem lehetett ignorálni a megfigyelő „nézőpontját”. Fontos volt, hogy a szobor közvetlenül a megfigyelő előtt áll-e vagy nagyon magasra helyezték-e. Így már nem egyszer rámutattak arra, hogy Pheidiasz *Athénéjének* objektíve egyáltalán nem olyan arányai vannak, mint ahogyan alulról nézve látjuk. A *Kiméra*, amely különböző élőlények tagjait foglalja magába, ábrázolásában az arányok egységes struktúrájával bír, és nem több típus összerakásával jön létre, mint az egyiptomi szfinx.

A következőképpen is fogalmazhatunk. Az egyiptomi portré (ha szobrászati módon alkották is) stílusa és világnézete szerint *architektúrális* portré, az adott konkrét személynek, épp ennek a „ka”-nak konkrét tartálya. A klasszika korának antik szoborportéja pedig nemcsak a benne felhasznált fizikai anyagok értelmében szobrászat, hanem *szobrászati* portré a stílusa, világnézete szerint is. Nem egyszerűen az arculat *tartálya*, hanem *maga az arculat*. Mint-hogy pedig ez az arculat még nincs teljes intimitásában, személyes konkrétságában és teljes értelmi tartalmában megragadva, hanem egyelőre még olyan, mint valamiféle objektív lét, ezért ezt a portrét szükségszerűen testiségében domborítják ki, nem festőien és nem zeneien. A szoborportrét már nem lehet tisztán mechanikus úton megmérni, mint az egyiptomit, mivel értelme nem csupán szám, hanem tartalmaz már valami minőségit, számmal nem mérhető is. Jobban mondva — minél inkább eltávolodunk az architektúrális portrétől, annál messzebb vagyunk az egyszerű aritmetikai szemlélettől is, annál messzebb vagyunk általában a számszerű kánontól is, magától az arányosság elvétől.

Ezzel kapcsolatban hadd említsük meg, hogy egyes tudósok Galenus általunk idézett első szövegében utalásokat véltek látni a közös mértékegység egyiptomi módszerére: az „ujj”-at ilyen mértékegységnek fogták fel, a „tenyér”-ben és a „könyök”-ben bizonyos görög hossz mértékeket láttak. Ez az interpretáció azonban téves. A. Kalkmann és E. Panofsky megcáfolta ezt a véleményt, kimutatván, hogy az „ujjban” egyszerűen az emberi test legkisebb részét kell látnunk. Az a felfogás, amely a test szerves egységét önkényes alap-egységek mechanikus összerakására vezeti vissza, nemcsak azokat az időket jellemzi, amikor a művészettörténetben túlsúlyban volt a mechanikus megközelítés, hanem — és számunkra most ez a fontos — azokat a ma már elavult művészettörténeti pozíciókat is jellemzi, amelyek az arányokat elszakítják a stílustól, a műalkotás stílusát pedig elszakítják a műben kifejeződő világnézet-től.

Egyébként a görög szobor vizuális orientáltságát még világosabban kifejezi a szicíliai Diodórosz (történetíró az i. e. I. században) egyik anekdotája, amely, ha közvetlenül nem is kapcsolódik Polükleitoszhoz, mégis igen jól jellemzi és kifejezi általában a görög arányokat. Diodórosz ezt írja (1, 98): „A régi szobrászok közül a legnagyobb hírnévnek Thelekleitosz és Theodorosz, Reka fiai örvendtek, akik a szamosziak számára püthiai Apolló szobrát készítették el. Mesélik, hogy ennek a szobornak egyik felét Thelekleitosz Szamoszban készítette, a másik részét pedig bátyja, Theodorosz, Efezoszban csinálta. Miután összerakták a szobrot, a részek annyira összhangban voltak, hogy úgy tűnt, mintha az egész művet egy [mester] alkotta volna. De ilyenfajta eljárást a görögök soha nem használnak, hanem ez nagyobb részben az egyiptomiaknál fordul elő. Valóban, náluk a szobrok szimmetriáját nem a [valóságos] látásnak megfelelő kép szempontjából ítélik meg, ahogyan ez a görögöknél történik,

hanem minden esetben, mikor felrakják a köveket és kimunkálják őket szét-darabolás útján, ezen idő alatt egy és ugyanazon analógiát alkalmazzák a legkisebb nagyságtól a legnagyobbig, mivel az élőlény szimmetriáját úgy alkotják meg, hogy a test egész nagyságát $2\frac{1}{4}$ részre osztják fel. Ezért, amikor a művészek itt megállapodnak egymással a méretek felől, akkor, eltekintve az egymás között való felosztástól, műveikben annyira pontosan megegyező méreteket hoznak létre, hogy mesterségük sajátossága képes ámulatot kelteni. Az említett szamoszi szobor, ha a művészet egyiptomi módszerei szerint ezt a fejtetónél kettéosztjuk, meghatározza a test közepét egészen a szeméremtestig, ily módon egyenlőnek mutatkozik magával minden oldalról. Mondják, hogy ez a szobor hasonlóan legjobban az egyiptomi szobrokra, mivel kezeit mintegy kitarja, a lábait pedig szétterpeszti.”¹⁰

Ez az elbeszélés minden elméleti bizonyításnál jobban felfedi a testarányok görög érzékelésének és az ebből kinövő görög művészet-technikai mértékek és kánonok egész sajátosságát. A legfontosabb az, hogy a görögök „a [valóságos] látásnak megfelelő kép szempontjából” ítélik meg. Ez nem volt meg a szigorú egyiptomi kánonokban (a továbbiakban ismét hiányozni fog a középkori gyakorlatban), és csak az újkorban, Leonardo da Vincinél és Dürernél születik újjá. Sőt, tovább mehetünk. Ha a szigorú egyiptomi kánon az emberi ábrázolást architektúráisan érti,¹¹ akkor a görög-római ókorban ellenkezőleg, az építészetet fogják fel az emberi test szerint. Mindenesetre Vitruvius (III, 1.) egyenesen ezt írja: „Hiszen arról van szó, hogy egy templomnak sem lehet szimmetria és arány nélkül helyes kompozíciója, ha nem lesz benne ugyanolyan pontos tagolás, mint a jól megalkotott embernél”. Arról, hogy a dór oszlop szintén az emberi test arányosságából indul ki, szintén Vitruviusnál olvashatunk. (IV, 1, 6).

Kétségtelen, hogy ennek a totális emberi-testi koncepciónak Görögországban megvolt a története; már Lüszipposz szembeállította magát Polükleitoszszal abban az értelemben, hogy az utóbbi úgy ábrázolta szobraiban az embereket, *amilyenek*, míg ő, Lüszipposz, olyanoknak, *amilyeneknek látszanak*. De ott is, itt is a művészi tudat ugyanarra támaszkodik, az egész voltában látható élő emberi testre.

A polükleitoszi kánon konkrétizálásában még tovább léphetünk az idősebb Plinius szavai alapján (XXXIV, 56): „Polükleitosz kiemelkedő sajátossága az, hogy az a gondolata támadt, hogy a figuráknak olyan beállítást adjon, hogy csupán az egyik láb alsó részére támaszkodjanak. De Varro azt is közli, hogy Polükleitosz művei 'négyzetesek' voltak (quadrata) és majdnem mindegyik egy minta szerinti.” Mit jelent ez a „négyzetesség” (vagy talán „négyzet-alakúság”), amelyről Plinius Varróra való hivatkozással beszél? Ahogyan Celsus megmutatja (II. 1), ez *neque gracile, neque obesum*, azaz „nem vékony [sovány] és nem kövér”. Vespasianusról olvassuk Suetoniusnál (Vespasianus,

¹⁰ Hogy Diodórosz eme elbeszélésének valóban művészeti valósága van, abból tűnik ki, hogy az ásatásoknál most is teljes köreliefeket állítanak helyre két — ugyanazon tartalmú, de különböző — relief megtalált darabjaiból. Egy ilyen thébai leletről lásd: *The bulletin of the Metrop. Museum of Art, New York*, Dec. 1923.

¹¹ Fentemlített munkájában, amely a legújabb mű az egyiptomi művészet geometriai és stilisztikai tanulmányok területén, E. Kielland pontos adatok alapján szintén arra a következtetésre jut, hogy Egyiptomban a szobrászat teljesen alá volt vetve az architekturális komplexumnak. (E. — Ch. Kielland, 22. o.)

20): „Vespasianusnak tömör erős tagjai voltak” (compactis, formisque membris). Quintilianus például beszél „a szavak könnyed és tökéletes (quadrata) felépítéséről” (II, 5, 9), és hogy a különböző jellegű beszédrészekből „zord, pompás, mértéktartó (quadratum) és fellazított” jön létre (IX, 4, 69). Petroniusnál (43, 7) ezt olvassuk: „könnyű annak, akinél minden simán (quadrata) megy”. Ezen kívül a *quadratus* Pliniusnál láthatóan a görög *tetragonos* fordítása, ez utóbbival pedig még inkább betű szerinti értelemben találkozunk Philoztratosznál *Heroika* című művében 673. o. („az orr négyszögű formája”; uo. 175. o.), és ami a legfontosabb a „négyzetletű ember” összetételben Arisztotelésznél találkozunk vele, ahol „derék embert” jelent. „Mindig vagy legalábbis mindennél gyakrabban azt cselekszi és azt kutatja, ami az erénynek megfelel; a sorscsapásokat legméltóbban mindenütt s mindenképp helytállóan éppen az igazán erkölcsös, a „négyzetletű” (tetragonosz) és feddhetetlen férfiú tudja elviselni”. *Nikomachosi Ethika* I, 11, 1100, b, 19;) Arisztoteles: *Nikomachosi Ethika*. Bp., Parthenon, 1942. I. köt. 45–46. o.) „Metafora, ha a jó (agathosz) embert — négyzetletűnek nevezük (*Retorika*, III. 11. 1411, b 27). A „négyzetletű ész” kifejezést olvassuk Platónnál: „Valójában nehéz az embernek jónak, *tökéletesnek* lenni minden viszonylatban” (szó szerint: négyzetletűnek keze, lába és esze szerint). (Platón „Protagorasz”, 339, b).

Olvassuk el Plinius igen fontos szövegét (XXXIV, 65), amely megmutatja, hogyan tér el Polükleitosz „négyzetessége” Lüszipposz „vékonyságától”: „Azt terjesztik, hogy ő [Lüszipposz] igen sokban elősegítette a szobrászat tökéletesítését azzal a modorával, ahogyan a hajat ábrázolta, bár az embert kisebbre készítette, mint a régebbi művészek, de magát a testet vékonyabbnak és szikrábbnak ábrázolta, aminek következtében olyan benyomás keletkezett, mintha az ő szobrai magasabb termetűek lennének. Annak a szimmetriának, amelyet Lüszipposz a legnagyobb gondossággal megfigyelt, nincsen megfelelő latin kifejezése. Emellett Lüszipposz a figurák felépítésének új és eddig még nem alkalmazott modorát alkalmazta, a négyzetes alakok helyett, ahogyan ezt a régi mesterek csinálták, és kijelentette, hogy amazok az embereket úgy ábrázolták, amilyenek ezek a valóságban, ő maga pedig úgy ábrázolta az embereket, amilyeneknek látszanak. Lüszipposz kiváló tulajdonságai még azok a fortélyosan gigondolt finomságok is, amelyeket betartott műveinek még legaprólékosabb részleteiben is.”

Valóban valamiféle „négyzetesség” érződik, még fizikailag is, Polükleitosz Doriphóroszában. Széles vállak, amelyek az egész termet arányos negyedét képezik, a törzs és a mellkas izomzatának derékszögű kidolgozása a „négyzetesség” benyomását keltik, annak az eleven ritmusnak ellenére, amelyet a testnek a bal váll felemelése és a jobb váll leengedése, valamint a csípő domborúsága és a bal lábnak hátratámasztása ad. A „négyzetességet” azonban sokkal szélesebb értelemben kell felfogni: egyáltalán a klasszikus stílusban kell látnunk benne, amely még nem jutott el a lüszipposzi elvékonyításhoz.

Erről tanúskodik az Auct. ad Herenn. (IV, 6:) is, aki Müronnál a fejet, Praxitelésznel a kart, Polükleitosznál pedig a *mellkast* tartotta mintának. Tegyük még ehhez hozzá Quintilianus (XII, 10, 8) szavait is: Durvábbak és *sivárabbaknak* készítették szobraikat Kallon és Hegiász, már kevésbé kegyetleneket Kalamisz, [még] lágyabbat a nevezetteknel pedig Müron. A gondosság és szépség [decor — illendőség, díszítettség] Polükleitosznál nagyobb, mint a többieknel, a jelentősége azonban [pondus — súly] (bár leginkább neki íté-

lik az elsőség pálmáját) nem oly nagy, mint gondolják, hogy semmiben sem kisebbíthetnénk. Valóban, amennyire az igazsággal egyesítette még az emberi forma szépségét is, annyira — úgy mondják —, nem érte fel az istenek fontos jelentőségét. Amint mondják, még az éltebb kort is kerülte, nem bátorkodván máshová fordulni, csak a naív arcokhoz [fiatal emberekhez]. De ami nem adatott meg, Polükleitosznak, az megvolt Pheidiasznál és Alkamenésznél . . .” Quintilianusnak ez a közlése kissé helyesbíti Plinius és mások adatait Polükleitosz arányainak súlyosságáról. Ezek az arányok ugyan nem tűntek ki törekénységükkel, de nem voltak fenségesek és emberfelettek sem. Reájuk éppen az emberi volt jellemző, és — hozzátehetnénk — éppen a klasszikus görög szépség. Ha szigorúan a klasszikus Görögország keretei között akarunk maradni, élesen elhatárolva az archaikus kortól és a hellenizmustól, akkor a szobrászatot egyáltalán nem pszichológiailag kell venni, hanem inkább emberinek. A klasszikus görög szobrászat nem az élményt hivatott kifejezni, hanem a fizikai test fizikai helyzetét — a diszkoszdobást, a lándzsahordozást, a fejbekötést stb. stb. Polükleitosz és kora pedig ekként jár el.

Polükleitosz kánonját talán Lukianosz következő szavai jellemzik a legkifejezőbbben (*A táncról* 75): „Ami pedig a tetest illeti, úgy tűnik nekem, hogy a táncosnak meg kell felelnie Polükleitosz szigorú szabályainak, nem szabad túlságosan magasnak és mértéktelenül hosszúnak lennie, sem olyan alacsony természetűnek, mint a törpének, hanem tökéletesen arányosnak; sem kövérnek, különben a játék nem lesz meggyőző, sem nagyon soványnak, hogy ne hasonlítson a csontvázra és ne keltse a halott benyomását.” Az ókoriak véleménye szerint ez nem tette Polükleitosz műveit személytelenekké. Ellenkezőleg, Cicero véleménye szerint „Müron, Polükleitosz és Lüszipposz a kigondolás művészetében semmiben sem hasonlítottak egymásra. De olyanformán nem hasonlatosak, hogy nem is szeretnénk, hogy hasonlítsanak, azaz, hogy ne legyenek önmaguk.” („A szónokról”, VIII, 7, 26).¹²

3. A számadatok kérdése

Végül fel kell tennünk azt a kérdést, hogy milyen konkrét számokban fejeződik ki Polükleitosz kánonja. Éppen itt rendelkezünk a legkevesebb információval. Az egész ókori irodalomból az egyetlen forrás e kérdést illetően Vitruvius (III, 1, 2—3), aki azonban számadatait felsorolva nem nevezi meg Polükleitosz nevét: „Hiszen a természet úgy teremtette meg az emberi testet, hogy az arc az álltól a homlok felső vonaláig és a hajgyökér kezdetéig a test tizedrészét alkotja, éppen úgy, ahogyan a tenyér is a kéztőtől a középső ujj végéig; a fej az álltól a fejtetőig nyolcadrészt, és a nyakkal együtt, a nyak tövétől kiindulva a hajgyökér kezdetéig hatodrészt, és a mell közepétől a fejtetőig negyedrész. Ami magának az arcnak a hosszúságát illeti; úgy a távolság az áll alsó részétől az orrlyukak alsó részéig az arc harmadrészét alkotják, az orr az orrlyuk alsó részétől a szemöldök határvonaláig ugyanennyit, és a homlok

¹² A szovjet művészettörténészek mesterien jellemzik a klasszikus szobrászatot, megvilágítva, hogy az emberi alak háromdimenziós megoldása Polükleitosznál a szó teljes értelmében tulajdonképpen még nincs is meg. Polükleitosznál nem annyira önálló háromdimenziós szobor van, hanem egyhomlokzatú relief, sík alapon, és csak Lüszipposznál van meg a feltétlen háromdimenziósság. O. F. Waldhauser: *Müron*. Berlin 1923. 43. o.; Waldhauser: *Lüszippos*. Berlin, 1923. 20, 42. o.; В. Д. Блаватский: *Греческая скульптура*. М.—Л. 1939. 80—88. és 142—147. o.; Д. С. Недович: *Поликлет*. М.—Л. 1939. (Ez utóbbiban külön fejezet található Polükleitosz kánonjáról — IV. feje.)

ettől a határvonaltól a hajgyökérig szintén harmadrészt. A lábfej a test hosszának hatodrészt alkotja, az alkar negyedét és a mell szintén negyedét. A többi résznek szintén megvan az összemérhetősége, amit a híres ókori festők és szobrászok szintén tekintetbe vettek, és ezzel nagy és határtalan dicsőséget szereztek.”

Amennyiben Polükleitosz kánonja nem az egyedüli és vannak még érte-sülések például Lüszipposz kánonjáról, úgy jogosan tesszük fel a kérdést: hová soroljuk hát Vitruvius közlését.

Van egy mód arra, hogy ellenőrizzük Vitruviust és magát Polükleitoszt — az, hogy ténylegesen megmérjük azokat a márványszobrokat, amelyek ránk maradtak Polükleitosz neve alatt, s amelyek az eredeti bronzszobrok másolatai. Ezt a mérést Kalkmann el is végezte, és igen fontos eredményre jutott. Kiderült, hogy a távolság az álltól a fejtetőig Polükleitosz szobrain nem egyenlő az egész test hosszának nyolcadrészeivel, mint Vitruviusnál, hanem egy hetedel, míg a távolsága a szemtől az állig egytizenhatod résszel egyenlő, az arc hosszúsága pedig az egész alak egy tizedével. Ily módon világos, hogy Vitruvius nem a polükleitoszi kánonból indul ki, hanem egy későbbi kánonból, talán Lüszipposz kánonjából. De minden speciális mérés nélkül is látható, hogy a fejek Lüszipposznál kisebbek, intelligensebbek, mint Polükleitosznál, és hogy Polükleitosznak, aki egy szigorúbb klasszikus eszmény képviselője, mint Lüszipposz, így is kellett beszélnie és ítélnie.

Egyébként van még egy lehetőség, hogy közelebb jussunk Polükleitosz kánonjának számkifejezéséhez. Arról van szó, hogy Polükleitosz elég szilárdan ragaszkodik a püthagoreus hagyományhoz. És a püthagoreusoktól indul ki az úgynevezett arany metszés elmélete (az egész hosszúság úgy aránylik a nagyobb részhez, mint a nagyobb a kisebbhez). Ha Polükleitosz Dorüphóroszát a kánona megtestesítésének tartjuk, úgy megállapítható, hogy annak egész termete a lábfejtől a köldökig tartó távolsághoz úgy viszonylik, mint ez az utóbbi távolság a köldöktől a fejtetőig tartó távolsághoz. Megállapították, hogyha a köldöktől a fejtetőig tartó távolságot vesszük, úgy ez úgy viszonylik a köldöktől a nyakig tartó távolsághoz, mint ez utóbbi a nyaktól a fejtetőig tartó távolsághoz, és hogyha a köldöktől a sarokig tartó távolságot vesszük, úgy az arany-metszés itt a térdekre esik.¹³ Vitruvius (III, 1, 3) szerint, ha kört vonunk az emberi köldökből mint központból, s az ember maximálisan szétnyújtott lábbal és karral elterül a földön, akkor a kör kerülete épp az összes végtagok szélső pontjain halad keresztül. Nem teszi hozzá, hogy ekkor pentagramm képződik, pedig valójában erről van szó. A pentagramm pedig, amint erről számos művészettörténeti munka szót ejt, épp az arany metszés törvénye szerint épül fel.

Ez a nagyon jelentős körülmény komoly megfontolásokhoz vezet; és noha pontos adatok nem állnak rendelkezésünkre, hogy Polükleitosz kánonjának számbeli természetét az arany metszés alapján értelmezzük, valószínűsége mégis igen nagy, és esztétikai jelentősége csaknem nyilvánvaló.

A fenti megfontolások felvázolják a Polükleitosz kánonjára vonatkozó alapvető tényeket, már, amennyire a történeti hagyomány alapján lehetséges.¹⁴ Sokkal plasztikusabban jelenik meg előttünk Polükleitosznak kánonja,

¹³ A. Zeising: *Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers*. Leipzig 1854.

¹⁴ Polükleitosz kánonjával összefüggő kérdések tanulmányozásának irodalmából: J. G. Schadow: *Polyklet oder von den Massen der Menschen* 1834., W. W. Story: *The Proportions of the human figure*. L. 1864., F. W. G. Fost: *Antropometry of greek Statues*. *Journal of Hellenic Studies*, 1915, XXXV. 225—250., A. Megret: *L'antropologie normale*. 1895., Д. С. Недович: *Поликлет*. 50—65. о.

ha összehasonlító-történeti és stílus-történeti analízisnek vetjük alá, bevonva az esztétika-történetből és a művészettörténetből ismert más kánonokat, legalábbis a legfontosabbakat.

4. Polükleitosz Kánonjának kulturális-stílusbeli értékelése

Az előbbi szövegek kimerítő anyagot adnak Polükleitosz kánonjára vonatkozóan. Ugyanakkor megadtuk már ennek a kánonnak általános értékelését is. Fogalmazzuk most meg, hogy mit mondhatnánk e jelenség egészének kulturális-stílusbeli jellegéről.

Először is, mi a püthagoreus elem Polükleitosz kánonjában?

a) E dolgozat szerzője nem talált utalásokat Polükleitosznak a püthagoreusi iskolával való közvetlen kapcsolatára. Van azonban közvetett adatunk. Elsősorban a Polükleitosz által használt $\tau\acute{o}$ $\acute{e}\nu$ terminus kétségtelenül püthagoreus eredetű. Egyébként erre rámutatott H. Diels is (40 B 2, e szöveghez fűzött megjegyzésében). A terminusnak magyarázatára felhasználhatjuk Arisztotelész (*Metafizika*, XIV, 6) utalását, ahol ezt a terminust éppen a proporcionális viszonyról szóló fejtegetés kontextusában használja. Lássuk e fejtegetnek az elejét: „Felvethetné valaki azt a kérdést, mi az a jó, az a célszerű [$\tau\acute{o}$ $\acute{e}\nu$], mely a számokból azáltal jön létre, hogy a keverés egy meghatározott szám szerint már akár a helyes viszony megtartásával, akár annak túllépésével történik. A mézes víz valóban nem lesz egészségesebb, ha a keverésben megtartjuk a háromszor három arányt, hanem jobban fog használni, ha minden különös arány nélkül van vizezve, mintha egy bizonyos szám szerint nincs [jól] összekeverve . . .” (Aristoteles: *Metafizika*. Felsőoktatási Jegyzetellátó, 1957. 333. o. 1092 b.)

Vitruvius idézett közlése is püthagoreus kontextusba van ágyazva, és ha Vitruvius szerint a szeszélyesebb Lüszipposz a kánonjának irányelveit a püthagoreus világbépből merítette, annál biztosabban mondhatjuk ezt Polükleitoszról, aki e kánonok szigorúbb kezdeményezője volt.

Vitruvius ugyanebben a fejezetben ezt írja (III, 1, 5): „Ezenkívül a minden munkánál szemlátomást szükséges mértékek alapjául a test olyan részeit vették, mint az ujj, talp, lábfej, könyök, és felosztották ezeket a tökéletes szám szerint, amelyet a görögök $\tau\epsilon\lambda\eta\epsilon\nu$ -nek neveztek, tökéletes számnak pedig a régiek a tizet tartották, mivel a tíz megegyezik a kéz ujjainak számával. És tekintettel arra, hogy a két kézen a természet a tíz ujjból tökéletes számot teremtett, Platón is ezt a számot tartotta tökéletesnek, mert a tizes tíz különálló egységből tevődik össze, ezeket a görögök monászoknak nevezték. De amint tizenegyet vagy tizenkettőt kapunk, minthogy ezek a számok túlhaladják a tizes határát, nem lehetnek tökéletesek, amíg nem érik el a második tizest, mivel az egyes dolgok ennek a számnak részei.”

Az ókoriaknak a tizesről szóló tanításával ellentétben (emlékezzünk, hogy Vitruvius szerint az arc magassága egyenlő az egész test hosszának egy tizedével) Vitruvius a továbbiakban megemlíti (III, 1, 6–7) a „matematikusok” tanítását a hatosról, amely tanítás a módszereiben csak keveset tér el a püthagoreizmustól (emellett emlékezzünk arra, hogy Vitruvius szerint a test magassága egyenlő hat lábfejjel). És végül hozzáteszi: „Nálunk márpedig kezdettől fogva elfogadták a régi tökéletes számot, és a dénárt tíz rézpénzre osztották, és ebből keletkezett a dénár régi elnevezése, amely napjainkig fenn-

maradt. Negyedrészt pedig, amely két asból és egy félasból áll, sestertiusnak nevezték. Későbbben pedig, amikor észrevették, hogy mindkét szám, a hat is meg a tíz is, tökéletesek, egyesítették őket és megkapták a legtökéletesebb számot — a tizenhatot. Ennek alapjául egy láb szolgál. Hiszen, ha elveszünk egy könyökből két araszt, megmarad egy láb és négy arasz: az araszban pedig négy ujj van. Ilymódon egy lábban tizenhat ujj van, és ugyanennyi as a rézdénárban.” (III, 1, 8)

Ezekből a fejtegetésekből látható, hogy legalábbis a 10-et és a 6-ot a kanonisták a püthagoreizmusból kölcsönöztek.

b) A klasszikus eszmény korában a kánonon semmiképp nem érthettek valami tisztán aritmetikai és számolási eljárást. A tisztán aritmetikai-számolási metodika azokat a korokat jellemezte, amelyek sokkal felszínesebben közelítették meg a művészetet, amelyekből hiányoztak a nagy eszmék. A klasszikus görögség sokkal energikusabb és erőteljesebb, sokkal ontologikusabb. Számára a számszerű formaadás létszerű formaadás is, és a szám maga is anyagszerű vagy legalábbis létszerű. Ezért nem lehetnek hát ennek a kánonnak a számai a számítás értékei, ahogyan a számot ma értjük. Ezeknek a számoknak itt feltétlenül szubsztanciáknak, életerőknek, anyagszerű-értelmi energiáknak kell lenniük. Hiszen ilyen általában a klasszikus eszmény egész természeté. Érdekes megjegyezni, hogy a reneszánsz teoretikusok lényegében már pozitív természettudományos számtani fejtegetéseit és műveleteit is még e filozófiai energetizmus vagy dinamizmus finom patinája fedi.

Vegyük szemügyre a klasszikus művészetet, mindegy melyik kultúráét, az V. századbéli antikét-e vagy az újeurópaít, a reneszánsz klasszikát. Miért ilyen szilárdak, súlyosak, erősek és megalapozottak ezek a formák? Szépségük harmóniájuk, hűvös magasztosságuk vagy, ahogyan mi fejezzük ki magunkat, elvont egyetemességük miatt oly létszerű, szilárd, fundamentális? Éppen azért, mert számszimmetriák mögött a szám-ontológia érzése rejtőzik, mindenféle gondolati tartalomnak, tehát a számstruktúrájának is anyagszerűségében való érzékelése. Ezért alkotja meg Polükleitosz magát a Kánon-szobrot, amely a szám-kánonnak mintegy anyagszerű szubsztanciája. És ha Alberti, Leonardo és Dürer nem is volt közvetlenül püthagoreus, de azok voltak a kortárs olasz természetbölcselek és német teozófusok, ugyanúgy, ahogyan Kepler kozmikus-szám misztikájában is felbukkan a Galileinél és Newtonnál megfogalmazott absztrakt-egyetemes törvények istenítésének reneszánsz sóvárgása. És azért van, hogy ha nem is közvetlenül maga Polükleitosz, mindenesetre a korabeli püthagoreusok ontológiai energetikai alapot adnak az akkori művészeti kánonok minden számműveletének.

c) Könnyű továbbá észrevenni, hogy magának a számszimmetriának a természetét hasonlóan fogta fel Polükleitosz és a püthagoreusok. A fentebb idézett szövegek azt bizonyítják, hogy az arányokat Polükleitosz nem mechanikusan, hanem organikusan gondolja el, az arányok az élő emberi test természetes szimmetriájából veszik eredetüket, és azt rögzítik belőle, ami a legnormálisabb. Nem járnak el másképpen számaikkal a püthagoreusok sem. Ők szintén valamilyen testi kozmoszt vesznek alapul, mégpedig úgy, ahogy e kozmosz látszik számukra — égi szférák formájában. Ezután rögzítik azokat a számviszonyokat, amelyek e kozmosz normális viszonyainak látszanak. Magától értetődik, hogy ezek a viszonyok a korrall összhangban absztrakt-egyetemesek, és már csupán ezért is jelentős mértékben a prioriak. Mégis — tartalmuk teljes apriorizmusa mellett — ugyanakkor teljesen valóságosak-

nak gondolták őket, mint a kozmikus hangoknak szemünkben már csak furcsaságszámába menő számviszonyait, amelyeket megtalálunk a platóni *Timeában*. Ahogyan a számszimmetria nem akadályozta Mürónt, hogy *Diszkoszvetőjében* kifejezze a test feszültségét a diszkoszdobás pillanatában, és Polükleitoszt, hogy „Dorüphorosz”-ában kifejezze a lábak és vállak keresztben való elhelyezését, és a szimmetrián kívül megfigyelje a „heuritmiát”, úgy a püthagoreus kozmosz sem csupán bizonyos élő sematikát tartalmaz, hanem az égitestek elhelyezésének reális ritmusát is, ahogyan ezt akkor elképzelték.

d) Továbbá, a számok ontológiájával kapcsolatban meg kell adnunk magának a kánon fogalmának is, ami megilleti. Ez a fogalom épp a klasszikus művészi eszményre jellemző. Hiszen ez a művészet él absztrakt-általános, elsősorban számformákkal, s ezeket a számokat nem aritmetikus-számolási technikának, hanem valóságos-ontológiai lényeknek értelmezi. De ez azt is jelenti, hogy itt a számsémák elvitathatatlan érvényességgel rendelkeznek, tehát mint kánonok léteznek. Így látjuk, hogy magának a kánonnak a fogalma tartalmaz valamiféle anyagszerűen értelmet, vagy pontosabban, anyagszerűen számbelit, azaz tartalmazza a püthagoreusit.

Ezzel kapcsolatban, bármennyire is rosszul vagyunk informálva a polükleitoszi kánon számadatairól, a legszigorúbban el kell őket választani a későbbi arányoktól, azaz főképpen a hellenisztikus arányoktól, és elsősorban Lüsziposztól (amennyiben Lüsziposzt az emelkedő hellenizmus művészenek kell tartani). A hellenizmusban ugyanis egy olyan fogalom jelenik meg, amelyik teljesen idegen a klasszikától, nevezetesen a „természet” fogalma. Nem áll most szándékunkban részletesen bizonyítani e fogalom hellenisztikus voltát.¹⁵ De íme gondoljunk csak Eupomposzra, a festőre, a sziküoni iskola megalapítójára, aki arra a kérdésre, hogy kit követett elődjei közül, azt válaszolta, rámutatva az emberekre, hogy a természetet kell utánozni, és nem a művészt (Plinius, XXXIV, 19.). Gondoljunk csak arra, hogy Praxitelész ekkor ábrázolja az *Ujjongó hetért*, akivel kapcsolatban azt gondolják, hogy Phrünet ábrázolja, Praxitelész szerelmesét (uo. 70.). Íme Zeuxisznek, a IV. sz. festőjének kihangsúlyozott „realizmusáról” szóló elbeszélése: „. . . Általában pedig olyan gondos-ságot mutatott, hogy amikor nekilátott egy kép megrajzolásához Agrigentum lakói számára, amelyet közmegbízásból állítottak fel a latiumi Juno templomban, megtekintette szüzeit meztelenül, és kiválasztott közülük ötöt, hogy a képen azt ábrázolhassa, amit mindegyiknél különvéve jónak tartott.” (Uo. 64.)

Itt a művészi tudatnak elvileg új, nem-klasszikus irányelvével van dolgunk, bár itt sem boldogulhatunk bizonyos apriorizmus nélkül (hiszen Zeuxisz

¹⁵ E. Müller a *Geschichte der Theorie der Kunst bei Alten* c. könyvében (II. köt. Breslau. 257. o.) bebizonyította, hogy a klasszika korszaka mimézisének semmi köze a „természet utánzásához”, és hogy erről a „természetről” először csak Eupomposznál halunk. Most általában megállapítottak tekinthető, hogy a természet mint teremtő fogalma teljesen hiányzik a klasszika periódusában. Számos szöveg, amelyeket itt nem fogunk idézni, arról tanúskodik, hogy a „természet” itt nem más, mint „a dolog külső vagy belső ismérvének összessége”, a dolog vagy dolgok „lényege” vagy „elve”, vagy leginkább „a szubsztancia”, vagy „az eredet”. Lásd: A. O. Lovejoy: *The meaning of physis in the Greek physiologers. Philos. Rev.* 18. 1909. 369—383. o. Ja. M. Borovszkij szovjet kutató az az *О термине натура у Лукреция* c. kiváló munka (a *Вопросы грамматического и словарного состава языка* (a II. kötetében, L. 1952, 223—238. o.), amely elegendő anyagot hoz fel e terminus történetéből, és bebizonyítja, hogy Lucretiusig az antik irodalomnak általában a természetről mint teremtő elvről nem volt koncepciója.

valaminek az alapján mégiscsak végrehajtotta a „természeti” tények kiválasztását). Mégis, a kánont itt empirikusan megfigyelhető méretek és arányok alkotják, és nem a priori szám-spekulációk (amelyek ugyan közel állnak a „valósághoz”), úgyhogy tulajdonképpen magára a kánonra nincs is szükség. Ebben az értelemben Polükleitosz a teljes életszerűsége és embersége mellett is sokkal apriorisztikusabb, mint Lüszipposz és a hellenizmus. De ha figyelembe vesszük, hogy a Zeuxisz típusú empirizmus mögött egy érteiben sokkal önállóbb szubjektum áll, ami megfelel a hellenisztikus pszichologizmusnak, akkor nem lep meg bennünket az a körülmény, hogy épp a reneszánszban tesz szert különös népszerűsége ez a módszer, és az új nagy szubjektivista korszak művészei Zeuxisznak (nem pedig Polükleitszonak) ezt a módszerét fogják feleleveníteni, és arányokról szóló tanításukat éppen vele fogják összekapcsolni.

5. Az ókori kánonok geometriai értelmezése

Az általunk eddig megvizsgált ókori kánonokat főképpen aritmetikai számok segítségével fogalmazták meg. De az ókori és valamennyi későbbi kánonnak létezik egy másik értelmezése, mégpedig a geometriai értelmezés.

Az utóbbi évtizedekben nagy sikerrel alkalmazták a műemlékek elemzésére az úgynevezett dinamikus derékszögű paralelogrammákat.¹⁶ Azokat a derékszögű paralelogrammákat nevezik így, amelyek oldalainak egymáshoz való viszonyát irracionális számok fejezik ki.

Ha egy olyan négyzetet veszünk, amelynek oldalai egyenlők eggyel, úgy az átló $\sqrt{2}$ -vel lesz egyenlő. Ha ezt az átlót egy derékszögű paralelogramma oldalának vesszük, amelynek a másik oldala ismét egységnyi, akkor olyan új átlót kapunk, amely $\sqrt{3}$ -mal egyenlő. Ha ezzel új derékszögű paralelogrammát szerkesztünk, amelyben a másik oldal újból egységnyi lesz, olyan átlót kapunk, amely 2-vel egyenlő. Következésképpen az a derékszögű paralelogramma, amelyben az egyik oldal 2-vel lesz egyenlő, a másik pedig 1-gyel, statikus lesz. És végül, ha ennek az utóbbi derékszögű paralelogrammának átlójából, amely most már $\sqrt{5}$, egy másik derékszögű paralelogrammát szerkesztünk, újból úgy, hogy az egyik oldala egységnyi legyen, megint új dinamikus derékszögű paralelogrammát kapunk.

Pontos mérések megmutatták, hogy $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$ és $\sqrt{5}$ oldalú téglalapok igen megfelelő eszközök a művészettörténeti emlékek mérésére, minthogy éppen belőlük állnak az építészeti művek fő részei.

E mérésben különös jelentőséget nyer $\sqrt{5}$ oldalú téglalap. Ha ebbe bele-rajzolunk egy olyan négyzetet, amelynek függőleges oldalai egyenlő távolságra vannak a téglalap megfelelő függőleges oldalaitól, akkor a $\sqrt{5}$ oldalú téglalap egy négyzetre és két téglalapra oszlik. E három idom területe az aranymetszés törvénye szerint arányos egymással.¹⁷

¹⁶ Ennek a témának szentelt munkák: Д. Хэмбидж: *Динамическая симметрия в архитектуре*. ford. В. Белюстин, szerk. Н. Брунов, М. 1936; Э. Мессел: *Пропорции в античности и средние века*, ford. Н. Б. Вургафт, szerk. Н. Брунов, М. 1936; М. Гик: *Эстетика пропорций в природе и искусстве*. ford. В. Белюстина М. 1936. Ezekről és más munkákról lásd: Н. Брунов: *Пропорции античной и средневековой архитектуры*. М. 1936.

¹⁷ A művészi arányokról szóló említett munkákon kívül az aranymetszés kérdésének egyszerű és rövid kifejtését megtalálhatjuk egy kis munkában: Г. Е. Тиммердинг: *Золотое сечение*. ford. В. Г. Резва, szerk. Г. М. Фихтенгольц, Pg., 1924.

Ennek és más dinamikus derékszögű paralelogrammáknak az egyiptomi művészetben való alkalmazásáról olvashatunk *Az építészet egyetemes története* c. mű I. kötetében (szerkesztők N. N. Vlagyimir, M. Ja. Ginzburg, I. L. Máca, Sz. I. Szaharov. M. 1944. 81—95. o., illusztrációkkal). Hérodotosz alapján (II, 124) a szükséges és teljesen világos geometriai adatokat az egyiptomi piramisokkal kapcsolatban J. P. Lauer *Le problème des pyramides d'Égypte* c. könyvében találjuk (P., 1948). A Szunion dombon épült Parthenonnak, az eginai és az olümpiai dór templomnak $\sqrt{5}$ oldalú téglalap segítségével épült szerkezetéről D. Hembidzs foglalkozik (id. mű 119—196. o.).

E. Messzel a $\sqrt{5}$ derékszögű paralelogramma segítségével szerkesztett ókori emlékek hosszú felsorolását adja és ezeket megfelelően elemezve, nyíltan kimondja: „Nem ismerek a perzsa háború után épült egyetlen olyan hatoszlopos dór épületet sem, amelyik nem felelne meg ennek a viszonyoknak.”¹⁸

De van egy körülmény, amely arra késztet, hogy új módon szemléljük ezt a $\sqrt{5}$ oldalú téglalapot — úgy mint amely az aranymetszés szabálya szerint van felépítve. Ugyanis a normális emberi termetet — hozzátehetjük, épp az antik szobrokon — a köldök az aranymetszés szerint osztja. Tehát az aranymetszés törvénye és a segítségével megszerkesztett $\sqrt{5}$ oldalú téglalap tartalmaz valami elevenet, életszerűt, növekvőt, valami szervezet, sőt emberit, ha ez a szervetlen anyag eszközeivel van is kifejezve. E vonatkozásban szintén nagy a különbség Egyiptom és Görögország között, mivel Egyiptomban az aranymetszés törvénye csak szórványos tény, Görögországban pedig állandó. És ezért az általunk fentebb megvizsgált különbség az egyiptomi és a görög kánonok között, azaz a modul- és az antropometrikus konstrukciók eltérése jelentős mértékben megnyilvánul a művészeti kánonnak ebben a geometrikus értelmezésében is.

Végül ne gondoljuk azt, hogy a geometrikus kánonok valamiféle mozdulatlant, valami olyasmit jelentenek, ami csak statikus szimmetriát tartalmaz. Teljes joggal beszélhetünk az architekturális ritmusról is, mivel az épület geometrikus motívumai különböző fokban mozgalmassabbá vagy kevésbé mozgalmassá tehetik az adott épület általános konstrukcióját, megnyugtathatnak vagy nyugtalanságot vihethetnek esztétikai benyomásunkba. Így például Görögország minden dór templomában teljesen tisztán megfigyelhetjük a vertikális törekvések és a horizontális megnyugvás drámai váltakozását. Az oszloplábazat alzatának (sztülobatesz) vízszinteséről áttérünk az oszlopok függőlegességére, innen újból az architráv vízszintesére, amit a triglifek függőleges vájatai követnek, és végül eljutunk a függőleges koronázó párkányhoz, amely a lentről felfelé megtett drámai út végső megoldását adja.¹⁹ Például két vagy három oszlop jelenléte nem hozná létre semmiféle ritmus benyomást. De négy oszlop, amely egymástól bizonyos távolságra van elhelyezve, már rendelkezik bizonyos ritmikával. A leghatározottabb ritmikus érzetet hat oszlop kelti, amit az ókori építészek alkalmaztak is a klasszika periódusában. Ezért a geometrizmust nem kell holt mozdulatlanságnak értelmezni. A geometria szintén lehet ritmikus, amint ez meg is állapítható a művészet alapvető építészeti stílusainak elemzésénél.²⁰

¹⁸ Э. Мессель: Id. mű 31. o.

¹⁹ Lásd: М. Я. Гинзбург: *Ритм в архитектуре*. М. 1923. 57. o. Ebben a könyvben az olvasó egész sor antik építészeti emléken megtalálható architekturális ritmusnak néhány egyszerű és elemi magyarázatát találja.

²⁰ Az aranymetszés elvének alapján használt geometrizmus túltengésének érdekes példáját találhatjuk: Le Corbusier: *Le moduler. Essai sur une mesure harmonique à l'échelle*

II. Középkori kánonok

1. A bizánci kánon.

Végül, Polükleitosz kánona és általában a görög kánonok lényegének teljes tisztázása céljából összehasonlító-történeti és stilisztikai-világnézeti szempontból is értékelnünk kell őket. Igen fontos, ha csak futólagos pillantást is vetni az utánuk következő kánonokra.

a) Amíg a szigorú és ősi egyiptomi művészet egyenesen megszüntet minden különbséget az objektív és fakturális formák között, az antik művészet pedig objektív formákat használ, a középkori művészet majdnem kizárólag fakturális formákkal él. Az egyiptomi művészet abban az értelemben síkbeli, hogy a tárgyakat csak síkban látja, látása síkbeli. Egyáltalán nem lát testet. Nincs mit mondania a háromdimenziós testekről. A középkori művészet pedig olyan értelemben síkbeli, hogy miután látja a tárgyi testiséget, síkban akarja elhelyezni. Az egyiptomi művészet síkbeliségét az határozza meg, hogy hiányzik benne maga a háromdimenziósság tapasztalata, míg a középkori művészet síkbeliségét az határozza meg, hogy aktívan nem óhajtja három dimenzióban ábrázolni azt, amit teljesen világosan három dimenzióban fog fel.

De a testet síkra akarja helyezni az újkori európai festészet is. Ezért meg kell különböztetni a középkori síkbeliséget az újkori európaiktól. A középkort az jellemzi, hogy nem túri el az ábrázolás plasztikáját és az ezzel kapcsolatos perspektívát, hanem megelégszik a belső és külső kontúrok rajzszerű felrakásával. Tehát, ha itt adják is a vonalak lerövidülését, ez nem hoz létre plasztikát. Ezzel kapcsolatban merül fel az arányok tanának sajátos orientációja, amelyet E. Panofsky (199. o.) az egyiptomi konstruktív és az antik antropometrikus orientációval szemben síkmértaninak, sematikusnak nevez.

b) Két középkori kánonunk van: a bizánci és a gótikus.

A bizánci kánont a híres Athosz-hegyi festőkönyv rögzítette, amely valószínűleg a XII–XIII. század festészeti gyakorlatát tükrözi.

Ez az ismeretlen szerzőtől származó mű a görög Kelet egyetlen tisztán művészetelméleti emléke. Címe: *Magyarázat a festőművészek számára*. H. Brockhaus és a mű utolsó kiadója, Papadopoulos-Kerameosz, igyekeztek megállapítani keletkezési idejét; következtetésük szerint nemcsak hogy nem nyúlik vissza a képrombolás korára (VIII–IX. sz.), hanem egyáltalában nem is a középkori. Aligha régebbi a XVII. századnál, és nemcsak a bizánci forrásokkal függ össze, hanem a reneszánszsal is (például használják itt a *natourale* — „természetes” fogalmat, hozzátehetjük, igen különös látvány ez a latin vagy olasz szó görög betűkkel átírva). Mindazonáltal ez az értekezés mindenesetre valóságos műhelyek hagyományából lépett ki, hasonlóan, ahogyan Cennini értekezése a giottói Itália gyakorlatát tükrözi. Ezenkívül ennek az értekezésnek szerzője Athoszban élt és dolgozott, ahol sok minden fennmaradt egészen az utóbbi időkig a régi ikonfestészet hagyományából.²¹

humaine applicable universellement à l'architecture et à la mécanique. Boulogne, (Seine) 1951. (Itt egyébként a 209. oldalon azt bizonyítja, hogy a Parthenon szobrászati mű, nem pedig architekturális konstrukció.)

²¹ Az értekezés kéziratát Athoszban Didron találta meg, és francia fordításban publikálta: *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, P., 1845. Az 1853-ban Athénben megjelent alapszöveg jelentős interpolációkat tartalmaz. Javított és teljes formában a görög szöveget a következő kiadás tartalmazza: *Dionysiou toy en Thoyrnai Hermeneiai*

E nagy fontosságú mű tanulmányozása általában a középkori művészet-történet igen jelentős problémáit tárja fel. Bennünket itt a mű természetesen csak a művészeti kánon szempontjából érdekel.

„Tudd meg, tanítványom — olvassuk itt —, hogy az ember természetes termetét a homloktól a talpig kilenc tojás vagy mérték méri.²² Először mérd ki a fejet, felosztván azt három részre, az első részbe helyezd a homlokot, a másodikba az orrot, a harmadikba az arc fennmaradt részét, a hajat pedig e tojás vonalán kívül rajzold, az orr mértékére; azonkívül az orrtól a szakáll végéig mérd három egyforma részt, amiből kettő a szakállra jut, egy pedig a szájra. Ami pedig a nyakat illeti, ennek a mérete az orré. Azután az álltól a test közepéig mérd ki három egyforma részt és a térdéig kettőt, a térdre vegyél ki egy részt, amelyik az orral egyenlő. Azután még két részt mérd a bokacsontokig és innen egy orral egyenlő részt a talpig, és a körmökig egy részt . . . Ami a szemeket illeti, méreteik egyformák; és a szemek közti távolság ugyanolyan hosszú, mint a szem . . . A fül hossza egyenlő az orr hosszával. Ha az embert meztelenül rajzolják, úgy a közepét szélében négy orr adja meg, ha meg ruhában van, másfél tojás.”²³ Milyen is hát ez a kánon?

c) Először is világos, hogy itt a modulrendszer uralkodik, mert a fő-érdeklődés nem a figurák elasztikusságára és mozgékonyosságára, hanem síkmértani sematizálására irányul. De már az is igen jellemző, hogy a mérték-egység itt nem a láb, nem az ujj, nem a könyök, hanem az emberi arc mérete. A mértékegység e különbsége már önmagában is élesen megkülönbözteti a bizánci kánont az ókoritól, mind a stílus, mind a világnézet tekintetében.

Továbbá, ha közelebbről vesszük szemügyre a fenti leírást, az arcon belül az orrnak van kitüntetett szerepe. Az orr az arc harmadát alkotja, s hosszával nemcsak a homlok magasságát és az arcnak az állig tartó alsó részét mérik, hanem a fej felső részének magasságát is, az orrnyeregtől a szem legfelsőbb pontjáig tartó távolságot, valamint a nyak hosszát a kulcscsontig. A horizontális és a vertikális mértékeknek ez az egysége (ami megint csak nagyon jellemző a síkmértanbeli stílusra) azután azt eredményezi, hogy három koncentrikus kört mérnek fel, amelyek segítségével egy középpontú ábrázolást konstruálnak: az egyik kör — egy orr-hossznak megfelelő sugárral — körülírja a homlokot és az orcát, a másik — két orr-hossznyi sugárral — átfogja a koponyát és az arcot alulról, a harmadik — három orr-hossznyi sugárral — áthalad a kulcscsontnál és a toroknál, és a szokásos glóriát alkotja. Ez az eljárás teljesen eltekint az objektív helyességtől, s minden vonalat a tisztán

és dzögraphícēs technēs hypo A. Papadopuloy-Keramōs. Petrop. 1909. Papadopoulos rámutat a mű Thournai Dionüsziosz által történt megszerkesztésének idejére — a XVIII. sz. elejére. A művel kapcsolatos irodalmat lásd: Schlosser; Kunstliteratur. Bécs 1924. 15. o. Orosz fordítása: Ерминия, или наставление в живописном искусстве, написанное неизвестно кем вскоре после 1566 г. (первая иерусалимская рукопись). Porfiriusz fordítása újjörögből. — Труды Киевской Духовной Академии. 1867. 7. sz. 139—192. o., 1868. 2. sz. 269—315. o., 3. sz. 526—570., 6. sz. 494—563., 12. sz. 355—445. o. (a fordítás utolsó része az ismeretlen szerzőt Thurnai Dionüsziosz szerzetesnek és festőnek nevezi, és megállapítja a mű keletkezésének időpontját). Vannak különálló részkiadások ugyanilyen címmel — Kiev, 1867. Lás A. П. Голубов: Из чтений по церковной археологии и литурике. I. ч. Археология, 1918. 315—324. o.

²² Általában az arcnak vagy a fejnek kerek voltára gondolnak, mint ahogyan ezt egyenesen meg is mondják az értekezés más kéziratai, amelyekből egyebek között Porfiriosz is fordított.

²³ A. P. Golubcov fordítása, amely nem utal arra az eredetire, amelyből fordította. De ez az eredeti szöveg tudományos kiadásban, amelyet Porfiriosz nem ismert, Papadopoulos—Karemeosz fent említett kiadása (I. rész, az 51. §-ra gondolunk).

„fakturális” vonalakra redukál. Mindez azt tanúsítja, hogy az említett „síkmértani” arányok lényege arra szűkül, hogy rögzítse a síkon a nemsíkbelit, mindazon velejárok nélkül, amelyek magából a síkba való transzpozícióból következnének. Ily módon a „fakturalizmust” itt az a legmagasabb objektívizmus diktálja, amely nem tűr el semmiféle torzítást az objektív létet visszatükröző környezet részéről. Ez látható a 3/4 profilokon, ahol a fej nem tud előrehajolni, hanem csak elfordul, úgyhogy miközben a vertikális méretek megmaradnak, a horizontális méretek változnak, de a három kör sémája mégis megőrződik, mégpedig úgy, hogy a közös középpontot az ornyeregről átviszik a pupillára, vagy a szemhéjra, vagy a szemöldök külső sarkára. Ily módon, bár a horizontális méretek megváltoznak, a közös környezet ugyanaz marad, mint a szembenézeti arányoknál.

E. Panofsky rámutat ezekre a tényekre (1. nála 203—205 o. a megfelelő rajzokat és emlékműveket), de értelmüket nem ábrázolja elég pontosan. Hiszen az arányokban a stílus tükröződik, a stílus pedig világnézet. Filozófus pedig az, aki követni tudja, ahogyan az elvont világnézeti sémák egészen a kép konkrétóságáig nőnek fel, és magának az életnek szimbólumaivá válnak. Milyen hát az a világnézet, amely a bizánci sematizálás mögött rejlik? Milyen belső életimpulzusok serkentették a művészi tudatot, hogy rögzítse az élet eleven arculatát, de kizárja a perspektívát? És miért voltak ezek az arányok modul-jellegűek, ám ugyanakkor mégsem egyszerűen objektívek, hanem a szubjektummal is összefüggők (vagy, E. Panofsky terminológiája szerint, „fakturálisak”), sőt legfőképpen ilyenek?

Úgy gondoljuk, hogy ezen alapvető ellentmondást az adja meg, hogy a bizánci ikonfestés a lényeglátás művészete, annak a misztikus világnak a meglátása, amely nem fér el sem a testi háromdimenziósságban, sem egyáltalán testben. Az, hogy a lényeglátás itt az abszolút objektivitásról beszél, amelyet nem érhet el semmiféle emberi látás, semmiféle emberi „nézőpont”, parancsolóan követeli a perspektíva kizárását: a tárgyak úgy legyenek adva, amilyenek, és nem úgy, ahogyan látjuk őket. Az, hogy a tárgyak itt úgy vannak adva, amilyenek, és nem olyanoknak, amilyeneknek látszanak, megköveteli az arányok egyiptomi módon való modul-rendszerének bevezetését. És végül az, hogy itt lényeglátásról van szó, szükségképpen igényeli a kétdimenziósságot és a „fakturális” mintákat vagy a szubjektumra vonatkoztatott művészeti arányokat. A vonalak megrövidültek, de ettől nem jelent meg a plaszticitás. Ily módon az ikon valóban a láthatatlannak valamiféle meglátását nyújtotta, nemcsak tartalma alapján, hanem az esztétikai kánon jellegében is, az arányok alkalmazásának módjában, vagyis mindent összegezve magának a kompozíciónak stílusában. Az abszolút transzszubjektívitás úgy van adva itt, mint a szubjektum számára megértett láthatóság.

Következésképpen itt ismét világos példáját láthatjuk annak, hogy a világnézet miként érik stílussá, a stílus pedig hogyan válik a világnézet kifejezésévé.

Hogy teljesen megértsük az idézett bizánci kánont, egész sor körülményt kell tekintetbe vennünk.

Először is Thournai Dionüsziosz traktátusa tulajdonképpen nem esztétikai értekezés, és nem is művészettörténeti értekezés. Azt a benyomást kelti, hogy iskolai és technikai vezérfonal kezdő festők számára; és ezért sok fontos kérdést szárazon, absztraktn és doktriner módon tárgyal. Hogy megérthessük lényegét, a bizánci ikonfestészet eleven befogadására van szükség, a használt absztrakt formulák csak ekkor válnak igazán bizánci esztétikává, csak ekkor

kezdenek beszélni és tanúskodni az eredeti, a bizánci esztétikáról. E. Panofsky a bizánci kánon e technikai utasításainak foglya maradt, és nem tudott rámutatni valódi stílusbeli jelentőségükre. Gazdagabban és mélyebben tárgyalja meg ezeket a témákat V. N. Lazarev.

Nevezetesen — másodsor — V. N. Lazarov *A bizánci művészet története* (I—II. M., 1947) című alapvető műve a bizánci esztétika kimerítő jellemzését adja a bizánci ikonfestészet konkrét elemzése alapján. A következőket írja (I., 30. o.) „Egészen természetes, hogy ilyen megközelítés mellett a művészetnek időn és téren kívüli jelleget kellett kapnia. Az irrealitás elve győzedelmeskedik benne. A bizánci ikonoknak és mozaikoknak absztrakt arany háttérük van, amely helyettesíti a reális háromdimenziós teret. Ez az arany háttér minden előtte ábrázolt jelenséget izolál, kiemelve őket az élet valóságos körforgásából. Ezáltal a jelenség mintegy az ideális világba kerül, elszakad a földtől és a földi fizikai törvényektől. Ebben a világban a tárgyak meg vannak fosztva a súlytól, az alakok a kiterjedéstől. Mint anyagtalan árnyak rajzolódnak ki, aranyvonalak finom pókhálója fedi őket, amelyek mintha szimbolizálnák az istenségtől kiinduló fénysugarakat. Mivel a figurák anyagtalanok, ezért könnyű, levegős épületekben laknak, amelyeknek a fordított perspektívájuk törekeny, immateriális jelleget kölcsönöz. Mindenütt absztrakt vonalak dominálnak. A test tolmácsolásában mindenütt az aszkézis elve kap hangsúlyt, a ruhák merev vonalas ráncokban esnek, a fákat és a növényeket absztrakt, geometriai körvonalak írják körül, a dombok és a hegyek kristályos formákká válnak. Az irreális kolorit még jobban fokozza az ábrázolásnak az innenső világtól való elszigetelődését, csatlakozva az antik illúzionizmus hagyományaihoz. Megőrizte sok mindenben finom féltónusainak választékoságát. De ezek a féltónusok hamar elvesztették impresszionisztikus könnyedségüket, átadván helyüket a sűrű lokális színeknek, amelyek a jelenség változatlan lényegét fejezték ki. A hellenizmustól öröklött reflexek szintén szilárdabb jelleget öltöttek; a színes fényvisszaverődésekből, amelyek a fény dinamikus játékát rögzítették, átmeneti tónusok tisztán dekoratív rendszerévé alakultak át, amelyeket síma, nyugodt síkokban raktak fel. Hiányzik az egységes fényforrás, amely széttephetetlen, funkcionálisan függő egészzé fűzné össze az egyes jelenségeket, s így az alakok és tárgyak izolált zárt képet kapnak, mintha egy másik, mágiikus világba költöztek volna, ahol nem érvényesek a reális megvilágítás törvényei.” Mindazonáltal az ortodox bizánci tan mégis elismerte az ábrázolhatóságot a magasabbrendű világ alakjainak és színeinek segítségével, és ezért az ikontisztelők felül is kerekedtek a képrombolókon. A testiség nem hiányozhatott teljesen a bizánci ikonfestészetben. Természetesen mértéktartó, tartózkodó volt, és mentes az ókori lekerekített formáktól; de a testiség feltétlenül beletartozott ebbe a kánonba, és egyáltalán nem szűkíthető le a szokványos síkbeli felfogásra. Lazarev a következőket írja (I., 31. o.): A pravoszláv párt győzelme az antropomorfizmus végleges megszilárdulása volt a művészetben. Ezáltal széles perspektívák tárultak fel a hellenisztikus hatások benyomulása előtt. Az ember alakja, amely az ókori művészek érdeklődésének középpontjában állott, a bizánciak számára is az ábrázolás főtárgya maradt. És ezért teljesen érthető, hogy miközben az adott problémán dolgoztak, állandóan a hellenisztikus hagyományokhoz fordultak, ahol kész formulák sorát találhatták. A hellenizmusból vették kölcsön azt az illuzionisztikus technikát, amely megakadályozta, hogy a sík teljesen elnyerje az alak kiterjedését, és szintén a hellenizmustól öröklötték az arányok alapvető rend-

szerét, amely megóvta az alakot attól, hogy geometriai ornamensben oldódjék fel.

Ezért egyáltalán nem formális jellegű tény az, hogy az egész emberi alakot a fej segítségével mérték. A fej és az arc valóban előtérben állott, de a fejlett bizánci kánonban ezek egyáltalán nem zavarták a háromdimenziós alak elemeit, ellenkezőleg, teljesen harmonizáltak vele. Ezt a harmóniát B. N. Lazarev újból igen világos s ugyanakkor egyszerű és érthető vonásokkal jellemzi (I, 32. o.): „A fej mint a szellemi kifejezőképesség központja domináns figurává válik, és maga alá rendeli az összes többi részt. A test teljesen háttérbe kerül, majdnem súlytalan nagysággá alakul, és elrejtőzik a ruházat finom ráncai mögött, amelynek vonalas ritmikája elvont, irracionális jelleget ad. Azt a kizárólagos szerepet, amelyet az antik szobrokban a törzs játszik, a bizánci ikonon a fej veszi át. Éppen a fejméret alapján konstruálja meg a bizánci mester a figurájának arányait, éppen a fej kelti fel benne a legnagyobb érdeklődést, mert a fejben fejezheti ki leginkább a testetlen és gondolati szemlélődést. Hogy e kedély a legnagyobb mértékben megnyilatkozhassék, az arc igen sajátos értelmezést nyer. A nézőre szegezett átható pillantású szemek kiválnak eltúlzott méreteikkel a keskeny, mintegy immateriális ajkak mentesek az érzékiségtől, az orrot egy észrevétlen függőleges vagy egy könnyedén hajlított vonal formájában rajzolják, a homlokot hangsúlyozottan magassá teszik, s nem ritkán nagyságával elnyomja az arc többi részét. Ebben az interpretációban a figura olyan érzéki képpé vált, amelynek segítségével az ember felemelkedhetett az Istenhez.”

Ilyen a bizánci kánon s a vele összefüggő stílus és világnézet igazi lényege.

2. Gótikus kánon

Még inkább eltávolodik az antik organikus realizmustól a gótika. Villard de Honnecourt XIII. századi pikardi mestertől számos olyan rajz maradt fenn, amely arra utal, hogy az arányokat abban az időben nem annyira számokkal fejezték ki, hanem inkább különböző geometriai idomokkal, különböző háromszögekkel és négyszögekkel. Marie Velte *Die Anwendung der Quadratur und Triangulatur bei der Grund- und Aufrissgestaltung der Gotischen Kirchen* (Basel 1951. *Basler Studien zur Kunstgeschichte*, VIII. köt.) című szakmunkája részletesen elemzi Villard geometriai módszereinek alkalmazását a gótikus építészetre (különösen a 9–16., 54–54. és 65–87. oldalon). — Az emberi alakot meghosszabított ötszög segítségével rajzolták meg, amelynek felső oldala egyenlő volt a vállak közti távolsággal, az alsó két sugár összhangban volt a sarkakkal stb.²⁴ A módszer arról tanúskodik, hogy az arányok e stílusát életre keltő világnézet nemcsak hogy misztikus és mágikus, hanem úgy tekint az emberi testre mint örök igazságok hordozójára, mint olyan misztériumra, amelynek igen kevés kapcsolata van a test organikus integritásával mint

²⁴ Lásd a Párizsi Nemzeti Könyvtár albumát: Villard de Honnecourt: *Livre de portraiture* (portraiture — az arányok tana). (35. tábla). (Kiad. Omont.) Az egyes arculatokról és állatokról lásd pl. a XXXVII. táblázatot. Villard de Honnecourt albumának utolsó, kritikai kiadása: *Kritische Gesamtausgabe des Bauhüttenbuchs*, Hrsg. von H. R. Hahnloser, Wien 1935. Az arányokat taglalja V. Mortet: *La mesure de la figure humaine et le canon des proportions d'après les dessins de Villard, d' A. Dürer et de Leonardo da Vinci. Mélanges chateilains*. P., 1910.

önálló léttel. Bizáncban az arc ábrázolása feltételezi ennek a típusnak teljes objektív függetlenségét magának az ábrázolásnak módszereitől, mégis az arcot ábrázolják itt. A gótikában az ábrázolt figurának objektív léte szintén független, de ténylegesen itt nem annyira magát a személyt ábrázolják, hanem misztikus sémáját. Sőt maga a misztikus szárnyalás, amiről híres a gótikus stílus, szintén nem annyira maga a személyiség, hanem a személyiség misztikus sémája és létének sematikus módszere. Nem az önmagában vett szubjektumot adják, és nem az objektumot, hanem ami mindkettőnél magasabb és ami meghatározza őket (az egyiknek a másikhoz való szárnyalásának pontosan ebben a sémájában).

Nem egyszer mondtuk már, hogy a művészettörténet egyáltalán nem áll egyes olyan mozdulatlan stílusokból, amelyek metafizikusan el lennének egymástól választva, és mentesek lennének bármilyen kölcsönös átfedéstől. Ha formálisan közelítjük meg a geometriai kánon használatát az említett Villard-nál, akkor semmiféle specifikumát sem ragadjuk meg a gótikának, mivel a geometriai kánonok, mint tudjuk, általában soha nem tűntek el, hatalmas szerepet játszván Egyiptomban az ókorban és Bizáncban, a gótikában és a reneszánszban is. Tulajdonképpen így jár el E. Messzel a fent említett munkájában, teljesen egyformán alkalmazva geometriai módszereit a korai keresztény, a középkori és a reneszánsz művészetre. Ez a szerző természetesen elég sok formális különbségre rámutat a geometriai módszernek a művészettörténet különböző periódusaira való alkalmazásában. De hogy ezek a különbségek miként fűgnek össze stílusok különbségével, ezt a kérdést alig érinti. Ezért különös figyelmet kell arra fordítani, amit az imént mondtunk Villard arányainak stilisztikai lényegéről. Ezzel kapcsolatban megintcsak V. N. Lazarevnél találunk mély és találó elemzéseket.

A gótika meghökkent drámaiságával, nyugtalanságával, az anyagnak valamiféle súlytalanságba való átalakításával és elérhetetlen magasságokba való szárnyalásával. „A bizánci nyugodt szemlélődéssel a gótika szembeállítja a drámai affektivitást, ami a mozgást egészen a groteszk feszültségig fokozza. A gótikus alakokat elvileg éppen ez a dinamizmusuk különbözteti meg annyira a román stílusú alakoktól, valamint a bizánci művészet alakjaitól.”²⁵ Másrészt azonban nem létezik semmiféle gótika valamilyen mozdulatlan és semmivel sem kevert stílus formájában. Például Itáliában az északi gótika a román stílus makacs és megmerevedett formáival találkozott, amelyek jelentősen deformáltak, és teljesen specifikus nemzeti színezetet kölcsönöztek neki. Az itáliai gótikát jellemezve Lazarev a következőket írja: „A függőleges soha nem nyer benne olyan túlsúlyt, mint a francia, a német és különösen az angol építészetben. Kiegyensúlyozódik nyugodt, erősen kihangsúlyozott horizontális tagolásokkal. A csúcsíves boltívek viszonylag nem magasak és statikusak, leginkább a félköríves boltívek formáját közelítik meg, amelyek továbbra is jelentős szerepet játszanak az itáliai gótikus szerkezetben. E szerkezeti váz soha nem olyan éles, mint Északon. Méretei szerint nem nagy ablakai és a trifóriumok hiánya következtében megőrződnek a falsíkok, amelyek a festőművészek rendelkezésére állnak, és az északi gótika tipikus feszültségétől és az érzékfeletti kitörésektől mentes tér pedig nyugalmával és világosságával tűnik ki. Mindez az itáliai gótikát földibbé, anyagiabbá teszi. És ebben kétségtelenül

²⁵ В. Н. Лазарев: Происхождение итальянского Возрождения. I. köt. М. 1956. 63. о.

annak a születő polgári racionalizmusnak a befolyása nyilatkozik már meg, amely teljes kifejezést csupán a reneszánsz építészetben nyert.”²⁶

Úgy gondoljuk, hogy a művészeti stílusoknak csak a fentiekhez hasonló dialektikus értelmezése esetén tudjuk a művészeti kánonokat tudományos-kritikai elemzés alá vetni, és csak akkor leszünk képesek Villard kánonját kritikai módon reprodukálni, ha a gótikát a fenti elemzés módján más stílusokkal való kölcsönhatásában, valamint belső tendenciáinak érzékeny dialektikájában vesszük szemügyre. Anélkül, hogy ily módon behatolnánk a kánon ideológiai lényegébe, az összes háromszögek és négyszögek puszta formai játékok, mit sem mondó mechanizmusok maradnak.

Villard kánonjának sematikusa különösen akkor domborodik ki, ha összehasonlítjuk a kortársának, Giottónak figuráiban található szintén geometriai konstrukcióval. M. V. Alpatov a következőket írja Giottóról: „A belső mozgásokban gazdag figura perspektivikus benyomása geometriai módon általánosított képpé tevődik össze. A figura megőrzi belső mozgásainak teljes gazdagságát, plasztikus mintázását és plasztikus testiségét, és ugyanakkor egyetlen világos sziluettben fogható fel.” Giottóval szemben Villard a geometriai idomot „csupán összeveti az emberi test szerves struktúrájával, de a kettő nem oldódik maradéktalanul egymásba”.²⁷ Míg a bizánci ikonon és Villard-nál a test általánosítása már a test analitikus tanulmányozása előtt adva van, Giotto csak ez után az analízis után általánosít. Ugyanígy Giottónál az arcok is térbeli formát nyernek, ami nem volt meg korábban, a feladat síkbeli megoldása idején. A figurális kompozíció felépítésében Giotto számára megint csak nem a grafikus séma a fontos — mint ahogyan csaknem az egész középkori festészetben ez volt a fontos —, hanem a tér, amelyben kiterjedéssel rendelkező emberi testek helyezkednek el. Ennek a kánonnak a lényegét csak a Villard kánonjaival való összehasonlítás tudja számunkra megmagyarázni.

III. A reneszánsz kánonjai

1. Történeti bevezetés

a) Teljesen új fordulatot kap az egész probléma a reneszánszban. Itt újból feléled az emberi test valóságos megmérésének gyakorlata, amely a középkorban elvont sematizálásra szűkülte.²⁸ Magától értetődik, hogy teljesen elvont a középkorban sem volt, mert a bizánci-trecentói arányok visszanyúl-
nak, amint erre E. Panofsky utal a „tiszta fivérek” IX—X. századi²⁹ arab rendjének irányelveire, és tőlük pedig a késői hellenizmusra, ahol a matematikának gyakran kozmológiai értelme volt. Ezek az arányok természetesen visszanyúl-
nak a platóni *Timaioszra* és innen az ókori püthagoreusokra. Az idők folyamán azonban feledésbe ment az arányok kozmológiai jelentése, és

²⁶ Uo. 61. o.

²⁷ M. V. Алпатов: *Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто*. М. — Л., 1939. 174. o.

²⁸ Arról, hogy a vitruviusi arányok emléke nem halt ki a középkorban, hanem csak misztikus formát öltött, lásd az érdekes adatokat J. Shlosser *Kunstliteratur* . . . című könyvében, 82. o.

²⁹ Lásd: Dieterici: *Propädeutik der Araber*. 1865. 135. o., ahol a modul, igaz nem az arc hossza, hanem az „arasz”, az arc hosszának 4/5-e. A hivatkozásokat Panofskytól vet-
tük. 201. o.

használatuk a korabeli műhelyek előírászerű, tisztán technikai gyakorlatára szűkült.

b) Mikor a reneszánsz küszöbéhez érünk,³⁰ Cennini kimagasló nevét kell megemlítenünk.

1. Cennino Cennini az *Értekezés a festészetéről* (1390 körül) című művében épp annyira új, mint amennyire még középkori figura is. Egyrészt először használ az európai művészettörténetben olyan terminusokat, mint a *relieve* (9. fej. a fény-árnyékkal kapcsolatban), a *naturale* („Folyvást a természet után rajzolni s ezt folyvást gyakorolni fontosabb, mint a mesterek műveinek másolása”, 28. fej.), sőt a *maniera* fogalmát is („Ha a természet csak némi fantáziával is megajándékozott téged, eredeti modort dolgozol ki.” 27. fej.), és még egyéb hasonló típusú fogalmakat és terminusokat. Másrészt arányainak megszerkesztésénél éppúgy figyelmen kívül hagyja az anatómiát, mint az egész középkor, éppolyan formalista a perspektíva kérdéseiben (87. fej.), és szintén kizárja az arány tanából a nőt (az állatokkal együtt), mint nem értelmes és ezért kaotikus lényt stb. Cennini itt következő fejtegetésében (70. fej.) nem nehéz észrevenni a bizánci kánonnal való összefüggéseket, éppen úgy, mint az eltéréseket is.

„Jegyezd meg, hogy mielőtt tovább haladnánk, meg akarom neked adni a férfi arányait. A nő arányait mellőzöm, minthogy nekik nincsenek tökéletes mértékeik. Először . . . az arcot három [egyenlő] részre osztjuk, mégpedig a homlok — egy rész, az orr — a másik, az orrtól az állig [a végéig] — a harmadik, az orr szélétől a szem egész szélessége mentén — egy ilyen mérték, a szem végétől a fül végéig — ugyanez a mérték, az egyik fültől a másikig — az arc hossza az álltól a nyak tövéig — egy a három mértékből, a nyak — egy hossz mérték, a nyak aljától a váll széléig — az arc hossza, a könyöktől a kéztőig — az arc és egy a három mértékből, az egész kézfej hossza — egy arc, a nyak alsó részétől a gyomor vagy a has felső részéig — egy arc, a köldöktől az ágyék felső részéig — egy arc, az ágyék felső részétől a térdig — két arc, a térdtől a sarokig — két arc, a saroktól a talpig — egy a három mértékből, a lábfej — egy arc hossza. Az ember magassága egyenlő az oldalt kinyújtott karok hosszával. A kar kézfejjel együtt elér az ágyék végéig. Az egész ember pedig hosszában nyolc arc és kettő a három mértékből. A férfinél balról egy bordával kevesebb van, mint a nőnél. A férfi testének alapját a csontok képezik. A szép férfiú napbarnított kell hogy legyen, a nő pedig sápadt.”³⁰

A középkori és reneszánsz elképzelések keveredése Cennini e fejtegetésében nyilvánvaló.³¹

c) A reneszánszban új erővel tör fel az arányok kozmológiai felfogása, és ez a felfogás igen intenzív metafizikai posztulátummá válik. Teljes bizonyossággal megállapítható tény, hogy a püthagoreusi-platóni hagyományozású geometriai és számkozológia (és következésképpen a kozmikus arányok egész tanítása) teljesen elnémult a középkorban, és csak arisztotelészi kritikájából ismerték. J. Schlosser mutat rá, hogy először Lorenzo Ghibertinél

³⁰ Ч. Ченнини: *Книга об искусстве, или Трактат о живописи*. Пер. А. Лужнецкой. М. 1933. 62. о.

³¹ Cennini értekezésének általános jellemzését megtalálhatjuk В. Н. Лазарев *Происхождение итальянского Возрождения* c. könyvében. II. köt. М. 1959. 68—71. о. Szintén nála a trecento esztétikájának szemléletes jellemzését (71—96. о.). Hasonló jellegű jellemzés nélkül Cennini fent említett arányai megint csak átalakulnának semmit sem mondó formalizmussá.

(1378—1455) jelenik meg, aki az arab Alharen *Optikájában* a látási észlelés elméletével kapcsolatban feltüntetett 21 esztétikai kategóriát (fény, szín, nagyság, helyzet, folyamatosság stb.) elvetette, de meghagyta és előtérbe helyezte mechanikusan hozzácsatolt kategóriáit, a „részek arányosságát”. Zavaros és nehezen olvasható III. Kommentárjának végén Ghiberti töredékes formában arányok ugyanilyen típusú tanát közli.³² Itt kell megemlíteni a vitruviusi arányok mellett a reneszánszban a varroni kánon néven ismert kánont, amely a régi műhelyekkel állott vonatkozásban, és megfigyelhető Ghibertinél, Cennininél, valamint Gaucicusnál és Dürernél.³³

d) A továbbiakban a XV. században a firenzei akadémián feléled a platóni *Timaios* hagyománya; ennek az újplatónizmusnak közismert apostola Marsiglio Ficino. E. Panofsky egy másik művének — *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*. Lpz. — Berlin 1924. (Stud. d. Bibl. Wartburg, Hrsg. v. Fr. Saxl) — mellékletében olasz szövegeket közöl Ficinónak a platóni Lakomához írt kommentárjaiból (*Sopra lo amore o ver Convito di Platone*. Firenze 1544.). Itt az isten ábrázatáról, az angyalokról és lelkekről szóló általános kozmológiai fejtegetések között találjuk a következő szöveget is (VI. fej., Panofskynál 25. o.): „Végül is mi hát a test szépsége? Kétségtelen, hogy valamilyen *cselekvés, elevenesség és báj (atto, vivacità e grazia)*, amely a test eszméjének hatására ragyog a testben. Ez a ragyogás nem száll az anyagra, ha az anyag nincs elébb a legtökéletesebb módon kiképezve. Az élő test kiképzése pedig három dologban fejeződik ki — a rendben, a modusban és a fajban (*ordine, modo e specie*). A rend a távolságot jelenti a részek között, a modus a mennyiséget jelenti, a faj a vonalakat és a színeket jelenti. Elsősorban az szükséges, hogy a test minden tagja természetes helyét foglalja el, azaz hogy a fül, a szem, az orr és a többi tagok a helyükön legyenek, és hogy a két szem egyenlő legyen és közel legyen az orrhoz, és hogy a két fül szintén egyenlő legyen, és a két szemtől távol essék. És a távolságoknak ez az egyformasága, amely a rendre vonatkozik, nem elégséges, ha ehhez nem illesztjük hozzá a részek módusát, amely mindegyik tagnak megadja az őt illető nagyságot az egész test arányaitól függően. (Nevezetesen: három orr hosszában elhelyezve alkotja az arcot, a fülek két félköre alkotja a nyitott száj teljes körét, és egyésíve ugyanók alkotják a két szemet. Az orr hossza egyenlő az ajak és a fül hosszával, a szemek kerülete pedig egyenlő a száj kerületével. Nyolc fej alkotja az egész test hosszát, ahogyan a kéz és a láb összege a test magasságát képezi.) Ezzel összhangban kell hogy legyen a *faj*, amennyiben a vonalaik mesterei görbületei és a két szem ragyogása díszíti a részek rendjét és módusát.”

Könnyű észrevenni, hogy először is Marsiglio Ficino Vitruvius híres kánonját használja (a test hossza egyenlő nyolc fej hosszával, az arc egyenlő három orr hosszával, a test hossza a kéz plusz a láb hossza). Másodsor, és ez igen jellemző, Ficino különös figyelemmel időz az arc részleteinél; és harmadszor mindezeket a tisztán emberi mértékeket Ficino teljesen kozmologikusan

³² Orosz fordításából (Лоренцо Гиберти: *Commentarii. Записки об итальянском искусстве*. Ford., jegyzetek és bevezető cikk: А. Губер. М. 1938) az arányokról szóló rész ki van hagyva.

³³ Erről lásd: I. Schlosser: *Kunsthistorie*. 96. o. Lásd ugyanennek a szerzőnek, Ghiberti kiadójának értékes magyarázatait a gyönyörű kiadáshoz: Lorenzo Ghiberti: *Denkwürdigkeiten*, zum ersten Mal vollständig herausgegeben von J. V. Schlosser, Berlin 1912. I—II. köt. Schlosser megemlíti, hogy Ghiberti, Alberti alapján, módosításokat eszközölt Vitruviusnál (lásd később).

interpretálja, bár úgy tűnnék, hogy ezeknek teljes önálló jelentésük van, és egyáltalán nincsen szükségük ilyen ünnepélyes és impozáns jellemzésre.

e) A quattrocento korában, amikor az arányok megkapták a korábban elfelejtett kozmológiai értelmet, nem hiányzott az arányok zenei interpretációja sem, mivel a régi püthagoreus-platóni hagyomány a zeneelméletben is megvolt. Megtaláljuk ezt például Pomponius Gauricusnál,³⁴ sőt Francisci Georgii Veneti³⁵ még azt is megállapítja, hogy a test általános magassága fej nélkül egyenlő a hangnemmel (9:8), a törzs hossza, vagy a láb hossza a kvarttal (4:3), a mell a kulcsonttól a köldökig az oktávval (2:1) stb. Ujjáéled az arányok antik geometriai interpretációja is, és ezzel együtt az aránymetszés is — szintén kozmológiai következtetésekkel.

Itt meg kell említenünk Luca Pacioli³⁶ kiemelkedő nevét (szül. 1445 körül), aki már a *Summa de Arithmetica, Geometria etc.* című munkájában érintette a platóni öt poliéder spekulatív jelentésének kérdését; *De divina proportione* (Velenca, 1955) c. híres munkájában pedig, mondhatnánk megnyitotta a kozmológiai-proporcionális konstrukciók egész korszakát. Ezekkel a konstrukciókkal egyébként Kepler is sokat foglalkozott (*Mysterium cosmographicum* és *Harmonia mundi* c. munkáiban), mégpedig nagy sikerrel. A bolygók távolsága és mozgása közötti összefüggést és azt a törvényt, hogy a bolygók keringési idejének négyzete egyenlő a Naptól való közép-távolságuk harmadik hatványával, Kepler éppen annak az öt poliédernek a leírása útján kapta meg, amelyek a bolygópályák rádiuszaival bíró gömbfelületek köré szerkeszthetők.³⁷ Sőt mi több, Lomazzo az aránymetszés törvényét egyenesen kiterjesztette az ókori szobrokra, és hangsúlyozta operációinak mitológiai-asztrológiai jelentését.³⁸

f) Mi készítette mindezeket a szerzőket, hogy az arányokról a szemünkben oly különös elméletet adjanak? Mi a titka a reneszánsz híres számkozológiájának és az arányok misztikus-asztrológiai megközelítésének? Formálisan természetesen magyarázatot ad erre az antik püthagoreus platónizmus újjászületése. De miért lett szükség egyszeriben erre az újjászületésre? A filozófiatörténészek gyakran azzal zárják el maguk előtt a válaszadás útját, hogy nem veszik tekintetbe a püthagoreus platónizmusnak a reneszánszbeli sajátosságát, szemben a korábbi középkori arisztotelianizmussal, amely szintén rendkívül sajátos — a maga középkori módján. Formálisan

³⁴ Pomponius Gauricus: *De sculptura* (Firenze 1504.). Ed. H. Brockhaus, 1886, 130. o. Idézi E. Panofsky, *Monatsh.* XV. 209. o. 1. láb.

³⁵ Francisci Georgii Veneti: *De Harmonia mundi totius cantica tria.*

³⁶ Fra Luca Pacioli: *De divina proportione. Die Lehre vom goldenen Schnitt.* Nach der venezianschen Ausgabe vom Jahre 1599 neu herausgegeben und übersetzt von C. Winterberg, Wien 1889.

³⁷ Azzal kapcsolatban, hogy ennek az egész misztikának és asztrológiának döntő jelentősége volt Keplernél, olvashatunk L. Günther *Die Mechanik des Weltalls. Eine volkstümliche Darstellung der Lebensarbeit Johannes Keplers* c. művében (Leipzig 1902. 32, és 73. o.), ahol az olvasó megtalálja a kérdés világos, meggyőző, szemléletes és közérthető kifejtését.

³⁸ G. P. Lomazzo: *Tractato dell'arte della pittura.* Milano 1584. (új kiad. 1844.) VI., 3. I 31. Kozmológiai interpretációt adott Mario Equicola is; (*Della natura d'amore.* 1531.) Vö. E. Panofsky „*Monatsh.*” XV., 209. o. Luca Pacioli műveit, amelyekben magyarázza az arányok matematikai és kozmológiai jelentését, valamint a sokoldalúság platóni tanát és általában a számmisztikát, elemzi J. Ольшкы *История научной литературы на новых языках* c. műve, ford. Ф. А. Коган—Бернштейн и П. С. Юшкевич. I. köt. M. L., 1933. 98—152. o.

tekintve itt a püthagoreus platónizmus, (amely gyakran igazi neoplatonizmussá érik) az arisztotelianizmus ellen harcolt.

De ha a lényegét érintően akarunk beszélni, s nem csupán formálisan, akkor figyelembe kell vennünk, hogy a régi középkori arisztotelianizmus nem egyszerűen arisztotelianizmus volt, hanem egyben igen sajátos teizmus is, amely minden fenntartás nélkül kizárta a régebbi antik, azaz pogány panteizmust, és a reneszánsz platónizmus nem egyszerűen platónizmus volt, hanem egyben olyan filozófia is, amely előtérbe helyezte a világ, a kozmosz problémáját, s gyakran a legvalódibb panteizmussá változott. Ezért a reneszánsz püthagoreus platónizmus és neoplatónizmus kulturális-történeti tekintetben haladó áramlat volt, összehasonlítva a középkori arisztotelianizmussal, noha ettől elvonatkozva az arisztotelianizmus sokkal pozitívabb is, mint a platónizmus. A kozmosz problémái előtérbe kerülnek, egyelőre még isteni energiákkal, démoni erőkkal telítve, de ebben az érdeklődésben kétségkívül az új ember vonzalmái fejeződtek ki: a földi személyiség felszabadítása, a környező anyagi világ magasabb értékelése. A reneszánsz teozófiai és asztrológiai panteizmusa átmeneti fok volt a szigorú középkori teizmustól az újkor matematikai természettudományára. Egyrészt ez már matematika és asztronómia volt, nem egyszerűen teológia; másrészt pedig egyelőre még misztikus matematika és asztronómia volt, azaz reneszánsz asztrológia, alkímia, mágia és teozófia. Arról természetesen nem is kell beszélni, hogy ez a világnézet és a belőle következő aránytan milyen szorosan összefügg a szubjektívizmus, az individualizmus és a pozitívizmus beköszöntő századával, azaz mindent egybevetve a polgári kapitalista kultúra századával.

Egyebek között ez az oka, hogy a reneszánszban tömegesen kelnek életre az építészeti formák és az emberi arányok összhangját hirdető vitruviusi tanokkal kapcsolatos spekulációk. Igaz, hogy ez az új aránytan kevés újat adott az antikvitáshoz képest. Vagy Vitruvius kánonját ismételték, vagy Cennini felosztását reprodukálták, néhány részletet bevezetve a fej mérésénél (Ghiberti, Luca Pacioli), vagy kiterjesztve a harmadik dimenzióra (Pomponius Gauricus, már Leonardo da Vinci hatására), noha már maga az a törekvés kétségtelenül új volt, hogy pontosan megmérjék az ókori szobrokat, ami azután maga után vonta a proporciónális rendszerek megkülönböztetését, és összefüggésbe hozta őket egyik vagy másik vallási, esztétikai és kulturális-történeti kategóriával.

Mindezeknek a módszereknek újszerűsége viszonylagos, és igazán új csupán az emberre irányuló figyelem. Ez a kor inkább az átmenetet jelenti az igazi reneszánszra, s még nem maga a reneszánsz. És amit valóban újnak és rendkívülinek tarthatunk a reneszánszban, az Alberti, Leonardo da Vinci és Dürer aránytana. Mindegyiküknél az alapvető és közös a határozott felszabadulás minden hagyomány és minden tekintély alól, és annak az eszményi típusnak a keresése, amely kifejezné az emberi test természetes állapotát és a tiszta antropometrián alapulna, már minden kozmológia nélkül vagy ennek háttérbe szorításával. De minthogy az ókor is már erre törekedett, úgy meg kell tudnunk, hogy miben áll itt a majdnem kétségbevonhatatlan újszerűség.

2. *Alberti* (szül. 1404-ben) követi Vitruviusnak azt az utasítását, hogy a lábfej a test hosszának $\frac{1}{6}$ részét alkossa, és erre építi *exempedáit*, azaz azokat a vonalakat, amelyek egyenlők az adott megméréndő testnek egész hosszával; minden egyes hossz 6 *pedes*ből, lábból, és mindenegyik láb 10 *unceoláb*ból,

hüvelykből és minden egyes unceola 10 *minutából* áll. Ily módon a test egész hosszát most már 600 egységre osztja, amelyek természetesen nagy teret engednek a legkülönbözőbb természetes részletek rögzítése számára. Ez a módszer önmagában véve mégis elég szegényes anyagot adott, csupán egy igen részletes táblázatra korlátozódott.³⁹

De lényegében és viszonylag új Alberti esztétikai állásfoglalása, szemben áll Polükleitosszal és a püthagoreusokkal, és szemben áll a középkori irányelvekkel. Viszonylag újnak azért nevezzük, mert ez a pozíció határozottan kirajzolódott már az antik hellenizmusban, amint ezt már fentebb láttuk, annál is inkább, mivel maga Alberti is épp az általunk megnevezett Zeuxiszt idézi föl: „Nemcsak az egyes testek méreteit próbáltuk megállapítani és feljegyezni, hanem lehetőleg azt a *legmagasabb szépséget is, amellyel a természet a testek sokaságát áldotta meg*, mintegy megfelelő módon szétosztván közöttük; s ebben azt utánozzuk, aki az istennő képmását alkotta a krotoniaknak: a szépségben legkiválóbb szűzekből kölcsönvett mindent, ami a szűzekben külön-külön a legvonzóbb volt a formák szépségét tekintve, s művébe ültette át. Így választottunk ki mi is sok testet, a legszebbeket, mégpedig hozzáértők ítélete alapján, és ezektől a testektől kölcsönöztük méreteinket, azután pedig összehasonlítván őket egymással és elvetvén az egyik vagy másik irányba való eltéréseket, kiválasztottuk azokat a közép nagyságokat, amelyeket igazolt az empedák segítségével végzett egész sor mérés egybeesése.”⁴⁰ Tehát Alberti (legalábbis *A szoborról* című művében) teljesen vak aziránt, hogy a tiszta empirizmus megvalósíthatatlan fikció, hogy minden értékelés és a kiválasztás feltételezi az értékelés és a kiválasztás elveit; úgy gondolja, hogy kánonja valóban abszolút empirikus. De esztétikatörténeti szempontból mégis kiemeljük ezt az esztétikai pozíciót, mint tiszta reneszánsz — és ebben az értelemben új — pozíciót. Flemmingnek⁴¹ nincs igaza, amikor arra törekszik, hogy Albertinél megtalálja a kantiánus „elvek” csíráját, de teljesen igaza van abban az értelemben, hogy Albertinél megtalálható az önállóan érző szubjektum teljesen újeurópai általános pozíciója az aktívan felfogott és kidolgozott, lényege szerint passzív objektum viszonylatában. Miután arra törekedett, hogy az objektív létben csupán az érthetőt, csupán a szubjektummal összemérhetőt hagyja meg, Alberti — a szép egész újkori európai esztétikájával együtt — az objektumot átalakítja formális-törvényszerű és racionális-célszerű valósággá.⁴²

Ezzel remekül harmonizál az, amiről rendszerint nem beszélnek művészettörténészeink, és amit nem tartalmaznak Alberti építészetéről, festészetéről és szobrászatról szóló művei, de megtaláljuk a családi életről szóló értekezésében.⁴³ Itt Alberti a kispolgári-kapitalista élet apostola, szüntelen a háztartás racionális vezetését áhítozza, és szüntelen siránkozik, miszerint csökkenteni kell a kiadásokat és emelni kell a háztartás bevételeit; a vállalkozó szellemet, körültekintést, óvatosságot, takarékoságot, előrelátást, gazdaságosságot prédikálja mindenfajta henyélés és pazarlás helyett. Ez az ideológia messze

³⁹ Леон-Баттиста Альберти: *Десять книг о зодчестве. Материалы и комментарии*. М. 1937. (II. köt. *A szoborról* szóló cikk. 12—23. o.)

⁴⁰ Леон-Баттиста Альберти: *Десять книг о зодчестве*. II. köt. 20. o.

⁴¹ W. Flemming: *Die Begründung der modernen Aesthetik und Kunstwissenschaft durch Leon Battista Alberti*. Lpz.—Berl. (é. n.)

⁴² Ezt jól megvilágítja I. Behn *Leon Battista Alberti als Kunstphilosoph* c. könyve. Strassburg 1911. 28—33. o.

⁴³ L. B. Alberti: *I libri della famiglia*, ed. da Gerolamo Mancini, Firenze 1908. 159. o.

maga mögött hagyja azt a liberalizmust, amelyet fentebb állapítottunk meg a reneszánsz neoplatónizmusról.

„Tudod-e, milyen emberek tetszenek nekem a legjobban? Azok, akik pénzüket csak a legszükségesebbre adják ki és nem többet, a felesleget pedig félreteszik.”⁴⁴ Alberti részletesen osztályozza a kiadásokat és aprólékosan megvitatja célszerűségüket.⁴⁵ Egy perc időt sem akar elveszítegetni, és beosztja az egész napot. A napot szigorú terv szerint kell eltölteni, és este részletesen összegezni kell minden eredményt⁴⁶ stb., stb. Csak miután elolvastuk ezt az értekezést, és belemerültünk a szüntelen számvetés, tervezés, „életszerűség” és „szent takarékoságú” gazdaságosság atmoszférájába, kezdjük el megérteni Alberti esztétikájának kispolgári indítékát és művészeti kánonjainak és arányainak valódi társadalmi stílusát.

Nem kell, hogy meglepjen bennünket az a körülmény, hogy a reneszánsz ilyenfajta kispolgári vonásokat is tartalmazott, egyidejűleg azzal az emberfelettséggel, amelyet már sokszor kiemelték, és amely szintűgy kétségtelenül e nagy kor vívmánya. Hiszen a kispolgárságnak és a titánoknak sok közös vonásuk van. Ilyen közös vonás mindenekelőtt az individualizmus. Igaz, az egyik esetben ez az individualizmus széles, mély, erős, szép, s egyáltalán nagykaliberű jelleggel rendelkezik; a másik esetben pedig szűk, kicsinyes, nem olyan erős és szép, és általában kisebb kaliberű. Mindazonáltal igen lényeges a hasonlóság közöttük, mivel a kispolgár nyíltan vagy titokban mindig arról álmodozik, hogy titán lesz, az emberfölöttiség mélyén pedig mindig megtalálható egy kisajátító-magántulajdonosi szembenállás mindennel, ami körülötte létezik. Mindenesetre a reneszánsz kultúrtörténése megfelelő számú világos példát tud felsorolni erre vonatkozóan.

3. Leonardo da Vinci és Dürer

a) Leonardo (1452—1519) rendkívül bonyolulttá tette Alberti „empirizmusát”. „Az ember arányai — írja — a test minden tagjában változnak, amennyiben nagyobbak vagy kisebbnek tartjuk és különböző szempontból [látjuk]; az arányok annyival nagyobbá vagy kisebbé csökkennek vagy növekednek egyik oldalról, amennyivel növekszenek vagy csökkennek az ellentétes oldalon.”⁴⁷ Ezek az arányok, Leonardo szerint elsősorban a kortól függően különböznek:⁴⁸ a kisgyermeknél az ízületek vastagságuk szerint fordított arányban állnak a felnőtt ember ízületeivel;⁴⁹ nagy a különbség az ízületeknek a hosszában is.⁵⁰ Továbbá az arányokra nagy hatással van a tagok behajlítása és kinyújtása. Így Leonardo megjegyezte, hogy a „kéz teljes kinyújtásától behajlításáig hosszának nyolcad részével növekszik vagy csökken”, hogy „annál jobban növekszik a tér a válltól a könyökig, minél kisebb lesz a könyök behajlításának szöge a derékszögnél, és annál inkább csökken, minél nagyobb

⁴⁴ Uo. 150. o.

⁴⁵ Uo. 198. o.

⁴⁶ Uo. 165. o.

⁴⁷ Leonardo da Vinci: *Книга о живописи*. Ford. А. А. Губер и В. К. Шилейко. szerk. А. Г. Габричевский. М. Изогиз. 1934. No 263. (a kézirat kódex szerint idézve.)

⁴⁸ Uo. 264. o.

⁴⁹ Uo. 265. o.

⁵⁰ Uo. 266. o.

lesz ez a szög a derékszögnél”.⁵¹ A méreteket befolyásolja az ember mozgása,⁵² testtartása,⁵³ testalkata.⁵⁴

Leonardo egyszerűbb felosztásból indul ki, mint Alberti. Felosztása a maradék nélküli törtéken (talán Vitruvius alapján) és a test egész hosszának 9 vagy 10 archosszra való beosztásán nyugszik.⁵⁵ Az emberi testrészek legkülönbözőbb helyzeteket megfigyelő nagyszámú antropometriai vizsgálatait Leonardo nem foglalta egységbe, és aligha lehetne is ezeket egységbe foglalni, ha tekintetbe vesszük azoknak az összes lehetséges változásoknak végtelen mennyiségét, amelyeket a test elszenved, nyugalmi állapotához képest. De mégis, már maga ez a sokféleségben és gondosságában példátlan empirizmus éppen az újkori európai kultúrának figyelemreméltó jelensége. Az empirizmus jogai Leonardónál teljesen új alapokra kerülnek. Amíg az ókor az „objektív” és a „fakturális” formák felosztásával mintegy nem hivatalosan az utóbbiakat igényli, itt ezek nemcsak általában nyertek elismerést, hanem különös módon törvényesítve is voltak.

Valóban, mi az, ami itt specifikusan új? Leonardo például a következőképpen magyarázza a test elhajlásainak és elfordulásainak hatását arányaira: „Az ember annyira kisebbedik, mikor az egyik oldalra hajlik, amennyire növekszik az áttelnes oldalon.”⁵⁶ Így magyarázza például Leonardo az emberi test arányainak változását, mikor egy tagot behajlítanak: „Amennyivel hosszabb lesz a test behajlított tagjának egyik oldala, annyival csökken áttelnes része. Azoknak az oldalaknak külső központi vonala, amelyek nem hajlanak meg a test meghajlított tagjainál, sohasem csökkennek vagy nagyobbodnak hosszúságban.”⁵⁷ Mit jelent ez?

Leonardo nagy hévvel dicséri a látást és a szemet,⁵⁸ másrészt nyomatékosan hangsúlyozza a festészet „tudományosságát”,⁵⁹ a természettel való adekvátságát, és filozófiai természetét,⁶⁰ a szem hibátlanságát más érzékszervekhez képest. Ilyen felfogás mellett a tér látható deformációinak tana feltétlenül tudományos, mégpedig matematikai szankciót igényel; a tér deformációi feltétlenül el kell hogy vesszítsék pusztán szubjektív emberi szeszély jellegüket — e szubjektív alakulatoknak, személetes értelmüket feltárva, át kell alakulniuk valami objektív és általános érvényűvé.⁶¹ Ezt úgy lehetett megtenni, ha a perspektívára vonatkozó valamennyi megfigyelést átalakítják geometriai tudománnyá. És minthogy itt épp a szemléletes geometria került előtérbe, világos, hogy létre kell jönnie a geometria azon fejezetének, amely a későbbiek folyamán az „ábrázoló geometria” elnevezést nyerte.”⁶²

⁵¹ Uo. 271—276. o.

⁵² Uo. 279., 374., 399., 400. és 401. o.

⁵³ Uo. 280. o.

⁵⁴ Uo. 284. és 375. o.

⁵⁵ Uo. 264. o. E. Panofsky (213. o. 2. láb.) rámutat, hogy mindkét módszer — a vitruviusi kánon és Cennini—Gauricus kánonja — Leonardónál karöltve szerepel, úgyhogy gyakran nem állapítható meg, hogy honnan származnak arányfelosztásai.

⁵⁶ Leonardo da Vinci: *Книга о живонучу*. 313. o.

⁵⁷ Uo. 314. o.

⁵⁸ Uo. 11., 15/a., 16. és 24. o.

⁵⁹ Uo. 1—6. o.

⁶⁰ Uo. 9. és 12. o.

⁶¹ Uo. 11. o.

⁶² Leonardo arányokról szóló fejtegetéseinek megértése céljából igen fontos tekintetbe venni általános esztétikai nézeteit, amelyek eljuttatták őt az emberi szem hihetetlen felmagasztalásához, a festészetnek mint a legmagasabb művészetnek, filozófiának és tudo-

b) Nem kell eltúlozni Leonardo szerepét az ábrázoló geometria megteremtésében. A perspektíva megalkotójának ugyanilyen mértékben Albertit is tarthatjuk. Ezért, ha most arról a geometriai szükségszerűségről beszélünk, amelybe a reneszánsz szubjektivizmus már megjelenése kezdetén átcsap, akkor ítéletünk egyaránt vonatkozik Albertire és Leonardóra.

Alberti nem egyszerűen általánosságban tanította az arányokat, ahogyan ezt legalábbis az *Építészetről* (VII, 5) című írásában olvashatjuk.⁶³ Az ő érdeme az arányokról szóló nagyszámú megfontolás összekapcsolása a perspektíva elméletével. „Vitruvius építész az ember termetét a lábfejvel mérte; számomra méltóbbnak tűnik, ha a test egyéb tagjait a fejhez viszonyítjuk, annál is inkább, mivel minden embernél, ahogyan észrevettem, a lábfej hosszúsága körülbelül egyenlő az álltól a fejtetőig érő távolsággal. Eszerint, ha egységül a test valamelyik tagját vesszük, az összes többi részt oly módon kell hozzáigazítani, hogy közülük egyik se legyen megfosztva hosszúságban és szélességben a többiekkel való összhangtól.”⁶⁴ Ebben, igaz, eddig még nincs semmi különösen eredeti (ha nem vesszük figyelembe, hogy nagyon jellemző a fej kitüntetett szerepe az emberi termet mérésében). De azután a következőket olvassuk: „Ezután arról kell gondoskodni, hogy minden egyes tag az adott helyen rendeltetése szerint működjék . . . Amikor a festőművész az életet tárgyokban óhajtja kifejezni, minden egyes részüket mozgásban fogja ábrázolni . . .”⁶⁵ „Elsősorban arra kell ügyelni, hogy az egyes tagok jól megfeleljenek egymásnak. Megfelelni pedig egymásnak abban az esetben fognak, ha nagyság, rendeltetés, külső, szín stb. szerint, a maguk részéről egységes szépségnek felelnek meg. Mert ha a képen jókora fej lesz és kicsiny mellkas, széles kéz, dagadt láb és puffadt test, az ilyen kompozíció kétségtelenül rút benyomást kelt. Eszerint feltétlenül ragaszkodnunk kell bizonyos szabályokhoz a test tagjainak nagyságát illetően”⁶⁶ stb.

Mindezek a gondolatok erősen emlékeztetnek Leonardo tanítására, aki a test arányait a különböző véletlen körülmények hatására létrejövő végtelen sok variációval összefüggésben vizsgálta.⁶⁷

c) Szemléletességre törekvő tendenciája és a test iránti szeretete ellenére az ókor nem ismerte az ábrázoló geometriát; a perspektívára való utalások elég korán elkezdődnek az ókori irodalomban, de soha nem jutottak el az elmélet

mánynak a tanításához, az intellektus példátlan túltengéséhez, amely műalkotásaiba is belevitte a művész elsődleges intuícióival való éles disszonanciát, eljuttatta azokhoz a standardokhoz, amelyek mérsékeltek a maga Leonardo által dicsőített látóintuíciónak művészeti jelentőségét, a kolorisztika mérsékléséhez, összehasonlítva a kompozícióval és modellezéssel. Az arányoknak ezt az egész esztétikai és stilisztikai lényegét Leonardónál igen meggyőzően megmutatja B. H. Лазарев *Леонардо да Винчи* c. könyve. L. 1936. 54—64. o.

⁶³ „És mint ahogyan az állatnál a fejnek, a lábnak és minden más tagnak meg kell felelnie a többi tagnak, úgy az épületben is, és különösen a templomban, minden résznek úgy kell kialakítva lennie, hogy az egyik a másikkal összhangban legyen, és hogyha bármelyiket is vesszük közülük, ennek alapján pontosan meg lehessen mérni az összes többi részt.” Леон-Баттиста Альберти: *Десять книг о зодчестве*. I. köt. M. 1935. 221. o.

⁶⁴ Леон-Баттиста Альберти: *Десять книг о зодчестве*. II. köt. 47. o.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Uo. 46. o. Vö. például azt a négyzethálót is, amelyet Alberti javasolt a tárgy lerajzolása számára (uo. 37. o.), a Leonardónál található hasonló szerkesztéssel (No 97.).

⁶⁷ Albertinek a perspektíva elmélete területén kivívott jelentőségét tárgyalja L. Olschki id. mű I. köt. 41—44. o. Uo. 43. o. 1. l. ábj.: irodalmi utalások Alberti perspektíva elméletére.

fokára. Alberti és Leonardo esztétikai pozíciójának lényege az emberi szubjektum absztrakciója és istenítése, és nemcsak egyszerűen a szubjektumé, hanem képességei is (értelem, érzéki észleletek stb.) és nem a testnek mint testnek. Alberti és Leonardo ábrázoló mértanában nemcsak a természetre való törekvés látható, (ez megvolt az ókorban is), hanem az emberi szellem egyes képességeinek abszolutizálására való törekvés is, azaz az antropocentrizmus. Az ábrázoló geometria módszerei érintetlenül megőrizték a látás összes szubjektív szeszélyét, és ugyanakkor megalapoztuk ezeket mint szükségszerűeket, mint matematikaiakat, mint ebben az értelemben objektíveket. Itt is feltűnő a kontraszt az antik esztétikával, amely semmiféle perspektívát sem szeretett ennyire, és nem is igyekezett ennyire állhatatosan kijutni az eukleidészi sztereometria határaiból.

d) Végül még jellemzőbb A. Dürer (1471–1528), aki a planimetrikus irányelvekkel kezdte el, és eljutott az antik-leonardói sémákhoz és Alberti exempedáig, amelyeknek mindegyikét, azaz $1/600$ -at, felosztja még három részre, elvégezve a megfelelő méréseket önfeláldozó munkaszeretettel és példátlan gondossággal. A legfontosabb az, hogy teljesen lemondott bármilyen eszményi típus irányelvéről, és helyette nem kevesebb mint 26 különböző típust adott, igyekezvén a háromdimenziós test jellemző és tipikus méréseit a perspektíva fejlett tanának alapján elvégezni (*Négy könyv az emberi arányról*. 1528.).

Dürernek ez az 1528-ból való műve az arányok tanítása fejlődésének legmagasabb pontja. Sem előtte, sem utána soha nem fejtették ki ezt a tanítást ilyen részletekbe menően aprólékossággal és igyekvéssel. Az empirizmus, a gyakorlat felé törekvés tendenciája ellentétébe csapott át. A „Trümlein”-ekbe való felosztás, amelyekből mindegyik kisebb volt egy milliméternél, természetesen már elszakította a kapcsolatot a művészeti-technikai gyakorlattól, öncéllá vált, valamiféle mérési sporttá, úgyhogy ehhez képest sokkal életszerűbbnek mutatkoztak az antropometriának régi és nem ennyire tökéletes módszerei.⁶⁸

De tekintetbe kell venni két olyan körülményt, amelyek jelentősen bonyolultabbá teszik az arányok kérdését Dürernél. Először is, a legkisebb egységeket hajszolva, a mérés visszatükrözte a végtelen kicsivel való számolás abban az időben gyorsan érő korszakát. Bár magának Dürernek nem volt semmiféle elképzelése a végtelen kicsikről, mégis kétségtelenül érezte a folytonos folyamatoknak és a megszakított momentumoknak a folyamatosságban való megnyilvánulásáról szóló egzakt tudomány szükségességét a tudomány, a művészet és az élet szempontjaiból egyaránt. Ezért a nála megfigyelt mérési és kiszámító mánia nem egy túlbuzgó művész egyszerű szeszélye, hanem a tudomány útjain való nagy keresésekről tanúskodik, az élet szakadatlan és végtelen létrejöttéről. Másodszor, már maga Dürer szemmel láthatóan jól felismerte a pusztá mérésnek egész hiábavalóságát és hasznavehetetlenségét, s az élethez való mérő-viszony egész feltételeességét. Legalábbis az arányoknak szentelt fő értekezésben rámutat arra, hogy önmagukban véve semmiféle arányok nem alkotnak elégséges feltételt a művészeti szépség elnyeréséhez.

⁶⁸ Az arányoknak Dürer szerinti problémája annyira terjedelmes, hogy itt lemondunk kidolgozásába való belemélyedéséről és hivatkozásokra szorítkozunk. Ennek a problémának részletes elemzését lásd E. Panofsky *Dürers Kunsttheorie* c. könyvében. B. 1915. 78–121. o.

Sokszor hivatkozik az életjelenségek végtelen sokféleségére, arra, hogy mennyire szükséges a művész számára a nagy élettapasztalat és általában sok más, amivel kapcsolatban az összes méretek és arányok másodrendű fontosságú tényezők.⁶⁹ Következésképpen az arányok jelentőségének kérdése Dürernél igen bonyolulttá válik; ha Dürer egész irodalmi és művészeti hagyatékának speciális kutatására vállalkoznánk, úgy ez a kérdés rendkívül bonyolultnak mutatkoznék. Dürer alkotó erejének a matematikai kutatásaival való igen mély egysége érzésétől diktált szöveggyűjtemény pl.: *Dürers Gestaltlehre der Mathematik und der bildenden Künste*, dargestellt v. M. Steck, Halle 1948. (Ez a könyv egyébként a Dürerről szóló hatalmas bibliográfia miatt is fontos, amelyből számunkra különösen jelentősek azok a munkák, amelyek az egyes művészek művészetelméletével foglalkoznak, a 146–148. és a 154–155. oldalon.)

Mindennek következtében teljesen nyilvánvaló az a tény, hogy a továbbiakban az érdeklődés lanyhult az ilyen jellegű szubtilis mérések iránt, és a későbbi kutatók általában vagy Dürert ismételték, vagy lélektelen akadémikus elméleteket adtak.

Magától értetődik, hogy ez összefügg magának a művészetnek evolúciójával. Amíg a művészetet stabil, izolált dolgok érdekelték, az arányok álltak előtérben. Egyiptom például teljesen kizárta a szubjektum által végzett modifikációkat, és itt az arányok jelentenek mindent. De mit tehettek az arányokkal a híres holland atmoszféristák és a XVII. század luministái vagy az impresszionisták, ha a dolgok mint olyanok itt teljesen jelentéktelen szerepet játszottak a levegő, a fény és a szín ábrázolásához képest? Vagy mihez kezdhettek az arányokkal a korai barokk manierizmus vagy expresszionizmus, amelyekben a testek „megrövidítése”, „meghosszabbítása”, sőt egyszerűen megszakítása a legszeszéyesebb „nézőponttól” függött, sőt néha egyenesen a szubjektív önkénytől? Ezek az arányok talán csak az akadémikus klasszicizmusban találtak még valamiféle alkalmazásra, de a művészetnek nem azokban az irányzataiban, amelyek az újkorban progresszívak voltak.

Ott, ahol az előtérben nem a dolgok állanak, hanem képzetük vagy átélésük, ott nincs helyük az arányoknak; ott valamilyen más, általunk még meg nem fejtett, sokkal bonyolultabb matematikai viszonyok léteznek.⁷⁰ Az ilyenfajta matematikai konstrukciók, ellentétben a régebbi kánonok egyszerű aritmetikájával, végtelenül bonyolult jellegűek lennének, minthogy a matematikai analízisre és a nem-euklideszi terek geometriájára kellene alapozni őket. Az ilyen matematika még maguknak a matematikusoknak is nehéz lenne, mert nem ismerik ki magukat eléggé a művészetben, és a művészeknek is, akiknek a legnagyobb része viszont nem rendelkezik semmiféle magasabb matematikai tudással. Ezért azok az arányok, amelyek itt nagy gondolati

⁶⁹ Dürer értekezését az arányokról nagyterjedelmű szemelvényekkel lefordították oroszra is: А. Дюпер: *Дневники, письма, трактаты*. II. köt. Л. — М. 1957. 121—233. o., a művészek intuitív korrekatívát a számító gyakorlathoz a 189—196. oldalak tartalmazzák.

⁷⁰ Jegyezzük meg, hogy a szigorúan kiszámított arányok megléte semmit sem bizonyított arra vonatkozóan, hogy az ókorban a szépséget az arányra redukálták volna. Ez a redukció nincs meg a püthagoreizmusban, sem a platonizmusban, sem az arisztotelizmusban, sem a neoplatonizmusban. A redukció cáfolhatatlan bírálatát lásd Plotinosnál (6, 1), akinek szövegével megismerkedhetünk А. F. Loszev *Диалектика художественной формы* c. könyvében (М. 1927.) 159. o. vagy V. F. Aszmuusz *Античты мыслители об искусстве* c. könyvében (1938.) 244. o.

erőfeszítés nyomán jelentkezhetnének, nehézségük és használhatatlanságuk miatt ténylegesen nem jelentkeznek. A régi arányok pedig elhaltak, mivel túlságosan szervesen összefüggtek a világművészet fejlődésében rég túlhaladt korszakokkal.

IV. Polükleitosz jelentősége

Ily módon a kultúrák egymásutánját az aránytanok egymásutánja, a művészeti kánonok sorozata kíséri, amelyek között Polükleitosz kánonja igen jelentős, s ami a fő, figyelemreméltóan jellegzetes helyet foglal el. Ez a kánon nem veti alá magát semmiféle sematizálásnak, sem az anyagi egyiptominak, sem a transzcendens középkori sematizálásnak. Számadatait nem diktálja az architekturális létesítmények felépítésénél használt kő vagy téglarakás intuíciója, sem a misztikusan és a priori módon megadott séma, amely érvényesül az ábrázolt objektummal és az észlelő szubjektummal szemben is. Polükleitosz objektív, és ezen a ponton hasonlít az egyiptomi modorhoz és szemben áll a középkorral. De ő úgy objektív, hogy ez az objektivitás nem mond ellent a szubjektumnak, figyelembe veszi a néző helyzetét. Ebben hasonlít a reneszánsz művészekhez. De a szubjektummal való ellentmondásnak ez a hiánya itt csak feltehető. A művészet továbbra is az objektum céljait szolgálja, nem a szubjektumét, míg a reneszánsz elméletek a szubjektumnak mint szükségszerű elvnek a kiemelésén alapulnak, mint olyan szubjektumnak, amelynek jelentősége van az objektum mellett, sőt elsőbbsége van vele szemben. Ezért alapulnak a reneszánsz kánonok a perspektíva matematikai elméletén. Ezzel teljesen világosan meghatározható Polükleitosz kánonjának történeti helyzete.

Még azt is mondhatjuk, hogy amennyiben mégis van lényeges kapcsolat a tárgy perspektívája és a művészetben ábrázolt tárgy között, úgy amikor a tárgy az emberi test mint olyan, akkor a megfigyelési és szemlélődési rá jellemző perspektíva nem fogalmazódik meg tudományosan, hanem egyszerűen tudomásul vétetik, mint magának az ábrázolandó tárgynak objektív ténye. A művészetnek ilyen objektív foka kétségtelenül Polükleitosz is. Amikor pedig nem az emberi testet ábrázolják, hanem olyan testet, amely mint test nem érdekes, hanem mint a szellem teljesen külön, már nem testi, önálló életének hordozója, amikor ezen a testen már a testen túli lehetőségek tükröződnek vissza, akkor az őt láttató perspektíva megkapja önálló megalapozását, mivel ez a perspektíva ennek a testen kívüli kifejező erőnek eredménye. És ekkor ez a perspektíva, ha szubjektív is, de ugyanakkor teljesen szükségszerű. És akkor megjelenik a színen a perspektíva matematikai elmélete és általában az ábrázoló geometria. Ez az utóbbi, amely nem magukat a geometriai testeket rajzolja, hanem csupán látszatukat, a geometriai láthatóság formáinak, mégpedig nem egyszerűen az objektíve adottak formáinak tudománya, hanem az úgy adottakénak, mint a láthatóság, mint a testenkívüliség és ugyanakkor látható kifejező erő.

A mozgékonyágában valóságos és szerves élő emberi test az arányainak a rendszere, de az egyes elvonatkoztatott egységek mechanikus egyiptomi összerakása nélkül, és ugyanakkor a matematikai elméletként adott reneszánsz perspektívák nélkül, — ez Polükleitosz kánonja. És ez a kánon az élő emberi test uralma is, mivel az egyiptomi szobrászat nem szobrászat, hanem építészet, és a reneszánsz szobrászat nem szobrászat, hanem festészet, költészet, zene és matematika.

A történelem folyamán egyetlen egyszer volt adva az élő emberi test mint olyan, anélkül, hogy holt tömbökre vezették volna vissza, mint Egyiptomban, anélkül, hogy misztériummá alakították volna át, mint a középkorban, és anélkül, hogy az önálló emberi szubjektumnak reneszánsz módra festészeti-zenei és racionális-matematikai életet adtak volna. És ez éppen a rabszolgáltatás antikvitásban és annak is elsősorban a klasszikájában volt meg. Elsősorban — Polükleitosznál. És Polükleitosznál is elsősorban a kánonjában. Itt megtalálható annak a konkrét megtestesítése, amit a régebbi esztétikák klasszikus eszménynek neveztek.

Így tehát bebizonyosodott, hogy az arányok összefüggnek a művészeti stílussal, a művészeti stílus pedig a világnézettel, és a világnézet az adott kultúra általános társadalmi-történeti alapjaival. Nem a művész hóbortos szeszélyeiben található meg a művészeti kánon és az ezzel összefüggő arányelmélet megfejtése, hanem a társadalmi-történeti fejlődés dialektikájában, amely fejlődés szükségszerűen meghatározza a világnézetet és a stílus és minden élő művészet kánonját.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ КАНОНЫ КАК ПРОБЛЕМА СТИЛЯ

A. Ф. Лосев

В работе анализируются значительные каноны изобразительного искусства в истории искусства. Цель работы — показать связь художественных канонов, т. е. используемых в изображении предметов систем пропорций, со стилем и мировоззрением произведения искусства художника данной эпохи. Центром подробного и с филологической точки зрения анализа является рассмотрение канона Поликлета, характерного для того периода истории искусства, когда формальные нормы изображения в полной гармонии с развитием пластических жанров способствовали их расцвету. Древнеегипетские каноны означали господство архитектурного принципа в жанрах изобразительного искусства; средневековые христианские каноны подчиняли изображение тел выражению трансцендентной божественной души. В эпоху ренессанса каноны изобразительного искусства вновь приобретают земное значение, однако, наряду с новыми проблемами изображения эти каноны все более теряют свое центральное значение. Измерения Дюрера представляют последнюю значительную попытку обновления канонов и одновременно конец их исторического развития.

ARTISTIC CANONS AS THE PROBLEM OF STYLE

A. F. Losev

The study analyses the significant canons of fine arts. Its aim is to connect the artistic canons (the proportional system used in the representation of objects) with the artistic style and world-view of a given age. Polykleitos's canon contains the main point of the careful analysis also from a philological point of view as it is the age of fine arts when the formal rules of representation sponsored in harmony the prosperity of plastical forms.

Rigid, architectural principles dominated in the types of fine arts in the canons of old Egypt while the Christian canons of the Middle Ages subordinated the representation of objects to the transcendent divine soul. During the Renaissance the canons of fine arts have got a secular meaning but they lose their central significance because of the new problems of representation. The works of Dürer meant the last important attempts to renew canons and the end of their historical development at the same time.

A modern fizika néhány ismeretelméleti kérdéséről

(Hozzászólás egy könyvrecenzióhoz)

A Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. száma ismertette *Az érzéki és a logikai a mikrovilág megismerésében* című írásunkat. Igen hálásak vagyunk a lap szerkesztőségének és a recenzensnek, amiért ilyen nagy figyelemben részesítették könyvünket, s egészében pozitívan értékelték ebben az igen tekintélyes filozófiai orgánumban. Pozitívan nyilatkozva a könyvről a recenzió szerzője egy sor érdekes és hasznos kritikai megjegyzést is kifejtett, melyekkel nem lehet nem egyetérteni, s melyekért nagyon hálásak vagyunk neki. A különböző elvi-kritikai megjegyzésekre adott e hozzászólásunkban szeretnénk konkretizálni és továbbfejleszteni néhány gondolatot, melyeket a könyvben fejtettünk ki, mivel ezek — úgy tűnik — kapcsolatosak a mai fizika világnézeti problémáiról folyó lényegbevágó vitákkal. Nagyon hálásak leszünk a lap szerkesztőségének, ha lehetővé teszi válaszuk publikálását.

A hatáskvantummal kapcsolatos mikrofizikai tapasztalati anyag jellegéről szóló fejezetet analizálva a recenzens ellentmond annak az álláspontnak, hogy a klasszikus és a modern fizika között nincs elvi ismeretelméleti különbség az alkalmazott kutatóberendezések helyét és szerepét illetően. Szerinte van ilyen különbség; a mikrofizikában a berendezés nem csupán közvetítő kapocs az ember érzékszervei és tudata, valamint az objektíve létező testek között, hanem aktív szerepet játszik, döntő módon befolyásolja a vizsgált objektum állapotát, s hogy a mikrovilág megismeréséből a klasszikus ismeretelméleti helyzethez képest minőségileg új helyzet adódik.

Számunkra úgy tűnik, hogy a „közvetítő kapocsként szolgál” és az „aktív szerepet játszik” meghatározásokat nem szabad egymással szembeállítani. Hiszen a klasszikus fizikában is alkalmaztak a kutatók olyan berendezéseket (közvetítő eszközöket), melyek nem voltak passzívak a vizsgált objektumhoz képest. Éppen ezek tették lehetővé a természeti jelenségek teljesebb és mélyebb megismerését.

Továbbá: a filozófiai és természettudományi irodalomban elég gyakran beszélnek a mérőberendezéseknek a mikrofizikában betöltött új ismeretelméleti szerepéről. Egyes szerzők elismerik az ilyen szerepet, mások tagadják. Látható, hogy szükséges pontosabbá tenni és részletesebben kifejteni „a mérőberendezés új ismeretelméleti szerepe” kifejezést. Ha a mérőberendezésnek a vizsgált objektumra gyakorolt hatása *intenzitását* vesszük figyelembe, úgy a mikrovilággal kapcsolatban valóban fellép a mérőberendezés sajátosan új szerepe. Ez abban nyilvánul meg, hogy adott esetben az objektum változása a mérőberendezéssel való kölcsönhatás folyamatában *mindig* lényeges, jelentős, és ettől nem lehet elválasztani. A mikrofizikai megismerés e sajátosságai könyvünkben is élesen megmutatkozik. Ha viszont ismeretelméleti különbség alatt a szerzett ismeretek objektivitásának elvesztését értjük (éppen ilyen gondolatot rejtenek „a mérőberendezések új ismeretelméleti szerepe” terminusba a pozitivisták beállítottóságú fizikusok), úgy a mérőberendezés a mikrofizikában semmiféle új szerepet nem játszik. Ezzel ellentétes ítéletek semmilyen mértékben sem adódnak a mikrofizikai megismerés felfedezéseinek és módszereinek analíziséből. Éppen az ilyen ítéletek megcáfolása céljából vizsgáljuk a könyvben a pozitívizmus és „fizikai idealizmus” képviselőinek minden lehetséges argumentumát.

A legfontosabb ezen argumentumok közül abban áll, hogy a mikrovilágra vonatkozó ismereteinket nem lehet a mérőberendezéstől függetlenül értelmezni, hogy a mérőberendezés és a mikroobjektum között nem lehet éles határt vonni. Ez a tény állítólag annak a következménye, hogy a mérőberendezések segítségével szerzett tapasztalatok nemcsak az objektum viselkedéséről adnak számot nekünk, hanem bizonyos fokig magukban foglalják a mérőberendezés sajátosságait is, s hogy a műszer állásai (pl. a mutatók állása) nem az objektív-reális mikroobjektumokat tükrözik, hanem azt „a fizikai realitást”,

mely a mérés folyamatában jön létre. Ilyen álláspontot képviselnek H. Reichenbach, A. March és mások.¹

Könyvünkben az említett ítéleteket és következtetéseket kétségbe vonjuk. Egyebek közt idézzük D. Bohm és M. O. Omeljanovszkij érveit, melyek szerint a mikroobjektumok viselkedésének leírásánál el lehet tekinteni a mérőberendezés befolyásától, mivel a műszer felhasználásakor már eleve ismerjük az alapvető tulajdonságait.

Igaz, az idézett érvek nem veszik számításba azt a momentumot, hogy a berendezés sajátosságai a mikroobjektummal való kölcsönhatásáig ismertek. A kölcsönhatás folyamatában a műszerek is — éppúgy, mint a mikroobjektumok sajátosságai is — módosulnak, megváltoznak. Különösen jellemző ez az olyan mérőberendezésekre, melyeknek alapvető részei a korábban megismert mikroobjektumok (pi-mezon, neutron, proton stb.).

Szükséges itt megemlíteni az egyedi kísérletek elégtelenségét nézőpontunkból. Éppen az egyedi mérési aktusok vizsgálatából következett Heisenbergnek az elektronnal kapcsolatos gondolat kísérlete, mely azon állítás megalapozására szolgált, hogy az elektron viselkedése és sajátosságai nem szakíthatók el a mérőberendezéstől. Emellett azonban nem szabad elfelejteni, hogy a mikroobjektum egy második, harmadik stb. kölcsönhatásban is részt vehet. A különböző kölcsönhatások folyamán határozottan megnyilvánul a határ a mikroobjektum és a berendezés között. A mikrovilág megismerése gyakorlatilag így is történik. Tanulmányozva és analizálva a különböző kölcsönhatásokat, például az elektronnak a mérőberendezéssel való kölcsönhatását, a fizikusok alapot nyertek azon állításhoz, hogy az elektron egy fermion, amely ilyen és ilyen töltéssel, nyugalmi tömeggel stb. rendelkezik. A fentiek helyességét az atommag és a nukleonok térstruktúrájának meghatározását célzó kísérletek alapján is meg lehetne mutatni, mikor a kutatók felhasználják a legkülönbözőbb részecskék (alfa-részecskék, elektronok, nukleonok, különböző energiájú részecskék) szóródását a magon, s ebből a vizsgált objektumnak minden tapasztalat számára közös jellemzőihez jutnak.

Úgy véljük, hogy a fenti álláspont nem mond ellent Fok koncepciójának, amint azt a recenzens állítja. Fok az objektum és a mérőberendezés közötti szoros (fizikai és logikai) kapcsolatról beszélve² nyilvánvalóan egyetlen kölcsönhatást vesz figyelembe, és tovább nem megy. Emellett azt is behívnyítja, hogy még ebben az esetben sincs alap a mikroobjektumok objektivitásának tagadására. Természetesen Fok álláspontja nem azonos a pozitivisták álláspontjával, hanem homlokegyenest ellenkezik ezzel.

Hasonló módon nehéz egyetérteni a recenzenssel abban, hogy a mikrovilág tanulmányozásánál a megismerés racionális, logikai, absztrakt fokozatai jelentőségének növekedése a megfelelő okok következtében állítólag elvi-világnézeti változást jelent a makroobjektumok megismeréséhez képest. Az érzéki és logikai, az empirikus és elméleti kölcsönhatásának törvénye fő vonásaiban itt sem változott. E törvény megnyilvánul a mikrofizika megismerésében is. Durván szólva csupán az érzéki és logikai mennyiségi viszonya változott a megismerés folyamatának egészében.

A mikrofizikai kutatás tárgyának jellege (mely kutatás mélyen feltárta a világ végső lényegét) olyan, hogy az absztrakt gondolkodás szerepének növekedése, jelentőségének fokozódása teljesen törvényszerű. De bármennyire is megmutatkoznék az absztrakt gondolkodás teljesítőképessége, ez végső fokon mégiscsak az érzéki, empirikus adatokra támaszkodik. Elfogadhatjuk-e az analógia, a matematikai modellálás, az elméleti extrapoláció módszerének alkalmazását valamely elméleti következtetés létrehozásában anélkül, hogy mindenütt feltételeznénk, hogy a logikai megfontolások alapjául szolgáló adatok empirikus adatok?

Nem véletlenül győzte meg a tudományok — egyebek között a fizika — objektív fejlődésmenete a tudósokat arról, hogy az új elméleti megismerési módszerek kutatása és kiszélesítése mellett szükséges a kísérleti berendezések további tökéletesítése is. Hivatkozunk itt az egyik vezető fizikusnak, E. M. Mac-Millannak rendkívül egyértelmű szavaira: „... a kísérleti és elméleti kutatók az elemirész-fizika területén nagyon szoros kontaktusban dolgoznak. És ez mindkét félnek kölcsönösen előnyös. A teoretikusok gyakran ellátják a kísérletezőket eszmékkel, melyek közül néhány (de nem mind) önmagában is jó, s ugyancsak segítenek a kísérletezőknek az eredmények interpretálásában. Ez esetben a teoretikusok nem feledkeznek meg saját alapvető feladatukról sem, és megkísérelik felépíteni a kielégítő elméletet, melynek keretei között sikerülhet ellentmondásmentesen

¹ H. Reichenbach: *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*. Berlin 1951. 206. o., A. March: *Das neue Denken der modernen Physik*. Hamburg 1957. 109. o.

² *Методологические проблемы науки*. A Szovjetunió Tudományos Akadémiája elnökségi ülésének anyagai. „Nauka” kiadó, 1964. 234. o.

³ *Экспериментальные исследования частиц*. „Znanije” kiadó, 1967.

leírni a részecskékre vonatkozó valamennyi ismeretünket és (mint reméljük) pontosan megjósolni a jövődő kísérletek eredményeit. Az ilyen elmélet-építés számára rendelkezésre álló anyag jelenleg még nagyon töredékes. Ezért nem hisszük, hogy bármely teoretikus azt állítaná, hogy a továbbiakban jelentős haladást lehet elérni újabb kísérleti eredmények nélkül. Kísérlet nélkül az elmélet zsákutcába jut, vagy pedig az élettől elszakadt meddő ítéletekké korszosul.”³

Az eddig mondottakból kiindulva megállapíthatjuk, hogy a mikrovilág kutatásának folyamatában ugyanazok az ismeretelméleti törvényszerűségek hatnak, mint a klaszszikus fizikában. Nem létezik valamiféle új, sajátos ismeretelmélet a mikrofizika számára. Nekünk úgy tűnik, hogy a recenszens az ellenkező álláspontját bizonyítva és a könyv elemzéséből általános következtetéseket levonva eltúlozta a mikrofizikai megismerésnek a makroobjektumok megismeréséhez képest fennálló sajátosságát.

Gorkij, 1967 szeptember.

G. A. Kuzminov

Még egyszer az „elidegenedés és szocializmus” kérdéséről¹

(Válasz egy vitacikkre)

A Magyar Filozófiai Szemle 1967. évi 3. száma közli Ágh Attila *Szocializmus és elidegenedés* c. cikkét *Marxizmus és elidegenülés* című 1965-ben megjelent írásomról. Ágh cikke nem egyszerűen mint recenzió íródott, hanem az 1964–65-ben lezajlott vita újrafelvételének indul. De nemcsak azért kívánok hozzászólni Ágh bírálatához, mert a Vita-róvatban jelent meg, hanem főleg azért, mert úgy látom, hogy a vitatott kérdés — az elidegenedés és a szocializmus összefüggése — tárgyalását nem viszi előbbre, hanem egy korábbi, ködös stádiumába igyekszik visszarántani, s az én vita-iratomban kifejtetteket sok vonatkozásban elferdíti. A „ködös stádiumon” azt értem, hogy az Ágh-cikk a szocialista gazdaság, társadalom egyes tényeit, kategóriáit és magát a marxi elidegenedés-fogalmat elemzés és az összefüggések vizsgálata nélkül, tehát eltorzítva mutatja be.

Ágh az én álláspontom általános ismertetésében a következő elemeket sorolja fel: 1. Egy bizonyos dogmatikus felfogás — írja — „a fiatal Marxot szinte a marxizmus egyik kellemetlen mellékszereplőjének tekinti, aki „ellentmondásos” fejlődésével folyton csak zavart okoz, az érett Marxot viszont igyekszik néhány . . . tetszetős sémába beleszorítani, amelyek közül az elidegenedés fogalma természetesen hiányzik”. 2. Ez a dogmatizmus „elméletileg hibázott, amikor — egybeosva valamennyi átmeneti formáját, esetlegeségeit — a szocializmus adott történelmi, partikuláris formáját a további fejlesztéshez szükséges pozitív kritikái elemzés nélkül a kommunizmusig elvezető fejlődés egyetlen, átfogó formájának deklarálta”. 3. „. . . csak a társadalmi valóságáról alkotott adekvát kép lehet a további fejlődésnek és célkitűzéseinek alapja, . . . éppen a szocializmus fejlődése szempontjából fontos a tényleges ellentmondások feltárása . . .” Ezek után Ágh megállapítja, hogy az én könyvem „a fentiekben vitatott álláspont jellegzetes megfogalmazása”. (473–474. o.)

A tények ezzel szemben a következők. Az 1. ponthoz: A fiatal Marx műveit a könyvemben nem úgy tekintem, mint amelyek „csak zavart okoznak”, Marx művert pedig nem úgy, mint amelyekből — a későbbi fejlődési szakaszban — „az elidegenedés fogalma hiányzik”; ellenkezőleg, a könyv első fejezetében éppen az 1844-es *Kéziratok* jelentőségét mutatom meg, a későbbi marxi művekről szólva kifejtem, milyen — nem fő, hanem alárendelt — szerepet játszik bennük az elidegenedés kategóriája, és hogyan dolgozta ki Marx részletesebben, nagyobb konkrétsággal és tudományossággal gazdasági és politikai elméletét, filozófiáját. A 2. és 3. ponthoz: Könyvem II. fejezete tárgyalja a szocializmus történelmileg adott formájának (a Szovjetunióban és a többi szocialista országban) a gyakorlat által felvetett problémáit. — Ilyen kérdéseket tartalmaz: a szocialista tulajdon és különféle formái, a munka szerinti elosztás, a szocializmusbeli ártermelés, a munkamegosztás a szocializmusban, a szocialista állam és demokrácia fejlődése; és a tárgyalás folyamán éppen a szocializmusban is meglevő (nem-antagonisztikus) *ellentmondásokat* emelem ki, továbbá utalok a szocialista országok konkrét történelmi helyzetére

¹ A szerkesztőség közli Vörös Gyula hozzászólását, bár úgy látja, hogy a vitához új nézőponttal nem járul hozzá, régi felfogását ismétli meg új érvek nélkül. A vita folytatását csak akkor tartjuk célszerűnek, ha szerzőnk új érveket és kérdésfeltevéseket vetnek fel. *A szerkesztőség.*

(a termelőerők állapotára stb.); végül pedig mindig világosan megkülönböztetem egymástól a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmeneti szakaszt, a szocialista majd a kommunista társadalom fokát, természetesen mindezt csak a téma — a szocializmusbeli elidegenedés problémája — vonatkozásában.

Egy előzetes megjegyzés Ágh vitaközlési módszeréről. A fiatalkori marxi írásoknak a marxista irodalomban való elhanyagolásáról szólva, Ágh a könyvemből idézi a következő részt: „A marxisták sokáig kevésbé kutatták a marxi elmélet kialakulását jelző első írásokat. Ennek oka egyrészt az volt, hogy fő feladatuknak az érett marxizmust képviselő művek elemzését tartották” — és megbélyegzően hozzát teszi: „A szerző *csupán* annyit jegyez meg, hogy 'kevesebbet' foglalkoztak vele (a fiatal Marxszal — V. Gy.), azaz ezt a komoly társadalmi problematikát egyszerűen a megismerés kérdésévé degradálja” (474. o. — kiemelések — V. Gy.), *nem közli* viszont a könyvemből vett idézet *folytatását*, amely így szól: „Másképp pedig az 1945 utáni nyolc-tíz évben többen tagadták az előző filozófiai (főleg a hegeli, feuerbach) és társadalomtudományi eszméknek a marxizmus kialakulásában betöltött szerepét, és ezzel kapcsolatosan lebecsülték Marx és Engels korai írásait. A fiatalkori marxi munkák behatóbb tanulmányozását gátolta az az egyoldalú szemlélet is, amely — helyesen — hangsúlyozta ugyan, hogy a marxizmus gyökeresen különbözik az előző elméletektől, de — helytelenül — sokszor figyelmen kívül hagyta azt, hogy minden értékeset átvett belőlük.” (*Marxizmus és elidegenülés*. 9. o.)

A kérdés mármint az, hogy megállapításon egész — vagyis a korai marxi írások elhanyagolásának *mindkét felsorolt oka* — kellően megmagyarázza-e a problémát? Ezen lehet vitatkozni. Egy dolog azonban bizonyos: a másik vita-fél álláspontját Ágh módjára megcsontkítva ismertetni és egyidejűleg egyoldalúsággal vádolni — az ilyen eljárást (amelynek példái még Ághnak a témáról szóló további fejtegetéseiben többször megismétlődnek) én nem is minősítem, a minősítést az olvasóra hagyom.

Vegyük a vitakérdéseket sorjában:

1. Az elidegenedés kategóriája Marx műveiben

Ágh vitába száll azzal a megállapítással, hogy az 1844-es *Kéziratokban* az elidegenedés kategóriája Marx elméletének még központi fogalma, s hogy Marx későbbi műveiben tudományosan konkrétabb, részletesebben kidolgozott kategóriákat alkalmazott, az elidegenülés fogalmát pedig a termelési viszonyok jellemzésének kiegészítésére, új oldalról való bemutatására, összefoglalására használja. Ezt a kifejtésemet úgy állítja be, hogy az elidegenedési kategória szerintem a fiatal Marx „éretlenségének” kompromittáló jele: „az elidegenedés — írja — ... Vörös szerint különben is eleve a tudományosság alacsony fokát jelenti, legfeljebb 'hipotézisnek' elegendő”; végül kimondja a súlyos ítéletet: „Vörös fő törekvése tehát az elidegenedés fogalmának tudományos diszkreditálása, noha mint az egészéből kitűnik, hogy az érett Marx is használta ezt a 'tudományosan nem elég konkrét' kategóriát”. (475. o.)

A valóság az, hogy a 44-es *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx még valóban mint központi kategóriát alkalmazza az elidegenülést. (Megjegyzendő, hogy Marxnál már itt is egyrészt a *munka* elidegenedéséről van szó, amely kifejeződik a magántulajdonban, a bér-munkában, a tőkében, másrészt pedig ennek az elidegenedés-fogalomnak tartalma nem szubjektív érzés, tudat, hanem *objektív, anyagi viszony*.) A *Kéziratokban* a fennálló társadalmi rendszer tudományos elemzése valóban még csak a hipotézis fokán áll. A részletesebb tudományos kidolgozás a következő évtizedek műve volt. Marx életének és munkásságának tüzetesebb elemzése azt mutatja, hogy a történelmi materializmust is, a gazdasági elméletét is több évtizedes munkával, konkrét gazdasági és történelmi anyag vizsgálata alapján dolgozta ki. Gazdasági elméletének magvát, az értéktöbblet-elméletet az 50-es évek második felében helyezte szilárd tudományos alapra a klasszikus polgári munka-értékelmélet felhasználásával és bírálatával, és a munkaerő-árura való alkalmazásával. Ebben az időben az elidegenedés kategóriája már megváltozott, kisebb szerepet töltött be. Ezt könyvemben részletesen kimutatom (lásd pl. 16—18., 56., 102., 106. o.). Hogyan függ tehát össze a hipotézis és a kidolgozott tudományos elmélet? Hasonlattal élve: ha egy festőművész egy festmény végleges elkészítéséig vázlatokat rajzol művéhez, és ezeket a rajzokat a kidolgozott műhöz képest vázlatoknak nevezzük, vajon ezzel „diszkreditáljuk”-e, művészietlennek nevezzük-e a vázlatait, az első vázlatát? Nem helyesebb-e, ha azt mondjuk, hogy ez az első vagy második vázlat megközelítés? Hasonlat nélkül. Kétségtelen, hogy Marx egész elmélete 1844-ben még kiforratlan volt; akkor a későbbi mű egyes vonásai (így pld. az elidegenedés kategóriája) élesebben domborodtak ki, a fennálló társadalmi-gazdasági rendszer elemzése még csak tudományos hipotézisek-

ből állott. Később a marxista elmélet részletesen kidolgozott tudománnyá vált, s ebben az elidegenedés kategóriájának nem központi, hanem az említett helye van meg; a központi fogalmak mások lettek: a tőke, a bérmunka, az értéktöbblet, a tőkefelhalmozás stb. Ha pedig általánosítani akarunk, akkor a központi kategória a tőke, vagy a tőke fejlődése mint a fennálló társadalom mozgástörvénye. Lenin a történelmi materializmus kidolgozásáról szólva a következőképpen jellemzi ezt a folyamatot: A korai Marx-művekről ezt írja: „Már önmagában ez a gondolat — materializmus a szociológiában — zseniális gondolat volt. *Egyelőre természetesen csak hipotézis, de olyan hipotézis, amely először teremtette meg a szigorúan tudományos állásfoglalás lehetőségét a történelmi és a társadalmi kérdésekben.*” (Lenin: *Kik azok a „népbarátok?” Összes művei. 1. köt. Kossuth, 1963. 125. o.*) — Majd a későbbi hosszabb fejlődési szakasról és a részletes tudományos kimunkálásról ezt állapítja meg: „Mármost Marx, miután ezt a hipotézist a negyvenes években kimondta, hozzáfog az anyag tényeken alapuló (ezt nota bene) tanulmányozásához. Kiválasztja az egyik társadalmi-gazdasági alakulatot: az áru gazdasági rendszerét, s ropant tömegű adat alapján (amelyeket legalább 25 éven át tanulmányozott) a legrészletebben elemzi ezen alakulat működésének és fejlődésének történeteit.” (Uo. 127. o.). Végül pedig: „Ma már — a Tőke — megjelenése óta — a materialista történelelfelfogás nem hipotézis, hanem tudományosan bebizonyított tétel . . .” (Uo. 128. o.)

Ághnak az a megállapítása, hogy az elidegenedés fogalmát Marxnál csak a fetiszmusra korlátozom, mégpedig az árufétisre és a kapitalizmusbeli jövedelmek fétis jellegére, nem áll. Ezt a fenti hivatkozásból, a könyvemből világosan látni lehet: utalok arra, hogy hogyan mutatja meg a *Tőke* a munkaeszköz tőke-jellegében az elidegenülést (lásd pl. könyvem 103., 105., 106. o.). Egyébként munkabér, földjáradék és profit nemcsak kapitalizmusbeli jövedelmek, hanem a tőkés magántulajdon, a tőkés termelési és kizsákmányolási mód (az értéktöbblet-termelés és -elosztás) kifejeződései, realizálódásai is, mert magukban foglalják a munka bérmunka jellegét, a termeléseszköz tőke jellegét és a föld magántulajdonát, vagyis a jellegzetes elidegenültségi viszonyokat.

Az elidegenedés-fogalom Marx használatáról szólva a legmeghökkenőbb Ághnak a szocialista társadalomra vonatkozó állítása. Ezt írja: Marx számára „a döntő felismerés az volt, . . . hogy az a társadalmi-gazdasági bázis, mely a győztes proletariátusra öröklül marad, maga is újratermeli az elidegenedés bizonyos formáit . . . Marx már jelezte, hogy az elidegenedés meglesz a szocializmusban is, sőt ezt elméletileg részletesen meg is alapozta.” (476. o.)

Hol jelezte ezt Marx? Ágh persze ilyen marxi megállapításra nem tud hivatkozni, nem is hoz ilyen passzust Marxtól. Ahogyan próbálja tételét alátámasztani, az kb. a következő: mivel Marx a *Gothai program kritikájában* arról beszél, hogy a keletkező szocialista társadalom még magán viseli a régi társadalom anyajegyeit, ezért ezek az anyajegyek az elidegenedés bizonyos formáját hozzák létre. Ágh a fejtegetését a szocializmusbeli árutertermelés fennmaradásával kísérli meg bizonyítani.

2. Szocializmus, árutertermelés és elidegenedés

Annak a tételnek a bizonyítására, hogy a szocializmusban megvannak az elidegenedés gazdasági alapjai, fő érvelés az árutertermelés fennállását említi Ágh: „Az elidegenedés történelme lényegileg az árutertermelés története, az árutertermelés viszont nem egyéb, mint az elkülönült termelők közötti sajátos közvetítésrendszer, amelynek következtében a termékek, majd a termelési viszonyok is kikerülnek az emberek ellenőrzése alól” (477. o.), és fő érvelésként a *Gothai program kritikájából* vett Marx-idézetet hozza arról, hogy egy kialakuló szocialista társadalomban munka-egyenértékek cseréje áll fenn: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje.” (477—478. o.)

a) Ágh az érvelésének első menetében azt próbálja bizonyítani, hogy Marx szerint a szocialista társadalomban fennmarad az árutertermelés. Ezeket írja: „A kommunizmus saját hiányát mint az árutertermelés fennmaradását jellemzi Marx” (477. o.), „Marx tehát félreérthetetlenül kimondja, hogy a szocializmus árutertermelő társadalom . . .” (478. o.), „Marx tehát a szocializmus egész időszakára nézve kötelezőnek találja az árucserét ellentétben Vörössel, aki, mint emlékszünk, biztosított bennünket arról, hogy Marx szerint a szocializmusban már nem lehet szó árutertermelésről” (uo.), ehhez azután kimondja a végítéletet: „Mondhatnánk tehát azt is, hogy Vörös, az „elidegenülés a szocializmusban” tétel hívei közé elsőnek Marxot sorolhatja be, a fenti elemzés alapján azonban minden esetre furcsának tűnik Vörösnek az a megállapítása, hogy Marx szerint a szocializmusban megszűnik az árutertermelés.” (478—479. o.)

Először is tehát nézzük meg, mi volt Marx véleménye az árutermelés szocializmusbeli sorsáról? Ismeretes, hogy Marx és Engels nem kívántak konkrét képet festeni a szocialista és kommunista társadalomról, hanem szigorúan tudományos talajon elemezték a fennálló tőkés társadalmat, kimutatták ellentmondásait, fejlődési tendenciáit, és néhol ebben az utóbbi vonatkozásban, valamint elemzés közben gondolati szembeállításul írtak a szocialista és kommunista társadalom termelési viszonyairól, társadalmi elveiről. Ami az árutermelés meglétét vagy meg-nem-létét illeti, arra vonatkozóan Marxnál kifejezett megállapítást — ismereteim szerint — nem lehet találni. *Elemzéseiből azonban világosan kitűnik*, hogy fennáll az, amit én is írtam: *Marx szerint a szocializmusban megszűnik az árutermelés*. Ha Ágh ezt furcsának tartja, akkor ellene hadd hivatkozzam olyan marxistákra, mint Engels és Lenin, akik világosan, kifejezetten megállapították ezt a marxi felfogást. Engels az *Anti-Dühringben* — amelynek egész kéziratát vele Marx folyamatosan megvitatta — a következőket írja: „A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokbavételével kiküszöbölődik az árutermelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti uralma” (MEM. 20. köt. 279. o.); Lenin pedig: „Ami a szocializmust illeti, ismeretes, hogy a szocializmus az árugazdaság megszüntetését jelenti.” (*Az agrárkérdés Oroszországban a XIX. század végén. Művei*. 15. köt. Szikra, 1955. 131. o.) Engels és Lenin talán Marxszal ellentétben állították ezt az előrejelzésüket? Nem, és hogy valóban nem, azt a *Tőkéből* és a *Gothai program kritikájából* vett — Ágh által is hozott — marxi szöveg tüzesebb olvasása is bizonyítja. Vegyük először a *Tőkében* az árufetisizmussal kapcsolatos gondolati előrevetítést a szocializmusról: „Képzeljük el . . . szabad emberek egyesülését — írja Marx —, akik közösségi termelési eszközökkel dolgoznak és sok egyéni munkaerejüket öntudatosan egy társadalmi munkaerőként fejtik ki . . . Az egyesülés öszterméke *társadalmi* termék. E termék egy része ismét termelési eszközzül szolgál. Ez a rész társadalmi marad. Egy másik részét azonban létfenntartási eszközként elfogyasztják az egyesülés tagjai. Ezt tehát el kell osztani közöttük. Ennek az elosztásnak a módja változik majd magának a társadalmi termelési organizmusnak a különböző fajtája és a termelők megfelelő történelmi fejlődési foka szerint. Csupán az árutermeléssel való párhuzam kedvéért feltételezzük, hogy az egyes termelőknek a létfenntartási eszközökből jutó részt *munkaidejük* határozza meg. A munkaidő tehát kettős szerepet játszana. Társadalmilag tervszerű elosztása szabályozza a különböző munkafunkciók és a különböző szükségletek helyes arányát. Másrészt a munkaidő egyszersmind mértéke annak, hogy a termelőnek egyénileg milyen hányad jut a közös munkából és ennélfogva a közös termék egyénileg elfogyasztható részéből is. Az embereknek munkájukhoz és munkatermékeikhez való társadalmi vonatkozásai itt átlátszóan egyszerűek maradnak a termelésben is, az elosztásban is.” (MEM 23. köt. Bp. 1967. 80—81. o.) Vegyük továbbá itt is figyelembe a *Gothai program kritikájából* hozott fenti idézetet — mégpedig kissé bővebben, mint ahogy azt Ágh teszi: „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik*; amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik. Ennek megfelelően az egyes termelő — a levonások után — pontosan visszakapja a társadalomtól, amit ad neki. Amit adott neki, az az ő egyéni munkamennyisége. Pl. a társadalmi munkanap az egyéni munkaórák összegéből áll; az egyes termelő egyéni munkaideje a társadalmi munkanap általa szolgáltatott része, az ő részesedése benne. A termelő a társadalomtól elismervényt kap arról, hogy ennyi meg ennyi munkát szolgáltatott (a közösségi alapok számára végzett munkáját levonva), és ezzel az elismervénnyel a fogyasztási eszközök társadalmi készletéből annyit von ki, amennyi ugyanannyi munkába kerül. Ugyanazt a munkamennyiséget, amelyet a társadalomnak az egyik formában adott, visszakapja a másik formában.

Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben az egyenértékek cseréje. A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet át az egyes tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával.” (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 13—14. o.)

Mindkét szövegből *először is* világos, hogy Marx itt *nem árutermelésről* beszél, hanem „az árutermeléssel való párhuzamról”, *nem áruk cseréjéről* (vagyis két személy vagy közösség közötti olyan viszonyról, mely *dologban, dologi termékben*, ennek *értékében* testesül meg), hanem *munkák, munkaidők* cseréjéről társadalmi tulajdon alapján termelő közösségen belül, *nem áru-pénz cseréről*, hanem olyan munkamennyiség-cseréről, amelyben

a munkás *nem pénzt kap, hanem elismervényt*. Nem véletlenül hangsúlyozza Marx, hogy „a tartalom és a forma megváltozott”. Egy dolog az árucseré, és más dolog munkamennyiségek cseréjének elszámolása — az utóbbi árutermeles nélküli közösségi, szocialista termelés alapján is folyhat! *Másodszor* pedig az is világos, hogy Marx mindkét helyen nem a kommunizmus felső fokáról, hanem alsó fokáról, a szocialista társadalomról beszél, mert az *egyesek munkaidejének az egyéni fogyasztás szempontjából is mérték szerepe van*, a munkaidő méri azt, hogy a termelő egyénileg mekkora hányadhoz jut a közös munkából.

Engels és Lenin tehát joggal állíthatta (Marx, a marxizmus szerint), hogy a szocializmusban megszűnik az árutermeles. De ha ez így van, akkor megdől Ágh érvelésének az a része, mely szerint Marx az árutermelest és ezzel az elidegenedés meglétét is feltételezte a szocializmusban.

b) Marad a másik probléma: tény, hogy a szocializmusban fennmarad az árutermeles; mit jelent ez a tény az elidegenedés megmaradása, vagy meg nem maradása szempontjából? (Mellesleg jegyzem meg, hogy Ágh már ismert ügyeskedésével próbálja a nyakamba varrni azt, hogy szerintem a szocializmusban az árutermeles csak valamilyen „maradvány”. A módszere ugyanaz, mint a fent említett hiányos idézésnél és fordításnál. Könyvemben a szocializmusbeli elidegenülés-nézetek, -érzések *talaján* a szocializmus fejlettebb gazdaságát és a sajátos történelmi körülményeket jelöltem meg. Az említett helyen ezt írtam: „Abból, hogy nincs termékbőség, fennállnak áru- és pénzkapcsolatok, továbbá sajátos történelmi körülmények (háborús pusztításból vagy más okból eredő rendezetlenségek, az ország régebbi gazdasági, kulturális elmaradottságának maradványai, az imperializmus jelenlegi gazdasági nyomása és háborús fenyegetései), ezenfelül szocialista elveket megsértének a gyakorlati állami és társadalmi vezetésben. Mindezek alkalmas talajul szolgálnak arra, hogy az emberek nézetében, érzéseiben, megmaradjanak vagy feléledjenek olyan jelenségek, amelyeket nevezhetünk elidegenülésnek”. (47. o.) Vagyis arról írtam, hogy az elidegenedés-tudatnak *talajul* szolgálnak olyan tényezők, mint az áru- és pénzkapcsolatok és — egyebek között — régebbi *kulturális* viszonyok maradványai. De *hogy maga az árutermeles* ilyen „maradvány”, azt *sehol sem állítom*. Sehol sem állítok olyat, hogy az árutermeles ne tartoznék a szocialista termelési viszonyokhoz, bár azt hangsúlyozom, hogy nem ezek a viszonyok a fő, döntő meghatározók a szocialista gazdaságban, hanem a társadalmi tulajdon, a közvetlen társadalmi szükségletekre való termelés, a munka közvetlen társadalmi jellege, a népgazdaság tervszerű fejlődése. De hagyjuk az ilyen — enyhén szólva — „szubjektív” beállítások körüli vitát. Azzal sem kívánok foglalkozni, hogy mik az okai az árutermeles megmaradásának a szocialista társadalomban, erről igyekeztem ismertetni könyvemben a marxista közgazdaságtan eddigi kutatásainak eredményét). Az elvi kérdés az, hogy mi a jelentősége a szocializmusbeli árutermelesnek az elidegenedés szempontjából?

Ebben a tekintetben Ágh cikke messze visszaveti a vitakérdést az elért eredmények mögé, mégpedig azért, mert ő — aki a történetiséget rajtam kéri számon — úgy próbálja bizonyítani a „szocializmusbeli elidegenedés” gazdasági alapjainak létezését, hogy az *árutermeles tulajdonságait változailanoknak tekinti*; a kisárutermelest, a tőkés és a szocialista árutermelest azonosnak veszi. Könyvemben igyekeztem viszonylag részletesen rávilágítani arra, hogy melyek a *szocializmusbeli árutermeles sajátosságai* (lásd 85 — 95. o.), továbbá arra, hogy a szocializmusbeli árutermelesből adódó ellentmondások nem antagonisztikusak, és a tervgazdálkodás, valamint az értékkategóriák hozzáértő alkalmazása, a gazdaságirányítás formáinak tökéletesítése révén szocialista talajon válságok nélkül megoldhatók; rámutatok arra, hogy a szocializmusban a szocialista össznépi tulajdon alapján az árutermeles törvénye, az értéktörvény meghatározhatja ugyan egyes termékek választékát stb., de nem határozza meg a termelés fő arányait, az újratermelés bővítésének ütemét és szerkezetét, ebben a tekintetben a központi tervezés juttassa az uralkodó szerepet (és szabályozza magát a piacot is); végül arra, hogy mindezt az árutermeles viszonyai a szocialista tulajdon alapján nem képeznek gazdasági, társadalmi-rendszerbeli alapot az elidegenüléshez. — Miért rángatja hát vissza Ágh a vitát egy korábbi stádiumba oly módon, hogy az „elidegenülés a szocializmusban”-tétel alátámasztására *éppen az árutermelesnek ezeket a sajátos történelmi feltételeit figyelmen kívül hagyva próbál érvelni?! Ha pedig vannak a szocializmusbeli árutermeles sajátosságairól szóló fejtegetéseimre ellenérvei, miért nem lépett fel velük? Nyilván azért nem, mert mindenképpen „bizonyítani” kívánta az „elidegenedés a szocializmusban” tételét; ezzel aztán a szocializmus és a kapitalizmus gazdasági rendszerét szerencsésen egy kalap alá veszi.*

3. A szocializmus fejlődése és az elidegenedés felszámolása

Ágh azt akarja rámfogni, hogy azokat a jelenségeket, melyek (sajátos terminológiával) a szocializmusban „elidegenedésnek” nevezhetők, én csak tudati maradványoknak tekintem, és ezért megszüntetésükhöz is csak valamilyen megalapozatlan propaganda-munkát kívánok meg: „Az elidegenedés felszámolásának egyetlen módja tehát Vörös szerint — írja —, hogy az emberek fejéből kiverjük az elidegenedést, az „idegenség-tudat”-át. Ez a vulgáris felvilágosító magatartás — amelynek a felvilágosodás igazi nagy hagyományaihoz persze édeskevés köze van — jellemzi munkáját . . .” (480. o.); azt tulajdonítja nekem, hogy elkerülöm a szocializmus objektív ellentmondásait: „A szocializmus valóságos, objektív ellentmondásait nem vizsgálja meg alaposan, mert ez Marx nyomán az elidegenedés elismerésére készítetné, ezért egész elemzése megmarad azon a síkon, hogy „vannak még hibák”, a szocializmus fókán vannak még egyenlőtlenségek, „igazságtalanságok”” (uo.), és ezért — mondja — az, „amit . . . Vörös nyújt, az nem a szocializmus védelme, hanem etizáló utópiája . . .” (uo.)

A valóság ezzel szemben az, hogy fejtegetéseimben túlnyomóan éppen a szocializmus ellentmondásaival foglalkozom részletesen a könyvem az elidegenülés gazdasági alapjairól szóló részében (50—127. o.); ennek összefoglalójában (123—127. o.) rámutatok a szocializmusbeli termelők és csoportjaik gazdasági elkülönülésére, ellentmondásaira; a munkamegosztásban, a munkák jellegében, a társadalmi osztályok, rétegek, csoportok feltételeiben meglévő lényeges különbségekre, amelyek mind a termelőerők alacsony színvonalának, a termékek viszonylag korlátozott mennyiségének, a termelési viszonyok és szervezési formái tökéletlenségének következményei. Amikor a szocializmusbeli elidegenülésről szóló véleményemet bemutatja, akkor Ágh ismételten lényegesen megcsontja azt, amit erről mondom. A gazdasági alapokról szóló összefoglalóban a következőket írtam: „Van-e tehát a szocializmusban elidegenülés, vannak-e az elidegenülésnek alapjai a szocialista gazdaságban? A szocialista termelési viszonyok mint társadalmi tulajdonra épülő, az egész társadalom szükségleteinek kielégítésére irányuló tervszerű gazdasági viszonyai objektíve elidegenülés-mentesek. Ami ebben a vonatkozásban mégis fennállhat, az a következő: a) a kapitalizmustól örökölt termelési bázis viszonylagos elmaradottságából és ezzel összefüggésben a régi munkamegosztás szervezeti feltételeiből, valamint az árutertermelés fennállásából, egyének és termelőegységek (vállalatok) gazdasági elkülönüléséből adódóan helyenként lehetségesek visszaesések a szocialista viszonyokból magántulajdonos-jellegű kapcsolatokhoz; b) a kapitalizmustól örökölt polgári és kispolgári tudati maradványok, szokások visszahatnak a gazdasági viszonyokra és erősíthetik a szocializmus gazdasági ellentmondásainak, fejletlenségének, elkülönültségeinek hatását. Ez a két tényezőcsoport korlátozóan hathat a szocialista gazdasági viszonyokra, gátolhatja a szocialista nagyüzemi termelés fejlődését . . . Ebben és csakis ebben az értelemben beszélhetünk az elidegenülés maradványairól a szocializmusban, a szocialista gazdaságban. De a szocializmusban, a szocialista termelési viszonyokban objektíve nincs meg az, ami a marx-i elidegenülés tartalma, lényege: a termékek uralma a termelők felett, a termelőtevékenység idegensége, elidegenült viszony más emberekhez (osztályokhoz), idegen és ellenséges hatalmak uralma az emberek felett” (126—127. o.), — vagyis nem igaz, hogy én csak tudatbeli feltételekről beszéltem. Ágh b-t mond, de nem mond a-t.

A másik kérdés az elidegenülés megszüntetésének útja. Az én módszerem az, hogy válaszolom a szocialista gazdaság és a szocialista állam sajátosságait, szervezeti formáit, különféle viszonyainak ellentmondásait, és ezek alapján mutatok rá a további fejlődés irányára, a termelőerők gyarapítására, a tulajdonformák tökéletesítésére, az állam további fejlődésére (pld. a szocializmusbeli munkamegosztás ellentmondásairól szólva hangsúlyozom, hogy „a megoldást — a szellemi és fizikai munka lényeges különbségének megszüntetését, a munka változatosságának és alkotó jellegének kifejlesztését — az új, szocialista és kommunista anyagi-műszaki bázis kiépítése hozza meg” (123. o.) Ezzel szemben Ágh egyetlen konkrét szocializmusbeli viszonyt sem elemz. (Az árutertermelés az, amelyről részletesebben szól, de — láttuk — a szocializmusbeli árutertermelés történelmietlen beállítása megakadályozza abban, hogy megtalálja a valóságnak megfelelő fejlődési irányt.) Ehelyett nagyvonalúan csupán annyit mond, hogy „az érett Marx elidegenedés-elméletének elemzésébe most nem mehetünk bele”. (475. o.)

Ezek alapján látható, hogy melyik módszer, melyik álláspont jelenti a kettő közül a szocializmus reális továbbfejlődésének távlatát, és melyik az üres propagandát, az „etizáló utópiát”?

Az „elidegenedés a szocializmusban” tételt hirdető Ágh Attila ismételten összekeveri az elidegenülés marx-i fogalmát az elidegenülés pszichológiai, szubjektív magyarázatával, és megmarad az üres spekulációnál, annál a meddő általánosságnál, hogy „a

szocializmusbeli elidegenedést” meg kell szüntetni. Az ilyen felfogás, amely a meglévő társadalom gazdasági, politikai és ideológiai állapotainak elemzése helyett ezt a mindent beburkoló fogalmat alkalmazza, nem marxizmus, nem tudományos, nem proletár szocializmus, hanem valamilyen elvont polgári „demokratizmus” vagy valami újfajta „filozófikus” „igazi szocializmus”.

Vörös Gyula

FIGYELŐ

A generatív grammatika filozófiai hátere

A generatív grammatikai iskola megteremtője és legjelentősebb teoretikusa Noam Chomsky 1966-ban rövid nyelvfilozófiai munkát adott közre *Kartéziánus lingvisztika* címmel.¹ Ez a könyv ráirányítja a figyelmet azokra a filozófiai megfontolásokra, amelyek a generatív grammatika által végrehajtott szaktudományos fordulatot vezették. Igaz: Chomsky korábbi írásaiban sem mulasztotta el hangsúlyozni, hogy az új lingvisztikai irányzatot nem technikai részproblémák, hanem a nyelv egészéről alkotott filozófiai feltevések hívták életre, de ez az első mű, amely összefüggően kifejti ezeket a szempontokat.

A *Kartéziánus lingvisztika* a XVII–XIX. századi nyelvfilozófia racionalista tendenciáival foglalkozik. De nem tartozik a szigorú értelemben vett történeti munkák közé: zárszavában maga Chomsky hívja fel a figyelmet a tárgyalás töredékességére, arra, hogy olyan nagyhatású filozófusok, mint Kant, kimaradtak az áttekintésből, viszont a racionalista hagyományok folytatójaként szerepel olyan, más vonatkozásban határozottan irracionalista beállítottságú gondolkodó, mint a romantikus A. W. Schlegel. Ennek a könyvnek láthatóan nem az a feladata, hogy értékelje a nyelvfilozófia és lingvisztika fejlődésének egy korszakát, hanem az, hogy a generatív grammatika saját filozófiai bázisáról adjon áttekintést. Kifejtésmódjának történeti jellege annak a következménye, hogy ez a filozófiai álláspont fő vonásaiban nem más, mint a XVII–XIX. századi nyelvfilozófia bizonyos uralkodó nézeteinek felújítása.

Az alábbiakban a *Kartéziánus lingvisztikában* kifejezett alakra hozott filozófiai nézeteket legáltalánosabb lingvisztikai következményeket kívánjuk röviden ismertetni.

*

A XX. századi lingvisztikát — szemben a racionalista hagyományokhoz visszanyúló generatív grammatikával — két összefüggő vonás jellemzi: szigorúan leíró és empirista jellege. Az az állítás, hogy a grammatika a nyelv leírására korlátozódott, a következőt jelenti: a grammatikusok megelégedtek azzal, hogy megjelöljék a mondatok strukturális egységeit és bemutassák azokat a lehetséges kapcsolatokat, melyeket ezek közt az elemek közt a kérdéses nyelv megenged. Más szóval a nyelv mondatait mint grammatikai kategóriák sorát jellemezték. Nem tették fel azonban azt a kérdést, hogy milyen szabályok segítségével, milyen mechanizmusok révén rendeli hozzá a beszélő és a hallgató az adott mondatokhoz ezt a strukturális jellemzést, továbbá, hogy hogyan szűri ki a gyerek a nyelvi környezetében hallott véges számú mondatból ezeket a szabályokat (melyek azután elvileg végtelen sok új típusú mondat megértésére és produkálására teszik képessé). Ezek a kérdések nem véletlenül kerültek el a grammatikusok figyelmét. Ahogy *Magyarozó modellek a lingvisztikában*² c. tanulmányában Chomsky rámutat, a hagyományos grammatika megengedhetetlen módon támaszkodott a szubjektum nyelvi intuíciójára, arra a képességére, hogy a felsorolt példák alapján megragadja a nyelv szabályszerű összefüggéseit. Ezzel a nyelvhasználat döntő momentumát egyszerűen kitessékelte a lingvisztika területéről. A probléma azonban éppen az, hogy milyen szabályok, milyen műveletek

¹ N. Chomsky: *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. Az N. Chomsky és M. Halle által szerkesztett *Studies in Language* c. sorozat első kötete. Harper & Row, New York—London 1966.

² Vö. N. Chomsky *Explanatory Models* c. tanulmányával. Megjelent az E. Nagel, P. Suppes és A. Tarky által szerkesztett *Logic, Methodology and Philosophy of Science* c. kötetben. Stanford 1962.

rendszere húzódik meg a nyelvi intuíció mögött, hogyan lehet teljes képet adni a nyelv működéséről anélkül, hogy a lingvisztikán kívüli területre hivatkoznánk. Világos, hogy pusztán — a fenti értelemben vett — strukturális jellemzés segítségével (illetőleg ezzel adekvát nyelvi adatok alapján) csak az tanulhatná meg a nyelvet, aki már tudja, aki már rendelkezik azzal az implicit „teóriával”, melyet a grammatikusok nyelvi intuíciónak neveznek.

A nyelv empirista felfogása a leírásra való korlátozódás következménye. Mivel a grammatikusok csak hallgatólagosan tételezték fel, de soha nem vizsgálták meg a nyelv funkcionálása mögött rejlő „teoretikus” konstrukciót, az a látszat keletkezett, mintha a nyelvhasználat nem volna több egy asszociatív mechanizmusnál. Eszerint a nyelv elsajátítása a nyelv elemeinek a megfelelő tárggyal vagy tényállással való párosításán alapszik. (Például a felnőtt azt mondja, „baba”, és odaadja a gyereknek a babát. Ennek a szituációnak többszöri ismétlődése révén a gyerek összekapcsolja a szót a dologgal, számára a „baba” a baba nevévé válik.) A következetes empirizmus szerint a mondatok megtanulásával sem lényegesen más a helyzet, csak itt a beszélő egy összetett nyelvi formát rendel hozzá egy bonyolult tényálláshoz. Az empirista felfogásban teljesen elsikkad a nyelvnek az a sajátossága, hogy tagolt *rendszer* alkot, hogy valamennyi elemének elsajátítása és működése az egész rendszert implikálja. S ha az empirista nyelvelméletek valamiképpen mégis számolnak a nyelv szisztematikussal jellegével, ezen csak az elemek valamilyen strukturált együttesét (pl. a hangok fonetikai rendszerét) értik, nem azt, hogy a konkrét nyelvi aktusok mögött egy „teória”, *összefüggő, általános szabályok rendszere* húzódik meg.

Az asszociációs koncepciónak azonban szembe kell néznie azzal a problémával, hogy nemcsak a már hallott nyelvi formák ismétlésére, hanem új mondatok létrehozására és megértésére is képesek vagyunk. Az empirizmus híve — pl. Bloomfield — erre azt feleli, hogy a mondatok megtanuláskor nemcsak egyes mondatokat párosítunk a megfelelő tényállással, hanem a hasonló mondatokból analógia révén kiszűrjük a mondatfelépítés *szabályait* is.³ De, veti ellene Chomsky, „könnyű megmutatni, hogy az új események, melyeket mondatoknak fogadunk el és értünk meg, azokkal a mondatokkal, melyeket már ismerünk, a formális (vagy szemantikai vagy statisztikus) hasonlóságnak vagy a grammatikai váz azonosságának semmilyen egyszerű fogalma révén nincsenek kapcsolatban. Generalizációról beszélni ebben az esetben tökéletesen üres és értelmetlen dolog”.⁴

Ráadásul a szabályosság az a fajta, amelyről egy asszociációs tanuláselmélet egyáltalán számot tud adni, semmiképpen sem felel meg annak a módnak, ahogy a normális felnőtt ember a nyelv szabályait használja. Asszociatív úton kialakítható a viselkedés valamilyen szabályszerűsége: minden *A* szituáció *B* reakciót, minden *A'* szituáció *B'* reakciót fog kiváltani stb. De a szabály-„használatnak” van egy másik formája is, amely jól jellemezhető a matematikai műveletekkel kapcsolatban. Mikor mondjuk azt, hogy valaki elsajátította a szorzás szabályát? Akkor-e, amikor képes arra, hogy — például — asszociatív hozzárendelje a 2×4 szimbólumhoz a 8 szimbólumot? Nyilván nem. Attól, aki tudja a szorzás szabályát, nemcsak azt követeljük meg, hogy elvégezze mindazokat a műveleteket (és csak azokat a műveleteket végezze el), melyek megfelelnek ennek a szabálynak, hanem azt is, hogy egy hibásan elvégzett műveletről meg tudja állapítani, hogy hibás, és meg tudja mondani, hol a hiba. Arról mondjuk, hogy tudja, hogy $2 \times 4 = 8$, aki arra az állításra, hogy „ $2 \times 4 = 9$ ” azt feleli: „Tévedsz, mert $2 \times 4 = 4 + 4$ (a szorzás ismételt összeadás), és $4 + 4 = 8$, számolj utána.” Ebből két következtetést vonhatunk le. Először: van egy viselkedési forma, melyet a közönséges *szabályszerű* viselkedéssel szemben *szabályt követő* viselkedésnek nevezhetünk. Másodszor: ez utóbbi a műveletek rendszerbe integrálódását feltételezi (a fenti esetben a szabály tudatos alkalmazását ez összeadás és a szorzás közti szisztematikus összefüggések tették lehetővé). A szabályt követő viselkedést az különbözteti meg a pusztán szabályszerű viselkedéstől, hogy a szubjektum nemcsak az azonos szituációban való azonos reakcióra képes, hanem arra is, hogy bírálja, megítélje a reakciót.⁵ Lényegében véve ilyen viselkedés a normális felnőtt ember nyelvhasználati is: „A nyelv normális birtoklása nemcsak végtelen számú egészen új mondat megértésének képességét jelenti, hanem azt a képességet is, hogy felismerjük és alkalomadtán interpretáljuk is a normától eltérő mondatokat.”⁶ De a matematikai és a nyelvi szabály alkalmazása között van egy különbség, amely azon

³ Vö. L. Bloomfield: *Language*. New York 1933.

⁴ N. Chomsky: *Review of Skinner Verbal Behavior*. *Language*, 35 (1959) —

⁵ W. S. Sellars: *Science, Perception and Reality*. New York 1963. Ld. még A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964.

⁶ N. Chomsky: *Current Issues in Linguistic Theory*. Hága, 1964.

alapszik, hogy a matematikát már egy nyelv (a köznyelv) ismeretében sajátítjuk el. A matematika (és valamennyi, a mindennapi nyelv alapján elsajátított rendszer) szabályai előre, explicit módon megadhatók. A nyelv szabályait azonban magukból az interpretált mondatokból kell kiszűrni, mert a mindennapi nyelvhez képest nincs metanyelv, amelyen őket meg tudnánk fogalmazni. Ezért a nyelvi szabály az átlagos beszélő számára nem explicit, s így a nyelvhasználat kritikája sem a szabályra való közvetlen utalásban áll. De ez a dolog lényegén nem változtat.

A lingvisztikai empirizmus korlátai csak egy másik filozófiai álláspont alapján tarthatók fel. Ez a filozófia a nyelvhasználatnak azokból a vonásaiból kell hogy *kiinduljon*, melyekhez az empirizmus nem tud *eljutni*. Chomsky és a generatív grammatika más képviselői számára a klasszikus (XVII–XVIII. századi) racionalizmus nyújtja azokat a filozófiai előfeltevéseket, amelyekre támaszkodva megragadhatók és kiküszöbölhetők a szokásos, empirista lingvisztika fogyatékoságai. Nyilvánvalóan ez a filozófiai igény a magyarázata annak az érzékenységnek, amellyel Chomsky felfedezi a nyelvprobléma centrális szerepét a racionalizmus megalapozásában. Tudomásunk szerint ő mutatott rá elsőként arra, hogy a nyelv nem csupán egyike a racionalista ismeretelmélet által érintett területeknek, hanem az a pont, amelyre az állat (gép) és ember, kiterjedt és gondolkodó szubsztancia szembeállítása épül.)

A racionalista lingvisztika kiindulópontja a nyelvhasználat aktív, „teremtő” jellege. A nyelv birtokosa nemcsak már hallott mondatoké, hanem reprodukciójára képes, hanem arra is, hogy a nyelvben lehetséges valamennyi — elvileg végtelen sok — új mondatot megértse és elő tudja állítani. Az új mondatok hangsúlyozásának döntő jelentősége van. Nem akkor mondjuk, hogy valaki tud egy nyelvet, amikor a már ismert mondatok megismétlésére képes, hanem akkor, amikor képes arra, hogy korábban sohasem tapasztalt mondatokat hozzon létre és értsen meg. Az állat is betanítható bizonyos nyelvi alakulatok szabályszerű reprodukciójára, de csak az ember tud elvileg új, még elő nem fordult kombinációk megalkotásával új közléseket tenni.

Ebből olyan további feltevések következnek, melyek homlokegyenest ellenkeznek a nyelvhasználat empirista-behaviorista felfogásával. Ha a nyelvhasználat legszembeesőbb sajátossága, hogy az emberek véges számú elem szabad kombinálásával új mondatokat hoznak létre és igen ritkán ismételnék már hallott kifejezéseket, akkor a nyelv funkcionálásának függetlennek kell lennie az ingerkeltők útján történő kontrolltól és megerősítéstől.⁷ Ez az — impliciten már a klasszikus racionalizmusban meglévő — érv Chomskynak talán legerősebb ellenvetése a Skinner *Verbal Behavior*-jában kifejtett hagyományos behaviorista nyelvpszichológiával szemben. Skinner úgy véli, hogy a mondat használatának helyességét a megfelelő tárgyi szituáció kontrollálja. Chomsky szerint azonban ennek az állításnak nem lehet objektív értelmet adni. „Ügyanarra” a szituációra (pl. egy barna szék látok) a legkülönbözőbb verbális reakciókat adhatom: „Barna”; „Ez szék”; „Nagymamának is ilyen széke volt.”; „Ülj le.”; „Elég régi bútordarab.” stb. Hogy a tárgyi szituáció milyen oldala „kontrollálja” a kijelentést, az csak akkor dönthető el, amikor már tudjuk, hogy a végtelen lehetséges „verbális reakció” közül melyik valósult meg. De akkor a kontrolláló tényállás a kimondott nyelvi példány függvénye, s így nincs értelme a beszéd stimulus-kontrolljáról beszélni.

A nyelv produktív természetének további következménye, hogy nemcsak közvetlen felszólítás, cselekvési utasítás kifejezésének eszköze lehet, hanem tisztán kognitív tartalmak, gondolatok szabad megfogalmazására is alkalmas. S — ezzel a legszorosabb összefüggésben — képessé teszi az embert arra, hogy adekvát módon reagáljon radikálisan új szituációkra (amelyekben a megtanult viselkedési sémák asszociatív ismétlése nem lehetséges), sőt hogy virtuális, empirikusan jelen nem levő szituációk vonatkozásában is tájékozódjék.⁸

A nyelv természetére vonatkozó racionalista filozófiai feltevések gyökeresen új szaktudományos koncepciót tesznek szükségessé. E feltevések értelmében az adekvát nyelvelírás egy olyan elmélet lesz, amely számot ad arról a tényről, hogy az ember véges verbális tapasztalata alapján — hiszen a beszélő számára adott mondatok száma mindig véges — egy szabályrendszerrel sajátít el, amely képessé teszi elvileg végtelen számú új mondat produkálására és megértésére. E követelmény megértéséhez meg kell különböztetni a beszélő kompetenciáját (a nyelvi szabályrendszerre vonatkozó implicit tudását) tényleges teljesítményétől (performance). A nyelvelmélet feladata nem lehet kevesebb, mint hogy a beszélő kompetenciáját reprodukálja. Így a szó technikai értel-

⁷ N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. 5. o.

⁸ Uo. 13. o.

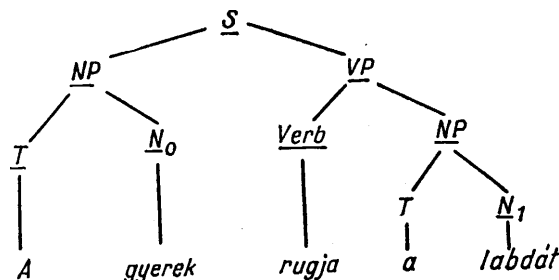
mében „a nyelvelmélet mentalista, mivel ennek a szellemi realitásnak a felfedezésével foglalkozik, amely az aktuális viselkedés alapjául szolgál.”⁹ A beszélő kompetenciáját reprodukáló szabályrendszer megalkotása többféleképpen történhet, több olyan szabályrendszer képzelhető el, amelyek kielégítik azt a követelményt, hogy a nyelv összes (végtelen számú) jól felépített mondatát — és csak azokat — létrehozza. Így a nyelvelméletnek azon túl, hogy számot ad a beszélő kompetenciájáról, azt a kiválasztási stratégiát is jellemeznie kell, amelyek segítségével a beszélő a lehetséges grammatikák közül kiválaszt egyet, vagyis elsajátít egy nyelvet.

Jelenleg egyetlen olyan szabályrendszer — a generatív grammatika transzformációs modellje — ismeretes, amely a nyelvi kompetencia adekvát leírásának tekinthető. Azokról a kritériumokról, amelyeket a kiválasztási stratégiának tartalmaznia kell, még igen keveset lehet mondani, pillanatnyilag úgy látszik, hogy a legfontosabb kritériumnak az egyszerűséget tartják.¹⁰

A generatív grammatika Chomsky-féle transzformációs modellje¹¹ szintaktikai, szemantikai és fonológiai komponensből áll. A szintaktikai komponens olyan formális rendszer, amely egy nyelv mondatainak halmazát mint interpretálatlan szimbólumláncokat hozza létre, létrehozva egyidejűleg e szimbólumláncook strukturális leírását is. A szintaktikai komponens autonóm, mert megalkotása nem tételezi fel sem a szemantikai, sem a fonológiai komponensét. A szemantika és a fonológia ezzel szemben a szintaxis függvényei, szabályaik a szintaxis által létrehozott szimbólumláncon operálnak, ezeket interpretálják.

A szintaxis két alapvetően különböző részt, formációs és transzformációs komponenset tartalmaz. A formációs komponens szimbólumok véges sorából véges számú szabállyal, ún. újraírási szabállyal véges számú szimbólumláncoot vezet le. Az újraírási szabályok általános formája: $A \rightarrow B+C$. A levezetés mindig a mondat elemzetlen szimbólumából indul ki, minden újraírási szabály tovább elemzi egy lépéssel az eredetileg elemzetlen mondatot, míg végül eljutunk a levezetés utolsó szimbólumláncahoz, a teljesen elemzett mondatához. A rendszer szimbólumai két csoportra — terminális és nem terminális szimbólumokra — oszlanak. Terminálisnak azt és csak azt a szimbólumot nevezzük, amelyik nem fordul elő újraírási szabály bal oldalán. Ezzel a megkülönböztetéssel a kategóriaszimbólumokat és a lexikont választottuk szét. Egy mondatot akkor tekintünk teljesen elemzettnek, amikor eljutottunk a levezetésben egy olyan szimbólumlánchig, amely csak terminális szimbólumokat, azaz szótári egységeket tartalmaz.

A hagyományos grammatika eszközeivel a mondat strukturáját egy mondatfával lehet ábrázolni. Példul „A gyerek rúgja a labdát” mondatét a következővel:



(A szimbólumok jelentése: S = mondat, NP = nominális frázis, VP = verbális frázis, N₀ alanyesetben álló főnév, N₁ = tárgyesetben álló főnév, Verb = ige, T = névelő.)

Egy mondatfa mindazokat a grammatikai relációkat kifejezi, melyek jellemzését egy strukturális leírástól megköveteljük. Ez azt jelenti, hogy a formációs komponens

⁹ N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge 1964. 4.

¹⁰ Az egyszerűség értelmezéséről lásd M. Halle. *Phonology in a Generative Grammar*. Word, 18. 54–72 (1962).

¹¹ Vö. N. Chomsky: *Current Issues in Linguistics Theory* és N. Chomsky: *Topics in the Theory of Generative Grammar*. A Z. Seboek által szerkesztett *Current Trends in Linguistics* c. sorozat III. kötetében. Hága 1966.

valamilyen módon ilyen mondatfákat kell hogy hozzárendeljen a levezetett szimbólumláncockhoz. A generatív grammatikában a következő szabályokkal lehet létrehozni a fenti mondatot:

- (I) $S \rightarrow NP_0 + VP$
- (II) $NP_0 \rightarrow T + N_0$
- (III) $VP \rightarrow Verb + NP_1$
- (IV) $T \rightarrow a$
- (V) $N_0 \rightarrow \text{gyerek}$
- (VI) $Verb \rightarrow \text{rúgja}$
- (VII) $NP_1 \rightarrow T + N_1$
- (VIII) $N_1 \rightarrow \text{labdát}$

Levezetés:

- S (I)
- $NP_0 + VP$ (II)
- $T + N_0 + VP$ (III)
- $T + N_0 + Verb + NP_1$ (IV)
- $a + N_0 + Verb + NP_1$ (V)
- $a + \text{gyerek} + Verb + NP_1$ (VI)
- $a + \text{gyerek} + \text{rúgja} + NP_1$ (VII)
- $a + \text{gyerek} + \text{rúgja} + T + N_1$ (IV)
- $a + \text{gyerek} + \text{rúgja} + a + N_1$ (VIII)
- $a + \text{gyerek} + \text{rúgja} + a + \text{labdát}$

Belátható, hogy a levezetés alapján minden nehézség nélkül felállítható az előbbi mondatfa, ami azt jelenti, hogy a levezetés a mondatot strukturális leírásával együtt hozza létre.

A formációs komponens szabályai a természetes nyelv mondatainak csak egy körülhatárolt részét — nagyjából az egyszerű, aktív kijelentő mondatokat — generálják. (Ez a generatív grammatika létrejötte előtt egyáltalán nem volt világos. Az amerikai deskriptív nyelvészet minden számottevő modellje kimutathatóan ekvivalens ezzel a formációs komponenssel (Phrase Structure Grammar), vagyis nem alkalmas a természetes nyelvek teljes leírására.)¹² Ezeket a szabályokat, az általuk létrehozott szimbólumláncoakat és mondatfákat a továbbiakban a szintaxis mély struktúrájának nevezzük. A nyelv valamennyi bonyolultabb alakulata ezekből az egyszerű szerkezetekből jön létre, transzformációs szabályok segítségével. A transzformációs szabályok egy vagy több ilyen egyszerű szerkezeten végeznek műveleteket, ezekből új, származtatott szimbólumláncoakat hoznak létre. Az a transzformáció például, amelyik a cselekvő mondatokat szenvedővé alakítja, egy szimbólumláncon operál. Egy beágyazó transzformáció viszont *legalább két* szimbólumláncon tételez fel. Például a „Péter, akit János bemutatott nekem, Zanzibárba utazott.” mondat egy olyan beágyazó transzformáció eredménye, amelyik a „János bemutatta nekem Pétert” mondatot beágyazza a „Péter Zanzibárba utazott” mondatba. A beágyazást elvileg tetszőleges hosszúságban lehet folytatni: „Péter, aki elvégezte a bölcsészkart és akit János bemutatott nekem, Zanzibárba utazott” stb.

A beszélőnek az a képessége, hogy végtelen számú mondatot értsen meg és hozzon létre, a több láncre épülő transzformációkon alapul. A transzformációs szabályok és a velük létrehozott, származtatott szimbólumláncoak alkotják a szintaxis felszíni struktúráját.

Minden grammatika, amely nem tesz különbséget mély és felszíni struktúra között (márpedig egyetlen grammatika sem tehet, amelyben nincs transzformációs komponens), megoldhatatlan nehézségekkel találja szemben magát. Lássunk ezekből néhányat:

— Csak ad hoc módon konstruálhatja meg azokat a bonyolultabb szerkezeteket, amelyek transzformációt tételeznek fel. Így viszont a mondatok struktúrája között más összefüggést, mint azonosságot és különbözőséget nem tud megállapítani. Kénytelen a nyelv mondatainak halmazát végtelen számú, egymással össze nem függő struktúrák összegének tekinteni. Így azonban képtelenség megérteni, hogy hogyan sajátít el a beszélő egy nyelvet. (Ez az igény persze — mint láttuk — a deskriptív nyelvészetben fel sem merült).

— Az „Apám szidása fájt nekem” mondat a beszélő intuíciója szerint kétértelmű. A transzformációs grammatika ezt azzal magyarázza, hogy az adott felszíni struktúra „Apám szidása” része a mély struktúra két különböző szimbólumláncon alapul: „Apámat szidja valaki” és „Apám szid engem”. A felszíni struktúra nem mutatja, hogy melyik lánceből jött létre, ezért kétértelmű. Ha a mély és felszíni struktúra megkülönböztetése hiányzik egy grammatikából, a beszélőnek a kétértelműségekre vonatkozó intuíciója megmagyarázhatatlan marad.

— Egy további nehézségre a szemantika ismertetésekor térünk ki.

¹² Vö. N. Chomsky: *Syntactic Structures*. Hága 1957 és P. Postal: *Constituent Structure: A Study of Contemporary Models of Syntactic Description*. Bloomington 1964.

Eddig azt próbáltuk érzékeltetni, hogy a generatív grammatika szabályrendszere hogyan hozza létre egy nyelv valamennyi jól felépített mondatát. A nyelvhasználat azonban — ahogy erre korábban utaltunk — nemcsak végtelen számú mondat létrehozásának és megértésének képességét jelenti, hanem azt a képességet is, hogy felismerjük és interpretáljuk a normától eltérő mondatokat. Meg kell még vizsgálnunk, hogy miben áll a beszélőnek ez a képessége, és hogyan ad számot erről a generatív grammatika. Nézzük meg a következő mondatokat:

1. A kutya megeszi a csontot.
2. A kutya megeszi a bánatot.
3. Kutya a megeszi bánatot a.

A beszélő intuíciója szerint 1. szintaktikailag helyes, 3. összeegyeztethetetlen a a szintaxis szabályaival, 2. valamilyen módon a kettő között van. Ha a grammatika megkülönbözteti a szintaxisban az elvont és konkrét főneveket, akkor számot tud adni a beszélőnek a 2.-re vonatkozó intuíciójáról: 2. azért tér el a szintaxis normájától, mert elvont főnevet kapcsol az „eszik” igéhez, holott a norma szerint konkrét főneveket kellene. Ilyen és hasonló alárendelt kategóriák minden nehézség nélkül beépíthetők a szintaxisba, és ezáltal reprodukálni lehet a beszélő kritikai tevékenységét, ha az a mondat szerkezetére vonatkozik.

A beszélő azonban nemcsak a szerkezetek létrehozásában és megítélésében kompetens, meg is érti a mondatokat, jelentést tulajdonít a szerkezeteknek. Például „A kutya megeszi a csontot” és „A zsiráf látja a kutyát” mondatokat nem fogja azonosnak tekinteni, bár struktúrájuk azonos. Azonosnak minősíti viszont a „The boy hit the ball” és a „The ball is hit by the boy” mondatokat, annak ellenére, hogy struktúrájuk különböz. Több értelműnek tartja a „Kínában lóg a mandarin” mondatot, pedig szintaktikai struktúrája teljesen egyértelmű, és nem fogadja el érvényes mondatnak a következőt: „A szintelen zöld eszmék dühödten alszanak”, holott szintaktikai felépítése kifogástalan. Ahhoz tehát, hogy elméletünk mindazt leírja, amit a beszélő tud, egy szemantikai részt is kell tartalmaznia. A szemantikai komponens speciális felépítésű szótárból és szemantikai szabályokból áll. Ezek ismertetésére nem térünk ki,¹³ csupán azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogy miért kell a szemantikának a mély struktúrára épülnie. Nézzük a következő egyszerű eseteket.

1. The picture is painted by a real artist.
2. The picture is painted by a new technique.

Ahhoz, hogy e mondatok jelentését megértsük, tudnunk kell, hogy 1.-ben a real artist” a „paint” alanya, a „picture” a „paint” tárgya; a 2.-ben, amelynek struktúrája látszólag azonos 1.-ével, a „picture” szintén a „paint” tárgya, de a „new technique” nem alanya a „paint”-nek, az alany hiányzik. A mondattani relációkat, amelyeket összekuszál a felszíni struktúra, a mondat mély struktúrája világosan mutatja, a mély struktúrában egyértelműen meg lehet határozni ezeket a relációkat. Pl. alany minden olyan NP, amelyik közvetlenül az S szimbólum alá van rendelve. Tárgy minden olyan NP, amelyik közvetlenül egy VP alá van rendelve, azon keresztül pedig az S szimbólum alá. A szemantika interpretációs szabályai a mondattani relációk alapján kapcsolják össze a szavak jelentését, ezért szükséges, hogy a szemantika a mély struktúrára épüljön. Itt kell utalni ismét arra a nehézségre, hogy azok a grammatikák, amelyek nem különböztetik meg a felszíni és a mély struktúrát, a származtatott mondatok mondattani relációit a legjobb esetben is csak ad hoc szabályokkal állapíthatják meg, ami kérdésessé teszi, hogy lehetséges-e egyáltalán ezekhez a grammatikákhoz szemantikát rendelni.

A generatív grammatika fonológiai komponense a felszíni struktúra szimbólumláncait hozza fonetikailag helyes formára, olyan formára, ahogy normálisan elhangzanak. A fonológia problémái nem perdöntő jelentőségűek a deskriptív nyelvészet és a generatív grammatika összevetésénél. Ezért a generatív grammatika fonológiai komponensének ismertetésére még olyan vázlatos formában sem térünk ki, mint azt a szintaxis és a szemantika esetében tettük.

Befejezésül szeretnénk érinteni egy olyan problémát, amely nem tartozik közvetlenül a generatív grammatikához, de annak következménye: a nyelv elsajátításának racionalista elméletét. Chomsky ezen a területen is a klasszikus racionalizmus hagyomá-

¹³ Lásd J. J. Katz & A. J. Fodor: *The Structure of a Semantic Theory*. Language. 39. 170—211. (1963), és J. J. Katz & P. Postal: *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions*. Cambridge 1964.

nyait, nevezetesen az értelmi képességek „velünk születettségéről” szóló tanítást újítja fel. Milyen érvek szólnak a racionalista *innata*-elmélet mellett?

Már beszélünk arról, hogy a nyelv-elsajátítás empirista, asszociációs elmélete alapján nem lehet eljutni azoknak a szabályoknak a rendszeréhez, amelyek segítségével végtelen számú új mondat generálható. Amikor a gyerekek egy nyelv véges számú mondatát hallva kialakítják grammatikai kompetenciájukat, nem *reproduktálják* azt, ami számukra a tapasztalatban *adott*, hanem bonyolult — bár tudattalan — hipotézis-alkotást végeznek. Ahhoz, hogy egy ilyen hipotézis-alkotással a „betáplált” mondatokhoz hozzá tudják rendelni a megfelelő grammatikát, Chomsky szerint már rendelkezniük kell a nyelv implicit, általános „teóriájával”, amely generálja a speciális grammatikákat, megadja azokat a szabályokat, amelyek segítségével a grammatikák strukturális leírásait párosítani kell az egyes mondatokkal, és valamilyen módszert ad annak eldöntésére, hogy az adott mondatokat melyik grammatika írja le a legadekvátabb és legegyszerűbb módon. Hangsúlyozzuk, hogy ez a „teória” Chomsky szerint csupán implicit: azaz nem több valamilyen fiziológiailag rögzített készségnél, amely csak a „verbális tapasztalat” hatására válik működő, tényleges „elméletté”. De valamilyen formában velünk születettnek kell lennie ahhoz, hogy véges számú mondatból ki tudjuk szűrni a nyelv grammatikáját.

A racionalista *innata*-elmélet felújításának komoly jelentősége van: világossá teszi a nyelv-elsajátítás asszociációs elméletének tarthatatlanságát, és hozzájárul a velünk született és tanult képességek közti éles — és a modern pszichológia által egyáltalán nem igazolt — szembeállítás megszüntetéséhez is. A pszichológia és a fiziológia fejlettségének mai színvonalán azonban ez az elmélet nem több — és nem is lehet több — pusztán tautológiánál. Adott egy probléma: az ember elsajátítja a nyelv szabályainak rendszerét, és ez a tény az empirista tanulás-elmélet alapján nem magyarázható. Chomsky a nehézséget úgy oldja meg, hogy azt, amit (a rendelkezésre álló magyarázat szerint) nem lehet megtanulni, egyszerűen velünk születettnek nyilvánítja, vagyis az egész problémát áttolja a pszichológia területéről a fiziológia területére. De a fiziológia ma még nincs abban a helyzetben, hogy megkísérelje ellenőrizni az *innata*-hipotézist, hogy feltegye azt a kérdést: hogyan öröklődik (ha öröklődik) az az általános elmélet, amely a konkrét nyelv grammatikájának megalkotását lehetővé teszi. Ezért az egyetlen evidencia amellett, hogy ez az elmélet velünk született, az, hogy elsajátítjuk a nyelvet. De éppen ezt akartuk megmagyarázni. Az *innata*-hipotézis semmi többet nem tartalmaz, semmi több nem következik belőle, mint aminek a magyarázatára szánták. Jelenlegi állapotában a racionalista *innata*-elmélet — mivel nem lehet fiziológiailag ellenőrizni — inkább féretolja a nyelv-elsajátítás problémáját, semmint aktuálisan orientálna a megoldás irányába. Ma épp ilyen joggal állíthatunk fel más magyarázó-hipotézist, egy nem asszociatív, nem empirista tanulás-hipotézist. Ilyen elmélet lehetősége rejlik nézetünk szerint a szovjet történeti pszichológiai iskolának az *interiorizáció*ról szóló tanításában.¹⁴ Mindebből nem következik, hogy velünk született mechanizmusok egyáltalán nem játszanak szerepet a nyelv-elsajátításban. Az individuális fejlődése magától értetődően feltételez öröklött funkciókat, s feltételezi, hogy érésük dinamikája befolyásolja az elsajátítás menetét. De az már korántsem ilyen nyilvánvaló, hogy a nyelv egész elmélete velünk született.

*

Egy régi, terméketlenné vált elmélet kritikája, azoknak a tényeknek a felfedezése, amelyek ezt az elméletet cáfolják, mindig új elméletet, új filozófiai bázist feltételez. De a fordulat mögött rejlő filozófiai álláspont nem mindig tudatosul — s ez megnehezíti a határok megvonását, az új koncepció körvonalainak éles megrajzolását. A generatív grammatika által végrehajtott fordulat határozottsága nem utolsó sorban filozófiai tudatosságán alapszik.

Hogy a generatív grammatika programjából mi bizonyul helyesnek és megvalósíthatónak, az természetesen empirikus kérdés, a tudomány jövő gyakorlata ad rá választ. De az biztos, hogy — éppen filozófiai tudatossága révén — forradalmasítóan hat a lingvisztika (és talán nem csak a lingvisztika) egész további fejlődésére.

Kis János és Pap Mária

¹⁴ Vö. Л. С. Выготский: Мышление и речь. Moszkva 1934, valamint P. Ja. Galperin, *Az értelmi cselekvések kialakulására irányuló kutatások fejlődése*. Magyar Filozófiai Szemle 1966/1. sz.

Wilhelm Worringer: Absztrakció és beleézés — és magyarországi visszhangja

Amikor 1906—7-ben egy müncheni fiatal művészettörténész a doktori disszertációját írta, majd kiadta szerény előszóval, amelyben hangsúlyozta, hogy művét vitairatnak szánja, maga sem gondolta, hogy ókori és középkori példákkal igazolt elmélete a XX. századi művészet egyik nagy felfedezésének elemzésévé válik. Csak a harmadik kiadás (1910) előszavából láthatjuk, hogy már tudatosodott benne az aktualitás: büszkén hangoztatja, hogy művét „nemcsak művészettörténészek számára írta”, hiszen mondanivalója „a művészek új célkitűzéseivel találkozik”. „Semmi sem lehet nagyobb elégtétel és megerősítés számomra — írja ekkor —, mint az a párhuzam, amely munkám és az új ábrázolásmódok felé forduló művészek spontán felfedezései között fellelhető.” A disszertáció az évek folyamán sok kiadást ért meg, egyes megállapításai szinte közhelyekké váltak, s közvetlenül vagy közvetve igen sok művész és teoretikus írásaira hatottak. Kevésbé váltak ismertekké a gondosan felépített elmélet részletei és összefüggései az elődök (filozófusok, történészek) munkájával, s gyengéit is inkább csak a szaktudósok (régészek, történészek) mutatták ki az új kutatások alapján. A művészek és a modern művészettel foglalkozó teoretikusok csak a manifesztumok számára lényeges elemeket szívták magukba és terjesztették tovább. Worringer esztétikai rendszerét alapjaiban bírálja Lukács György *Az esztétikum sajátossága* c. művében,¹ Worringer teljes bemutatását s a kor művészetével való konkrét összefüggéseit azonban nem tekinti feladatának. „Természetesen nem elemezhetjük itt összes esztétikai nézeteit — írja —; csak mellékesen jegyezzük meg, hogy ezzel a szembeállítással (Abstraktion und Einfühlung — Sz. J.) eleve állást foglal az ellen, hogy a művészet a valóságot tükrözi vissza, mivel az absztrakcióval nem a valódi művészi realizmus fogalmát állítja szembe, hanem a szubjektívistikus-impressionista, „beleézés-t”² Joggal érzi pontatlanságnak az Einfühlung (beleézés) megfogalmazást Lukács Worringernél, az ellentétpár összefüggéseit azonban elismeri és elemzi, természetesen a dialektika módszerével. Lukács esztétikájában ellenkező előjelt értékrendszer lehet fel, mint Worringernél, s így, bár nem állítja metafizikusan szembe „a visszatükrözés elvont formáit” (Abstraktion) és a „mimézist” (átfogóbb, pontosabb, mint az Einfühlung), Worringerrel ellentétben az utóbbit tartja magasabbrendűnek. „Eddigi fejtegetéseink megmutatták — írja —, hogy a visszatükröződés elvont formái, amelyeket a világot alkotó mimézis bekebelez, nemcsak antinómikus ellentétben nem állnak a mimetikus-realista tendenciákkal, hanem termékeny ellentmondásosságuk következtében éppen arra hivatottak, hogy ezeket felerősítsék.”³ Worringer viszont többször is hangsúlyozza azonosulását a romantika óta egyre elterjedtebb nézettel, amely szerint a matematika a legmagasabbrendű művészet, feltétlen elsőbbséget biztosít rendszerében az absztrakt, geometriai formáknak.

Bár a Worringer és a Lukács által használt fogalompárokat nem lehet közös nevezőre hozni, észrevehető, hogy az élesebb megkülönböztetés mindkettőjüknél a művészet-történelem folyamatában egyre erősebben észlelhető szétválási folyamat megfigyelése alapján jött létre. Az általa helyesebbnek vélt felismerés alapján történő bírálat az esztéta-filozófus az állásfoglalását véglegessé nyilváníthatja, ezzel kapcsolatos nézeteit befejezettek tekintheti, a művészettörténész számára azonban szélesebb körű vizsgálódás szükséges, hogy feltárhassa egy filozófiai-esztétikai mű kapcsolatát korának művészetével, s ez egyúttal az elméleti szempontból már nem önálló jelentőségű jelenségek figyelembevételét is igényli. Ehhez mindenekelőtt szükséges a műben kifejtett összes nézetek megismerése, sőt egy ponton valamiféle beilleszkedés a mű gondolatvilágába, majd bizonyos disztinkció a művészettörténeti források sajátos értelmezése céljával. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a felfogók, befogadók általában sem dolgozták fel soha teljesen és tudományosan, mindenre kiterjedő kritikával a rájuk ható műveket, a tudományos-ideológiai műveket pedig különösen nem, egyes megállapításokkal mindenben azonosultak, bonyolult elméleti konstrukciókat viszont figyelmen kívül hagytak vagy egyszerűsítették. A kor esztétikai értékeinek születésénél mégis bábáskodtak e művek, ha nem is voltak okaik, sem egyenlő jelentőségű megfelelőik. Ezek a párhuzamok és ellentmondások,

¹ A tárgyalandó művek adatai: Wilhelm Worringer: *Abstraktion und Einfühlung* (München 1908. első kiad.); magyar fordításban Koczogh Ákos *Az expresszionizmus* (Gondolat, 1964.) c. könyvében jelent meg néhány részlete *Absztrakció és beleézés* címmel. Ezzel a címmel szerepel Lukács György *Az esztétikum sajátossága* c. művében is (ford. Eörsi István: Akadémiai Kiadó, 1965.), ahol Lukács a disztóművészet sajátos vonásait és az ezzel kapcsolatosan kialakult korábbi nézeteket tárgyalja. (315—321. o.) Egyéb említések: Herbert Read *A modern festészet* c. könyvének fordításában (Corvina 1965.) megtartották a német címet, a fordítást nem érezték pontosnak. Kevésbé szerencsés Mario de Micheli *Az avantgardizmus* c. könyvében (Gondolat 1965.) az „Elvontság és áthatás” fordítás. I. m. 119. o. ford. Szabó György)

² Lukács: Id. mű I. köt. 315. o.

³ Uo. 465. o.

amelyek a kor filozófiai irányai és a mellettük vagy ellenükre létrejött műalkotások értékei között fellelhetők, éppen az elméleti megismerés és a műalkotások konkrét és bonyolult világa közötti minőségi különbséget jelzik. Századunk művészetének megértéséhez ma is kulcsmű maradt Worringer tanulmánya, noha történeti szerepének vizsgálatánál gondosan szét kell választanunk eleven, tudatformáló megállapításait s a pedáns, túlmagyarázott, sokszor heterogén elemekből álló elméleti konstrukcióját, amelyet éppen kisebb hatásfoka miatt felesleges túlértékelnünk.

A magyarra nehézkesen fordítható fogalompár a (Heinrich Wölfflin által a művészetelméletben alkalmazni kezdett) a priori fogalompárok sorába illeszkedik, de Worringer-nél minden korábbinál nagyobb idő- és térbeli terjedelmet fog át — ő az emberiség egész művészeti tevékenységét felosztja e két fogalom alapján. Worringer elméletének másik fontos előzménye Alois Riegl munkássága, s a Riegl által bevezetett Kunstwollen (művészetakarás, más fordításokban művészet-, ill. formateremtő erő) elsődlegességének elfogadása a korábban Semper által meghatározott anyag-technika-használati cél összefüggésén nyugvó művészet-fogalommal szemben; műve lényegében a Riegl által konstruált Kunstwollen két különböző megjelenési formáját és ezek jellemzőit tételezi fel és kutatja.

Worringer kiindulópontja a műalkotások esztétikumának és a természeti szépnél a különválasztása. Megállapítja, hogy a „műalkotás önálló organizmus, amely egyenlő értékű a természettel”, s hogy a „természeti szép nem lehet a műalkotás feltétele, még akkor sem, ha a megalkotás során értékes tényezője is a műnek”. E szétválasztásnak a századforduló idejére már elengedhetetlenül végre kellett mennie az elméletben is, hiszen azt a gyakorlat, a művészeti termelés már néhány évtizedet előlegezte. Worringer nem jut el addig a gondolatig, hogy a műalkotás mint a természetet is újjáalkotó ember műve nemcsak egyenlő értékű a természeti széppel, hanem értékesebb, több is ennél, sőt a természeti szép társadalmi-emberi voltának gondolata sem merül fel benne. Így nem veszi észre, hogy természetű széppel szembeni állásfoglalása egy korábban kialakított társadalmi szép elleni tiltakozás. Mervé kategóriákból való gondolkodásának megfelelően nem megy bele az összefüggések részletes vizsgálatába, hanem szinte automatikusan rögzíti elméletében a rohamosan fejlődő ipari-technikai társadalom esztétikájának fő tendenciáját: „... a természeti szép esztétikájának törvényei nem alkalmazhatók a művészet-re”. E kérdést a Kunstwollenel kapcsolatban is tárgyalja, mégpedig így: „Naiv gondolat lenne, ha feltételeznénk, hogy a Kunstwollen (cél tudatos törekvés, amely a műalkotás kezdetén jelen van, s amelynek eredménye különböző korokban más és más) a képzőművészetben csupán abban a vonatkozásban szerepelhet, hogy célja a természeti képhez (előképhez) való közeledés.”

Worringer azonosítja magát August Schmarsow művészet-meghatározásával, amely szerint a művészet az ember állásfoglalása a természettel szemben; hasonló, csak más-más jellegű ilyen állásfoglalásnak tekinti a tudományt, a vallást stb. Worringer az állásfoglalás fő tendenciáját azonosnak tartja a kultúra, a szellemi élet összes területén, specifikumait nem kutatja, hiszen mindenképpen könnyebb és kényelmesebb számára a Kunstwollen általános fogalmának átvétele.

Noha a műalkotások létrejöttét feltételezése szerint az abszolút Kunstwollen és az individuum felismerései egyaránt elősegítik, az állásfoglalás iránya, módja, formája, mindig az egykorú emberiség pszichikai igényeivel függ össze, amelyeket hol a kozmoszsal való pszichikai viszonyoknak, hol — egyetlen szóval — Weltgefühlnek (világérzés) nevez. Fontos és még feltáratlan területnek tekinti a stílusigények pszichológiáját. Új szempontok szerinti művészettörténetet kíván, amely nem azt kutatja, hogyan *tudták* egyes korok művészei anyagi kultúrájuk adott fokán céljaik eléréséhez gondolataikat művészi formában kifejezni (Geschichte des Könnens), hanem azt, hogy milyen gondolatokat milyen szándékkal, milyen igények kielégítésére *akartak* kifejezni (Geschichte des Wollens). (Worringer a Kunstwollen társadalmi produktumnak fogja fel, de a társadalmi folyamatokat nem analizálja.) Korábban a „Geschichte des Könnens”, amelynek megfelelője a pozitíviztikus művészettörténetírás, a tudomány fejlődése szempontjából már szűkösnek bizonyult, míg a másik fajta művészettörténet, amely bár elvileg a nem létezőt, a soha létre nem jöttet, a csupán tendenciájában meglévő is számításba veszi, a kultúra és a kor összes forrásainak feltételezett ismeretében, filozófiai irracionális ellenére is sokoldalúbb, elmélyültebb korszakismerethez, fontos kutatási eredményekhez vezetett a szak-tudományban. S hogy e módszerre később téves általánosítások is épülhetnek majd, Worringer előtt még nem lehetett nyilvánvaló. A művészettörténetírás e fajtájában már fontos előzmény lehetett Worringer számára Riegl későrómai és ókeresztény művészzel foglalkozó műve.⁴ Kettejük felfogása között csupán az a különbség, hogy míg Rieglnél belső formai fejlődés eredményeképpen váltogatják egymást a Kunstwollen különböző megjelenési formái, Worringer-nél a Weltgefühl szabja meg létezésük formáját, jellegét.

Figyelemreméltó az a meglátása, hogy a Kunstwollen akkor nyilvánul meg absztrakcióban, az organikus világtól való elvonatkoztatásban, amikor az ember és a kozmosz között súrlódások keletkeznek. A súrlódás, az összeütközés, a világérzésben, világképben elhaltasodó konfliktusok nyomán speciális szellemi „tériszony” jön létre, s ez szüli az elvont, geometrikus, örök érvényű törvények iránti vágyakozást. Ekkor a művészetben eltávolodnak a valóság véletlenszerű, önkényes jelenségeitől, s közelednek a szükségszerűhöz, a geometrikus axiómák formáihoz, amelyek a nyugalom és rend iránti igényt kielégítik.

Az absztrakció egyben a világkép emancipációjának eszköze. Az őseMBER számára — mint erre gyakran hivatkozik — a zavaros, titokzatos és ijesztő világ jelenségei a művészetben az elvonatkoztatás, az absztrakcióra, rendre törekvés állásfoglalását válthatták ki. Hasonló helyzetbe került az európai ember — mint írja — a tudás halmain, a racionális fejlődés csúcán, ahol gyámoltalanul áll, és visszafordul a félelem felé. Itt érkezik el Worringer kora művészetének egyik fő tendenciájához. „Az absztrakcióra törekvés az ember azon nagy belső nyugtalanságának következménye — írja —, amelyet a külvilág jelenségei idéznek elő, és minden ezzel kapcsolatos képzet erősen transzcendens színeztű.” Worringer később az elsőnek bevezetett fogalompárhoz társítja a transzcendens és immanens, majd a spirituális és szenzuális fogalompárokat. A transzcendens formát az organikusval való konfliktus határozza meg, míg az immanens forma a természetközelséget, a dolgok és emberek panteisztikus kapcsolatait feltételezi. A harmadik fogalompár, amelyet azonban csak 1919-ben megjelent tanulmányában használ,⁵ világosan elárulja, hogy egész rendszere az anyag és tudat viszonyának felfogására vezethető vissza, de idealizmusának elismerését hiba lenne elméletének teljes elvetésével és főleg történelmi szerepének fel nem ismerésével „nyomatékosítani”.

Worringer az absztrakciót és a természeti formákhoz való közeledést és a természeti formákba „beleérzést” elvben egymást kizáró ellentéteknek fogja fel, de megjegyzi, hogy a gyakorlatban a művészettörténelemben a két tendencia keveredését, illetve rétegződését észlelhetjük. „Mindaddig nem beszélhetünk tiszta absztrakcióról — írja —, amíg valamilyen természeti tárgy szerepel előképül.” Riegl nyomán a természeti képtől legnagyobb eltávolodást, az abszolút Kunstwollen „legtisztább” kifejeződését az ornamentikában látja.

A teljesen tárgy nélküli — később nonfiguratívnak nevezett — képzőművészeti alkotás Worringer fejtegetéseiben még csak tendenciaszerűen szerepel. Annál nagyobb reveláció lehetett számára, amikor tanulmánya megjelenése után alig egy-két évvel létrejöttek Kandinszkij, majd Kupka, Mondrian és Malevits első nonfiguratív alkotásai. Worringer számára azonban már az expresszionizmus művészete is teljes igazolás, és ezt bizonyítéknak tekinti arra nézve, hogy művének „témája a jelen — amely a forradalom a természethez kötött művészet fogalma ellen . . .”⁶

Worringer határozottan nagyobb ellenszenvvel emlegeti alapfogalmai közül az Einfühlungot. Ezt a fogalmat más teoretikusoktól veszi át,⁷ s eléggé leegyszerűsítve használja. Mikor elődei munkásságát ismerteti, kiderül, hogy a *beleérzés* elméletének feltaláló nem az esztétikum létrehozásával, hanem felfogásával, appercepiálásával kapcsolatban dolgozták ki rendszerüket. Az Einfühlung általuk kidolgozott fogalma a Worringer által oly élesen szembeállított természeti és művészeti szép felfogására egyaránt alkalmazható lett volna.

Az Einfühlung teoretikusai, írja Worringer, az esztétikai szubjektívizmus alapján „már nem az esztétikai tárgy alakjából, hanem a szemlélő alany magatartásából indulnak ki, feltételezve, hogy minden érzékekkel felfogható tárgy addig létezik számomra, amíg a tárgy és az én felfogóképességem létezik”. Worringer tehát, mint látjuk, nem tesz különbséget a tetszőleges tárgy kiváltotta esztétikai élmény és a műalkotás felfogása között. Nem választja el egymástól az alkotási folyamat és a befogadás mozzanatait sem, s a műobjektivitását is teljesen eltünteti. A befogadói folyamat abszolutizálásával — Lipps teóriái alapján — ugyan megkísérli a műalkotásokban fellelhető organikus jegyeket megmagyarázni, de az ember és mű viszonyát mégsem tudja pontosan meghatározni.

A beleérzés mint esztétikai átélési mód Lippsnél így fogalmazódik meg: „Az esztétikai élvezet a tárgyra áthelyezett önelvezet. Esztétikusan élvezni annyit jelent, mint egy rajtam kívülálló érzéki tárgyban önmagamot élvezni, abba magamat beleérezni. . . .’Az, amit ebbe a tárgyba beleérzek, egész egyszerűen élet. Az élet pedig erő, belső munka, törekvés és megvalósítás. Az élet egyszóval: tevékenység, mozgásban levő törekvés vagy akarat.”⁸ Lipps az alany és tárgy viszonyát úgy magyarázza, hogy a tárgy az álta-

⁵ Alois Riegl: *Spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*. Wien 1901.

⁶ Wilhelm Worringer: *Kritische Gedanken zur neuen Kunst*. München 1919.

ános apperceptiáló tevékenység által az alany szellemi tulajdona lesz, s így a tárgy alakja az Én tevékenysége által megformált alak. Ennek alapján tudja Worringer a Lipps és elődei által kidolgozott elméletet a műalkotásra alkalmazni. Egyrészt önigenlésnek, ön-élvezetnek nevezi a beleérzést, másrészt, ismét az ellenpólussal szembeállítva, kijelenti, hogy amikor tevékenységvágyunkat egy másik tárgyba éljük bele, individuális létünket a beleérzés arányában feladjuk. Így az élvezet, önigenlés egyszermind én-elvesztés is. Ugyanakkor viszont az absztrakcióban, a jelenségvilág kuszaságából való eltávolodásban és elvonatkoztatásban mint a véletlenszerűvel való szembeszegülésben az ember vitalitásának kiterjesztését látja. Nem tisztázza, hogy „a tevékenység, mozgásban levő akarat, belső munka”, amely Lipps szerint a *beleérzés* jellemzője, hogyan van jelen az elvonatkoztatásban, amely így valójában az „objektívált önélvezet” másik formájának tekinthető, s ezen az alapon a két fogalom nem is választható el egymástól. Ha Worringer következtetését az élvezet-én-elvesztés és a vitalitás kiterjesztése szembeállításának tekintetében a végsőkig vinnénk, arra a pontra kellene jutnunk, hogy az absztrakcióra törekvés képzőművészeti értékeinek születésénél sem az alkotó, sem a befogadó — noha akaratát kiterjeszti, vitalitását fokozza — érzékletes élményt, élvezetet nem nyer. Ezt azonban, mint majd a későbbiekben látni fogjuk, nemcsak a művek vitatják, de az alkotók is másként látják. A beleérzés fogalma Worringernél elődeihez képest — de önmagában is — kevésbé körülhatárolható, az ellentétpár egyik tagjául nehezen alkalmazható, még kevésbé azonosítható egyfajta művészi kifejezésformával egyszerűsítés és torzítás nélkül. Sajnos Worringer ezt is megteszi. Tanulmánya második fejezetében kijelenti, hogy a Kunstwollen két pólusának, az elvont törvényszerűt kereső absztrakciónak és a beleérzésnek a Kunstwollen produktuma felé fordulva a naturalizmus és a stílus fogalma felel meg. Szerinte a naturalizmus — éppúgy, mint az Einfühlung — közeledés az organikus élőhöz, a természet ünneplése, öröm kifejezése, konfliktusmentes és kiegyensúlyozott. A stílus ezzel szemben absztrakció, időtlen, örök, abszolút és kristályszerűen anorganikus. Ez a párhuzam Worringernél túlegyszerűsített és sokféleképpen cáfolható. Mint már kifejtettük, az első fogalompár ellentéte sem teljesen egymást kizáró, hiszen egyrészt az absztrakció pszichikai nyugalomteremtése is részben szubjektív belső tevékenység eredménye, másrészt a beleérzés is érvényesít bizonyos elvonatkoztatást — a stílus és naturalizmus bevezetésénél és azonosításánál tehát már legalább négy oldalról megteámadható heterogenitás keletkezik. Lipps felosztása sokkal szerencsésebb, amikor a befogadó én szempontjából pozitív és negatív Einfühlungról beszél. Észrevehető, hogy Worringer az Absztrakción fogalmát — pszichikai tartalmát tekintve — egyrészt a negatív Einfühlung világgal való surlódását és konfliktusát alapul véve alakítja ki, míg másrészt a Riegl és mások által használt stílusfogalomból konstruálja. E fogalomhasogatás korának az igénye, és az Absztrakción eredményeinek az Einfühlung fölé helyezése is kifejezi a kor művészetének fő pszichikai stílusigényét és fejlődési tendenciáját.

*

Worringer művének legközvetlenebb utóda Vaszilij Kandinszkij elméleti munkássága.⁹ München és a rokon jellegű érdeklődési kör minden feltételezést igazol erre nézve. Bár Kandinszkij poétikusabb és kevésbé doktrinér, alapjaiban egyezik Worringer elméletével. Alapfogalom-párját (grosse Abstraktion és grosse Realistik) nem nehéz összevetni az Abstraktion és Einfühlunggal, bár mint gyakorló művész szerencsésen elveti s a realizmussal helyettesíti az alkotó processzusra nehézkesen alkalmazható beleérzés fogalmát. Az *Über das Geistige in der Kunst* c. művét magyarázva kifejti, hogy a képzőművészet nem pszichikai állapotokat fejez ki csupán, hanem önmagukban megáll, *anyagilag tárgyakat* teremt. Ezekben vagy a látható tárgyak jegyeit formálja újjá (grosse Realistik), vagy a „tárgyak belső csengését” teszi láthatóvá (grosse Abstraktion). A két fogalom között nem tételez fel egymást kizáró ellentétviszonyt, hanem megállapítja, hogy e két pólus között az absztrakt és reális különböző összecsengésének sok kombinációja található meg. Kandinszkij a műveiben nagy megbecsüléssel beszél a realizmusról, ha nem is választja útját. „A tiszta művészi, az absztrakció — írja — kifejeződhet a tárgyszerűben”, de hozzát teszi, hogy „Ma már nem ez az eszmény, mindkettő önálló életet kezdett.” Kandinszkij nem értékeli egymás fölé vagy alá a két pólust, hanem teljes egyenlőségjelet tesz közöttük, s hangsúlyozza, hogy mindkét forma ugyanazt a célt szolgálja. A nyugtalanság, konfliktus, surlódások és a „tériszony” Weltgefühlje helyén, amely Worringer szerint

⁹Uo. 56. o.

⁹Előzmények: Paul Stern: *Einfühlung und Assoziation in der modernen Kunst*. München 1897., ezenkívül Robert Vischer, Friedrich Vischer, Volkelt, Groos, Siebeck és Theodor Lipps művei. Worringer Lippsnek a *Zukunft* 1906 januári számában megjelent összefoglaló tanulmányát veszi alapul.

⁸Idézi Kozzogh Ákos: Id. mű 124. o.

az „Abstraktion” előfeltétele, Kandinszkij az absztrakciót a világ lényegének közvetlen kifejezésében látja, s a világ lényege nála a kozmosz részeinek összeesengése, harmóniája, amelyet a tárgy nélküli forma a maga teljes szépségében közvetlenebbül tud kifejezni, míg a tárgyszerű csak a dolgok burkán át sejteti. A belső csengés — Kandinszkij elméletének legfontosabb és legfinomabban költői része — már nagyon messzire távolodik Worringer élettelen, hideg kristály-eszményétől, s Lipps esztétikai szubjektivizmusát is elkerüli. A kor igényelte közelítés a világ, a dolgok lényegéhez így nem surlódás, konfliktus lesz a művész számára, hanem izgalmas felfedezés és öröm. Az absztrakció elméletének ez a változata különösen a század második évtizedében igen elterjedt volt, s fontos erőforrást jelentett a művészek számára.

Worringer viszonylag korai felismerései ellenére „tériszony” elmélete nem terjed el, a félelem, az elidegenedés problémája tudatosan csupán az első világháború utáni művészgenerációnál merül fel, s a tipikusan két világháború közötti irányzat, a szürrealizmus alapja lesz. Az expresszionizmus egyes képviselőinél érezhetőek hasonló tendenciák, de éppen a vitalitás kiterjesztésének hangsúlyozásával, ami az expresszionizmusban döntő érv, a teljes felülemelkedés és a félelem legyőzésének érzése dominál. Az 1910-es években, amikor a századforduló dekadenciájának tendenciái szemmel láthatóan egyre inkább saját ellentétükbe csapnak át, Worringer elméletének negatív Einfühlungra épített részei visszhangtalanok. Helyette pozitív újat-akarás, új rend, új művészet teremtésének erős szándéka él, amely akár minden régivel való szakítás árán, akár a képzőművészet által még soha nem vállalt feladatok kitűzésével (a nem látható láthatóvá tevése vagy a negyedik dimenzió érzékeltetése stb.) igyekszik fontos szerepet kapni a század nagy szellemi erőfeszítéseiben. Az arányok és a társadalmi szerep lehetőségeinek és korlátainak tekintetében való teljes bizonytalanság erőiket sokszorososan meghaladó feladatok felé hajtja a művészeket, de a fejlődés e szakaszában ez még nem lesz nyilvánvaló, sőt épp az ellenkezőjét érzik. Ezeket a manifesztumokban különböző oldalakról megközelített gondolatokat foglalja össze szemléletesen Kandinszkij az 1910—1912 között írt elméleti műveiben. Az új kifejezési lehetőségek felfedezésekor érzett öröm és a teljesen feladatok sikeres megoldásába vetett bizakodás pontosan tükrözi e művekben a tizes évek európai művészetének fő törekvéseit. A tudományos szempontból így sok következtelenséget is tartalmazó művek mégis megbecsülendő értéket őriznek az utókor tudományára és művészetére számára, s hogy terveik az elkövetkező évtizedekben nem mindenben válhattak valóra, az nemcsak belső ellentmondásaiknak, hanem az első világháborúnak, majd ezt követően az európai társadalom és kultúra torzulásainak és tévutainak, pl. a fasizmus létrejöttének, köszönhető.

*

Magyarországon viszonylag kevesen reagáltak ezekre a művészetelméleti írásokra. Worringer könyvéről, noha Európa-szerte elterjedt és sok nyelvre lefordították, nálunk egykorú méltatás — úgy tűnik — nem született. Kandinszkij művének volt néhány egykorú érdemes olvasója,¹⁰ de elemzés, értékelés nem követte. Az absztrakcióval kapcsolatos elmélet — s célját tekintve különösen a Kandinszkij-féle variáció — közvetett és kevert formában erősen érezteti hatását a *Tett* és a *Ma* folyóirat cikkein, különösen a *Ma* húszas évekbeli bécsi kötetein. Ebből a körből nő ki többek között a magyar művészet-történetírás teoretikusnak-kritikusnak egyaránt méltó művelője, Kállai Ernő, aki egész munkássága alatt módszeresen alkalmazza és variálja tovább feldolgozási szempontul Worringer ellentétpárjait. A kortárs művészek munkáinak elemzésénél,¹¹ a magyar művészet sajátos pszichikumának feltárásánál és a jövő tendenciáinak kijelölésénél egyaránt érezhető Worringer megállapításainak hatása. Nem tértünk ki Worringer bemutatásánál, mivel ez nemcsak az ő elmélete, a klimatikus, földrajzi viszonyok és a Weltgefühl általa is hangsúlyozott összefüggéseire, amelyeket Kállai szintén megpróbál a magyar viszonyokra vonatkoztatva elemezni. Kállai a temperamentumról szólva a magyar művészet jövőjét egy eruptív erővel telített expresszív naturalizmusban látja, amely tendenciájában az elvonatkoztatás felé mutat, de szenzuális földhöz tapadása nem enged elszakadni az organikustól. Kállai az abszolút absztrakcióhoz képest, amely ekkor (a húszas években) elméletben és gyakorlatban már egyaránt létezik, hátramaradottabbnak érzi a magyar művészetet, de sajátosságait és értékeit nem késik felfedezni és magyarázni. A pszichikai stílusigények fogalma erre mindennél jobban alkalmazható. Kállai minden

¹⁰ Szempontunkból a legfontosabb Kandinszkij, *Über das Geistige in der Kunst* (München 1912) c. műve, ezenkívül *Über die Formfrage* c. tanulmánya (megjelent a *Blauer Reiter Almanach* 1912-es kötetében).

¹¹ Ruttkai György: *Egy aktivista festő vallomásai* (kézirat). Írója ebben említett tesz arról, hogy Kassán, a Múzeum könyvtárában, már az 1910-es évek második felében olvashatók voltak Worringer és Kandinszkij művei.

kifejezőmód vizsgálatát indokoltnak tartja, de észrevehető, hogy mértéke kedvezőbb az elvontsághoz közeledő művészeknél. Nem állít fel rangsort a különböző korok stílusai között, s nem hisz semmiféle haladásban sem — szerinte minden stílus az emberi alkotóerőnek (Kunstwollen?) és az örök szépségnek más-más megnyilvánulása. Valóságfogalma Worringeréhez képest változik, és a törvényszerűvel azonosul. Ez már jellegzetesen későbbi fázis a modern művészet teóriái között. „A valóság — írja — a dolgok tárgyi homlokzata mögött rejlt strukturák és örök szövevénye és működése.”¹² Az absztrakció sem azonosul már nála az anorganikussal, hanem a természet rejtett arcát jelenti, amelynek felkutatása a művészet célja. Worringer elmélete nála a konkrét művészeti termeléshez alkalmazkodva átalakul, és munkássága évtizedei alatt változó formákban jelentkezik. Kállai művészettörténeti munkásságának feldolgozása még a jövő kutatási feladata, de Worringerhez való viszonyait feltétlenül ki kell emelnünk.

Worringer elméletéről részletes elemzést, sőt kritikát is találhatunk Dési Huber István elméleti írásai között. Dési Huber teoretikus igényrel dolgozza fel Worringer, Semper, Riegl, Lipps elméleteit, s megpróbálja a marxi dialektika segítségével Worringer „alapjában helyes felismeréseit társadalmilag bizonyítani”. Rendkívül érdekesen szabja át Dési Huber a Kunstwollen fogalmát. Szerinte a Kunstwollen: „belsőnkben élő formateremtő erő, ami viszont természetben és társadalomban elfoglalt helyzetünkből folyik”. Írásának címéből¹³ is kiderül, hogy e formateremtő erőt igen szoros kapcsolatba hozza a világnézettel, majdhogynem azonosítja vele. A művészetről adott meghatározása is worringeri alapokon nyugszik: „a művészet primaer létezési szükséglet, feladata az ember belső életének egyensúlyban tartása”. Dési Huber a nyugtalanító jelenségek sorában hangsúlyozottan kiemeli a társadalmilag nyugtalanító jelenségeket, megállapítva: „Azok az ellentmondások, amelyek a mindenkori társadalmakban fellépnek, nemcsak az elnyomott, de az uralkodó osztályt is kínozzák, nyugtalanítják és arra ösztönzik, hogy élet- és társadalmi formáit kikristályosított és örökéletű művészeti formákkal igazolja”.¹⁴

Dési Huber a modern művészet keletkezésének körülményeit is Worringer alapján magyarázza: „Összeütközés, beteges feszültség áll fenn a termelőerők és társadalmi viszonyok közt, gátlások jönnek létre, neurozisz keletkezik és a művészet ebben az esetben ebből a neuroziszból táplálkozik, törekvése nem egyéb, mint azoknak a hiányoknak a pótlása, amik értelmi és érzelmi világunkban támadtak . . .”¹⁵ Dési Huber kortünetnek fogja fel, de önmagukban nem ítéli el a művészeti izmusokat, sőt szemben áll azokkal a marxista teoretikusokkal, akik „történelmi szükségszerűség helyett polgári individualizmust, vagy éppen bolondériát látnak bennük”.¹⁶ Szellemesen hozza összefüggésbe a worringeri Weltgefühl és a társadalom viszonyait: „Tehát az ember pszichéje voltaképpen csak függvénye a természetben és társadalomban elfoglalt helyzetének, azt viszont mindig az anyagi ismeretek, s a mindenkori termelőerők fejlettségi foka határozza meg, mennyire tudják azok szükségleteit kielégíteni, s így biztos, nyugodt, belső életet, vagy kínzó nyugtalant adni. Ez a két tényező az, amely az ember művészetakarását szabályozza, s azt a momentán viszonyoknak megfelelően egyszer az organikus — élethű — máskor az elvont — törvényszerű felé hajtja.”¹⁷ Dési Huber nagy vonalaiban pontosan követi Worringer gondolatmenetét, a társadalmi fejlődésre, termelőerőkre vonatkozó nézeteit inkább kiegészítésül, magyarázatul alkalmazza.

Megállapítható, hogy Dési Huber esztétikájának elemei olvasmányai alapján közvetlen addícióval kapcsolódnak egymáshoz, a homlokegyenest eltérő rendszerek, elméletek összevetésénél az ellentmondásos részeket elhagyja, s a számára elfogadható megállapításokat egymás kiegészítésére, magyarázatára alkalmazza. A történeti háttér elemzésekor s egy-egy művész munkásságának bemutatásakor egyaránt fontos szempont nála az absztrakció—beleérzés fogalompár, de számára nem tagjainak éles szembenállása, hanem a szintézise az eszményi művészet. Ez Dési Huber korszakalkotó Derkovits- s Nagy István-értékeléséből is kiderül, s hogy maga is erre törekedett, azt saját művészi munkája is bizonyítja. Számára nem eszmény „a természethez kötött művészet ellen lázadó exdresszionizmus”, mint Worringer számára. A XX. század eleji törekvések közül a legnagyobb tisztelettel a formaépítő-elemző kubizmusról ír, mint amely a törvényszerűt a

¹¹ Kállai Ernő: *Új magyar pikúra*. Bp. 1925.

¹² Kállai Ernő: *A természet rejtett arca*. Bp. 1947.

¹³ Dési Huber István: *A művészetről*. Képzőművészeti Alap Kiadványai, 1959. (Tanulmánykötet Oelbacher Anna előszavával *A művészettörténet forrásai* sorozatban.) E válogatásból cikkünkhez elsősorban a *Világnézet mint formateremtő erő a képzőművészetben* (19—22. o.) c. írás adott anyagot (megjelent 1930-ban a *Forrás* c. folyóiratban).

¹⁴ Uo. 22. o.

¹⁵ Uo. *A képzőművészet és a társadalom változásai*. Uo. 49. o.

¹⁶ Uo. *A festészeti „izmusok” bírálatához*. Uo. 23. o.

legvilágosabban kifejezi, de megfigyelhető nála az is, hogy már ezt az irányt is csupán kora művészete előzményének tekinti. Másrészt viszont, bár többször nosztalgiával és őszinte vágyakozással említi az „anyag és szellem”, „kozmosz és társadalom”, „egyen és közösség” eljövendő egységét, harmonikus viszonyát, óvakodik a jövő igazságosabb társadalom konfliktusmentesebb művészetét az organikus természetelvűséggel azonosítani. (Ez a Worringer rendszerében oly fontos helyet betöltő azonosítás furcsa és sajnálatos módon a harmincas évektől kezdve a szocialista művészet teoretikusainál jobban elterjedt, mint Worringer idealista követőinél!) Általában Dési Huber gyakorlatban bírálja Worringert, amikor minden vonatkozásban tagadja az örökérvényű formák és törvények létét, valamint az abszolút nyugalmi állapotot, s minden utópiamentes tisztánlátással idézi a marxizmus ismeretelméletére vonatkozó találó megállapítást: „... minden történeti szakasznak megvannak a saját törvényei. Mihelyt az élet túlélt egy adott fejlődési szakaszt, s átlépett egy adott szakaszból a másikba, más törvények irányítása alá kerül.”¹⁸

Dési Huber a véletlen és a szükségszerű marxi dialektikája alapján veti el azt a felfogást, hogy az esztétikum keretei egy mechanikus társadalmon- és természetfelfogás alapján meghatározhatók, lehatárolhatók. Esztétikai elmékedéseinek merészsége kutatási módszereinek amatőr jellegét is feledteti. Worringer-értékelése érdekes kísérlet a modern művészet ideológiai hátterének feldolgozásához, s ez számunkra, minden szerénysége mellett is, fontos szempontokat nyújt.

Worringer művészetelméleti műve már fél évszázada aktuális. Bár ma már elsősorban történészek kutatási segédeszközzé vált, teljes magyar fordítása és bővebb elemzése mégis fontos láncszem lehetne századunk művészetének esztétikai-történeti feldolgozásában.

Szabó Júlia

¹⁷ Uo. *Világnézet mint formateremtő erő a képzőművészetben*. Uo. 20. o.

¹⁸ Uo. *A festészeti „izmusok” bírálatához*. 35. o. Dési Huber idézete Marxnak a *Tőke* második kiadásához készült utószavából került a cikkbe. Marx itt egyetértően idézi egy pétervári lap elemzését.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Téves tanulságok — tanulságos tévedések¹

Nincs újságolvasó ember a Föld kerekén, aki ne ismerné Heisenberg nevét; és a kevésbé tájékozottak is tudják, hogy Heisenberg korunk egyik legnagyobb fizikusa. Ha egyáltalán lehetséges ilyen rangsorolás, akkor biztosan mondhatjuk, hogy a legnagyobb élő elméleti fizikus. A szocialista világ újságolvasói, vagy fogalmazunk így, bizonyos marxista műveltséggel rendelkezők mindezen túl Heisenbergben a modern fizikai idealizmus egyik vezető képviselőjét is látják.

A nagy áttekintőképeséggel rendelkező elméleti fizikusok mindig érdeklődést mutattak világnézeti-filozófiai kérdések iránt. Így van ez Heisenberg esetében is. És valljuk meg, nem kevés kényelmetlen percet szereztek marxista propagandistáknak az olyan kérdések: hogyan lehet, hogy egy Heisenberg idealista? Propagandistáinknak nemcsak azért nehéz erre felelniük, mert általában is mindig a túlzottan leegyszerűsített kérdések a legnehezebbek, hanem azért is, mert erre a kérdésre az irodalomban is csak szimplifikáló válaszokat lehet találni.

Ha csak egy kicsit is elmélyedünk Heisenberg ideológiai írásaiban, megnyilatkozásaiban, akkor újra megtanulhatjuk a lenini tézis igazát: az idealizmus nem egyszerű badarság, hanem az igaz emberi megismerés élő fáján terem, az a főággal még akkor is összefügg, ha csak oldalhajlás. És — ha nem tűnik Heisenberg iránti tiszteletlenségnek, akkor azt is mondanánk, hogy — ha jobban odafigyelünk Heisenberg ideológiai mondanivalóira, akkor kiderül, hogy azokra nem önmagukban véve érdemes odafigyelni. Mert bármennyire érdeklik Heisenberget szakmájának — de nemcsak szakmájának — világnézeti kérdései: a világnézeti kérdésekben messzemenően következtelen; következtelen egyetlen írásán belül is, de még kevésbé ragaszkodik következtelenen a korábban

leírt ideológiai állításaihoz. A Gondolat kiadónál megjelent válogatott filozófiai tanulmányainak gyűjteménye mindezt tanúsítja. 1955 és 1964 közötti írásai külön-külön is, de méginkább együttesen eklektikus gondolkodóként mutatják be a kiváló fizikust. A kötet ismertetését arra szeretnők felhasználni, hogy kimutassuk: 1. Heisenberg idealizmusának *racionális magja* a fizika fejlődésmenetében található meg, 2. gondolatmenetének fő vonala határozott tendenciát mutat a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmus felé; de egyetlen ideológiai cikkében sem mutatkozik egyszerűen idealistának: mind pozitívizmusán, mind objektív idealizmusán mindig áttetszik a fizika materializmusa.

Nagy Károly a kötet utószavaként közölt tanulmányában írja, hogy „korunk nagy fizikusainak kijelentéseit gyakran érik támadások, mivel — nem ez lévén első szempontjuk — megfogalmazásaikban rendszerint nem a filozófiai egzaktitás szempontjait tartják szem előtt”. Így van! Heisenberg okfejtést ad, melynek végén, ha már ókori filozófusra akar hivatkozni, akkor Hérakleitoszt kellene szövetségesül hívnia, ehelyett Platón követőjének vallja magát — joggal. Vagy „a materialista felfogás krízise” címet adja egyik cikke alfejezetének, holott az, amiről ír, kifejezetten a *mechanikus* materializmus elégtelensége.

Saját rendszerező hajlamunknak eleget téve, filozófiai írásairól szövege újólag leközölhetjük Heisenbergről, hogy fizikai idealista. (Ezzel a címkével ő maga edeskeveset fog törődni.) Több haszonnal kecséget azonban, ha felmutatjuk, felszínre hozzuk korunk nyugati (tipikusan nyugati) fizikus óriásának materialisztikus és dialektikus gondolat-fragmentumait. E fragmentumok, tekintve, hogy egy fizikuszenesi „malgré lui” gondolat-forgácsai, igen tanulságosak, és tekintve, hogy egy min-

¹ W. Heisenberg: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, 1967. 261 o.

den szállal a kapitalizmushoz kötött tudós gondolatai, igen izgalmasak jelenkori ideológiai harcaink szempontjából is.

*

Heisenberg gondolkodói alapállása az 50-es évek közepéig lényegében szubjektív idealista, az 50-es évek második felétől pedig inkább objektív idealista. Most megjelent kötetében mindkét időszakából találunk cikkeket. A kötet első tanulmánya: *A mai fizika világképe* még első időszakában, 1955-ben íródott. Heisenberg ebben olyan világnézeti összképet ad, amelynek — szerinte — első tudományos próbáját a kvantumelmélet szolgáltatta, de amely szélesebb hatókörű, mint a kvantumfizika vagy egyáltalán a fizika: általános világkép. Kimutatható lenne,² hogy ez a heisenbergi világkép nem *következik* a kvantummechanikából, hanem ellenkezőleg, a pozitívista filozófiai alapállás határozza meg Heisenberg kvantummechanika-interpretációját. Ezzel nem akarunk — adatok híján nem is tudhatunk — állást foglalni abban, hogy időrendben milyen sorrendben, illetve kölcsönhatásban alakult ki a heisenbergi filozófiai alapállás és kvantummechanika-interpretáció. Nyomon követhető azonban, hogy a *kvantumfizika kialakulásának történeti útja magában rejti a pozitívista értelmezés ismeretelméleti gyökereit*.

A kvantumelmélet kialakulása történetileg a századforduló fényelmélettel kapcsolatos felfedezéseivel kezdődik. Már a klasszikus fizikában felmerül a fénynek mind korpuszkuláris, mind hullámelméleti értelmezése. A XIX. sz. végére a fény hullámelméleti felfogása győzedelmeskedik, vagyis az az elmélet, mely szerint a fény elektromágneses hullámmás. A századforduló idején azonban olyan új kísérleti eredmények születnek, melyeket a Maxwell-féle hullámelmélet segítségével nem lehet értelmezni. Pontosabban: a fény terjedése továbbra is magyarázható ezen elmélet alapján, de a fénykibocsátás és a fényelnyelés már nem. Planck 1900-ban a hőszugárzás kísérleti tényeinek értelmezésére vezet be az energiasugárzás kvantumosság felfogását. Eszerint az energia nem tetszőszerűen folytonos mennyiségben emittálódik, hanem egy legkisebb energiameennyiség egész számú többszöröseiben. Ezzel a feltevéssel a fényemisszióra vonatkozó kísérleti eredmények teljes egészükben értelmezhetőek voltak. Másik kísérleti tény, melyet a hullámelmélet alapján nem tudtak értelmezni, a fotoeffektus jelensége volt, melyet Hertz 1899-

ben fedezett fel. Ezt a kísérletet Einsteinnek sikerült értelmeznie 1905-ben, ugyanaz az azon gondolat alapján, hogy a fény nem folytonosan terjedő hullám, hanem diszkrét, nem-folytonos energiakvantumokból áll. Planck és Einstein ezzel újból életre kellették a fény korpuszkuláris felfogását, azt ti., hogy a fény száguldó részecskéik sokasága. A fény korpuszkuláris felfogása azonban nem tudott magyarázatot adni olyan más típusú jelenségekre (interferencia, elhajlás stb.), amelyek viszont a fény hullámelméleti felfogása alapján voltak értelmezhetőek.

A kvantumelmélet kialakulásának a fényelmélettel szorosan összefüggő másik vonala az atomelmélettel kapcsolatos. A klasszikus atomelmélet szerint az atom kis „naprendszer”, benne az atommag körül elektronok keringenek, mégpedig tetszőszerűen pályán — ezzel viszont az atomoknak sem a színképük, sem a stabilitásuk nem volt magyarázható.

Ennek a problémának a megoldására vezeti be Bohr 1913-ban a kvantumfeltételeket. Eszerint az elektronok csak meghatározott pályákon keringhetnek a mag körül, és energiakisugárzás vagy elnyelés csak pályaugráskor lehetséges. Ezekkel a megszorításokkal az atomelmélet újra összhangba kerül a kísérleti tényekkel.

A kvantumelmélet kialakulásához vezető következő jelentős lépés de Broglie disszertációja volt (1924). Ebben analógia alapján az anyaghullám gondolatát fejti ki. Gondolatmenete a következő: a fényt a klasszikus elmélet hullámnak értelmezte; azután kiderült, hogy a fény korpuszkuláris is; felmerült tehát a kérdés, hogy ilyen körülmények között az elektronhoz, amely klasszikusan korpuszkuláris, nem rendelhető-e hullámkép is. Az analógiát matematikailag kidolgozza, megadja az elektron „hullámhosszát”, illetve hullámhosszfüggését. (Két évvel később Davidsonnak és Germernek kísérletileg is sikerült kimutatnia az elektron hullámtermészetét.)

1925-re tehát az volt a helyzet, hogy rendkívül szerteágazó jelenségekre — a feketetest sugárzásától az atomstruktúráig, a szilárd testek fajhőjéig a röntgensugárzásig stb. — nem lehetett klasszikus magyarázatot találni. A külön-külön magyarázatokat pedig annál kevésbé lehetett megnyugtatónak tekinteni, mert rájuk is a következők voltak jellemzők: *a) összeegyeztethetetlen kísérleti tényeket (hullámkorpuszkuláris sajátosság) értelmeztek, b) pusztán analógiára épültek (de Broglie-féle anyaghullám), c) szinte önkényesen ötlet-*

² E tanulmány első magyar megjelenésekor meg is tettük ezt. Lásd: *A mai fizika vagy a mai fizikai idealizmus világképe*. Magyar Filozófiai Szemle 1958/1—2. sz. 203—211. o.

szerűek voltak (Bohr-féle kvantumfeltételek.) És ugyanakkor a tények nagy sokaságát kellett ilyen jellegű magyarázatra építeni. A nehézségeket jól tükrözi, amit Heisenberg a saját vívódásairól ír: „Emlékszem, sokszor késő éjszakáig vitakoztam Bohrral, s ezek a viták csaknem kétségbeeséssel végződtek. És amikor az ilyen megbeszélések végén még egyedül sétáltam egy keveset a szomszédos parkban, újra meg újra feltettem magamnak a kérdést: vajon a természet valóban lehet-e olyan abszurd, ahogy nekünk ezekben az atomkísérletekben mutatkozik?” (86. o.)

Milyen módszertani, ismeretelméleti következtetésekre jut mindebből Heisenberg? Mindenekelőtt helyesen felismeri a klasszikus fogalmak alkalmazásának korlátozottságát — ez az abszolútnak vélt klasszikus fizika túlhaladásának döntő előfeltétele. Felismeri „milyen nehéz új tényeket régi... fogalmi rendszerbe préselni, vagy a régi mondás szerint új bort régi tömlőbe tölteni. Az ilyen kísérletek mindig kínosak, mért arra csábítanak, hogy ilyenkor akarva, nem akarva mindig a régi tömlők elkerülhetetlen szakadásával foglalkozunk, helyett, hogy az új bornak örüljünk.” (149. o.) Módszertani tanácsa: a kutató „legyen mindig felkészülve arra, hogy ismereteinek alapja is megváltozhat újabb tapasztalatok következtében”. (150. o.) Ez a tudomány forradalmi változását felismerő tudós kutatói óvatossága, és még nem pozitívizmus.

A tudománytörténeti helyzet tehát a legsürgősebben megkövetelte a rendszerezést, az elméleti összefoglalást. Mi sem bizonyítja jobban az elmélet-alkotás történelmi szükségszerűségét, mint az a tényi hogy két év alatt egymástól függetlenül két, mégpedig egymástól lényegesen különböző elméleti általánosítás is megszületik. 1925-ben Heisenberg, 1926-ban pedig Schrödinger talál olyan matematikai apparátust (Heisenberg a mátrixelméletben, Schrödinger a differenciál-egyenletek körében), amelyekkel egységesen tárgyalhatók a körülbelül negyed évszázadon keresztül felhalmozódott tények.

Létrejön tehát a korábbi, majd három évtized alatt felgyülemlett összeegyeztethetetlen és klasszikusan nem értelmezhető kísérleti tények egységes matematikai leírása. A megtalált csodálatraméltó hatóképességű matematikai formalizmus fizikai értelmezése azonban még hiányzik. Kézenfekvő a gondolat, hogy ezt a bonyolult — részleteiben fizikailag nem interpretált — matematikai absztrakciót mindig a kísérletek, a mai eredmények útján ellenőrizni kell, hogy a maga saját belső törvényszerűségeivel rendelkező matematikai apparátus

ne szakadjon el attól a valóságtól, amelyre vonatkozik.

Ez elvezet azután ahhoz a tételhez, amely a heisenbergi pozitívizmus mottójának tekinthető, hogy „csak az létezik, ami mérhető”. Ez már pozitívizmus. Ezt a tételt nem lehet következetesen értelmezni, mert eszerint a tudomány, a fizika számára csak az létezik, amit már mérni tudunk — ez viszont minden hipotézisalkotás tagadását jelentené, és egyáltalán lemondást a tudomány továbbhaladásáról. Megszületését mégis érthetővé teszik a klasszikusan nem értelmezhető, egymásnak látszólag ellentmondó kísérleti tények felhalmozódásának évtizedei, és különösen azok az évek, amikor a matematikai apparátus fizikai értelmezése még nincs meg, és így a mérhető tényekhez ragaszkodás nagyon is reális követelmény. Ugyanez a tudománytörténeti út és helyzet teszi érthetővé a — Heisenberg által is kiemelt — 1927-es solving-konferencia eredményeit, amelyek lényegében a „koppenhágai értelmezés” kijegecsesedését és győzelmét jelentették.

*

Hogyan csap át Heisenberg pozitívizmusa szubjektív idealizmusba? Idézzük fel ebből a korszakából származó gondolatmenetet.

„Az anyag legkisebb építőköveivel kapcsolatos minden megfigyelési folyamat... a folyamat durva megzavarását jelenti; a részecskének a megfigyelési folyamatról független viselkedéséről egyáltalán nem is lehet már beszélni... Az a kérdés tehát, hogy ezek az elemi részecskék mint olyanok, térben és időben léteznek-e, ebben a formában egyáltalán fel sem vehető, mert hiszen csak azokról a folyamatokról beszélhetünk, amelyek akkor játszódnak le, amikor az elemi részecskéknek valamilyen más fizikai rendszerrel, pl. mérőberendezéssel való kölcsönhatásából próbáljuk kideríteni a részecske viselkedését. Az elemi részecske objektív realitására vonatkozó elképzelés tehát különös módon elillan...” (25–26. o.) Ez az idézet nem kiragadott rész Heisenberg gondolatmenetéből, hanem idevonatkozó fejtegetéseinek egésze; tehát érdemes elemezni. Heisenberg abból indul ki, hogy az a fizikai folyamat, amely a megfigyelést közvetíti, megzavarja a mikrovilág folyamatát. Abból a pozitívista pozícióból pedig, hogy csak annak a létezése ismerhető el, amit mérni tudunk, oda konkludál, hogy a részecskéknek a megfigyelési folyamatról független viselkedéséről egyáltalán nem is lehet beszélni. Azaz: mivel a mérés megzavarja a mikrorészecske eredeti állapotát, semmi kijelen-

tést nem tehetünk a mikrovilág „önmagában vett” létezésére vonatkozóan, sőt még azt sem tehetjük fel, hogy létezik a mikrovilág, amikor mi nem mérjük. Nem kell tovább részletezni, hogy ez már szubjektív idealizmus.

Néhány év múlva, 1958-ban, egy az atomkörtékhez tartozó elektron-pályára vonatkozó gondolat kísérletet elemezve Heisenberg már sokkal óvatosabban fogalmaz: „Általánosságban lehetetlen szemléletesen leírni, mi történik két egymásra következő megfigyelés között. Természetesen hajlandó lehet valaki azt mondani: az elektronnak a két megfigyelés között is kellett lennie valahol és ezért leírt valamilyen pályát vagy utat — akkor is, ha lehetetlen ezt az utat megállapítani. A klasszikus fizikában így lehetne ésszerűen érvelni. A kvantumelméletben azonban ez az érvelés a szavakkal való visszaélés lenne . . . nyitott kérdésnek hagyjuk, hogy ez a figyelmeztetés arra a módra vonatkozik, hogy miként kell az atomfolyamatokról beszélni, vagy magukra a folyamatokra: hogy ismeretelméletről, vagy ontológiáról van szó? Mindenképpen rendkívül óvatosoknak kell lennünk, ha olyan megállapítást akarunk megfogalmazni, amely az atomi részecskék magatartására vonatkozik.” (92. o.)

Az ismeretelméleti és az ontológiai kérdésfeltevés megkülönböztetése azt jelenti, hogy Heisenberg ekkor már nem azonosítja a kvantumelméleti ismeretszintet és a valóságot, azaz nem abszolutizálja a kvantumelméletet. A kvantumelmélet abszolutizálása azonban újra és újra felmerülő mozzanat Heisenbergnél. A determinizmus tagadására vonatkozó gondolatmenete pl. a következőképpen foglalható össze: csak azzal szabad foglalkoznunk, ami kísérletileg kimutatható; a kísérleti tényekre épülő kvantummechanika az egyedi mikrorészecskék viselkedését csak valószínűségi-statisztikusan tudja leírni; metafizika lenne tehát feltételezni, hogy vannak olyan rejtett paraméterek, amelyek teljesen determinálják a mikrovilág viselkedését; végkövetkeztetése: az egyedi mikrorészecskék viselkedése okságilag nem meghatározott, nem determinált.

Előttünk fekvő cikkgyűjteményében Heisenberg nem részletezi a rejtett paraméter-problémát. Egy relativitáselméleti analógiát fejtet, amelynek követése igen tanulságos: „ . . . a speciális relativitáselméletről folytatott analóg vitára emlékeztetünk. Aki az abszolút tér és abszolút idő Einstein által végrehajtott kiküszöbölésé-

vel nem volt megelégedve, akkortájt valahogy a következőképpen érvelhetett. Az abszolút tér és az abszolút idő nem létezését a speciális relativitáselmélet nem bizonyította be. Csak azt mutatta ki, hogy a valódi tér és a valódi idő nem fordul elő a szokásos kísérletekben. Ha azonban a természettörvényeknek ezt az oldalát helyesen vesszük figyelembe, tehát mozgó koordináta-rendszerekre a helyes látszólagos időket vezetjük be, akkor semmi sem szól az abszolút tér bevezetése ellen. Sőt kézenfekvő annak elfogadása, hogy a mi tejtűrendszerünk súlypontja (legalább megközelítőleg) az abszolút térben nyugszik. A relativitáselmélet bírálója még hozzáfűzi reményét arra nézve, hogy későbbi mérések lehetővé fogják tenni az abszolút térnek, tehát a relativitáselméletben rejtett paraméternek a meghatározását és ezzel a relativitáselmélet cáfolatát. Ezt az érvelést, amint az rögtön látható, kísérleti úton nem lehet megcáfolni, mert nem állít mást, mint a relativitáselméletet.” (145—146. o.) És világosan megfogalmazza Heisenberg, hogy a döntő lépést 1905-ben Einstein tette meg: a Lorentz-féle transzformáció látszólagos idejét tekintette valószínűségi időnek, azt az időt pedig, amelyet Lorentz „valóságosnak” nevezett, a szemléletből kiküszöbölte — és a speciális relativitáselméletben a „valóságos” és a „látszólagos” Lorentz-kontrakció közötti megkülönböztetés eltűnt.³ (186. o.) Heisenberg hangsúlyozza, hogy a kvantumelmélet koppenhágai értelmezésének elfogadását nagyban előkészítette a relativitáselmélet. (138. o.) (Egyébként a koppenhágai felfogás bírálói közt igen elismerően vitatkozik magyar fizikusokkal: Jánossyval és Fényessel.)

*

Heisenberg akkor kezd túlhaladni a szubjektív idealista tendenciájú pozitivizmuson, amikor sikereket ér el az elemi részecskék egységes térelméletének kidolgozásában. Pozitivisták korszakában — ő maga tiltakozik e megjelölés ellen — a kvantumelmélet abszolutizálása vitte következtetéseit szubjektív idealista irányba. Amint a kvantumelmélet bizonyos divergenciaproblémái és paradoxonai nyomán a „kvantumelmélet határainak a kiszélesítésén kezd fáradozni” (208. o.), a kvantumelmélet abszolutizálásával együtt a szubjektív idealista következtetéseket is elejti. Az elemi részek egységes elméletének matematikai alapegyenletét, egyáltalán a fizika

³ Érdekes adalék ez a Jánossy-féle relativitáselmélet interpretációjával kapcsolatban, bár Heisenberg nem annak szánja.

matematikai apparátusát objektív idealista módon kezdi felfogni. Olyan kijelentéseket tesz, mintha maga az alapegyenlet, a matematikai formalizmus lenne a világ lényege, mintha a modern fizika Platónat igazolta volna.

Utaltunk már rá, hogy nem lehet Heisenbergen valamilyen következetes filozófiai terminológiát, s még kevésbé következetes filozófiai kategorizálást számon kérni. Ha most röviden mégis elemezni kívánjuk Platónra hivatkozó kijelentéseit, akkor ezt csak azért tesszük, hogy felhívjuk a figyelmet Heisenberg idealista, sokszor irracionalista kijelentései mögött a racionális és materialisztikus tartalomra.

Díszdoktorrá avatásakor a Budapesti Tudományegyetemen 1964-ben tartott előadásában az elemi részek egységes tételmeletére vonatkozó saját anyagegyenletével kapcsolatban azt a dialektikus ismeretelméleti koncepcióját fejt ki, hogy a fizika nem lezárt, nem lehet „egyetlen formulával megérteni az egész fizikát”. (234. o.) „Nem hiszem — mondta —, hogy a fizika azáltal lezártá válna, hogy tudjuk, milyen is az elemi részeknek ez az egységes tételmelete.” (234—235. o.) Az elemi részek elméletét ismertetve a részecskék következő alapvető tulajdonságait említi: minden elemi rész az összes többiből van összetéve: ha az elemi részek ütköznek, minden lehetséges elemi rész létrejöhet. Ezek együtt azt jelentik, hogy az elemi részek leírásához több változót tartalmazó hullámegyenletekre van szükség.⁴ (225. o.) A matematikai nehézségek tehát a részecskék átalakulóképességével, változékonyságával kapcsolatosak. Heisenberg zárógondolatsora: „Még néhány szerény észrevételt szeretnék tenni a filozófiai interpretációhoz. Egy helyen az elemi részek világa az utóbbi tíz-húsz évben elért kísérleti felismerések és elméleti vizsgálatok révén lényegesen tovább vezetett bennünket, mint a korábbi fizika. Már tudunk valamit arról, vagy legalábbis alapos feltételezéseink vannak arról, hogy milyen a legkisebb dolgok világa... Itt a fizika kétségtelenül eltávolodott azoktól az elképzelésektől, melyeket az antik filozófiából Démokritosz nevével jellemezhetünk. Hiszen az elemi részek nem szilárd, változhatatlan építőkövek... mondhatjuk, hogy a mai fizika észrevehetően elmozdult Démokritosztól Platón irányába. Platónnál ugyanis a formák állnak

a kezdet kezdetén. A legkisebb részek Platónnál a matematikai formák, nem szilárd változathatatlan adottságok.” (237. o.)

Ha ezen idézethez hozzávesszük a megelőző fejtegetéseket, akkor világos, hogy Heisenberg valójában Démokritosz *metafizikusan változatlan* atomjaival szemben helyezi előtérbe Platón *dialektikusabb* felfogását. És a heisenbergi okfejtésből egyáltalán nem következik, hogy ha az elemi részek „nem szilárd, változathatatlan” építőkövek, akkor egyáltalán nem is anyagiak és „az anyag legkisebb végén... szintén matematikai formák” állnak. Aminthogy Heisenberg az idézett előadását a következőkkel is fejezi be: „Persze ma már e filozófiai problémákat nem gondolati úton oldjuk meg, mint az antik filozófusok, hanem kísérletezünk... A feleletet e kérdésekre a tapasztalat fogja szolgáltatni...” (Uo.) Vagyis a teljes heisenbergi gondolatsor számára idegen elem az önálló létezőként tételmezett matematikai forma objektív idealista állítása. A *kijelentés* és a tényleges *gondolati tartalom* nem esnek egybe. Heisenberg gondolatainak valódi tartalma az anyag legkisebb építőkövei dialektikus tulajdonságainak a hangsúlyozása.

Néhány — ötletszerűen kiragadott — idézettel még azt kívánjuk bizonyítani, hogy Heisenberg munkásságának szubjektív és objektív idealista korszakokra való feldarabolása, beskatulyázása csak elnagyolt megközelítés lehet, ugyanis minden „korszakában” jócskán találhatók (és nem is periferikusan!) materialisztikus gondolatok is.

1955-ben pl. a módszer és a tárgy viszonyát elemezve azt írja, hogy „a módszer... nem függetlenítheti magát tárgytól”. (38. o.) 1958-ban pedig, a kvantumelmélet történetét felelevenítve, így ír: „A tapasztalati anyaggal való találkozás során a fizikusok lassanként megtanulták a helyes kérdésfeltevést. A helyes kérdés pedig gyakran több, mint fele út a probléma megoldásához.” (78—79. o.) Többször visszatérő gondolat Heisenbergnél, hogy a módszer alárendelt a tárgynak.⁵

Ugyanebben a cikkében a természettudomány tárgyról a következő olvasható: „... a természettudomány különböző fogalmi rendszerei az objektív valóságot fejezik ki, amelyre a természet tanított meg bennünket és ami ennél fogva nem

⁴ Itt újra magyar tudásra hivatkozik: a legtöbbtest-rendszerek elméletében a Gombás-intézet által elért szép sikerekre.

⁵ Le kell szögezni, hogy abból, hogy a kísérletezés — mint módszer — megzavarja az eredeti mikrofolyamatot, Heisenberg olyan következtetésre is jut, hogy mindig az ember által megzavart természettel állunk szemben, végső soron „az ember már csak önmagával áll szemben”. Heisenberg állítása szerint ez a szubjektivisztikus kijelentés a kvantummechanikából származik — vajon nem inkább a jelenkori elidegenedés megsejtése és az ellene való abszurd tiltakozás fejeződik ki e heisenbergi aforizmában?

önkényes, hanem a természetre vonatkozó egyre növekvő ismereteink kifejezése.” (119. o.) Nem kell kommentár e kijelentés materialista jellegéhez.

Másutt a világt teremtes gondolatát az ismert válasszal gúnyolja, hogy ti.: mit tett isten, mielőtt a világot teremtette — azzal volt elfoglalva, hogy a poklot készítse a butaságokat kérdező emberek számára. (Érdemi fejtegetése szerint pedig a világt teremtes gondolata helyett az időfogalmat kell mélyebben elemezni.)

Figyelemreméltó, hogyan védelmezi 1958-ban a koppenhágai értelmezést: „Ki kell emelnünk, hogy a kvantumelmélet koppenhágai értelmezése semmiképpen sem pozitívista. Mert míg a pozitívizmus a megfigyelő érzéki benyomásaiból mint a történetes elemeiből indul ki, addig a koppenhágai értelmezés a klasszikus fogalmakban leírható dolgokat és folyamatokat, vagyis a tényeket tekinti a fizikai értelmezés alapjának.” (155. o.) Később ugyanebben a cikkében újra hangsúlyozza: „Az atom szerkezetéről akarunk beszélni, nemcsak tényekről — amilyenek például fekete pontok egy fényképezőlemezen vagy vízecseppek egy ködkamrában.” (189. o.)

Mindezzel nem azt akartuk bizonyítani, hogy Heisenberg materialista lenne, de azt igen, hogy mind szubjektív idealista jellegű pozitívizmusán, mind későbbi objektív idealizmusán át- meg áttört a természet-tudomány materializmusa; nemcsak akkor, amikor mint természettudós kutat, hanem ideológiai jellegű írásaiban is.

Ahogy mi most egy csokorra való materialisztikus heisenbergi kijelentést idéztünk, lehetne vitázni legalább ennyi idealista állításával is. Ebből nemcsak az következik, hogy Heisenberg mint „ideológus” eklektikus, hanem talán a mai fizikai idealistákkal való vita egy általános módszertani tanulsága is. Arra gondolunk, hogy Heisenberg sokszor látszólag a fizikától elvonatkoztatott, önállósított általános filo-

zófiai állításokat tesz. Nem célszerű ezekkel *önmagukban véve* vitatkozni. Nem célszerű, mert ezek is így vagy úgy kapcsolatosak a fizikával, és ha megkeressük gondolatainak fizikatörténeti genézisét, akkor kiderül, hogy Heisenbergnek még a tévedései is tanulságosak. Ha nem szakítjuk ki összefüggéseikből gondolatait, akkor nem az a kérdés merül fel, hogyan lehetséges, hogy a zseniális Heisenberg ilyen abszurdításokat mond, hanem még tévedéseiből is tanulhatunk.

*

A kötet első cikke (*A mai fizika világgépe*, 1955) Heisenberg általános világgépének foglalata abból a korszakából, amikor döntően a szubjektív idealista tendenciájú pozitívizmus jellemezte filozófiai alapállását. A második tanulmány (*Fizika és filozófia*) 1958-ban íródott, amikor már eltávolodott a szubjektíviztikus nézőponttól. Ezért különösen érdekes, ahogy ebben a kvantummechanika koppenhágai értelmezésének bírálóival vitatkozik (a cikk lényeges tartalma éppen ez). Az utolsó két cikk (*Az elemi részek elméletének mai helyzete*, 1963. és *Az elemi részek*, 1964.) Heisenbergnek az évtizedünkben kifejtett munkásságáról ad népszerű összefoglalást. Az elemi részecskék egységes térelméletének kutatása jelentősen módosította Heisenberg filozófiai alapállását: ezért fontosak e cikkek — az ismeretterjesztő funkción túl — ideológiailag is.

Köszönet érte a Gondolat Kiadónak, hogy összegyűjtve magyarul olvashattuk e tanulmányokat. És külön elismerés illeti a kiadót e helyes válogatásért, amely végigvezet Heisenberg gondolkodói útjának leglényegesebb mozzanatain. Hasonlóképpen csak egyetérthetünk Nagy Károly színvonalas tanulmányának utószóként való közlésével.

Bíró Gábor

Max Weber magyar nyelven¹

A Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó igen jelentős kezdeményezését üdvözölhetjük Max Weber *Gazdaság és társadalom* c. kötetének megjelenetésében. Hosszú idő óta ez az első klasszikus munka a szociológia múltjából, amelyet magyarul olvashatunk, és ezzel olyan hiány pótlását kezdte meg az említett könyvkiadó, amely szinte félvészázadosnak mondható.

Századunk elején a *Huszedik Század* körül csoportosuló radikális szociológusok és filozófusok kezdeményezésére megindult *Társadalomtudományi Könyvtár* kettői jelentették a magyar közönség számára a szociológiát. Ez a sorozat azonban — jó részt szerkesztői nézeteitől meghatározotlan — kissé egyoldalú képet adott a szociológiáról, jelentős és jelentéktelen művek

¹ Max Weber: *Gazdaság és társadalom*. Szemelvények. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1967. 334 o.

keveredtek benne, s amikor a radikális mozgalom vezetői emigrációba kényszerültek, a sorozat is megszűnt. A szociológiai érdeklődésben és a szociológia művelésében bekövetkezett újabb fellendülés egyik örvendetes jele, hogy a Közgazdasági és Jogi Könyvtár most már megfelelhet a széles és egyre szélesedő körből származó igénynek, és megjelentethet néhány, a szociológia történetében és mai helyzetében nagy jelentőségű, fontos szerepet betöltő munkát.

Az első kötetet is jó érzékkel választották ki. Nem csupán azért, mert a modern polgári szociológiában Max Weber reneszánszát élük, és egyre másra jelennek meg munkái, valamint személyével, értékelésével foglalkozó művek és tanulmányok is — bár ez a momentum is figyelmet ébreszthet —, hanem elsősorban azért, mert Weber tényleg egyik legnagyobb alakja a szociológia történetének, akinek működése sok tekintetben fordulópontot jelent, és akinek hatása a mai szociológiára rendkívül jelentős. A kötet természetesen csak szemelvényeket adhat óriási és sokrétű életművéből, de ezek a szemelvények mégis megkönyítik hozzáférhetőségét, mert Weber stílusa — ahogyan erre az *Előszó* is rámutat — valóban olyan nehéz, hogy nem egyszer gátolja a pontos megértést is, különösen a nem német anyanyelvűek számára. (Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ez írások stílusi nehézségei Weber pontosságára való törekvéséből fakadnak. Anynyira precízen, minden félreértést eleve kizáró pontossággal kívánt fogalmazni, hogy ez sokszor mondatai túlszűfoltóságára, esetleg megértési nehézségekre is vezetett.) A Weber teljes megértéséhez vezető utat azonban jelentősen egyengeti éppen a kötethez írt, Kemény István tollából származó *Előszó*, amely kultúráltnak mutatja be Weber alakját, helyezi el kora társadalmi és politikai viszonyai közé, vázolja működését, és utal a modern szociológiára gyakorolt óriási hatására.

Az *Előszó* Max Weber emberi arculatát jellemezve abból indul ki, hogy Webernek magának elsősorban politikai törekvései voltak, a gyakorlati politikai életben szeretett volna megvalósítani tudományos eredményeit, erre azonban soha sem került sor, mert a várt hívás a német társadalom részéről elmaradt. Nem szabad azonban elfelejtenünk azt sem, hogy ez a hívás tulajdonképpen nem is hangozhatott el. A német társadalmi fejlődés sajátosságaiból adódó jelenségek éppen ellenkező politikai folyamatokat alakítottak ki, mint amelyek talaján Max Weber mint politikus felléphetett volna. Anélkül azonban, hogy az elmélet és a gyakorlat igényét szembeállítanánk, vagy ábrándoznánk afelől, mi lett

volna, ha Max Weber gyakorlati politikusként közreműködhetett volna Németország történelmének alakulásában, megkockáztathatjuk azt a megjegyzést, hogy éppen azok az állapotok, amelyek Max Weber figyelmét a politikára felhívták, de amelyek egyúttal el is zárták előle mint gyakorlati politikus elől az utat, éppen azok a viszonyok, amelyek kiélezett formában hozták felszínre jónéhány társadalmi-politikai kérdést, adtak alkalmat Weber számára, hogy a politika tudományát, pontosabban a politika szociológiáját *elméletileg* művelhesse, és ezzel a munkásságával a modern politikai szociológiai kutatások alapját lerakja. Weber tudományos fejlődése ugyanis — és erre már többen rámutattak — a német valóság társadalmi-politikai jelenségeihez kötött, s e jelenségek konkrét tanulmányozása nem csupán máig is hatásos eredményeit tette lehetővé pl. a hatalom, a bürokrácia, a vezetés stb. problémáiban, de alakította módszerét is, amely pozitív és negatív vonásaival együtt a német társadalmi és szellemi sajátosságokhoz kapcsolódik.

Weber szimpatikus emberi vonásait vázolja helyesen mutat rá az *Előszó* a felvilágosodással való rokonságára. Ez a vonás azonban már eleve lehetetlenné tette számára a gyakorlati politikai útját Németországban. A korabeli német szociológusok — és szinte valamennyi jelentősebb — Weber sorsát osztja: szükségképpen csak ellenzéki oldalról figyelhették a német állapotokat. S ahogyan a szociológia nem válhatott hivatalos tudománnyá Németországban ebben az időben (ahogyan egyébként nálunk sem), úgy e szociológusok is csak ellenzéki politikába kapcsolódhattak volna be, ha megtalálták volna az utat ahhoz a társadalmi erőhöz, amely realitást adhatott volna politikai elképzeléseiknek. A felvilágosodott humanista polgári eszmékör azonban — bármilyen várakozást is fűzött hozzá sok társával együtt Weber — már semmiképpen sem találhatott politikai realitásra az adott német társadalomban, ahogyan ez később egyébként a weimari köztársaság sorsán be is bizonyosodott. Weber tehát, ha gyakorlati politikai törekvései szimpatikusak is lehetnek, ha tiszteletreméltó arcot mutatnak is, nem mint politikus értékelendő, teljesítménye ebben a vonatkozásban a politika tudományában teszi kiemelkedő alakká.

Figyelemreméltó, hogy az *Előszó*, amely az elsősorban szociológus Webert mint politikust is érteni és interpretálni kívánja, alaposabban már nem kíván foglalkozni egy másik jelentős vonatkozásával, éspe-dig munkásságának filozófiai megalapozásával. Igaz ugyan — ahogyan az *Előszó* is

hangsúlyozza —, hogy Weber elsősorban nem volt filozófus, munkásságának filozófiai megalapozottsága azonban talán mégsem közömbös, mi több, azt hisszük jelentősen közrehatott a weberi teljesítmény alakulásában, ezért jelentős e teljesítmény értékelésében is. A weberi megértő szociológia alapfogalmai, ha nincsenek is történelmi előzmény nélkül (aligha találunk olyan tudományos teljesítményt, amelyhez vezető út nem lenne felismerhető a történelemben), a weberi módszertanban mégiscsak sajátos rendszert alkotnak, amelynek megvan a logikája és következményei is az egész weberi mű számára. Részletekbe persze nem bocsátkozhatunk az adott keretek között, csak példaként emelnénk ki az ideáltípus problémáját, amelynek az *Előszó* mintha nem túl sok jelentőséget tulajdonítana. Pedig épp itt mutatkozik meg világosan Weber filozófiája, ezen a ponton érthetjük meg a marxizmushoz való viszonyát is. Az ideáltípus tana egyesnek következménye a német idealista filozófiában eluralkodott módszertani dualizmusnak, és a weberi felfogásban, gyakorlatban a társadalmi törvényszerűségeket volt hivatva kiküszöbölni. És jóllehet a típusalkotásnak a marxista szociológiában is helye van, ez nem azonos a weberi szociológiában betöltött központi helyével. A marxista szociológiában ugyanis nem a társadalmi törvényszerűségek kiküszöbölését szolgálja, hanem megközelítésüket. Az e kérdésben elfoglalt — végső soron filozófiai — álláspont tehát kihat az egész társadalomképre, egyebek között a Weber esetében kétségtelenül imponálóan nagy történelmi anyag kezelésére is. S itt ismét polemikus megjegyzésre kényszerülünk. Az *Előszó* hangsúlyozza, hogy sokan félreértették Weber híres munkáját a protestáns etika és a kapitalizmus szellemének összefüggéséről, és idézi Weber tiltakozását is, amely szerint már csak azért sem alakulhatott ki a kapitalista szellem a reformáció termékeként, mert a kapitalista vállalkozás egyes formái régebbiek a reformációnál. A félreértések azonban eloszlathatóak, csak figyelmesen el kell olvasnunk Webernek az *Előszóban* is idézett egy kései megállapítását: „Ami végső soron a kapitalizmust megteremtette, az a racionális vállalkozás, a racionális könyvvitel, a racionális technika, a racionális jog, de nemcsak ezek; a racionális érzületnek, az életmód racionalizálásának, a racionális gazdasági ethosznak kellett hozzájuk társulnia.” Mindez világosan megfelel Weber történetfilozófiájának — amelynek lényeges eleme a racionalizmus kiterjedése —, képet ad arról, hogy Weber valóban finoman és árnyaltan közelítette meg a kapitalizmus

keletkezésének problémáját, de az sem vitás, hogy mindezek, jóllehet a kapitalizmus keletkezésével, kibontakozásával valólegesen összefüggő, mégis csupán másodlagos tényezők (amelyek között természetesen a protestáns etikának is szerepe van). A kapitalizmus „végső soron” nem ezeknek a terméke, hanem alapvetőbb folyamatnak, „végső soron” a termelőerők fejlődésének törvényszerű következménye. Mindez persze azt is jelzi, hogy bírálói mégsem értették teljesen félre *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemét*.

Igen érdekesek az *Előszó* fejtegetései Max Weber mai hatását illetően is. Helyesen emeli ki munkásságából a ma sokszor méltatlanul mellőzött módszerét, a történelmi módszert, amely valóban nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a szociológia túljusson a pusztá empirián, hogy elméletalkotó törekvései sikerrel járjanak. Valóban a weberi szociológia óriási történelmi anyagon alapszik, s nem túlzás ebben a vonatkozásban Marx teljesítményéhez hasonlítani. De hogy a modern polgári szociológiára éppen nem ebben a vonatkozásban hat, annak megértéséhez már nem elegendő csupán arra utalni, hogy Weber is, mint a tudomány sok más nagy alakját, „interpretátorai különbözőképpen értelmezik”, és éppen azt emelik ki, amiben nem eredeti, mert hiszen — olvashatjuk — sem a megértő szociológia, sem a társadalmi cselekvés tana, sem az ideáltípus elmélete nem sajátosan weberi. Anélkül, hogy e három elem történelmi előzményeit elemeznénk, és így az *Előszó* megállapításaival melyekben vitatkoznánk — bár már megállapítottuk, hogy a weberi szociológia ezen elemei, ha nincsenek is történelmi előzmények nélkül, a weberi összefüggésekben, felhasználásukban jelentősen továbbfejlődtek, szinte tartalmilag megújultak —, hangsúlyoznunk kell, hogy Weber mai hatása semmiképpen sem pusztán interpretáció kérdése.

Weber szociológiájában már a modern szociológia későbbi fejlődésének elemei mutatkoztak meg, és azok az elemek kaptak később hangsúlyt, amelyeknek megfelelő fejlődés bontakozott ki. A társadalmi cselekvés tana pl. — amelyet Weber saját kutatásaiban még kevésbé érvényesített, különösen nem pl. politikai szociológiai kutatásaiban — a mai modern szociológiában központi helyre került. Képviselői azonban nem önkényesen kiválasztva interpretálják ezt az elemet a weberi szociológiából és hangsúlyozzák fontosságát, hanem az a fejlődés, amely Weber kora óta mind a társadalomban, mind pedig a szociológiában végbement, hangsúlyozza a weberi szociológiának éppen ezt az elemét, és szorítja háttérbe, vagy legalábbis

szorította háttérbe egészen a legutóbbi időkig történetiségét és azt az egész hatalmas anyagot, amelyet ezzel a módszerrel összegyűjtött és elemzett. A modern polgári szociológiát szinte napjainkig jellemző történetietlenség — amelynek okaira és összefüggéseire itt most annál kevésbé mutathatunk rá, mert már másutt megtettük — ismét csak nem véletlen jelenség, mint ahogyan természetesen az sem, hogy a történeti anyag felhasználása tekintetében a polgári szociológia ma sem haladta túl a weberi teljesítményt, jöllehet ez a teljesítmény — most már nem a módszer, hanem a valóságértéket tekintve — sok vonatkozásban, különösen történetfilozófiai összefüggéseiben, kétségeket is ébreszt. Végül nem szabad megfeledkezni arról, ha Weber mai hatását értékeljük, hogy eredményei és az eredmények mai hatása különösen nagyok néhány szakszociológia vonatkozásában. Említhetjük pl., hogy a mai politikai szociológia kutatási köre alapjaiban Webernél fejlődött ki, a bürokratikus szervezet, a vezetés mai vizsgálatai, ha, különösen a módszerekben, meg is haladták Webert (érdekes módon éppen a weberi módszertani alapok segítségével), hozzá nyúlnak vissza, a jog mai szociológiai szemléletének gyökerei — Marxot most nem említve — a weberi talajban gyökereznek stb. Így azután a weberi teljesítmény nagyon sokrétű, nem egy tudományág számára szinte klasszikus jelentőségű.

Éppen ez a sokrétűség állította azonban nehéz feladat elé Varga Ivánt, aki az életmű ma is értekes, Weberre is jellemző, önmagukban is érthető részeinek kiválasztására vállalkozott. Itt mindjárt meg is állapíthatjuk, a kiválasztás munkája egészében sikerült, a közölt részek elsősorban valóban azokról az eredményekről adnak képet, amelyek ma is jelentősek és amelyeket a modern szociológia is hasznosított. A Max Weber óriási életművével szemben elenyészőre korlátozott terjedelem lehetőségei természetesen inkább csak ízelítőt engednek, mint tényleges reprezentációt, így nem kérhetjük számon azt, ami kimaradt — mert szükségképpen kimaradt — a válogatásból.

A kötet anyagából különösen három témakört szeretnénk kiemelni. A *Wirtschaft und Gesellschaft* kezdetén elhelyezett alapfogalmak közlése, mert ebben a részben a weberi szociológiai gondolkodás mintegy kicsinyítve szinte egészében megjelenik, igen szerencsés. A modern szociológia megértését sok tekintetben megkönnyíti a weberi alapfogalmak ismerete, egyben világosan feltárja azokat a szálakat is, amelyek a mai szociológiát Weberhez kötik, és különösen meggyőzően mutatják az ún.

strukturális funkcionalizmus, vagy a Parsons-féle társadalmi cselekvés tana adósságát a weberi szociológia irányában. Weber munkájának talán éppen ez a része adta a legtöbb ösztönzést a modern polgári szociológia módszertani és sok tekintetben elméleti arculatának kialakulásához.

Más szempontból — ha úgy tetszik, gyakorlati szempontból is — jelentősek azok a fejtegetések, amelyek a bürokratikus szervezettel kapcsolatosak. A formalizált szervezetek iránti egyre fokozódó érdeklődés — mind a marxista, mind pedig a polgári szociológiában — összefüggésben van e szervezetek egyre növekvő társadalmi jelentőségével. A polgári szociológiában Max Weber látta meg elsőnek az ilyen típusú szervezetek jelentőségét, s ha a korabeli porosz-német bürokratikus hivatali szervezet alapján általánosított is, és így alakította ki a bürokratikus szervezet ideáltípusát, ez a történeti kötöttség nem akadályozta meg abban, hogy általánosan hasznosítható következtetésekhez jusson. Ma azonban a bürokratikus szervezet, a bürokrácia értelmezése eléggé összekuszált ahhoz, hogy részben Marx megjegyzéseire, részben Webernek e kötetben is közölt fejtegetéseire, részben pedig az azóta eltelt kutatásokra támaszkodva szűkségesnek lássuk itt is jelezni legalábbis a fogalom tisztázásának főbb irányát. Akár Weber írásai, akár más kutatások eredményei ténylegesen csak akkor hasznosíthatók mai viszonyainkban is, ha látjuk, hogy a bürokratikus jelző három értelemben jelent meg eddig, és ez a három értelem világosan elkülöníthető jelenségeket takar. Mindenekelőtt a bürokratikus szervezet jelenségét mint formalizált s meghatározott (sok vonatkozásban éppen Weber által meghatározott) tulajdonságokkal, ismérvekkel jellemzett szervezeti formát, amely valóban szinte általánosan azonosítható a modern szervezetekkel. Másodszor jelenti a bürokrácia kifejezés „krácia” részének hangsúlyozódását, azaz a bürokratikus szervezetek uralmát a társadalomban, pontosabban: olyan feszültséget, amely a bürokratikus szervezet és az őt irányító testületi szerv stb. között létrejön, és amely kétségessé teszi az irányító szerv tényleges irányító jelentőségét. Végül jelenti az ún. bürokratikus munkastílust, amely legnagyobb részben a formalizált szervezet egyes sajátosságainak diszfunkcionális jellegű következménye. Az egyes társadalmi formációban az adott történeti-társadalmi szituációknak megfelelően e három értelem (amelyek természetesen jelenséggé is összefüggnek) egyike-másika hangsúlyozódhat, ahogyan a tényleges társadalmi

jelenségekől következnek. A szervezetekre vonatkozó mai szociológiai vizsgálatoknak, sőt akár a közvéleménynek vagy politikai megnyilatkozásoknak sem lenne szabad e három jelenséget, három formát szem előtt téveszteni, mert a tényleges jelenségek feltárása csak ilyen differenciált szemlélettel várható, és csak ilyen szemlélettel hasznosíthatók a probléma eddigi kutatóinak, közöttük Webernek eredményei is.

A harmadik kiemelni kívánt problémakör, a gazdasági és a társadalmi rend összefüggéseinek vizsgálata, illetőleg a témakörből e kötetben közölt rész elsősorban a jogtudományt, de közvetve minden olyan társadalomtudományt érint, amely szociológiai szemlélettel is kívánja saját problémáit megközelíteni. Weber szociológiai módszere valójában a *jogi-dogmatikai módszerrel szembeállítva* válik igazán világossá. A tradícionális jogszociológiai elméletek mégis többé-kevésbé elhanyagolták nem csupán Weber munkásságának jogszociológiai részét, de ezt a módszertani tanulást is, amelyet csak a modern jogszociológiai törekvések próbálnak hasznosítani. Az állami és jogi jelenségek iránti szociológiai érdeklődés mai korszakában Weber vonatkozó írásainak, éppen úgy, mint a politikai szociológiával kapcsolatos fejtegetéseinek igen nagy jelentőséget tulajdonítunk, értékelésük, a kritikai meghaladás értelmében

is, komoly tanulságokkal szolgálhat a marxista állam- és jogtudomány számára is.

Az említett három téma kiemelésével — amelyhez a kötet több része is kapcsolódik — nem kívánjuk elhomályosítani a Weber más munkáiból közölt részleteket. Valamennyi közlése helyénvaló, a mondani-való mindenütt érdekes és aktuális is, legfeljebb az arányokkal kapcsolatban emelhetünk kifogást. Kissé túlzottnak tűnik ugyanis, hogy a publikált anyag egyharmada vallásszociológiai vonatkozású (még akkor is, ha *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* c. mű itt közölt részletét nem számítjuk a vallásszociológiához.). Weber vallásszociológiai munkássága igen jelentős, módszertani szempontból, különösen a történeti módszer felhasználása szempontjából tanulságos is, ilyen szűk keretek közötti túlzott aránya azonban más, hasonlóan fontos és érdekes, az életmű más vonatkozásait is bemutató anyag szükségképpen kimaradására vezetett.

Befejezésül: ismét csak örömmel üdvözölhetjük a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó kezdeményezését, a megjelent kötetet különösen, azzal a reménnyel, hogy a kezdeményezés folytatódik és a szociológia iránt érdeklődők egyre nagyobb tábora egyre több szociológiai munkához is juthat majd.

Kulcsár Kálmán

Athanasie Joja: Logikai tanulmányok II. köt.

A Logikai tanulmányok második kötetének tanulmányai, az elsőihez hasonlóan, a gondolkodás formáinak és törvényeinek időszerei kérdéseit vitatják meg, rávilágítanak a modern tudományok logikai kérdéseire, és napjaink ideológiai harcait figyelembe véve alakítanak ki a különböző logikai irányzatokkal kapcsolatos álláspontot.

A kötet első ciklusa a szisztematikus logika tárgykörét öleli fel, és elsősorban a logika korszerű meghatározásának kérdését világítja meg. Ismeretes, hogy története során a logikát sokféleképpen határozták meg, olykor művészetnek, máskor tudománynak, normatív, illetőleg spekulatív tudománynak tekintették, volt, hogy a pszichológiával hozták szoros kapcsolatba, vagy éppen az utóbbi fejezetének minősítették, máskor meg tagadták a pszichológiával való kapcsolatát, egyes nézetek szerint viszont önálló tudomány, s nemcsak a pszichológiát, hanem az összes tudományágakat uralja. A logika meghatározásával

kapcsolatos viták a matematikai logika megjelenésével még jobban elmélyültek. Míg a logika eddigi meghatározásai túl tágaknak bizonyultak, a logikával rokon tudományágak tárgykörét is felölelték, addig a matematikai logika képviselői leszűkítették a logika fogalmát, kizárva belőle a gondolkodás formáinak kérdését. A logika új meghatározásának kísérlete tehát, mint látjuk, fontos és időszzerű feladat.

Joja nézete szerint a logika egységes tudomány, melynek azonban különböző formái vannak. Ez a sokrétűség teszi azután szükségessé a *metalogika* kidolgozását, melynek feladata a különféle logikák összefüggéseinek tisztázása, a logikai formák tükröző szerepének feltárása, a logika és a filozófia viszonyának helyes értelmezése. A kötet tanulmányai más aktuális kérdésekkel is foglalkoznak, így a logika bivalens jellegével, a logika és a tudomány, a logika és a módszer, a logika és a gondolkodás, az igazság és a logika, a logika és a tár-

¹ Athanasie Joja: *Studii de logică*. vol. II., a Román Tudományos Akadémia kiadója, 1966.

sadalom viszonyával stb., ugyanakkor foglalkoznak a logikai formák, struktúrák keletkezésének és a logika története meghatározásának problémakörével. Különös figyelmet érdemel *Az azonosság elvének logikája és metalogikája* c. tanulmány, melyben a szerző behatóan elemzi a logika alaptörvényeit, és rámutat arra, hogy mivel az azonosság törvénye a gondolkodás összes formáinak kialakulásakor jelen van, a gondolkodás alaptörvényét — Arisztotelész felfogásával ellentétben — az azonosság elve és az ellentmondástalanság elve alkotja. Joja szerint a logika egészét a konkrét azonosság szemszögéből kell felfognunk, mivel a gondolkodás alapformáinak és összes műveleteinek ez az alapja, kiindulási elve. Ezzel kapcsolatban kimutatja, hogy a konkrét azonosság elve Russell logisztikájában is fellelhető.

Mint ismeretes, a modern logika egyik eszköze az azonosan igaz logikai formák, az ún. tautológiák feltárása és megalapozása. Ez az eszköz alkalmazható a klasszikus logika anyagára is, bár hatásköre összehasonlíthatatlanul szélesebb. Korszerű feladatnak tekinthető tehát az azonosan igaz logikai formák filozófiai értelmezése.

Az azonosan igaz logikai formákat azért nevezik tautológiáknak, mert egyfelől nincs információs értékük,² az analitikus ítéletekhez hasonlóan „ugyanazt mondják”, másfelől pedig a változók bármilyen behelyettesítése mellett is megőrzik igaz jellegüket. Joja viszont éppen azt a logikai és ismeretelméleti tényállást domborítja ki, hogy a tautológiák, bár nem rendelkeznek *adott* információs értékkel, a valóság legáltalánosabb oldalait tükrözik. „A tautológiák tényleg nem bírnak konkrét, meghatározott, faktuális tartalommal, de nem általában véve üresek, tartalommentesek, hanem csak a konkrét-meghatározott faktuális tartalom hiányzik belőlük. A logikai formáknak van meghatározott tartalmuk, csak hogy ez teljesen általános jellegű.” (523. o.) A tautológiák a valóság végtelen sokrétűségének általános jellemvonásait tükrözik, *az egység és sokrétűség dialektikus szintézisét valósítják meg*, (dialektikus struktúrájuk feltárása tehát egyrészt ezért, másrészt a modern logika filozófiai értelmezése szempontjából igen fontos.

A logika történetét felölelő tanulmány-ciklus az elvont azonosság parmenidészi felfogásának elemzésével kezdődik (*Eleatizmus és formális logika*). Ebben a szerző — az idevágó szövegrészek és irodalom beható ismeretére támaszkodva — a nemlét tagadásának logikai és filozófiai következményeire mutat rá. Parmenidész elveti

elődeinek naív dialektikus nézeteit és a héraikleitoszi levés-kategoriat, ugyanakkor felfedezi az azonosság törvényének embriónális formáját, szerinte „... a gondolkodás absztrakt adialektikus törvényei egyben a lét törvényei, az adialektikus gondolkodás struktúrája egyben a lét struktúrája is”. (302. o.) Parmenidész ráérőszakolja az adialektikus gondolkodás struktúráját a tárgyakra, és a lét *absztrakcióját*, melyhez az elvont azonosság útján jut, valóságos, „igazi” létnek tekinti. Ez óriási argumentatív erőfeszítésre kényszerítette, melynek logikai kidolgozása pozitív hatást gyakorolt a tudomány fejlődésére.

Az univerzális doktrínája Platónnál c. tanulmány az ideák elméletének konceptualista felfogását bírálja, egyben rámutat arra, hogy egyes dialógusok (pl. a *Parmenidész*, a *Szofista* stb.) logicista irányzatot mutatnak fel. Platón felfogása az absztrakt általánostól a konkrét általános irányába fejlődik. A szerző kitér a tudomány platóni megalapozásának az univerzális objektivitásra épülő kísérletére is. Platón felfogásának meddősege az általánosnak az érzéki és egyedi létezőtől való elválasztásában ered; érdeme viszont az univerzális objektivitásának, a jelenséggel szembeni „fennsőbbrendűségének” hangsúlyozása. Arisztotelész, korához képest igen előrehaladott módon megérfolva Platónnak az általános objektivitásával kapcsolatos misztikus, objektív idealista nézeteit, folytatta a tudomány megalapozására irányuló küzdelmet; szerinte a lét egyedi, a tudomány pedig általános jellegű.

Logikai formák és társadalmi alakulat Arisztotelésznél c. tanulmányában a szerző kiemeli, hogy Arisztotelész hangsúlyozta a gondolkodást, bár biológiai, sőt te mézsetfeletti jellegét is a társadalmi-gazdasági alakulatban élő ember kizárólagos sajátosságának tekintette.

A sztoikus logika társadalmi feltételei c. tanulmány a krüsziposzi logika eredeti, önálló jellegét emeli ki, és megvilágítja a sztoikus logika nominalizmusának társadalmi gyökerét. A *Bacon jelenléte a modern logikában* c. tanulmány „az indukcio kiváló ügyvédjének és a dedukcio szenvedélyes ügyészének” időszerűségét hangsúlyozza.

A tanulmánykötet harmadik ciklusát *A tudomány logikája* körébe tartozó tanulmányok alkotják. Közülük elsősorban *A szociológia logikája* c. írást emelnék ki, ebben a szerző a szociológia általános logikai struktúrája és logikai módszerei kutatásának fontosságát tárja fel.

A történelemtudomány filozófiai megalapozását a szerző A. D. Xenopol, a kiváló

² A szó szigorú értelmében ez csak a legegyszerűbb alakú, „ránézésre” fölismerhető tautológiákra igaz. (Szerk.)

román történész munkásságáról szóló tanulmányában is elemzi. Xenopol racionalizmusát a böselettörténet nagy racionalista képviselőivel hozza kapcsolatba.

Az ember meghatározása c. írásban Joja kifejti, hogy az ember történeti lény ugyan, de lényege ugyanaz marad: „értelmes, gondolkodó lény, mert társadalmi, kétkező és szerszámkészítő lény”, aki megérti és átalakítja a természetet, realizálja a benne rejlő erőket.

A kötet zárótanulmánya — *A tudomány értéke és pátozsa* rámutat arra, hogy még azok a tudományok is, melyekben látszó-

lag a metafizika elvont azonossága uralkodik, valójában a konkrét azonosság dialektikáját tárják fel a tudományok területén is.

Meggyőződésünk, hogy a *Logikai tanulmányoknak* ez a második kötete szintén visszhangot fog kelteni a magyarországi olvasók körében is, akiknek figyelmét különben felhívjuk arra, hogy a kötet tanulmányainak nagy része az *Acta Logica* és a *Revue Roumaine des Sciences Sociales Série Philosophie et Logique* hasábjain francia nyelven is megjelent.

Nils Offenberger és Emanoil Ancuța

A L'homme et la société első évfolyamáról¹

A folyóirat alcíme jól jellemzi célkitűzését, tematikai vonalát: cikkei részben konkrét szociológiai kutatásokkal, részben a társadalomtudomány elméleti kérdéseivel foglalkoznak. Mivel pedig ez utóbbiak vannak túlsúlyban, a folyóiratot inkább társadalomtudományinak lehetne nevezni. A szerzők névsora világosan utal a lap nemzetközi jellegére — noha a francia szerzők (és problémák) nagyobb teret kapnak: a terjedelem zömét olasz (Luporini), szovjet (Konstantinov, Novikov, Zamoskin), lengyel (Schaff, Szczeplanski), arab (Abdel-Malek, Sfia), német (Markov), cseh (Richta) svájci (Piaget), jugoszláv (Supek), magyar (Lukács György), továbbá angol, argentin, svéd, amerikai szerzők cikkei alkotják. Minden számban találhatóunk (francia nyelven) megjelenő vagy újra megjelenő könyvekből való részleteket és szociológiai kongresszusok anyagából történő válogatást. Eddig két szemelvényt közöltek Marx *Grundrisse* című művéből, egyet-egyet W. Mills egyik elméleti szociológiai munkájából, egy értelmiségiokről szóló szociológiai könyvből, valamint közre adták Buharin *Történelmi materializmus* tankönyvének bevezető részét. Válogatás jelent meg az eviani nemzetközi szociológiai konferencia és egy havannai szociológiai szeminárium alyagaiból.

A folyóirat tartalmi irányvonalára vonatkozóan világosan megállapítható, hogy antikapitalista, szocialista inspirációjú — ilyen cikkei nemcsak jelentős, de szinte kizárólagos helyet foglalnak el —, sőt többnyire marxista szemléletű.

E néhány bevezető megállapítás után tekintünk végig az eddig megjelent számokat, emeljünk ki néhány cikket. Minden cikkről úgysem lehetne szó, egy össze-

foglaló szintézis-szerű értékeléshez pedig mégiscsak kevés az eddigi (négy) szám.

I. szám (1966. VII—IX.) Serge Jonas *Talcott Parsons ou le roi nu* c. tanulmánya az amerikai szociológia apologetikus irányzata legnevesebb képviselőjének, T. Parsonsnak a nézeteit bírálja. Kiemeli, hogy Parsons figyelemre sem méltatja a termelési viszonyokat, hogy mindent interindividuais kapcsolatokra akar leszűkíteni, és hogy mozdulatlan — sőt örök — modellre szeretne rajzolni. Jonas megállapítja, hogy Parsons „nézetei” igazolni, „jogosítani” igyekeznek az aktuális amerikai társadalmat, „növelik azt a misztifikációs tényezőt, amelyet e társadalom értékrendszerének látszólagos logikája képez”. (59. o.) Parsons társadalomképét Jonas a reakciós utópiák közé sorolja. *C. Luporini* igen érdekes tanulmánya (*Marxisme et sciences humaines, une vision critique de l'homme*), mint a címe is mutatja, kiemeli, hogy a marxista társadalomtudományok lényegi vonása a kritikai magatartás — persze, mint a szerző hangsúlyozza, nem kanti jellegű kritikáról van szó. Hasonló értelemben beszél Luporini a szociológiáról is, illetve arról, hogy e tudományok még ki kell bontakoznia a pusztá leíró jellegből. Ha tehát a marxista szociológia egyebek közt abban különbözik a polgáritól, hogy feladatának nem a fennálló struktúrák érdekében történő manipulációk elősegítését tekinti, hanem a társadalmi átalakulást szolgálja, ha tehát nem konzervatív, hanem kritikai és forradalmi, akkor azt is ki kell emelni, hogy a látszat mögötti lényegi törvényszerűségek feltárása szintén döntő jegyének tekinthető. Általános kérdések mellett Luporini ebben a gondolatmenetben főleg a jelenlegi társadalmi rendszerek konkrét mozgástör-

¹ *L'homme et la société*. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques. Párizs, Athropos Kiadó. Szerkeszti Serge Jonas és Jean Prouteau. Megjelenik negyedévenként.

vényszerűségeinek vizsgálatára hívja fel a figyelmet, olyan jellegű munkára, mint volt Leniné (*A kapitalizmus fejlődése Oroszországban*) és Kautskyé (*Agrárkérdés*). Kiemeli ezenkívül az egyén és társadalom viszonyára irányuló vizsgálatok fontosságát, továbbá utal olyan konkrét kérdések kutatásának jelentőségére, mint az alap és felépítmény viszonya. A Marx utáni kutatók e téren, írja Luporini, „a későbbi dadogások, amelyek általános formában beszéltek „köleszhatásról” a „struktúra” és „felépítmény” között, vagy a gazdaságának „végső fokon” való meghatározó szerepéről, nem hoztak valami jelentős többletet, minthogy a problémának magának kétértelmű megisméltései voltak csupán”. (18. o.) A szám — H. Lefebvre-nek a strukturalizmusra vonatkozó színvonalas kritikájával — a francia szellemi élet egyik aktuális vitájába is bekapcsolódik (a téma tovább halad a többi számokban is).

A 2. szám (1966. X—XII.) több cikkben is foglalkozik a szocialista országokban folyó szociológiai kutatásokkal. Külön kiemelném A. *Abdel-Malek* cikkét (*Problèmes du socialisme dans le monde arabe*) már csak azért is, mert az arab világban belüli szocializmus kérdésköre még nem foglalta el jelentőségének megfelelő helyét érdeklődésünkben, és ilyen irányú tájékozottságunk sem tekinthető kielégítőnek. *Abdel-Malek* átfogó cikke történeti szemlélete és bizonyos fókig leíró természetével mellett egy sor elméleti kérdést is mélyebben érint. Elsőnek az arab világ specifikumát igyekszik tisztázni. Ezt a különálló kultúrában találja meg, ez az, mondja, ami megkülönbözteti az arab világot azoktól az országoktól (pl. Indonéziától), ahol az iszlám szubán vallási szerepet játszik. Amikor azonban abban, hogy az iszlám megtartotta központi kulturális szerepét, olyan jegyet fedez fel, amely az európai világtól megkülönbözteti, akkor, bár megállapítása tényszerűen helyes, megelégedik arról, hogy a középkorban a kereszténység hasonló kulturális szerepet játszott. A történetiség háttérbe szorulása miatt a társadalmi elemzés sem hatol a téma mélyére. A cikk másik érdekes kérdésköre az arab nemzeti törekvések problémája. A szerző megkülönbözteti az arab nemzeti felszabadító törekvéseket és az arab nacionalizmussal kapcsolatosan helyesen utal ennek tagadó jellegére, az imperialista törekvésekkel való összefonódottságára, pl. arra, hogy az imperializmus maga is igyekszik a nacionalizmust a haladó arab törekvésekkel szemben felhasználni. Meg kell azonban jegyezni, hogy ez a kérdéskör a

tanulmány gyenge pontja: nem tér ki például arra a lényegi momentumra, hogy az imperialista és reakciós törekvések a nacionalizmust éppen azért képesek felhasználni, mivel ez a polgári ideológia világához tartozik. Más hiányosság ezzel kapcsolatban, hogy a nacionalizmusnak csak bizonyos irányú törekvéseire utal. Pedig az Izraellel vagy a dél-szudáni nem iszlám négekkel kapcsolatos erősen vallási színezetű nacionalista magatartás érintése nélkül nehezen lehetne az arab nacionalizmusról reális képet kapni. Abban viszont teljesen igaz van, hogy az arab nacionalizmuson belül két törekvéstről beszél, amelyek egyike forradalmi, a társadalom átalakításának irányában kíván haladni. Tanulmányának harmadik része a szocializmus perspektíváit tárgyalja. Ennek során bővebben foglalkozik Egyiptommal, melyet a nemzeti bürokratikus rendszerek közé sorol. Ugyanitt tárgyalja az egyiptomi kommunista mozgalom történeti alakulását is. Álláspontja az, hogy Egyiptomban a szocialista forradalom előfeltételeinek kialakulása van folyamatban, és ebben a proletariátus megerősödése, növekedése döntő szerepet játszik, már csak azért is, mert ez teremti meg az alapot az új történelmi ugrás számára. Ettől eltérőnek ítéli meg az algériai helyzetet, ahol a felszabadítási háború szocialista átalakulási folyamatba ment át és ahol ez utóbbi kezdetének, ill. előrehaladásának lehetünk tanúi.

A 3. számban (1967. I—III.) sajátosan kerül egymás mellé az elidegenedés kérdését érintő két írás (mindkettő egy-egy könyv előszava) — szerzőik *P. Naville*, illetve *J. Gabel*. Mindkettőt az elidegenedésre vonatkozó eszmei konfúzió jellemzi. *Naville* (Althusserhez hasonló érvekkel) tagadja az elidegenedés létét, *Gabel* viszont — miután általánosabb szinten a hamis tudattal azonosítja — pszichológiai jelenséggel (szizofréniával) kapcsolja össze. S hogy a konfúzió alá elvi alapot építsen, cáfolja azt a felfogást, mely szerint a helyes tudat kritériuma a valósággtartalma, és mércéül a dialektikusságot teszi meg. Igen érdekes viszont az a konkrét szociológiai tanulmány, amelyben *L. Le Guillot* (*Reflexions sur une condition de travail particulièrement pénible*) a mozdonyvezetők rendkívül „kínos” munkafeltételeivel foglalkozik. A cikk általánosabb érdekessége abból fakad, hogy a mechanizáció, a magas technika által teremtett munkafeltételek (valamint a meglehetősen embertelen munkaszervezés) elsősorban lélektani elviselhetetlenségét egy kevés izomerőbeli erőfeszítést követelő munkatevékenységgel kapcsolatban elemzi. Végül megemlítenék egy írást a strukturalizmust bírálók sorá-

ból. Ezzel a kérdéssel a folyóirat különböző formákban foglalkozik. Elvi síkon főleg a megmerevített szemléletet kifogásolják, de természetesen más kritikái érveléssel is találkozhattunk. R. és L. Makarius írása (*Ethnologie et structuralisme*) abban különbözik a többiektől, hogy Levi-Strauss munkásságát (főleg a totemizmus tagadását tartalmazó elméleteit) nem annyira filozófiai, mint inkább etnológiai-szaktudományi szinten elemzi és teszi kérdésessé. Bírálataukban egyebek között támadják azt a módot, ahogy Levi-Strauss a témába vágó irodalommal bánik: kimutatják, hogy úgy cáfolja ellenfeleit, hogy saját szája íze szerinti értelmezéseket csúsztat álláspontjuk mögé, továbbá úgy vonultat fel saját tételei mellett más szerzőket (pl. Reddif-Brownt és Tylort), hogy saját nézeteit mondatja el velük még akkor is, ha ez a hivatkozott szerzők tényleges nézeteivel homlokegyenest ellenkezik. Makariusék lényegesebb érve az, hogy a divatos etnológusnak tulajdonképpen az az alapvető (és egyes strukturalista áramlatokra jellemző) módszere, hogy „minél több társadalmi életbeli jegyet az emberi szellem inherens tendenciáira vezessen vissza”. (195. o.) Bírálják továbbá, hogy Levi-Strauss felfogásában a társadalmi lét jelenségei kicsúsznak a természeti, gazdasági, érzelmi és tudati meghatározottságok alól — szerinte ezeket csak a tudatalattibeli struktúrák determinálják. Végül megállapítják, hogy „az etnológia, megszabadítva az evolucionizmustól, megszűnik a mozgásban levő társadalmi valóság tudománya lenni...” (198. o.).

Úgy gondolom, hogy a szélesedő elvi filozófiai kritika mellett mind nagyobb jelentősége van a szaktudományos bírálatnak, amely döntően hozzásegíthet a strukturalizmus mítoszának szétfoszlatásához, és éppen ezzel tenné lehetővé azoknak az értékeknek a kiemelését, amelyek Foucaultnál vagy Levi-Straussnál vitathatatlanul nemcsak léteznek, hanem jelentősek is.

A 4. számban (1967. IV—VI.) a strukturalizmussal kapcsolatos viták szálát folytatva két — egymással ellentétes állásfoglalású — cikk is foglalkozik L. Althusser divatos (marxista strukturalista) nézeteivel. C. Luporini szimpátiával kíséri és lényegében pozitívan értékeli Althusser nézeteit. Lefebvre cikke viszont bírálja a szerzőt, mert elméleti tevékenysége során absztrakt fogalmak pusztán elvi megalapozására helyezi a súlyt, és lényegében a spekuláció szintjén mozog. Joggal állapítja meg, hogy téves az az álláspont, amely Marx főművét, a *Tőkét* megfajtagondó hieroglifa rendszernek tekinti — ahelyett, hogy észrevénné: a *Tőke* megfajtagondó és expli-

cite ki is fejtette a tőkés világ hieroglifa-rendszerét. Joggal bírálja továbbá Althusser, hogy Marx fejlődéséről lényegében metafizikus képet fest, semmibe veszi a tényleges fejlődést és az átalakulási folyamatok valóságát. Lefebvre véleménye szerint Althusser antihumanizmusa és tagadólagos elidegenedés-koncepciója legfeljebb egy szocialista címkéjű technokratizmus számára készíthetné elő a talajt. J. M. Vincent tanulmánya Weber kapitalizmus-felfogását bírálja. A negyedik szám tág teret szentel a szabadidővel foglalkozó szociológiai tanulmányoknak is. Ez azért figyelemreméltó, mert ez a kérdés gyakran a leíró módszerű szociológiai jelenségvizsgálat szintjén bukkan fel, pedig elemzés alá kellene vonni a szabadidő tartalmi és funkcionális jellegét is. Kiemelném még I. Szcsepanski neves lengyel szociológus írását, amelyben a lengyel értelmiség felépítettségével foglalkozik (*Structure de l'intelligentsia polonaise*). A tanulmány első része az értelmiség fogalmának tisztázását kísérli meg — bőven utalva az ilyen irányú (főleg lengyel) vállalkozásokra. A cikk második része azután az értelmiségi réteg felépítettségét feltáró szempontok vizsgálata eredményeinek segítségével megrajzolja a lengyel értelmiség különböző csoportjainak jellegét, súlyát, méreteit. A cikk igen értékes anyagot tartalmaz, egy recenzióban nehezen lehetne megfelelően jellemezni. Gyengesége talán az, hogy bár a társadalmi rétegek viszonyainak vizsgálatában alapvetően a munkamegosztásban elfoglalt helyükből indul ki, a régi típusú osztályok szerepét nagyobbban látja, mint amekkorának az idevágó szociológiai vizsgálatok általában kimutatják. Konklúziói közül kiemelném a következő megállapításait: „Az értelmiségi réteg olyan szociológiai és szakmai kategóriák együttese, amelyek között csak gyenge belső kapcsolat létezik.” (184. o.) Továbbá: „A külső jelek (életstílus, öltözködési és lakberendezési mód stb.), melyek a háború előtt megkülönböztették az értelmiséget más osztályoktól, eltűnőben vannak.” (Uo.) Ez kétségtelenül olyan megállapítás, amelyet a magyarországi szociológiai kutatások nemcsak hogy alátámasztanak, de el is mélyíthetnek.

Áttekintésünk végére értünk. Ha ezek után az egész folyóiratról kellene további megállapításokat tenni, akkor főképpen jó tudományos színvonalára lehetne utalni. Persze ez nem egyenletes, hiszen akadnak olyan írások — mint pl. a P. Bernardé a technika és a tudomány forradalmáról (4. szám) —, melyek inkább verbalizmusukkal, mint mondanivalójuk tartalmával tűnnek ki. Az azonban, hogy ezek „kitűn-

nek”, egyben arra is utal, hogy az átlagot a tartalom és a színvonal jellemzi.

Fiatal folyóiratról van szó, ami azt is jelenti, hogy még nem alakult ki körülötte viszonylag állandó szerző-együttes, a szerkesztők tehát gyakran régebbi, másutt megjelent írások átvételére is kényszerülnek. Hogy azonban ezt a megoldást választot-

ták gyengébb vagy jelentéktlenebb, de „eredeti” írások közlése helyett, szintén az igényesség jele. Érdeklődéssel várjuk az ígéretes indulású folyóirat további számait, abban a reményben, hogy színvonalát a jövőben is meg tudja majd őrizni.

Tordai Zádor

Max Hocutt: A materializmus védelmében¹

A materializmus mint a tudatra vonatkozó filozófiai koncepció legújabb formája az ún. azonosságelmélet; képviselői elsősorban J. J. C. Smart, U. T. Place, H. Feigl és W. Sellars. Két változata ismeretes. Az első szerint a neurofiziológiai és a mentális események osztálya azonos; a második szerint az utóbbi az előbbinek részosztálya. Hocutt a második koncepciót vallja a magáénak, megjegyezvén, hogy ez különbözik a klasszikus materializmus felfogásától (amin a vulgármaterializmust érti), mert nem tagadja mentális események létezését, nemkülönben a dualizmustól, epifenomenalizmustól stb. is, mivel azt állítja, hogy a mentális események fizikaiak.

Az azonosságelmélet képviselőinek érvei empirikusak és metodológiaiak. Smart és kollégái Ockham nyitott borotvájával a kezükben élesen hangsúlyozzák, hogy ha bizonyos módon verifikált entitások jó korrelációt mutatnak más, független módon verifikált entitásokkal, akkor ésszerűbb — és egyszerűbb is — azonosnak feltételezni őket, semmint csupán dualizmust vagy párhuzamosságot feltételezni közöttük. Így a tudati, mentális, illetve az agyi események is, mivel a neurofiziológiai vizsgáldások szerint igen jó korrelációt mutatnak, valójában szintén egy és ugyanazon entitások.

Az azonosságelmélet ellen felhozott érvek egy része — folytatja Hocutt — jól ismeretes a filozófia történetéből, másik részük ugyan új találmány, de valamennyien mintegy a priorikak és a szó eredeti görög értelmében dialektikusak, azt igyekeznek velük kimutatni, hogy az új materializmus nonszensz. A szerző sorra veszi ezeknek az érveknek a leggyakrabban hangoztatott változatait, s szubtilis érveléssel kimutatja, hogy egyikük sem elégséges az azonosságelmélet értelmetlenségének megállapításához — sőt mi több, vagy irrelevánsak, vagy hibásak: szemantikai vagy logikai zavarból adódnak.

Az első ilyen argumentum az alábbi módon fogalmazható meg: ha a mentális események neurofiziológiai állapotok, akkor a mentális mondatoknak — mint pl.: „szomorú vagyok”, „X. Y. ingerült” stb. — azt kellene jelenteniük, hogy bizonyos neurofiziológiai állapotok fennforognak-e vagy sem — azaz az agyi eseményeket kellene közölniük. Ez az érv — folytatja Hocutt — két, lényegében egymástól független részargumentumra bontható.

Az egyik szerint a mentális mondatok nem közölnek semmit a neurofiziológiai eseményekről, mert azok, akik ezeket mondják, nem neurofiziológiai eseményeket akarnak közölni velük, és nem ismerik el, hogy a neurofiziológiai mondatok adekvát fordításai lennének a mentális mondatoknak. Pontosán megfogalmazva az ellenvetést: a mentális események nem lehetnek agyi események, mert azok, akik mentális mondatokat mondanak, nem feltételezik, hogy az általuk közlendő események neurofiziológiaiak. Ez az ellenvetés Hocutt szerint hibás, mert az, hogy valami micsonda, nem függ attól, hogy minek feltételezik; abból, hogy minek tartunk valamit, abszolúte nem következik, hogy valójában mi is ez a valami. Ez az érv összehatja egy mentális mondat értelmét az igazságfeltételével, pontosabban: a mondatban szereplő terminusok intenzióját az extenziójukkal. Az azonosságelmélet azonban csak az extenzió azonosságát állítja, nem pedig az intenziót, tehát nem állítja azt, hogy a neurofiziológiai és a mentális mondatok szinonimák lennének.

A másik részargumentum szerint a mentális mondatok nem közlések agyi vagy „lelki” állapotokról, mert nem közölnek semmit sem: expresszív szimptomák, nem pedig állítások. Eszerint az „éles fényt látok” mondat semmi más, mint egy reagálási mód, amely lényegében azonos a pislogással. Ez a mentális mondat nem állít többet a pislogásnál, a pislogás pedig sem-

¹ Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XXVII. No. 3. (1967)

mit sem állít. Ez a Wittgensteinre alapozó ellenvetés a nyelv behaviorista felfogásából startol, de nem következetes. Wittgensteinnek az — ad hoc módon — kizárólag a mentális állításokra szűkített behaviorizmusán alapul, és a behaviorizmust nem terjeszti ki a nyelvi viselkedés más formáira. Ha ugyanis ezt tenné, akkor kiderülne, hogy ez az ellenvetés valódi ellenvetés-ként meg sem fogalmazható — irreleváns az új materializmussal szemben.

A következő, az irodalomból ismert érv — G. Ryle ellenvetése, amely azt igyekszik kihasználni, hogy nem ismerjük kellőképpen a neurofiziológiai eseményeket — Hocutt szerint nyilvánvalóan hamis premisszán alapul, egy másik, az úgynevezett két-nyelv ellenvetés pedig vagy irreleváns, vagy abszurdumhoz vezet, folytatja Hocutt. A legtöbbet hangoztatott ellenérv a mentális és a neurofiziológiai mondatok verifikálásának teljesen eltérő módjára alapozva azt állítja, hogy mivel egészen másként ismerjük meg tudati életünket, mint a neurofiziológiai történéseket, a kettő nem lehet azonos. Az ellenvetés implicit feltételezése azonban, mondja a szerző, az a nyilvánvalóan hamis állítás, hogy ahol a verifikációs módszerek különböznek, ott a verifikált események is különböznek. Ezt az ellenvetést tovább is szokták feszíteni (pl. R. C. Coburn), mondván, hogy a mentális események privát jellegűek, az agyiak publikusak, s ha ugyanazzal az eljárással verifikálhatók, mint az utóbbiak, akkor ez azt jelenti, hogy szintén publikusak. Ez az ellenvetés, mondja Hocutt, két dolgot kever össze: azt, hogy valaki valamilyen tudati eseménnyel rendelkezik, és azt, hogy tudja is, hogy rendelkezik vele, azaz a tudati esemény előfordulását a konceptualizálásával, klasszifikálásával. Egy tudati esemény csak abban az értelemben privát, hogy a vele rendelkező személyen kívül más nem rendelkezhet vele: az én tudati eseményeim nem másokéi. De nem privát abban az értelemben, hogy csak a vele rendelkező személy tudhatná, hogy rendelkezik vele. Az azonosságelmélet nem azt

állítja, hogy a mentális események publikusan bírhatók, hanem csak azt, hogy publikusan megismerhetők — s így nem szünteti meg a privátságot. A privátság természetesen megmagyarázható egy dualista feltételezés nélkül is.

A materializmussal szembeni utolsó nagy ellenérv a megkülönböztethetetlenek azonosságán alapul, modernebben kifejezve: az azonosságok helyettesíthetőségén. Eszerint ha a és b azonos, akkor (F) ($Fa \equiv Fb$). Amíg azonban agyi folyamatoknak, eseményeknek tér-idő predikátumokat tulajdonítani teljesen értelmes dolog, addig teljesen értelmetlen például több centiméteres haragról vagy négy rófnyi bánatról stb. beszélni; következőképpen az agyi folyamatok nem lehetnek azonosak mentális eseményekkel. Hocutt megjegyzi, hogy az azonosságok helyettesíthetőségének az elve általában nem igaz (intenzionális összefüggésekben az ún. analízis-paradoxonhoz vezet). Extenzionális kontextusokban igaz — de ez sem ellenérv a materializmussal szemben. Amikor ugyanis agyi folyamatoknak, állapotoknak tulajdonítunk időpredikátumokat (lassú, gyors stb.), akkor idő-szavainkat nem abban az értelemben használjuk, mint a szokásos fizikai diskurzusokban. Fizikai értelemben ugyanis sem egy tudati esemény, sem egy agyi neurofiziológiai folyamat sem nem gyors, sem nem lassú, a másik értelemben viszont mind egy agyfolyamat, mind egy mentális esemény egyaránt lehet gyors, illetve lassú. A térbeliséggel kapcsolatos descartes-i ellenvetés cáfolata kissé nehezebb, mondja Hocutt. Az azonosságelmélet ellen azonban *petitio principii* felhozni azt, hogy a mentális eseményeknek nincs térbeliségük, ez az állítás ugyanis már abból indul ki, hogy nem is lehet térbeliségük, ezt azonban nem igazolja független módon.

Mint látjuk, a materializmus azonosságelmélet formája ellen nem található helytálló ellenvetés. S Hocutt védekezése — a fentiek szerint — a legjobb védekezés, mert támadás.

(a. f.)

E szám szerzői:

Garai László kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Hermann István, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vakaliosz Thanaszisz, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófiai tanszékének
adjunktusa,

Kohn Illel egyetemi tanár (Kolozsvár),

A. F. Loszev (Szovjetunió),

G. A. Kuzminov (Szovjetunió),

Vörös Gyula, a Kossuth Könyvkiadó Klasszikusok Szerkesztőségének főszerkesztője,

Kis János egyetemi hallgató,

Pap Mária egyetemi hallgató,

Szabó Júlia művészettörténész,

Biró Gábor, a Budapesti Műszaki Egyetem Kísérleti Fizikai Intézetének adjunktusa,

Kulcsár Kálmán kandidátus, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos főmunkatársa,

Nils Offenberger, a Román Tudományos Akadémia Logikai Intézetének tudományos munkatársa,

Emanoil Ancuța, a Román Tudományos Akadémia Logikai Intézetének tudományos munkatársa,

Tordai Zádor kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

ÚJ KÖNYVEK

- Benedek László*: Magyar pszichológiai irodalom. 1945—1966. (Bibliográfia) Akad. K. 1967. 253. o. 41 Ft.
- Jánossy Lajos*: Relativitáselmélet és fizikai valóság. Gondolat, 1967. 327 o. 28 Ft.
- Inhelder, Bärbel — Piaget, Jean*: A gyermek logikájától az ifjú logikájáig. A formális műveleti struktúrák kialakulása. Akad. K. 1967. 335 o. 48 Ft.
- Marx, K. — Engels, Fr.*: művei 12. köt. 1856—1859. (Újságcikkek) Kossuth K. 1967. XI, 760 o. 32 Ft.
- A *marxista* pedagógia története dokumentumokban. 1. köt. A marxizmus—leninizmus klasszikusai a nevelésről. (Összeáll., magy., jegyz. ell. Vág Ottó.) Tankönyvk. 1967. 371 o. 36 Ft.
- Piaget, Jean — Fraisse, Paul — Reuchlin, Maurice*: A kísérleti pszichológia módszerei. Akad. K. 1967. 262. o. 40 Ft.
- A *pszichológia* új útjai. a 18. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszus, Moszkva, 1966. [Beszámolók az előadásokról.] Szerk. Lénárd Ferenc. Gondolat, 1967. 492 o. 37 Ft.
- Schaff, Adam*: Bevezetés a szemantikába. Akad. K. 1967. 270 o. 53 Ft.
- Volgin, V. P.*: A társadalmi eszme fejlődése Franciaországban a XVIII. században. Akad. K. 1967. 447 o. 60 Ft.
- Vigotszkij, L. Sz.*: Gondolkodás és beszéd. Akad. K. 1967. 406. o. 56 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1967. XII. 20. — Példányszám: 1850 — Terjedelem: 14,7 (A/5) ív

67.64825 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Ласло Гараи</i> : Структура предметной деятельности и психизму	453
<i>Иштван Херманн</i> : Проблемы кантовской телеологии	486
<i>Танасис Вакалиос</i> : Философское содержание гуманизма	522
<i>Иллел Кон</i> : <i>Lex minimi</i> как общий закон (Очерк)	533
<i>А. Ф. Лосев</i> : Художественные каноны как проблема стиля	542

ДИСКУССИЯ

<i>Г. А. Кузьминов</i> : Некоторые гносеологические вопросы современной физики	579
<i>Дюла Вэрэш</i> : Ещё раз о вопросах «отчуждения и социализма»	581

ОБОЗРЕНИЕ

Философский фон генеративной грамматики (<i>Янош Киш—Мария Пан</i>)	588
Вилхелм Вэрингер: <i>Abstraktion und Einfühlung</i> и его отраженный звук в Венгрии (<i>Юлия Сабо</i>)	595

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Избранные очерки Гейзенберга (<i>Г. Биро</i>)	602
Макс Вэбер — на венгерский язык (<i>К. Кулчар</i>)	607
Атанаси Джогжа: Логические учения II. (<i>Нилс Эффенбергер—Эманоил Анкуца</i>)	611
О первом году издания журнала <i>L'homme et la société</i> (<i>З. Тордаи</i>)	613
Макс Хокутт: В обороне материализма (<i>Ф. А.</i>)	616

CONTENTS

ESSAYS

<i>László Garai</i> : The Structure of Objective Activity and the Psychism	453
<i>István Hermann</i> : Problems of Kantian Teleology	486
<i>Thanasis Vakkalos</i> : The Philosophical Content of Humanism	522
<i>Illel Kohn</i> : The Lex Minimi As A General Law (Sketch)	533
<i>A. F. Losev</i> : Artistic Canons as the Problems of Style	542

DISCUSSION

<i>G. A. Kuzminov</i> : On Some Epistemological Questions of Modern Physics	579
<i>Gyula Vörös</i> : Once Again on the Question of "Estrangement and Socialism"	581

OBSERVER

The Philosophical Background of Generativ Grammar (<i>János Kis—Mária Pap</i>)	588
Wilhelm Worringer: <i>Abstraction and Empathy</i> — And Its Hungarian Echo (<i>Júlia Szabó</i>)	595

CRITICISM AND REVIEW

Heisenberg's Selected Essays (<i>Gábor Biró</i>)	602
Max Weber in Hungarian (<i>Kálmán Kulcsár</i>)	607
Athanasios Joja: Logical Studies II. (<i>Nils Offenberger and Emmanouil Ancoşa</i>)	611
On the First Volume of <i>L'homme et la société</i> (<i>Zádor Tordai</i>)	613
Max Hocutt: In Defense of Materialism (<i>f. a.</i>)	616

S O M M A I R E

ETUDES

<i>László Garai</i> : La structure de l'activité objective et le psychique	453
<i>István Hermann</i> : Des problèmes de la téléologie kantienne	486
<i>Thanaszisz Vakaliosz</i> : Le contenu philosophique de l'humanisme	522
<i>Illel Kohn</i> : La lex minimi: une loi générale (esquisse)	533
<i>A. F. Losev</i> : Les règles de la création artistique en tant que problème de style	542

DISCUSSION

<i>G. A. Kuzminov</i> : De quelques problèmes gnoséologiques de la physique moderne	579
<i>Gyula Vörös</i> : Encore une fois du problème de l'aliénation et du socialisme	581

LA VIE SCIENTIFIQUE

Les fondements philosophiques de la grammaire generative (<i>János Kis—Mária Pap</i>)	588
<i>Wilhelm Worringer: Abstraktion und Einfühlung</i> — et ses échos en Hongrie (<i>Julia Szabó</i>)	595

REVUE ET CRITIQUE

<i>W. Heisenberg</i> : Etudes choisies (<i>Gábor Biró</i>)	602
<i>Max Weber</i> en hongrois (<i>Kálmán Kulcsár</i>)	607
<i>Athanasie Joja</i> : Etudes de logique, t. 2. (<i>Nils Öffenberger et Emanoil Ancuța</i>)	611
De la première année de <i>L'Homme et la Société</i> (<i>Zádor Tordai</i>)	613
<i>Max Hocutt</i> : Pour la défense du matérialisme (<i>a. f.</i>)	616

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL,
Budapest V., József nádor tér 1. és bármely postahivatalban. Csekk számla-
szám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlasszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI
KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21., telefon: 111—010.
Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlasszám: 46.
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u.
22., telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54,— Ft.