a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

SZIGETI JÓZSEF
A nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz

TAMÁS GYÖRGY
A kategorikus szillogizmus első alakzatáról

VERECZKEY LAJOS
A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia

HONT FERENC
A színjáték eredete

HELLER ÁGNES
Spinoza *Etikája*

MIHAILO MARKOVIĆ
Az igazságról

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Szigeti József: A nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz 805
Tamás György: A kategorikus szillogizmus első alakzatáról 830
Vereczkei Lajos: A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia..... 851
Hont Ferenc: A színjáték eredete 864
Heller Ágnes: Spinoza *Etikája* 877
Mihailo Marković: Az igazságról 896

FIGYELŐ

Sipos János: A marxista társadalomelmélet magyarországi fejlődésének néhány aktuális problémájáról és a „marxizálás" hatásáról..... 907

VITA

Sándor Pál: Módszer, haladás, érték 918

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Új típusú kutatás *(Szerdahelyi István)* 966
Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világkép *(Farkas István)*..... 969
Szecsődi László: A szocialista tudatról *(Hársné Varró Rózsi)*..... 973
A fogalom logikája *(Szigetvári Sándor)*..... 975
Logikai pozitivisták és analitikusok vitája a történettudományról *(Karádi Éva)*.... 977

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 nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz[1]

SZIGETI JÓZSEF

A marxista társadalomtudományok elméleti viszonyát a mai polgári társadalomtudományokhoz nagymértékben befolyásolják azok a mozzanatok, amelyek a marxizmus—leninizmus mai helyzetét jellemzik a szocialista országok és a forradalmi munkásmozgalom belső és nemzetközi vonatkozásaiban, s amelyek fejlődésének további lehetséges és kívánatos irányát is körvonalazzák.

A marxizmus súlyos politikai következményekkel járó dogmatikus felfogásának és provinciális elzárkózásának nyilvánvaló csődje után a dogmatikus és revizionista törekvésekkel folytatott kétfrontos harcban valamennyi marxista társadalomtudományban kialakult a fejlődő valóság eleven problémáinak elméleti feldolgozására törő kutatás. E pozitív irányultságot akkor is meg kell állapítani, ha tisztában vagyunk azzal, hogy ezen a téren — akár a legfejlettebb társadalomtudományi területeken is — sokat kell még tenni ennek az irányultságnak erősítésére, szélesítésére és elmélyítésére. Bizonyára hozzájárult az elért eredményhez a szocialista országok társadalomtudósainak az utóbbi tíz évben létrejött sűrűbb kapcsolata, bár ez a kapcsolat nem mindenben alakult kielégítően s főleg nem a benne rejlő nagy lehetőségeknek megfelelően. Hozzájárult a társadalomtudományok marxista szellemű alkotó kibontakozásához a közelebbi megismerkedés a kapitalista országok viszonyaival és társadalomtudományával is. Nem részletezhetem jelentőségének megfelelően, de kétségtelen tény, hogy a marxista társadalomtudósok sikereket értek el tudományos eredményeikkel polgári környezetben is, s e sikerek hozzájárultak a polgári előítéletektől inspirált, de a saját hibáink által is megerősített, a marxizmusról mint tudományról s a szocialista világról mint konkrét létező társadalmi valóságról kialakított leegyszerűsítő képek, sztereotípiák szétfoszlatásához. Legnagyobb hatásunk e téren érthető módon a nyugati értelmiség körében volt.

Saját helyi problémáinkon túl a nemzetközi munkásmozgalom mély válsága játszott bele abba, hogy a fent vázolt folyamat bonyolultabbá és ellentmondásosabbá vált, hogy a marxizmus alkotó továbbfejlesztésének folyamatában egyre több helyet kezdett elfoglalni marxista szándékú törekvésekben is a polgári társadalomtudomány eszméinek és módszereinek kritikátlan átvétele, a marxista elvekkel való eklektikus egyeztetése — ahol természetesen nem az átvétel lehetősége, hanem a kritikátlanság ellen vagyunk. Tért hódított azoknak a kritériumoknak relativizálódása is, hogy mi tekinthető adott kérdésfeltevéseknél marxista megközelítésnek, mi nem, ami adott

[1] Az MTA I—II. és IX. osztálya 1968. jún. 12-i együttes ülésének főreferátuma.

esetben persze nem könnyen dönthető el, de megvitatása mindig gyümölcsöző. Kialakultak és nem csekély hatást fejtenek ki napjainkban olyan törekvések, amelyek önmagukat „modern marxizmusnak" nevezik, és szembeállítják a „hagyományossal" (E. Fischer). Ez a szembeállítás éppoly kevéssé tartható, mint a polgári művészetfilozófiák jól ismert álradikális különbségtevése a hagyományos és a modern művészet között.

De belejátszott a marxista társadalomtudományok alkotó továbbfejlesztésének bonyolultabbá és ellentmondásosabbá való folyamatába az imperialista körök érdekeit és irányultságát kifejező „szelektív koegzisztencia" politikája is, amely átvihető és amelyet át is vittek tudománypolitikai térre is bizonyos preferenciák kiépítésével. Beszélünk még később arról, hogy a fellazítási politikában a belső és külső mozzanatok dialektikus viszonyát hogyan képzeljük el; itt csak azt említeném meg, hogy az ilyenfajta politika spontánul meglevő polgári előítéletek szélesebb bázisára támaszkodhat, ami nem csökkenti, hanem növeli lehetőségeit.

Általában azt lehet mondani, hogy a sűrűsödő gazdasági és kulturális kapcsolatokat tudatos, átgondolt és messzetekintő — gyakorlatilag használható — elgondolásokkal igyekeznek összekapcsolni az antikommunizmus mai ideológusai. Számos más bizonyító idézetből álljon itt csak egyetlen, az ismert szovjetológus és Kelet-Európa szakértő Z. Brzezinsky könyvéből *A megosztottság alternatívájá*ból, amelyben a kommunizmus iránti hűség jellemző módon mint a kulturális alkotóképesség és szellemi integritás ellenpólusa szerepel: „A kelet-európai államoknak nyújtandó segély esetében ... fontos, hogy a szállítások mind tartós, mind szimbolikus értékű javakat magukban foglaljanak ... például a varsói királyi várnak amerikai költséggel való újjáépítése ... az amerikaiak lengyelországi jelenlétének alkalmas szimbóluma lenne, Csehszlovákiában vagy Magyarországon igen nagy hatása volna egy olyan ajánlatnak, amely gazdasági vezető képző és mezőgazdasági iskolák építésére és fenntartására irányulna, tekintettel azokra a nehézségekre, amelyekkel a kommunista kormányoknak ezeken a területeken most szembe kell nézniök. Az Egyesült Államok és a nyugat-európai nemzetek hasonló gesztusai másutt is jelképes bizonyítékát szolgáltatnák annak, hogy a Nyugat át kívánja hidalni Európa politikai és ideológiai megosztottságát ... A nyugati ösztöndíjak már eddig is jelentősen hozzájárultak a két oldal értelmiségi közösségeinek közelebb hozásához. Ezzel kapcsolatban azonban feltétlenül meg kell akadályozni, hogy az Amerika által finanszírozott, Amerikában folytatandó tanulmányokat lehetővé tevő ösztöndíjakkal — amelyek után mohón kapnak a keleti országokban és aki ilyenben részesül, óriási személyes tekintélyre tesz szert — visszaélhessenek s az ösztöndíjakat a kommunista rendszer és ideológia iránti hűség megjutalmazására használhassák fel ... Módszeresebb erőfeszítéseket kellene tenni annak megállapítására, hogy kik azok a tudósok és értelmiségiek, akik már tanújelét adták alkotóképességeiknek és szellemi integritásuknak, s ragaszkodni kellene ahhoz, hogy a Nyugat által finanszírozott ösztöndíjakat csak ilyen és nem más kritérium alapján nyújtsák. Sajnos ettől az elvtől alkalmanként eltértek, ami bizonyos demoralizáló hatást gyakorolt a kelet-európai értelmiségiek közösségére. Amilyen mértékben a kommunista kormányok fokozatosan érzékenyebben reagálnak saját országuk közvéleményére, és amilyen mértékben az értelmiségiek közössége szorgalmazza a Nyugattal való szorosabb kapcsolatokat, olyan mértékben kell nekünk érvényt szereznünk saját elveinknek, s közben állandóan és nyíltan ragaszkodnunk ahhoz, hogy

a szorosabb gazdasági kapcsolatokkal párhuzamosan kell haladniuk a szorosabb és szabadabb kulturális kapcsolatoknak ... A kívánatos hatás ellenkezőjét érnénk el, ha az amerikai politika a jelenlegi kormányokkal való kapcsolatok megjavítására koncentrálná erőfeszítését és elhanyagolná a kelet-európai közvélemény informálását és alakítását'" (A Külföldi Kapcsolatok Tanácsának *Atlanti Politikai Tanulmányok Programja* számára készült, 1965-ben megjelent könyvből.)

Nem azért emlegetem ezeket a tényeket, mintha bármilyen vonatkozásban olyan elképzeléseim lennének, hogy a polgári hatás lehetőségét elzárkózással lehetne kiküszöbölni — egy olyan világban, amelyet a kommunikációs eszközök és információs rendszerek ugrásszerűen megnövekedett hatékonysága jellemez. Azért kell szembenéznünk a számunkra kellemetlen tényekkel is, hogy saját valóságos hatásunkat fokozni tudjuk, mégpedig nem csupán egy „ellenfellazítási-terv" értelmében, hanem a marxizmus eszméinek, eredményeinek, a szocialista társadalomtudományi kultúra valóságos vívmányainak pozitív hatáslehetőségeit realizálva. Egyszóval, hogy fokozottan érvényt szerezzünk a szocializmus kapitalista világra gyakorolt anyagi és szellemi befolyásának, amelyről nemrégiben Pach Zsigmond Pál oly meggyőzően beszélt.

A polgári társadalomtudományhoz kialakítandó viszonyunkban fontos mozzanatnak kell tartanunk a forradalmi munkásmozgalomnak azokat a napjainkban megvalósulás útjára lépett egységtörekvéseit, amelyek nem egy monolitikus egység visszaállítására, hanem egy új, magasabbrendű dialektikus egység kidolgozására irányulnak az imperializmus elleni harcban. Ebből a nézőpontból lehet a marxizmus és általában a marxista társadalomtudományok belső egységét újrateremteni.

A polgári és szocialista országok közötti tudományos konferenciák vitatapasztalatai is — amelyekről a hozzászólásokban bizonyára szó esik majd — azt mutatják, hogy az objektivitásra igényt tartó rangos tudományos körök nagyobb érdeklődéssel fogadják a marxista intellektuális arculattal rendelkező munkákat, mint a profiltalan eklekticizmust. Ma már nem az érdekli őket, ami talán joggal érdekelhette őket még tegnap, hogy tudjuk-e azt, amit ők tudnak, hanem sokkal inkább az, hogy tudunk-e többet és jobbat nyújtani a marxizmus—leninizmus elmélete és módszere alapján annál, amit saját módszereikkel elérnek.

Ezekről a problémákról szeretnék részletesebben beszélni az alábbiakban, lényegében a saját területemből, a filozófiából, s amennyiben még a filozófia illetékességi körébe esik, tehát általános elméleti-módszertani aspektusaiban, a szociológiából kiindulva. Talán nem csalódom, ha azt remélem, hogy ezek a problémák a társadalomtudomány más területein is érdeklődésre tarthatnak számot, hiszen a marxista társadalomtudományok végső elméleti és módszertani, filozófiai alapjai közösek akkor is, ha a történelemtudományban vagy az irodalomtörténetben, jogtudományban és közgazdaságtanban az ilyen és ehhez hasonló kérdések esetleg más hangsúllyal és más „szerves összetételben" szerepelnek, kiegészülve más kérdésekkel.

1. Kiinduló pozíciók

Fejtegetéseimben a következő három alapvető meggondolásból indulok ki:

1. A marxista társadalomtudományok számára ma is mértékadónak tartom Marx ama megállapítását, hogy a gazdasági-társadalmi alakulatokat és folyamatokat természettörténeti folyamatnak kívánja felfogni, olyan folyamatnak tehát, amely bizonyos feltételek mellett véletlen elváltozásokból szükségszerűségekbe, szükségszerűségekből törvényszerűségekbe átnövő tevékenységek determinációs láncolatát jelenti, alapjaiban az ember és természet anyagcseréjével. Nem mond ennek ellent az a marxi megállapítás, hogy az ember nemcsak szereplője, hanem szerzője is saját történetének, mivel az a tény, hogy az egyes ember tevékenysége fő vonalában teleologikus, még távolról sem jelenti a társadalmi össztevékenység teleologikus jellegét, amely csak bizonyos történelmi feltételek mellett válik lehetővé, az osztálytársadalmakban egy-egy vezető osztály érdekeinek megfelelően, és fogja át a racionális célkitűzéseket is tartalmazó hamis tudat vagy — a szocialista fejlődésben — az illuzórikus mozzanatokat is tartalmazó, de egészében tudományos tudat formáiban a társadalom fő fejlődési folyamatait, illetve az ezek egymáshoz való viszonyában alakuló összfejlődést. Már ez a meggondolás problémánk kellős közepébe vezet bennünket, mivel a dogmatikusan felfogott marxizmus, a voluntarista szubjektivizmus szükséges és jogos, történetileg előbbre vivő kritikája után a fent említett momentumok és a polgári ideológia nyomására, idealisztikus társadalomtudományi nézetek hatására létrejött egy olyan felfogás, amely Marx idevágó nyilatkozatairól tudomást nem véve s elsősorban Engels nézeteit kritizálva a marxizmus eredeti felfogását „naturalizmusnak" tekinti. Így különösen a keresztényekkel és az egzisztencialistákkal folytatott dialógusban merül fel a naturalizmus vádja, illetve marxisták részéről is az a magatartás, amely szabadulni igyekezve ettől a „naturalizmustól", több-kevesebb sikerrel szabadul meg a marxizmus alulról felfelé futó materialista determinizmusától, amely egyben dialektikus determinizmus lévén egyáltalán nem tagadja, hanem nagyon is feltételezi a kölcsönhatást a gazdasági-társadalmi alapot képező anyagi mozgásformák s az institucionális és ideológiai mozgásformák között. (Ismeretelméleti aspektusában ez az „antinaturalizmus", mint látni fogjuk, felveti a marxizmus módszertani pluralizálásának és ennek megfelelően irányzatok szerinti pluralizálásának problémáját, amely ma marxista igénnyel is fölmerül.) Valójában naturalizmus az, amit a polgári társadalomtudomány a XVIII. századi földrajzi materializmustól kezdve a közelmúlt és napjaink biologizáló rasszista társadalomelméleteiig, sőt a mikroszociológiában Morenónál és másoknál a mikrofizika elemi részeivel és a részecskék kötési módjával analogizálva művel, nevezetesen hogy az anyatermészet egy-egy darabjának törvényeit kritikátlanul átviszik az ezeknél komplexebb társadalmi-történelmi mozgásformákra. Ezzel szemben Marx éppen azért volt képes természettörténeti folyamatnak felfogni a társadalmi-történeti világ mozgását, mert ennek sajátos, az alacsonyabbrendű általános természeti mozgásformáktól elütő mozgásformáit és törvényeit kívánta megtalálni. Elütő, de egyszersmind kölcsönhatásban levő törvényeit, hiszen a társadalmi mozgásforma alapját is a természeti lényként adott ember és természet anyagcseréje kondicionálja.

2. Második kiindulópontom ennek következménye. Ellentétben azokkal

az elterjedt nézetekkel, amelyek a természettudomány és társadalomtudomány — Windelbandtól és Rickerttől származó, de azóta sokféle formát öltött — szembeállítását abszolutizálják, természettudomány és társadalomtudomány bensőséges dialektikus egységéből indulok ki — ugyancsak Marx gondolatának megfelelően, aki végső soron egységes tudományt látott maga előtt, a történet tudományt („Es gibt nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte"), amelyet nem mint amorf egységet, hanem mint a természettörténeti folyamatokat fejlődésük eljövendő magaslatán történelmi alakulásukban feltáró természettudományok és a társadalmi-történeti tudományok bensőséges kapcsolatát képzelte el. Ebből a felfogásból következik, hogy a természettudományok társadalomtudományilag is hasznosítható eszközeit, amennyiben a materialista történetfelfogás minőségi nézőpontjainak megfelelően kritikailag alkalmazzák, örömmel üdvözöljük mint az összfolyamatok megragadását elősegítő analitikus módszereket.

3. Harmadik meggondolásom — amely érinti a társadalomtudomány fontos specifikumát is — a következő. Tudományos és ideológiai tartalom között éppen a társadalomtudományokban sokkal szorosabb, összetettebb, intimebb, szövődményesebb a kapcsolat, mint a természettudományokban. Heisenberg platonizáló objektív idealizmusát viszonylag könnyű elválasztani a vizsgált természeti jelenségre vonatkozó teóriájától, a Rosztow-féle gazdasági növekedési elmélet objektív kijelentéseit vagy pláne egyes teorémáit már sokkal nehezebb leválasztani egész elméletének ideológiai tendenciájáról. A könnyebb vagy nehezebb természetesen önmagukban szubjektív kritériumok, s mint ilyenek nem elegendők. A természettudományok körvonalazott sajátosságai végeredményben abból következnek, hogy problematikájuk az ember és természet Marx emlegette anyagcseréjéből nő ki és meggondolásaikkal is ide mutatnak vissza. Ezzel szemben a társadalomtudományok az emberek egymás közti viszonyaiból, a társadalmi-termelési viszonyokból nőnek ki, közvetlenül osztálytörekvésekhez kapcsolódnak akkor is, ha az osztályon belüli rétegződés valamelyik pontjához kapcsolhatók, s így vagy úgy, közvetve vagy közvetlenül elkötelezettjei a politikának is. Még a társadalom gazdasági-termelési viszonyait tanulmányozó politikai gazdaságtan is csak ezeken a viszonyokon keresztül — mintegy „fölülről" — jut el a termelőerők szervezetének tanulmányozásához és befolyásolásához, a gazdasági-technikai munkamegosztáshoz. S ha egyes, végeredményben társadalomtudományi jellegű diszciplínák alkalmazásai, teszem a munkapszichológia vagy az üzempszichológia, közvetlenül ki is hatnak a lokális termelőtevékenységre, itt sem pusztán az ember és természet kölcsönviszonyáról, hanem az e kölcsönviszonyban létrejött emberközi kapcsolatokról van szó. Így a társadalomtudományok a társadalmi-termelési viszonyok alakításával, gyorsításukkal (ellenkező esetben lassításukkal), illetve az egyéni és társadalmi tudat állapotának s a nekik megfelelő szervezeti formáknak alakításával hatnak ki az eleven embernek, a szerszámokban, gépekben, automatákban megtestesített holt munka mozgatójának termelőtevékenységére. Mindez rendkívül fontos korunk nagy problémája, a természettudományos-technikai forradalom és társadalmi következményei helyes megértése szempontjából is. Hogy a társadalomtudományok ezen szerkezeti és funkcionális sajátosságának körülhatárolása nem jelenti szerepük lebecsülését, arra elégséges magára a marxizmus—leninizmusra hivatkozni mint az új szocialista világ kialakításának legfontosabb szellemi potenciáljára. Talán érthető most már, hogy a társadalomtudományi elméletek,

teóriák és teorémák egészükben ideológiai jellegűek, végső soron osztályérdekeket szolgálnak, ami persze adott esetben nem választható el az össztársadalmi fejlődés érdekeinek szolgálatától sem. Ezért az elméletek egészét kell néznünk, s egyes részigazságokat olyan racionális magnak tekintenünk a marxizmus—leninizmus szempontjából, amelyet egy bonyolult szövevényből kell a marxista kritika eszközeivel kiszabadítanunk.

2. A marxi—lenini elmélet mai helyzetének sajátosságához

Viszonyunkat a polgári társadalomtudományokhoz általánosságban ezek az elméleti mozzanatok határozzák meg. Nemcsak abban az értelemben, hogy ezeknek kell meghatározniok, hanem abban az értelemben is, hogy fejlődésünk szükségszerűségei efelé löknek bennünket abban a világban, amelyben a szocialista és a kapitalista világrendszer s a harmadik világ bonyolult ideológiai kapcsolatai és harca rányomja bélyegét a társadalomtudományi viszonyokra is.

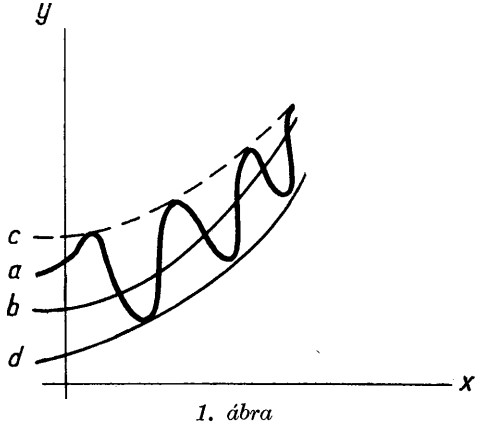
Ahhoz persze, hogy a nemzetközi ideológiai harcban feladatainkat legalább megközelítőleg tisztázni tudjuk, tisztáznunk kell a marxizmus—leninizmus sajátos helyzetét az adott történelmi szituációban. Ma is érvényes Marx koncepciója, Engels és Lenin szavai, a marxista filozófia, a természet és társadalom fejlődéséről szóló átfogó tanítás, amely éppen a fejlődés dialektikus jellegét tudományosan képes számba venni a valóság minden egyes jelenségénél mint fejlődési folyamatnál, s ezért világíthatja meg és szolgálhatja a tudatos társadalmi gyakorlatot. Hogy ezt az alapvető tendenciáját a marxizmusnak mai világunk részproblémáira nem oly könnnyű valóra váltani, erről beszélünk még a maga helyén. Tény azonban, hogy a marxi—lenini elméletnek ma olyan felfogása is akad, amely — Gramscit meglehetősen önkényesen interpretálva — egyszerűen a társadalmi praxis filozófiájának tekinti a marxizmust, erre redukálja. Ez a felfogás végeredményben a dogmatikus, voluntarista szubjektivizmus újrajelentkezése dogmatizmusellenes köntösben. Egy szcientista dezideologizálódás után ma nemzetközileg jelenik meg a szubjektivizmus értelmében vett újraideologizálódás. (A jugoszláv *Praxis* folyóirat munkatársainak egy részénél; az olasz *Rinascita* és a cseh *Prace* c. lapok nem egy cikkében, s nálunk is akad erre példa. Nem kétséges, hogy mindebbe erőteljesen belejátszanak a marxizmus—leninizmus Európán kívüli deformációi, elsősorban a „maoizmus", esetenként hasonló jellegű nyugat-európai áramlatok közvetítésével.) Ez a redukció sem az objektív fejlődésfolyamatok dinamikájának elméleti feltárását, sem a tágabb értelemben vett történelmi gyakorlatot nem szolgálja igazán. A marxizmus a gyakorlatba átvive aktív forradalmiságot jelent, de nem jelent olyanfajta aktivizmust, amely a fejlődés objektív feltételeinek számbavételéről lemondva kívánna forradalmi akciókat létrehozni.

Már Lenin rámutatott arra a szociáldemokrácia opportunizmusával szemben, hogy az imperializmus és a proletárforradalmak korában a társadalom termelőerői létrehozták már azokat az anyagi feltételeket, amelyek között a tulajdonviszonyok létező formái a forradalmi marxista pártok vezetésével a tömegek forradalmi akcióival megdönthetők. Még inkább áll ez napjainkra, amikor a szocialista világ létezése elősegíti a függetlenségi moz-

galmakat és a szociális haladást. Ám a társadalmi és politikai harc előrehaladásának és formáinak minden esetben egyéb specifikus objektív feltételei is vannak, nem pusztán a társadalom anyagi termelőerőinek már elért foka vagy az ezen nyugvó tulajdon és munkamegosztási viszonyok. Ma a szubjektív erők megnövekedett jelentősége nem utolsósorban a társadalmi tudatosság és szervezettség fokától függ, amellyel a valóságos alternatívák megoldásáért harcolnak.

Hogy mit tekintünk adott esetben szubjektív erőnek és objektív viszonynak, feltételeknek, az szubjektum és objektum nagyon dialektikus kapcsolatától függ. S ez a viszony — hogy ezúttal csak egy fontos mozzanatot emeljek ki — ismeretelméleti szempontból mozgó, eltolódó centrumú viszony. Ami egy vonatkozásban szubjektum, az más vonatkozásban objektum. Ami egy vonatkozásban feltétel, más vonatkozásban feltételezett. Adott természeti környezetben a zsákmányra leső pók a folyamat szubjektuma a léggyel szemben, mert a pók bizonyára tudattalan viselkedése határozza meg az egész folyamat lefolyását. Tehát szubjektum-objektum viszonyáról már a természet világában is beszélhetünk, beleértve a szervetlen természet világát is. Ugyanígy az emberi nem szubjektum a természethez mint objektumhoz képest. De például a prekapitalista osztálytársadalmakban a történelmi folyamat szubjektumai, irányának meghatározói azok az osztályok voltak, amelyek saját bővített újratermelésük érdekében maguk alá igázták, kizsákmányolták s nyersanyagul és munkaeszközül használták fel az emberi nem nagyobb részét. Adott esetben permanens forradalmi küzdelmek szubjektuma a tömegekre ható forradalmi párt. A tudatos erő társadalmi mozgási területe minden esetben abban nyilvánul meg, hogy megrövidítheti az objektív fejlődési folyamatokat, de csak akkor, ha valóban tudatos (a történelmi fejlődés adott fokának megfelelő módon és formákban, tehát akár a hamis tudat formájában is), ha egybeesik az össztevékenységben végbemenő mozgás objektív tendenciáival, törvényszerűségeivel. Ha tudatossága illuzórikus, akkor, ahelyett hogy enyhítené a szülés fájdalmait, meghosszabbítja és elmélyíti őket.

Minden fejlődési folyamat szaggatott is, nemcsak folyamatos. Szaggatottsága minőségi ugrásokat jelent az összfolyamaton belül. De nem mindegy, hogy hogyan fogjuk fel elméletileg szaggatottság és folytonosság viszonyát. A marxizmus–leninizmus mai (Európán kívül és Európában egyaránt színrelépő) anarcho-szindikalizmustól ihletett interpretátorai (hogy az anarchistákról ne is beszéljünk) másképp képzelik ezt, mint a marxisták. Legyen szabad ezt egy matematikai ábrával megvilágítanom. Ábrázolja a forradalmi folyamat szaggatott fejlődését egy (pusztán matematikailag tekintve persze folytonos) egészében emelkedő, deformált színusz görbe (a). A folyamat szaggatottságát itt a görbe felemelkedő és leszálló ágai fejezik ki, a nagy nekilendülések és hirtelen, váratlan visszaesések. Színuszgörbénk lokális maximum- és minimum pontjainak középértékét



1. ábra

összekötve rajzoljunk be egy újabb — parabolikus — görbét, amely tehát a maximum- és minimumpontok között fut (b).

A marxista éppen a fejlődés objektív instanciáinak és szubjektív elemeinek dialektikus kölcsönhatását tudományosan anticipálva s ennek megfelelően cselekedve a középérték vonalán kíván haladni, amelyet a reális történelmi lehetőség vonalának tekint. Minél helyesebb, átfogóbb, pontosabb a tudományos előrelátás s az ezen az alapon létrehívott akció, annál inkább képes biztosítani a folyamat folytonosságát, a középérték vonalához való közeledést, az ezzel való időnkénti teljes egybeesést. Ez a folytonosság nem zárja ki, ellenkezőleg egyenesen feltételezi a minőségi ugrást, a görbe hirtelen megemelkedését, forradalmi előrenyomulását, mert ez függvényünk természetéből következik. Miközben a marxista a középérték lehetséges és valóságos vonalán halad, jobb-rosszabb megközelítéssel csaknem optimálisan képes kihasználni a valóban rendelkezésre álló erőket. Világos, hogy a marxizmus—leninizmus anarcho-szindikalista interpretátora ehhez képest óriási és felesleges erőpazarlással halad. Ez az erőpazarlás kifejeződik abban, hogy a maximum- és minimumpontokat összekötő vonaldarabok összege éppúgy hosszabb lesz a középértéken futó emelkedő görbénél, mint ahogyan a háromszög két oldalának összege hosszabb a harmadik oldalnál. A teljesség kedvéért vezessünk be még két másik vonalat, a maximumpontokat összekötő felső burkolóvonalat (c) és a minimumpontokat összekötő alsó burkolóvonalat (d). A felső burkolóvonal (c) fiktív, mert a valóságos mozgás a lokális maximum- és minimumpontokat összekötő vonaldarabokon megy végbe, illetve a helyesen felfogott marxizmus esetében a középérték emelkedő görbéjén. Az anarcho-szindikalista azonban — képzetei egében és nem a valóságban — a maximumpontokat összekötő fiktív burkolóvonalon halad. Minthogy a csúcsról csúcsra ugrani nem lehet, a kettő közti alázuhanás és az újraemelkedés, a szélső kilengések óriási erőfecsérléssel járnak, s kockáztatják a felemelkedés sikerét is. Ma nemegyszer marxista képzetként találkozunk a felső burkolóvonallal illusztrált elképzeléssel — amely már az anarcho-szindikalizmus atyjánál, Georg Sorelnél szerepelt, aki a fiktív ugrást maximumról maximumra suite évolutive-nek nevezte —, ezzel helyettesítve a fejlődés marxista dialektikus és materialista felfogását. S nem nehéz felismerni emögött a bergsoni életlendületet, a l'évolution créatrice-t, amelyben minden új mozzanat teremtésszerű hirtelenséggel merül fel. Az alsó burkolóvonal (d) valósága az opportunista földhözragadtság kifejeződése. Más kérdés, hogy képviselői egy része időnként éppúgy átvált az exaltált álforradalmiságba, ahogyan az anarcho-szindikalista szükségszerűen zuhant bele az opportunizmus mocsarába.[2]

Ennek az anarcho-szindikalista elképzelésnek mai képviselői — André Gorz pl. két nevezetes könyvében, a *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* és a *Socialisme difficile*-ben — ma már nem feltétlenül a bergsoni irracionalizmust fogadják el általános filozófiai alapul, hanem az irracionalista egzisztencializ-

[2] Ábránk csak a szemléltetés eszköze. Már Lenin szívesen alkalmazta a marxista társadalomtudományban, pl. amikor diagramba foglalta a „kongresszusi harc általános képét" az *Egy lépés előre, két lépés hátra* c. munkájában. Természetesen minden diagram csak korlátozottan fejezi ki a gondolati tartalmat. A forradalmi fejlődés reális vonalát nem feltétlenül parabola ábrázolhatja. Lehet sokkal bonyolultabb is, teszem ábránk színusz-vonala; ebben az esetben a marxista ezen kíván haladni. De nem az anarcho-szindikalista. Az ő mozgási görbéje ismét kilengések sorozata az új görbéhez viszonyítva, útja így ismét „hosszabb" lesz.

mus Sartre-féle változatát. Másoknál, így a legutóbbi munkáiban kifejezetten Bernstein-i gondolatokat feleleventő Ernst Fischernél a *Macht und Ohnmacht der Intellektuellen* c. könyvében egy sok vonatkozásban irracionalizált kantianizmus szerepel filozófiai alapként, tehát az a filozófiai elmélet, amely már kezdeteiben sem volt képes számot vetni a fejlődéssel. A marxisták közül ma filozófiailag Roger Garaudyt fenyegeti az a veszély, hogy gondolatvilágát, amelyet esztétikai vonatkozásban már teljesen bevett a soreli mítosz, elárasztja a transzcendencia fogalmának csatornáján, a dialektikus fejlődés Bergson módjára irracionalizáló, minden kategoriális novumot teremtésszerű újdonságként, tehát lényegében éppen újdonságában levezethetetlen és megérthetetlen mozzanatként való felfogásán át a soreli mítosz. Hasonló törekvések tapasztalhatók Olaszországban és a latin országokban, ahol a munkásmozgalom fejlődésének figyelemre méltó ténye, hogy a sorelizmus itt kezdettől fogva jobban hatott, mint saját hazájában, s kezdetei ellen már a jelentős olasz marxista filozófus, Antonio Labriola is szót emelt, aki éppoly jól tudta, mint Lenin, hogy a radikális baloldali revizionizmus édestestvére az opportunista jobboldalinak. Nem lényegtelen tanulságok ezek napjaink ideológiai harcai számára sem.

A polgári társadalomtudományhoz való viszonyról szólva legalábbis futólag meg kellett említenem ezt a problematikát, mivel az ilyen és ehhez hasonló nézetek jelentkezése a marxizmusban gyengíti azt a kritikai pozíciót, amely egyaránt szükséges a polgári társadalomtudományok tudományos elégtelenségeinek feltárásához és az újonnan felmerülő problémák pozitív marxista kidolgozásához, aholis a két oldal — a kritikai és a pozitív, probléma megoldó — egysége és összefüggése növelné a marxista társadalomtudománynak azt a nemzetközi tekintélyét, amelyet sok vonatkozásban eddig is kivívott.

3. A polgári társadalomtudomány néhány, napjainkban hatékony pozíciója: strukturalizmus, egzisztencializmus

Hogy a polgári társadalomtudományok mennyire a társadalmi-történetfejlődés vagy tetszőleges rész-rendszerei fejlődésükben való felfogásának elégtelenségeitől szenvednek, hogy mennyire ez lehet számunkra a természetes kritikai kiindulópont, akár az osztályok harcáról, a történelmi-politikai mozgásról van szó, akár az eszmék harcáról, akár művészeti és irodalmi irányzatokról, hogy megoldatlan problémáik helyretevését és új szemhatárukba egyáltalán be sem kerülő problémák felvetését mennyire a fejlődésnek mint a belső ellentmondások kibontakozásán nyugvó autodinamizmusnak a koncepciójából kell megejtenünk, azt elegendőképpen bizonyítja már az is, hogy ha egy pillantást vetünk azokra az uralkodó törekvésekre, amelyek messzemenően rányomják bélyegüket a társadalom gazdasági institucionális és ideológiai problémái tárgyalására a polgári társadalomtudományokban. Vizsgáljuk meg ebből a szempontból — a szükséges rövidséggel — a strukturalizmus, az egzisztencializmus és — külön pontban — a polgári liberalizmus egyenes vonalú fejlődéselméletét magasabb síkon feleleventeni látszó konvergencia-elméletek koncepcióit. Talán nem szükséges kitérni különböző teológiai elméletekre, részben mivel igényük a tudományosságra csak formai jellegű, részben mert önmagában is evidens lehet, hogy Aquinói Tamás vagy Kálvin teológiai-filozófiai elméletének ortodox szellemű felfogásával nem lehet válaszolni a mai kor

problémáira, s kimutatható tény, hogy a pápai enciklikákon túlmenően elméleti igényű teológusok a polgári filozófia egyik vagy másik áramlatában lelik meg modelljeiket, ahogyan a jezsuita Karl Rahner Heidegger egzisztencializmusában vagy Teilhard de Chardin — rendszerének alapjait tekintve — a Bergson-féle évolutionban.

A polgári társadalomtudományokban több-kevesebb határozottsággal mindig jelentkezik, éppen filozófiai-metodológiai alapjuk bizonytalansága és — a polgári osztályálláspontón és horizonton belül maradó — sokszínűsége, többirányúsága, pluralizmusa következtében az a hajlandóság, hogy egy-egy szaktudomány eredményeit világnézetté öblösítsék — „biológiai", „fizikai" idealizmus —, vagy legalábbis általános és kötelező módszerré, ahogyan annakidején a mechanika módszertani példaképül szolgált a társadalomtudományok számára, illetőleg a valóságegész magyarázatára. Ez történik napjainkban, különösen a módszer abszolutizálása vonalán, a lingvisztikából és etnológiából kinövő strukturalizmussal. Lucien Sève a *Pensée* 1967 októberi, strukturalizmus és marxizmus-számában jó jellemzését adja a strukturalista módszer lényegének: „lényegében három struktúra-elv van: 1. a strukturális elemzés csak akkor legitim, ha *kimerítő*, azaz ha lehetővé teszi, hogy számot adjunk magunknak a rendszer totalitásáról és megnyilvánulásainak összességéről; 2. ha minden struktúra szembenálló mozzanatok viszonyában épül fel, mégpedig különösen *bináris oppozíciókból*, amelyekben az elemek egymás közti viszonya *komplementaritásukat* mutatja; 3. szigorúan meg kell különböztetni egymástól a szinkronikus nézőpontot, azaz a rendszer állapotának és működésének adott pillanatban való vizsgálatát és a diakronikus nézőpontot, azaz a rendszer történetének és stádiumról stádiumra való fejlődésének a vizsgálatát. *A szinkronikus nézőpont módszertani prioritása feltétlen*, mert egy rendszer története, legalábbis ha nem korlátozódunk arra, hogy kívülről adjunk számot róla mint események olyan egymásra következéséről, amelyeknek belső kapcsolata megértetlen marad (ez a hisztoricizmus tévedése), a specifikus módja ezen rendszer fejlődésének, amelynek tehát mindenekelőtt a szövedékét kell megismerni, hogy azután esetleg fejlődési folyamatát is megragadjuk." S ugyancsak Sève mutatja ki, hogy ott, ahol kísérlet történik a hangsúly áthelyezésére a szinkronikusról a diakronikusra, ahogyan Maurica Godelier tette ezt Marxot Lévi-Strauss megvilágításában olvasva újra, ott sem válik érthetővé a rendszer autodinamizmusa, mert nem belső ellentmondásai kibontakozásának, az ellentétek egységének és harcának fényében vizsgálják őket. A struktúra belső, de a fejlődés motorja külső, éppúgy mint a régi mechanikus felfogásban. „A valóságos mozgás reprodukciójának filmszerű folyamatosságából visszaesünk a rögzített képek szaggatott sorozatának síkjára. A dialektika lelke veszett el" — írja kitűnően Sève. S talán nem nehéz felismerni az ilyen ugrások sorozatában végbemenő nem valóságos, csak idézőjelbe tehető „fejlődés" belső azonosságát annak a diagramnak maximumpontjait összekapcsoló burkoló görbével, amelyet az anarcho-szindikalizmusnak mint képzetei egében, nem pedig a valóságban megtett fiktív, útját írtuk le. Nem arról van szó természetesen, hogy itt tartalmilag valamiféle közösséget találhatunk a bergsoni-soreli „suite-évolutive"-ok és a strukturalisták koncepciója között, de a tartalmi közösségen innen és túl a fejlődéssel szemben elfoglalt végső soron polgári álláspont közössége rányomja bélyegét a kispolgári radikális és az akadémiai radikális fejlődés koncepciójára.

Ha komolyan vesszük a szinkronikus nézőpont predominanciáját a diak-

ronikus felett, akkor tág lehetőséget teremtünk az önkényes konstrukciók számára. Egy adott társadalom keresztmetszete adott pillanatban a véletlen és szükségszerű elemek éppen szinkronikusan véve elvileg szét nem választható halmazát jelenti. Lényeg és jelenség, vagy hogy a strukturalisták nyelvén szóljak, az invariáns momentumok és ezek variábilis megnyilatkozása azért válik szétválaszthatatlanná, mert a lényegi általános és szükségszerű mozzanatok törvényszerű összefüggése csak történelmi fejlődésükben lehetséges variánsaik egymás után kibontakozó totalitásában válik megragadhatóvá. Ha nem az összetartozó jelenségek egymásra következő fejlődési formáiban vizsgáljuk lényegi általános vonásaikat, akkor egyszerűen nincs igazi kritériumunk belső összetartozásukról. Max Weber annak idején ilyen strukturális rokonságot vélt felfedezni a tőkés állam és a tőkés nagyüzem szervezete között. Ha fel is tételezhető mármost bizonyos analógia a kettő között, az ilyen szemléletnél veszendőbe megy először a meghatározó és a meghatározott valóságos függési viszonya, másodszor: „törvényszerű" viszonnyá éppen a kettő közötti analógia válik; s ily módon, harmadszor, lehetetlenné válik a tőkés társadalom gazdasági szerkezetének és állami felépítményének kölcsönhatásukban való megértése is. Marx is beszélt természetesen struktúráról a társadalom gazdasági szerkezetével, de institucionális és eszmei jelenségeivel kapcsolatban is. Csakhogy számára a struktúra mindig azonos vagy bővített fokon önmagát reprodukáló mozgás, amely ellentmondásai kifejlődésének bizonyos fokán átcsap az önmaga ellentétébe. A mozgó ellentmondásnak, kölcsönhatásnak helyettesítése a komplementaritás formál-logikai, a korrelativitásra visszavezethető elvével már eleve kizárja a valóságos fejlődési folyamatok megértését. A történelem dinamikus változásaiból kiragadható idősík csak a kutatás analitikus szakaszának terméke, amely a módszeres absztrakción nyugszik, mint ilyen a szintézis előkészítése lehet, de csak akkor, ha tisztában vagyunk az analitikus eszközök korlátaival.[3] A strukturalizmus mint módszer az önmaga analitikus lehetőségeit téveszti össze a szintézissel, és a szintézishez éppen a dialektika hiányában nem jut el.

Lévi Straussnál, Michel Foucault-nál az emberek egymás közti viszonyából eltűnik a viszonyra lépő ember, s így joggal hangsúlyozzák, hogy módszerük és szemléletük „összeférhetetlen a humanizmussal". A humanizmus elvi igényével fellépő francia egzisztencialista filozófia, jelesül Sartre esetében fordított helyzet áll fenn. Megmarad az ember, de eltűnik az emberek közötti viszony a maga valóságos társadalmi történeti objektivitásában. Mert az emberi viszonyok Sartre-nál a természetüktől fogva készen adott emberi egyedek összessége, akikben az általában vett ember, az emberi nem mint belső néma struktúra van jelen, a régi filozófiai, antropológiai felfogás napjainkban továbbőrzött tehertételként, és csak utólag összegeződnek társadalommá, belső nembeli képességeik és sajátosságaik exteriorizálásának eredményeként. Sartre közeledése a marxizmushoz ennek a mozzanatnak a kidolgozása s éppen ebben a közelségben mutatkozott meg az a nem lényegtelen távolság, amely a marxizmustól világnézetileg ma is elválasztja. A társadalomnak az egyedekhez és az egyedek különböző csoportjaihoz képest mindenkor külső valósága ugyanis számára egyszerűen az ember belső világának külsővé tétele akkor is, ha visszahat erre a belső világra, mert így mindenképpen a belső marad az uralkodó elem, nem pedig a valóságos társadalmi

[3] Vö. Szigeti József: *A magyar szellemtörténet bírálatához*. 269. o.

objektivitás. Szabad talán egy nem Sartre-tól vett példán megvilágítanom ezt. Az emberi tevékenység és a képességek eltárgyiasulása, objektiválódása durván anyagi formában s ezért nehezen kétségbevonható módon jelenik meg a termelő eszközökben. Minden további megfontolás nélkül világos, hogy az adott munkaeszközök — a kalapácstól az automata gépsorig — meghatározott tevékenység-módokat tételeznek fel. Sartre nézőpontjából már most ezek az eszközök olyan gondolati-tervezési módokat és tevékenységmódokat tételeznek fel, amelyek megelőzik tárgyi formában való lecsapódásukat, az említett munkaeszközöket. Mi az, ami itt eltűnt? Eltűnt az a determináció, amellyel az eleven munkából létrejött holt munka visszahat az eleven munkára. Pedig csakis ennek a determinációnak alapján lehet, először, teszem az automata-gépsorok esetében, az addig létrejött munkaeszközök és operációk gondolati újrarendezését és egységbe foglalását megteremteni, az automata-gépsort megtervezni; másodszor, csak az extrakorporális munkaeszközökkel végzett munka hozza létre és rögzíti a képességeket és tevékenységeket a szubjektumban és fejleszt olyan újabb és újabb képességeket benne, amelyek egyáltalán nem voltak eleve megadva, hanem csak a szubjektum munkaeszközökkel végzett tevékenységeinek bizonyos fejlettségi fokán merülhetnek fel. Nem egy eleve megadott humánum bontakozik ki az eleven és a holt munka egymást alakító kölcsönhatásában, hanem maga az ember humanizálódik benne és teszi társadalmivá természetileg adott képességeit és társadalmasítja el, vagy, ha tetszik, humanizálja természeti alapokon nyugvó társadalmi létfeltételeit. Ezért Marx az egyes ember, az egyén fejlettségi fokát és képességeit társadalmi viszonylatai összességének fogta fel. Ami nem azt jelenti, hogy az egyén feloldódnék az általánosban és megszűnnék a maga egyedi mivoltában, hiszen minden embernek mások a társadalmi viszonylatai, s ahogyan Leibniz szerint nincs két egyforma falevél, éppúgy nem találni két embert, akinek társadalmi viszonylatai ugyanazok lennének. Az egyént éppen az jellemzi, hogy milyen a viszonya a különböző társadalmi osztályokhoz, rétegekhez, az anyagi és szellemi kultúra átfogó területeihez, egy-egy területből mennyit és milyen mélyen sajátít el és milyen összefüggésben ír rá maga is új vonásokat a társadalom arculatára. A marxizmus számára az antropológia csak egy mozzanata → szerves és elengedhetetlen mozzanata — a történelmi materializmusnak, míg Sartre-nál a történelmi materializmus elemei válnak egzisztencialista antropológiájának mozzanataivá. Az egyének utólagos társadalmi integrációjának elmélete, bár szakadatlanul emlegeti az alternatív élethelyzetek egyéni és történelmi jelentőségét, azért nem tudja megmagyarázni a történelem igazi alternatív helyzeteit, azért nem jut el a társadalmi-történelmi fejlődés igazi fogalmához, mert soha nem tudja és nem is tudhatja megmagyarázni a tömegek közös akaratának kikovácsolódását objektív léthelyzetük alapján. Az itt mutatkozó problematika kidolgozásában a marxista filozófia ma már a maga kérdésfeltevéseit és válaszait specifikálja egyre konkrétabb területekre — a termelő munkától a tudományos és művészeti alkotásig —, s ha eredményeit kritikailag számbavennénk, meglepő gazdagsággal találkoznánk.

4. A konvergencia-elméletek és az antikommunizmus

Látszólag közelebb állnak a társadalmi-történeti fejlődés tényleges mivoltának megértéséhez azok a társadalmi fejlődéselméletek, amelyeket konvergencia-elméletek néven foglaltam össze. Nem minden fejlődéselmélet

konvergencia-elmélet, de minden konvergencia-elmélet szükségképpen fejlődéselmélet. A francia szociológiában a fejlődésfogalom pozitivisztikus felfogása Comte óta messzemenően hat szaktudományos vonatkozásban is, és az Annales-iskola egyneműnek természetesen aligha tekinthető törekvései éppen az ökonómiai és szociális fejlődési folyamatok történelmi megvilágításával értek el részeredményeket. Náluk azonban nem konvergencia-elméletről van szó.

A politikai antikommunizmus a nemzetközi tudományos érintkezésben jelentkezik mint kifejezetten politikai ideológia, de nem mindig s az utóbbi időben nem is elsősorban ilyen nyíltan. Az antikommunizmus hagyományos elméleti eszközei ma is elevenek és hatnak. A fasiszta ideológia maradványai és új jelenségei, a rasszista ideológiák különböző változatai, a konzervatív ideológiák, amelyek a forradalom és különösen a szocialista országok fejlődési eredményeinek közvetlen tagadását jelentik, rendszerint (de nem mindig, például de Gaulle konzervatív nacionalizmusa, gloire kultusza esetén egyáltalán nem) összekapcsolódnak a békés koegzisztencia lehetőségének és szükségességének tagadásával; ma is hatékonyak a kapitalizmus közvetlen védelmére beállított s a „totalitárius rendszerek" ellen irányuló liberális ideológiák, amelyek időnként még „magas" filozófiai megfogalmazást is kapnak (például K. Popper *The Open Society and its Enemies.* London, 1952.) s az ezeknek megfelelő specializált irodalom a szocialista államok ideológiai diverziójára (G. Gordon, J. Falk, W. Hodap: *The Idea Invaders.* N. Y. 1963.). Ám éppen a békés együttélés szocialista oldalról kezdeményezett politikájának sikerei és eredményei kulturális és tudományos területen háttérbe szorították — ha szabad egy irányzatot egy névvel jellemezni — a Sidney Hook-féle *(Political Power and Personal Freedom,* 1959.) nyílt, átfogó, világos kommunizmusellenességet s előtérbe kerültek az antikommunizmusnak azok a finomabb és bonyolultabb, a tudományosság igényeihez és érintkezési módjaihoz is jobban igazodó elméleti eszközei, amelyek objektívebbek, mérlegelőbbek, a jelen történelmi fejlődésének szocialista és kapitalista tényezőit egyaránt számbavevő képét ígérik, még a fejlődés fogalmait is visszaállítják jogaiba, de gyakorlatilag mégis oda tendálnak, hogy a szocializmus valóságos történelmi szerepét és jelentőségét meghamisítják.

A konvergencia-elmélet legfőbb képviselői W. W. Rostow *Nem-kommunista kiáltványa*, *A gazdasági növekedés szakaszai* (1960), valamint Raymond Aron *Előadások az ipari társadalomról* (1962) és *Ujabb előadások az ipari társadalomról*, *Az osztályok harca* (1964) c. írásai. Ma is ezek e nagyon felszaporodott irodalom legjellegzetesebb munkái. A konvergencia-elméletek lényege abban rejlik, hogy meghirdetik a szocialista és kapitalista társadalom alapvetően konvergáló fejlődését az ipari társadalom gyors ütemű kibontakozása során.

Minthogy a marxizmust XIX. századinak tekintik sokszor, s a leninizmust mint a marxizmus továbbfejlődését nemegyszer tekintik pusztán gyakorlati mozgalomnak, nem érdektelen egy pillantást vetni ennek az állítólag minden ízében XX. sz.-i elméletnek XIX. sz.-i elméleti alapjára, a spenceri szociológiára. Spencernél jelenik meg a militarizált, katonai típusú, háborús szükségletekre beállított társadalmakkal szemben a javak bőségére beállított ipari társadalom mint kora kapitalizmusának égiesített képmása. A XIX. sz.-i port az elméletről Bertrand Russel és felesége, Dora Russell verték le 1920 nyarán közös kínai élményeik és „a bolsevik Oroszországban tett tapasztalataik alapján, amikor a kommunizmus még erős és kompromisszumot nem ismerő volt" — *Az ipari civilizációk távlata* (1922) c. munkájukban. Már náluk hangot kap az a felfogás, hogy „a jelenkor fontos ténye nem a kapitalizmus

és szocializmus harca, hanem a harc az ipari civilizáció és a humanizmus között". Náluk az elmélet még csak objektív tartalmában irányul a tudományos szocializmus ellen, szubjektív szimpátiájuk a szocializmus mellett szól. A szubjektív szimpátia azóta eltűnt, viszont szocializmusellenes élét és jellegét ez az elmélet máig megtartotta, s napjainkban a politikai antikommunizmusnak egyik fontos elméleti alapja lett. Mert bármennyire is a konvergenciamomentumok hangoztatása kerül az előtérbe, ebből a konvergenciából az derül ki, hogy a kapitalizmus mai fejlettségi fokán mindazt teljesíteni tudja, amit a szocializmus legfeljebb ígér, és megfordítva, a szocializmus ígéreteit csakis akkor realizálhatja, ha átalakul a csupán fejlett ipari társadalmaknak értelmezett kapitalizmusba. Nem meglepő tehát, hogy a „nem kommunista kiáltványokat" mint a kommunista kiáltvány kontradiktorikus ellentétét nyomon követi a kontrer ellentét, a „kapitalista kiáltvány" (Kelso—Adler *A kapitalista kiáltvány)*, amelynek főgondolata az, hogy korunk társadalma „vegyes" jellege, kapitalista és szocialista volta miatt szenved — meg kell tehát teremteni egy tiszta kapitalizmust.

Vegyük észre a konvergencia-elméletekben a polgári gondolkodás egyik végigvonuló motívumát, a kapitalizmus liberális technicista apológiáját (amelynek csak rossz kiegészítője az emberi bensőségre hivatkozó romantikus apologetika). Az ember és természet anyagcseréjéből kinövő technika viszonylag egyenes vonalú és napjaink természettudományi-technikai forradalmában különösen megnövekedett ütemű fejlődése a polgári felfogás számára elvontan kiemelhető tény, amely mellett az adott társadalom tulajdon- és termelési viszonyai úgyszólván szóhoz sem jutnak. Hogy ez hogyan befolyásolja a tudományos-technikai fejlődést, hogyan hat vissza erre, az még akkor is homályban marad, ha történetesen vizsgálatnak vetik alá, mivel a problémát legfeljebb a technikai-gazdasági munkamegosztás szintjén vizsgálják, nem pedig a társadalmi termelési mód egészébe beágyazva. Szocialista és kapitalista termelési módok állítólagos konvergenciája ily módon annál kényelmesebben mutatható ki, minél inkább eljelentéktelenítik a társadalmi tulajdon és munkamegosztás viszonyait, illetve a módszertani pluralizmus szellemében minél önkényesebben emelik ki a tételük bizonyítása céljára felhasználható egy-egy mozzanatát.

Hogy tényleges konvergencia-momentumok adódnak a mai fejlődésben, még egyáltalán nem zárja ki azt, hogy szocializmus és kapitalizmus fejlődésében a meghatározó mozzanat mindenképpen a divergencia, mely a mai helyzetet tekintve, éppen úgy, mint a távlati lehetőségeket, uralkodó szerepet játszik. Felesleges részleteznem azt, hogy miért és hogyan. Olyan messzevezető kérdés ez, melynek korszakos jelentőségét nem homályosíthatják el sem a külpolitika fontos mozzanatai, teszem érdekeltségünk a szocialista és kapitalista Európa együttműködési lehetőségeinek pozitív realizálásában, amely mindig összekapcsolódik a szocialista és tőkés érdekek harcával, sem a béke megőrzésének feladata, mely a világrendszerek közötti ideológiai harcot és az osztályharc sajátos formájaként értelmezhető társadalmi-gazdasági versenyt egyenesen feltételezi. Ellenkezőleg: a kérdést még élesebbé teszi számunkra az imperializmus időről-időre felerősödő agresszivitása a szocialista országokra, elsősorban a Szovjetunióra rákényszerített fegyverkezési verseny. A fegyverkezési verseny nemcsak az amerikai kapitalizmus reprodukciójának nem lényegtelen elemévé vált, improduktív tőkebefektetések szempontjából, a szocialista fejlődés normális menetének megnehezítése szempontjából is

fontos a kapitalista világ számára. S ez semmiképpen sem elhanyagolható mozzanat olyan körülmények között, amikor a két rendszer egymástól eltérő spontán mozgásából következő nehézségekhez a katonai mozzanatokon túl hozzájárul még a fellazítás tudatos szándéka is. Nem feladatom ebben az összefüggésben részletezni, hogy milyen széles körben és hogyan, csak ennek általános dialektikáját szeretném kiemelni, minthogy a fellazítás fogalmának kerülése egyfelől, frázisként való használata másfelől éppen a szocialista fejlődés belső és külső feltételeinek valóságos összefüggéseit nem veszi tekintetbe a maguk komplex dialektikájában. Mint a konvergencia-elméletekkel szembenálló tényszerűen adott fontos mozgási formát próbáljuk rögzíteni tehát a következőket. Külső és belső feltételek a termelőerők és a társadalmi viszonyok fejlettségének mai fokán szoros kölcsönhatásban állnak egymással. Az előbb leírt tény, a fegyverkezési kiadások növelésének ránk kényszerítése az imperializmus agresszív erői által, ennek a dialektikának fontos elemét mutatja meg. A belső probléma a szocializmusban a termelőerők fejlődése, a szocialista viszonyok tökéletesítése, a népjólét emelése, a szocialista demokratizmus fejlesztése stb. A külső befolyás ezt nehezíti és zavarhatja. Ebben az esetben tudatos elhatározásokról és politikáról van szó.

Vegyünk egy másik problémát. A szocializmusban is probléma még — főleg értelmiségi vonatkozásban — a nemzedékek egymáshoz való viszonyának alakítása. Bár az osztályantagonizmusok leépülésével, amelyek tehát nem töltik fel a generációs ellentmondásokat, elvileg a probléma kevésbé éles, s a harcoló munkásmozgalom gyakorlata is azt mutatja, hogy a mozgalom szükségképpen nemzedékek egymásra utaltságát, „tapasztalat" és „lendület" kedvező kombinációját eredményezte, a belső fejlődésnek ezt a mozgását nehezíti a kapitalista fejlődésben meglevő, egyrészt az osztályok harcának elkendőzésére mesterséges eszközökkel felfújt, másrészt éppen az osztályharc tényleges mozzanatainként erős generációs ellentét spontán áthatása. Itt, ellentétben az előző esettel, spontán mozgás befolyásolja kisebb-nagyobb mértékben a szocializmus mozgását. De mivé alakul ez, ha e spontaneitásra politikai szándékok épülnek rá, s a generációs különbségeket, ezek normális levezetését és feloldását a szocializmusban a polgári világ spontán mozgásán túlmenően a tudatos szándék is zavarja? Nyilvánvaló, hogy ez az ellentétek felfokozódásával járhat. R. Aron könyvének II. része, *Az osztályok harca* lényegében az ilyen és ehhez hasonló problémák távlatait vizsgálja a szocializmusban, a szocializmus iránt korántsem baráti érzülettel.

A konvergencia-teóriák és a bennük foglalt elképzelés alapján létrejött politikai mozdulatok a szocializmus belső fejlődésének konvergáló elemeit vannak hivatva divergenciákká változtatni azzal az — utópikus — reménnyel, hogy az ellentétes társadalmi rendszerek konvergenciája a magasan fejlett ipari társadalomként égiesített és osztálytalanított tőkés rend egyeduralmát hozza. Ha a különbségekben megnyilvánuló közös mozzanatok vonatkozásában számításba is vesszük ma a szocialista világ hatását a kapitalista világra, éppen a további hatáslehetőség szempontjából a fent vázolt összefüggésről sem feledkezhetünk meg.

5. Elméleti divergencia- és konvergencia-típusok. Marxizmus és marxizálás

A — bizonyára nem teljes — helyzetelemzésből is következtetéseket vonhatunk le a marxista társadalomtudomány számára a polgári ideológiával való harc mikéntjére nézve is. Világos és egyértelmű fellépésre nemcsak az időnként élesebben, időnként elmosódottan jelentkező politikai antikommunizmussal szemben van szükség, hanem az ennek elméleti-eszmei alapjait jelentő marxizmus—leninizmus ellenes filozófiai és módszertani nézetekkel szemben is. Nemcsak ott és annyiban, ahol és amennyiben ezek politikai következményei nyilvánvalóan kiderülnek, ott is, ahol mindez általános elméleti síkon marad. Természetesen anélkül, hogy minden esetben olyan politikai következtetéseket kívánnánk tulajdonítani az ilyen elméleti nézetek hordozóinak, amilyeneket ők maguk esetleg egyáltalán nem vonnak le, vagy nem explikálnak. Nem kevésbé fontos, úgy gondolom, a legkülönbözőbb tudományterületeken éppen a marxista eszmék szaktudományosan is gyümölcsöző lényegének megértésére, hogy ne maradjunk meg a különböző problémák analitikus technikai tárgyalásánál, akár a társadalom struktúrájáról vagy társadalmi jelenségek struktúrájáról, akár műstruktúráról van szó, hanem menjünk tovább a szintézisig, vagy legalább a szintézis igényét és lehetséges formáit vessük fel, hogy megoldásaink újszerűsége világossá váljon.

Nyilvánvaló, hogy társadalomtudományi eredményeink további propagálásának növekvő hatékonysága elsősorban attól függ, hogy milyen tényleges színvonalas eredményeket érünk el a kutatásban. Fontos tény, hogy saját társadalmi viszonyaink bemutatását illetően csak azok a társadalomtudományi eredmények alkalmasak a propagálásra, amelyek a szocialista társadalom és gazdaság működésével és fejlődésével, szellemi életünk konkrét törekvéseivel kapcsolatban a problémákat konkrét, a marxista elmélet és módszer alapján felhasznált tudományos metodikákkal közelítik meg. E konkrét problémák köre rendkívül széles, de nyilvánvaló, hogy a gazdasági tervezés és az ezt realizáló mechanizmusok, a szocialista társadalom osztályviszonyai s az osztályok rétegződése, a politikai hatalom formái és működési módja, a csoportérdekek társadalmi egyeztetése, az egyén helyzete, a művészet fejlődése és különösen a szocialista művészet fejlődési formái és eredményei stb. állanak az érdeklődés középpontjában, főleg a nyugat-európai értelmiség vonatkozásában. Minthogy a szocializmus nem különíthető el a mai világtól, amelynek része, s kölcsönhatásban áll a polgári világgal és a harmadik világgal is, azért kutatásainknak ki kell terjedniök ezek specifikus problémáira is gazdasági, politikai és szellemi vonatkozásban. Nem szorul különös bizonyításra, hogy az utóbbi problémacsoport a saját belső fejlődésünk szempontjából is vitális fontosságú, gazdasági, politikai és ideológiai szempontokból egyaránt, bár lehetőségeink ezen a téren talán korlátozottabbak.

Kritikai viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz nem jelenti azt, hogy megelégedhetnénk az egyszerű nemet mondással, adott esetben nemcsak problémáik racionális magvát kell kimunkálnunk, hanem a marxizmus átfogóbb szempontjaiból kiindulva, a marxizmus autonómiáját ily módon érvényesítve, kell részmegoldásaikat a saját szintézisünkben a helyükre tennünk. Ennek érdekében fokozni kell tudományos tájékozottságunkat a polgári világ társadalomtudományi elméleteinek, koncepcióinak kritikai ismeretében, amelyek a kapitalista társadalom és gazdaság, valamint szellemi élet belső műkö-

dését, különösen pedig a velünk kapcsolatban álló és versengő tőkés organizációk döntéseit és cselekvéseit befolyásolják. Hiszen nyilvánvaló, hogy e döntések és cselekvések — adekvát vagy inadekvát — következményeivel mint gazdasági-társadalmi folyamatok fontos elemeivel a későbbiek során még találkozunk. Éppily fontosnak kell tartanunk a velünk kapcsolatos terveket, elképzeléseket, amelyek tudományos elmélet formájában is jelentkeznek. A gazdasági versengés, a politikai és ideológiai harc feltételei megkívánják, hogy a másik fél taktikai és stratégiai elhatározásait, ezek elméleti alapjait, amelyek kihatnak a tényleges társadalmi folyamatokra, marxista kritikával feldolgozzuk és ismertessük. A polgári társadalomtudomány tényleges eredményeinek kritikai elsajátítása leggyümölcsözőbb bizonyára a társadalmi-technikai munkamegosztást (tehát nem a technikát, amely mint olyan a műszaki tudományok illetékességi körébe tartozik) érintő szférában lehet, mint ahogyan már Lenin is nagy figyelmet szentelt például a taylorizmusnak, ezen kívül a társadalomtudományi megismerés analitikus-technikai eszközeinek vonatkozásában (matematikai módszerek, ökonometria stb.), amelyek a marxizmus kvalitatív nézőpontjainak alárendelve elősegíthetik valóságunk konkrét problémáinak a megismerését, ha nem ragadunk meg a megismerés analitikus stádiumában, hanem az elméleti szintézis előkészítésére szolgáló technikai eszközöket látunk bennük.

Lényegesen más a helyzet az átfogó elméleti általánosításokkal kapcsolatban, akár közgazdaságtudományról vagy szociológiáról, akár politikai tudományokról vagy államtudományokról legyen is szó. A marxizmus kritikai nézőpontjai következetes érvényesítése segítségével kerülhetünk csak abba a helyzetbe, hogy racionális magvukat megtaláljuk.

Az előző pontban vázolt és ezekhez hasonló törekvésekkel, elméletekkel találkozunk a legkülönbözőbb színárnyalatban és vegyületben nemzetközi kongresszusokon is, különösen olyan — filozófiai, szociológiai, esztétikai — kongresszusokon, amelyeken a filozófiai és társadalomelméleti kérdések közvetlenül egybeesnek a szakmával. S még kedveltebb témái az olyan dialógusoknak, amelyeknél adott esetben egyenesen feltételezik, hogy a marxistáknak vagy nincs válaszuk ezekre a kérdésekre, vagy, amennyiben válaszolni kívánnak, szükségképpen a kérdésfeltevések által szuggerált irracionalisztikus válaszlehetőségek irányában távolodnak el saját pozíciójuktól. A Paulus Társaság legutóbbi, 1967. áprilisi dialógusának fő témája a kreativitás volt, amelynek értelmezésében a felszínre kerülő teóriáknak — a katolikus egyházi jellegű teremtésfelfogástól a bergsonizmuson át az egzisztencialista, pszichoanalitikus és kibernetikai fogalmakig és ezeknek egyes marxista igénnyel fellépő résztvevőkre gyakorolt hatásáig — sokfélesége ellenére is világosan megnyilvánult az irracionalisztikus nézetek és a problémát valóságos racionális magvára visszavezető marxizmus ellentéte.

Igaz, nemcsak a polgári pozícióknak és argumentációknak a marxizmusra gyakorolt hatásáról lehet beszélni, hanem arról a hatásról is, amelyet a marxizmus gyakorol a polgári pozíciókra. E kapcsolatban és kölcsönhatásban azonban legalább négy típust kell megkülönböztetnünk:

Először: a nem dogmatikusan felfogott marxizmus—leninizmust, amely valóban alkotóan továbbfejleszti, a ma felmerülő tényleges problémákra, ezek valóságos komplexitására alkalmazza módszerét és elméletét. Nem zárkózik el attól sem, hogy a polgári társadalomtudományban felmerülő analitikus eszközöket bekebelezze magába s a marxista szintézis céljaira felhasználja, ami

éppúgy feltételezi a polgári elméletek mélyenjáró kritikáját, mint uralkodó ideológiai tartalmuk osztály-, csoport- és történelmi meghatározottságának kimutatását.

Másodszor: egy olyan, teljesértékűnek semmiképpen nem tekinthető marxizmus meglétét is konstatálnunk kell, amelyben elméleti és ideológiai engedmények következtében a tényleges kritika mellőzése miatt az eklekticizmus az uralkodó vonás. Eklekticizmusa rendszerint összefügg a marxizmus lenini továbbfejlesztésének szuverén figyelmen kívül hagyásával.

A harmadik álláspont a marxizálóké, ahol a marxizálást kifejezetten a szó negatív értelmében kívánom hozzákötni egy létező irányhoz. Nem tekintem tehát marxizálónak (bár a határok elég viszonylagosak) azt a polgári társadalomtudóst, aki a maga felfogásán belül többé-kevésbé eklektikusan a marxizmus bizonyos elméleteit is átveszi, teszem a társadalmi munkamegosztásra, a szociálpszichológiára vagy akár a visszatükrözés elméletére vonatkozó marxi gondolatokat, ami adott esetben több-kevesebb őszinte érdeklődésnek vagy politikai közeledésnek is kifejezője lehet. Nem tekinteném a marxizálást egyszerű divatjelenségnek sem, mint egyesek teszik, akik a nem marxisták divatjának mondják. A marxizáló irodalom korunk sajátos terméke, azon korszaknak, amely a két világrendszer együttélésén és ideológiai harcán alapszik; a littérature de l'ambiguité társadalomtudományi megjelenési formája. A marxizáló irodalom a kétértelműség irodalma; fogalmainak, elméleteinek két- vagy többértelműsége jellemzi. Olyanok ezek a fogalmak és elméletek, mint azok a Nyugaton divatos ceruzák, amelyekre nő van festve. Jobbról nézve állig felöltözött, balról meztelen; vagy, a „technikai forradalom" fejlettségi fokán: ha balról jobbra forgatjuk a ceruzát, vetkőzik, ha jobbról balra, öltözik. Állítsd meg forgását egy ponton, s nem tudod, hányadán is állsz a ceruza-nővel: öltözik-e, vetkőzik-e — ki tudja megmondani? Kelleti-e magát, vagy elzárkózik, esetleg úgy zárkózik el, hogy kelleti magát, vagy úgy kelleti magát, hogy elzárkózik — ki tudja, ki tudhatja? De mielőtt még ceruza-nőnk a végső kétségbeesésbe kergetne, s belefojtanánk magunkat a marxizáló írók tintatengerébe, térjünk csak vissza a valósághoz.

Ha a marxizáló irodalom a kétértelműség irodalma is, a marxizmus—leninizmusé nem az. A marxizmus—leninizmus tudomány, amely az eleven forradalmi gyakorlatból nő ki, és ezt szolgálja, a cselekvést, az elmélet által megvilágított társadalmi gyakorlatot. A marxizmus fogalmai is egyértelműek. Akkor is, ha fejlődnek, gazdagodnak, elvontból konkrét fogalmakká válnak, a valóság változásait nyomon követve. Ha egy fogalom uralkodó jelentéstartalma megváltozik, akkor a marxista ezt világosan megmondja, ahogyan Marx rámutatott „a társadalmilag szükséges munka" fogalma jelentéstartalmának megváltozására a *Tőke* 1. és 2. kötetéhez képest a 3. kötetben. S e dialektikus egyértelműségen mérve, amely számot tud vetni a problémák bonyolultságával, a marxizáló irodalom kétértelműsége is egyértelművé válik. Marxizáló irodalom az, amely a marxizmustól távolodik, bár esetleg még közel van hozzá, vagy a marxizmushoz közeledik úgy, hogy makacsul tartja távolságát. Mindkét esetben a közelség-távolság dialektikájával játszik, s polgári, kispolgári osztálytartalmak kifejezője. Ez a „dialektika" azonban nem a fejlődés dialektikája, hanem az ellentmondások, antinomikus pólusok közötti vergődés, fejlődés helyett helybentopogás, hasztalan víztaposás. Olyan mozgás ez, amelyből nem lehet célbaérés, mert nem a célbaérés a célja. Politikai hangsúlyaiban a forradalmi munkásmozgalom marxista—leninista megoldásaival fordul szembe,

ahhoz nyújt be ellentervet. Adott esetben a politikai antikommunizmus előtérbe tolt avantgarde-jának szerepét játszhatja.[4]

Negyedszer és végül azok a polgári társadalomtudományi elméletek, amelyek nem kívánnak marxistának látszani, de mai világunk problémáira válaszolva megegyeznek abban, hogy vagy a fejlődés nem igazi, áltörténeti fogalmával dolgoznak, vagy végső alapjaikban egyenesen szembefordulnak a fejlődés fogalmával.

A pozitív megoldást és a negatív kritikát gyakran élesen szétválasztják egymástól, s feladatait a marxizmus ideológiai offenzívájának pozitív célkitűzéseire hivatkozva nemegyszer úgy fogják fel, mintha a marxizmus megoldásainak pozitív kifejtése többé-kevésbé feleslegessé tenné kritikai szembeállításukat a megfelelő polgári elméletekkel. Kritika és probléma-megoldás véleményem szerint szorosan összefüggenek egymással. A materialista dialektika ma is kritikai és forradalmi módszer — az a szocializmus vonatkozásában is, de kritikája csak akkor valóban forradalmi, ha a szocializmus saját létalapjain való normális továbbfejlesztésére irányul, valódi megoldások és távlatok felé mutat. A marxizmusban a kritikai mozzanatok egyfelől sohasem nélkülözik a pozitív nézőpontokat, amelyek talajáról a kritika történik, másfelől éppen a kritika arra is hivatott, hogy új kérdésfeltevések kidolgozásával új pozitív megoldásokhoz vezessen el. Bizonyos, hogy Lenin, mondjuk a *Kik azok a népbarátok?* c. munkájában, inkább a narodnyik nézetek bírálatát adta immanens ellentmondásaikat tárva fel és megvilágítva ellentmondásukat a tényleges valósággal, az orosz kapitalizmus fejlődésének akkor fő vonásaival. De kritikájának éppen ez az utóbbi mozzanata már mértékül szolgált számára, s kiinduló pontja volt annak, hogy később *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban* c. könyvében a narodnyik nézetekkel szembeállítva a maga pozitív teóriáját teljes mélységében és szélességében kifejtse. Marx élete fő művének, a *Tőké*nek sem véletlenül *A politikai gazdaságtan kritikája* az alcíme. A kapitalizmusra vonatkozó nézetek kritikai elemzése mindkettőjüknél eszköz volt az új problémák bozótjában való eligazodáshoz.

Heine ironikus szava, hogy a kritikai olló nem alkalmas a pozitív alkotásra, csak féligazság tehát, mert a kritikai olló a hajat kritizálva formálja anyagát, amikor frizurát csinál belőle. Ha a marxista kritika, mondjuk, megállapítja, hogy André Gorz a *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*-ban a kapitalizmus „néo"-jelenségeit absztrakt módon emeli ki, nem vetve számot azzal a körülménnyel, hogy a „néo"-jelenségek az imperialista állammonopolista kapitalizmus ismert szövedékébe illeszkednek bele, és éppúgy „felépítményét" jelentik csak napjainkban, az imperializmus állammonopolista szakaszának, mint ahogyan Lenin szerint — aki Buharin tiszta imperializmus elméletével kapcsolatban fejtette ki tézisét — az imperializmus csak „felépítményét" jelentette a kapitalizmusnak, akkor ebből a kritikai megállapításból az a pozitív feladat következik a marxizmus számára, hogy a mai tőkés gazdasági valóságot a régi és az új mozzanatok tényleges összeszövődésének viszonyában tanulmányozza, ezeknek arányait kvantitatíve megállapítsa s a jelen viszonyok dinamikájából kiindulva extrapoláljon a jövő fejlődésre nézve, állítsa fel azt a prognózist, amely persze mindig csak bizonyos hibahatárokon belül érvényes.

[4] Mióta ezt leírtam — ez év márciusában — a marxizáló törekvések szerepe a franciaországi és a csehszlovákiai eseményekben igazolta ezt a jellemzést s a marxizálás és a marxizmushoz való közeledés megkülönböztetésének jogosságát is.

6. A marxista társadalomtudományok egysége. Módszertani pluralizmus és a marxizmus módszeres pluralizálása

Az ilyen alkotó kritikához hozzátartozik a marxi—lenini elmélet folytonosságának tudata. A dogmatizmus unalmas és terméketlen önismétléseivel szemben ma már előretört a marxista társadalomtudományokban az eleven problémákra irányuló gondolkozás. Ám ez a gondolkozás részben éppen az új kvantifikációs eszközök társadalomtudományi lehetőségének igézetében, részben az egyszer már emlegetett polgári ideológiai nyomás hatására hajlamos megfeledkezni arról, hogy minden analízis szintetikus eredmények szolgáltatására hivatott, s hogy a kvantitatív eszközök alkalmazását messzemenően megszabja az az elméleti ismeret, amelyet a társadalom kvalitatív felépítéséről a marxizmus—leninizmus eddigi fejlődése alapján birtokolunk. A kvantitatív eszközök alkalmazása ilyen módon olyan elméleti nézőpontok alapján történik, amelyeket abban az esetben is használnunk kell, ha az elmélet eddigi eredményeit az új jelenségek vizsgálatai módosítják, hiszen az új módosító jelenségek újdonságának jellegét és fokát éppen a régi jelenségekhez való viszonyukban definiálhatjuk. S az elmélet fejlődése nemcsak új, a régivel így vagy úgy koherens teorémák tételezésével, hanem meglevő teorémák érvényességi körének szűkítésével, esetleg tágításával történik. A meglevő elméleti nézőpontok felhasználása, mondjuk a gazdasági válság problematikájával kapcsolatban, tehát semmiképpen sem kaptafát jelent, amelyre az ellenszegülő tényeket rá kellene húzni, hanem olyan nézőpontokat, amelyekhez képest a kvantitatív és analitikus munka eredményeként jutunk el a szintézisig. Az elmélet fejlődése maga is a valóság fejlődésének vetülete csupán, s a valóság fejlődésének minőségi változásait, új jelenségeit is olyan mennyiségi változások készítik elő, amelyek az újdonságot nem teremtésszerűen, hirtelenül, váratlanul — hogy az egzisztencializmus nyelvezetét használjam — a „világba bedobottan" felmerülő újjá teszik, hanem valóságos feltételeinek összességéből kinövő és éppen ezért e feltételek nyomon követése alapján legalább körvonalaiban többékevésbé előrelátható kategoriális novummá.

A marxista elmélet és módszer alkalmazásának, továbbfejlesztésének a maga belső dialektikus folytonosságában való megértése ma is feltételezi a materialista dialektika szigorú alkalmazását, folytonosságának és szaggatottságának, mennyiségi változásának és minőségi ugrásának szigorú egymásra vonatkoztatását a megismerés fejlődésében. A fejlődés dialektikus gondolata a megismerés folyamatában a gondolat dialektikus fejlődésének és gyakorlati használhatóságának igazi biztosítéka. Ha ez a belső egység, kontinuitás és diszkontinuitás fejlődési egysége hiányzik, akkor a valóságos jelenségek ellentmondásos egységéből az eklektikus gondolkozás az egységnélküli ellentmondások amorf gomolygását varázsolja elénk, amely rendszerint abban fejeződik ki, hogy a valóság mozgásának különböző szintjei — teszem jelenség és lényeg mozzanatai — közvetlenül összekeveredne egymással. A lényegi törvényszerűségtől számonkérik, hogy miért nem világít meg közvetlenül minden egyes részletjelenséget; a jelenségtől, amelyet közvetítések egész sora igenis hozzákapcsolna az adott törvényszerűséghez, új törvényszerűségre vélnek következtetni teljesen megalapozatlanul stb. Vagy: a megismerési folyamat oldalán is létrejön a különböző problémaszintek összekeverése, így az analitikus eszközöknek közvetlenül tulajdonítanak szintetikus értéket, s a szintézistől azt követelnék, amit csak az analízis adhat, teszem akkor, amikor a társadal-

n-dimenziós struktúrának tekintik, amelyben a rétegképző szemzvetlenül azonosíthatók a társadalom valóságos struktúrájával, nalízis adott célszerűségi szempontjai ezt az azonosítást még egyálteszik lehetővé. A példákat hosszan — sajnos túlontúl hosszan — olni. S végül a megismerés analitikus és szintetikus színvonalának se maga is felcserélődhet és összekeveredhet az ontológiai szintekontológiait veszik ismeretelméletinek és az ismeretelméletit ontoheterogén problémáknak ez a közös szintre helyezése — Marxszal t ellentmondásoknak olyan trágyadombja, amelyből minden és z ellenkezője egyaránt bizonyíthatóvá válik. Az ellentmondásokotikus gomolygását, amelyben nem akad olyan táncoló csillag, szá formálhatná, nyugodtan tekinthetjük módszertani pluralizmusnak.

A módszertani pluralizmus — a *Protestáns etika* Max Weberének hatásos gondolata, amely William Jamesre megy vissza — a történelmi idealizmus és materializmus állítólagos egyoldalúságait kívánta elkerülni, s a történelmi kölcsönhatások totalitásából esetenként kívánta kiragadni a jelenséget magyarázó anyagi vagy szellemi, esetleg anyagi-szellemi és szellemi-anyagi, tehát ismeretelméleti értelemben semleges harmadikként szerepeltethető mozzanatokkal. Mivel azonban mozzanatai valóságos dependenciájában éppen az egészet mint egészet nem tekintette át, utat nyitott annak az önkénynek, az interpretátor szabad szuverenitásának, amely szükségképpen elvezet az ellentmondások előbb leírt trágyadombjához. A módszertani pluralizmust éppen a weberi szociológia marxizáló felhasználói gyakran tekintik ma marxizmusnak, s valljuk be, nem minden hatás nélkül.

A marxista és polgári ideológia mai harcának fejlett és bonyolult szintjén, amelyben mindegyik fél kényszerűleg átvehet és át is vesz egyes mozzanatokat a másik fél fegyvertárából, a módszertani pluralizmus jelenti a marxista—leninista elmélet és módszer alkotó továbbfejlesztése útjában a talán legfontosabb akadályt.

A módszertani pluralizmus nem tévesztendő össze ideológiai ellenfeleinknek a marxizmus pluralizálására vonatkozó törekvésével, de ennek fontos eszköze, elméleti alapja. Mert ha a marxista elmélet mint gazdagon artikulált rendszer egyes elemei kilépnek a maguk funkcionális helyéről és önállósulnak az összes többivel szemben, akkor máris megszűnt a marxizmusnak az a belső egysége, amely elméleti és gyakorlati jelentőségének az igazi biztosítéka, megszűnt a jelenségek a maguk (mindig csak relatív) totalitásában való megismerésének lenini kötelezettsége, a törekvés a mindenoldalúságra, amellyel egyedül adhatni számot a valóságos fejlődési folyamatokról és a folyamatok által támasztott praxis-szükségletekről. A marxizálók népes serege ma sokkal inkább mint valaha a marxizmus dekompozíciójára törekszik, egyes, az egész összefüggésbe beleilleszkedő elemeinek a szétválasztására, egymástól való izolálására, aminek eredményeként megmaradhat ugyan egy-egy részlet, de hiányozni fog — Goethével szólva — a belső szellemi kapocs. Így lesznek egymástól teljesen független diszciplínák, teszem, történet-filozófia és társadalomontológia, így állítják szembe a történelmi materializmust és a politikai gazdaságtant, így látják egymás tagadását a természetdialektikában és a társadalomdialektikában stb. Így lesz a marxizmus ellen szolgáló érv teszem Habermasnál, hogy a XIX. sz. éjjeliőr-államára még vonatkozhattak Marx szavai, amely szerint az ökonómiai alap meghatározza az állami felépítményt,

mert erre a korszakra ökonómia és állam különbsége jellemző az előbbi mindenhatóságával, az utóbbi tehetetlenségével, de a XX. században a marxisták által is elismert állammonopolkapitalizmus léte szerinte már önmagában is megcáfolja a marxi elképzelést, hiszen állam és gazdaság olyan összefonódása megy végbe, amelyben csak a módszertani pluralizmusnak megfelelően, tehát szituációról szituációra lehet megállapítani, hogy melyik feltételezi a másikat. Hogy alap és felépítmény között egy, a korábbinál bizonyára szorosabb, dialektikusabb kölcsönhatás is lehetséges, amelyen belül az alap az erősebb, erről a materialista dialektika hiányában nem kell tudomást venni. Ezért játszik olyan nagy szerepet — mint ezt nemrégiben Kröber kifejtette — a dialektikaellenesség napjaink marxizmusellenes törekvéseiben.

A marxizmus pluralizálása egymásnak ellentmondó egyaránt jogos irányzatok elismerését jelentené a marxizmuson belül. Amennyire kétségtelen mármost, hogy egyazon problematikát, teszem az állammonopolista kapitalizmus vagy a süllyedő profitráta problémáját különböző aspektusaiban, vagy egyazon aspektusában is elütő eredménnyel lehet kutatni, éppoly kétségtelen az, hogy a kutatás eredményét, az egymással szembenálló elméleteket nem tekinthetjük végső tényeknek, mivel a további elméleti megfontolás és a gyakorlat igazságértéküket végül is kimutatja az egyik teóriát jobbnak, átfogóbbnak mutatva a másiknál. Az imperializmus elméletével foglalkozó Rosa Luxemburgnak, Hilferdingnek vagy Leninnek eszébe sem jutott a marxizmus pluralizálását kívánatos célnak tekinteni, csak azért, mert nézeteikben lényeges különbségek és ellentétek voltak. Más kérdés, hogy a gyakorlat Lenin elméletét igazolta. Egyszerűbb a helyzet, ha a közelítésmódok pusztán az analitikus eszközök tekintetében különböznek egymástól, azaz önkéntesen és tudatosan vállalják egyazon probléma egyoldalú megvilágítását; mert itt a szükséges metodikai önkorlátozás — teszem bizonyos statisztikai, gazdaság-statisztikai idősorok kidolgozása mint a szintézis nyersanyaga — már önmagában is és korlátozott céljainak világos kimondásával is utal az egyéb metodikai nézőpontokból megejtett vizsgálat és az elméleti szintézis szükségességére.

Ha a polgári tudományban az ilyen fajta egyoldalúságokat tudományos diszciplína létrehozásának tekintik, tehát abszolutizálják és önállósítják, ez sokkal inkább a polgári tudományos nagyüzem versenyszükségleteiből, presztizstörekvéseiből, mint a tudományos munkamegosztás belső természetéből fakad. A mai marxizmusnak, amely nem kíván lemondani a polgári tudomány fejlődésének ismeretéről és befolyásolásáról sem, e tekintetben kettős nehézséggel kell tehát szembenéznie. Egyfelől azzal a nehézséggel, hogy a polgári tudományos nagyüzem említett sajátossága spontán mozgásában is kihat a marxista társadalomtudomány saját mozgására, másfelől, hogy ez a spontán hatás párosul és ezáltal meghatványozódva érezteti erejét a marxizmus dekompozíciójára beállított tudatos pluralizáló törekvésekkel. A marxista társadalomtudományok belső egysége és dialektikus egymásrautaltsága, közös filozófiai, elméleti és módszertani alapjuk a különböző problémák megoldásában, ebből következő nagyobb együttműködési lehetőségeik, interdiszciplináris kapcsolataik fokozása, a tudományos diszciplináris tagoltságból s ezen belüli munkamegosztásból következő egyoldalúságok tudatos korrekciója teremtheti meg a legjobb feltételeket a valóságos problémák kidolgozásához és megoldásához.

7. A polgári tudományos nagyüzem és a felvevő közeg ideológiai arculatának megismerése

Említettem már a polgári társadalomban létrejött tudományos nagyüzemet és ennek egyik vagy másik sajátosságát. S láttuk azt is, hogy nemcsak mi hatunk a polgári társadalomtudományokra, hanem azok is hatnak a szocialista társadalomtudományokra, s ez utóbbi átvétel nem mindig szerencsés. Nemcsak ideológiai vonatkozásban, hanem magatartás, munkamódszerek, csoportosulás tekintetében sem. A polgári világ legfejlettebb tudományos nagyüzeme ma kétségtelenül az Egyesült Államokban van. Formái, munkamódszerei kihatnak Nyugat-Európára és ránk is. A „vén Európa" tudományos életének megszokott Autoritäts- und Gefälligkeitszitatjait napjainkban felváltották, nálunk is egyre erősebben érezhetően és agresszívebben, a csoport- és klikkcitátumok, annak a nem is teljesen alaptalan meggyőződésnek jegyében, hogy ha néhány ember éveken keresztül csak egymás munkáira hivatkozik, egymást idézi és kommentálja, elhanyagolva a tematikájuk körébe eső, de facto felhasznált más műveket, akkor már olyan tudományos presztizsre tehet szert, hogy jelentős tudományos iskolaként legalizálódhat.

A polgári tudományos nagyüzemmel való növekvő érintkezésünk és kapcsolatunk, amely persze sok vonatkozásban nemcsak tudománypolitikai, hanem általános politikai célszerűségeknek is alá van rendelve, véleményem szerint megkívánná ennek behatóbb megismerését nemcsak az ott levő szervezeti formák, munkamódszerek, intézmények tudományos-technikai célszerűsége szempontjából, hanem abból a szempontból is, hogy mindez hogyan rendelődik alá a polgári társadalom antagonisztikus mozgásformáinak, mi az, ami specifikusan polgári bennük, és hogyan funkcionálnak a szocialista és kapitalista világrendszer érintkezésében és ideológiai harcában. Úgy tudom, ilyen irányú kutatások folyamatban is vannak. Az ilyen irányú ismeret nemcsak a szocializmus tudományos nagyüzemének sajátosságai megismeréséhez járulna hozzá közvetve, hanem előmozdítaná azt is, hogy jobban tudjunk hatni arra a közegre, amelyre hatni kívánunk.

Tudjuk azt, hogy az elmúlt évek különböző társadalomtudományi nemzetközi rendezvényein, így a történészek gazdaságtörténeti konferenciáján, a történeti tényanyagot sokoldalúan elemző, a kvantifikáló és összehasonlító módszert is alkalmazó marxista történészek komoly elismerést szereztek. Munkáikat a kelet-európai agrárfejlődésről, az ipari forradalomról, a tőkés gazdasági növekedés történelmi útjairól vagy a nemzet társadalmi alapjairól az objektivitásra igényt tartó tudományos körök nemcsak elismerik, hanem eredményeiket részben elfogadják és hasznosítják is. Ugyanígy más társadalomtudományok területén. De hogy a történettudománynál maradjunk, nem kis számban találkozunk nyíltan ellenséges nézetekkel, marxizmusellenes propagandával vagy olyan tudatos elhatárolódással is, amely kimondja, hogy mit tart munkáikban reálisnak, megalapozottnak, s mit nem, ahol az utóbbi kategóriában rendszeresen megjelenik a történelmi fejlődés marxista osztályszemléletének bírálata vagy a történelmi törvényszerűségek elvetése.

Ha ezeket a magatartásformákat összekötnénk intézményes hátterükkel, valamint az imperialista körök politikai és ideológiai mozgásával, bizonyára jobb feltételek között vethetnénk fel a hatás és a szükséges vita kérdéseit. Tényleges eredményeinket, elért hatásainkat ugyanis csak akkor tisztázhatjuk a valóságnak megfelelően, ha esetenként a fellazítás problematikáját is meg-

látnánk mögöttük. Bizonyára nem véletlen, ha a nyugatnémet Osteuropa-intézetek, amelyek működtetésének — hosszú időn át nem is leplezett célja — a marxizmus, a szocialista országok tudományosságával szembeni nyílt eszmei harc, az utóbbi időben érezhetően változtattak tudományos véleményük jellegén, s a polémia éles, olykor világosan tudománytalan módját egyre gyakrabban egészítik ki az árnyalt, bizonyos tudományos eredményeket elismerő, ám a sajnálkozó „aber"-ekkel sem takarékoskodó megnyilvánulások. S mindannyian ismerünk olyan kritikai megnyilatkozásokat saját vagy munkatársaink munkáival kapcsolatban, amelyekben a marxizmus alapján elért eredményeinket egy „nevertheless" vagy „however"-fordulattal nem a marxista módszer alapján — és csakis annak alapján elérhető — eredményekként kezelik, hanem mint annak ellenére, pusztán a szerző tehetsége és felkészültsége megnyilvánulását. A valóságban két egyformán felkészült, egyforma tehetségű ember közül az, vagy, ami ugyanazt jelenti, egyazon ember ugyanazon tehetséggel és felkészültséggel rendelkezve akkor ér el maradandóbb tudományos eredményeket, ha magasabbrendű elméleti és módszertani megalapozottsággal dolgozik.

A probléma annál világosabban felmerül, mert a nevertheless vagy however említett fordulatai becsületes tudományos partnereinkben is létrejöhetnek spontán módon a bennük élő polgári előítéletek alapján. Ezt a fajta spontaneitást azonban végül is lehet terelni, irányítani tudatos kulcsemberek és kulcsintézmények vagy intézmények kulcscsoportjai segítségével, lehet teremteni olyan cikk- és könyvkeresletet, amelyben a dezideologizáltság vagy akár a marxizálás értelmében vett reideologizáltság a közlés kimondatlan vagy (ritkábban) kimondott előfeltételeként szerepel stb. A kérdés természetesen nem merül ki ebben, hiszen az érdeklődés motívumai rendkívül sokfélék az egyszerű tájékozódási igényektől az objektív tudományos értékelésen át az előbb említett motívumokig. De úgy hiszem, mindenképpen ránk, elsősorban az akadémiai társadalomtudományi intézetekre rója azt a feladatot, hogy elemezzük azoknak a számunkra fontos intézményeknek, folyóiratoknak, tudományos irányzatoknak, konferenciáknak tudományos-ideológiai arculatát, amely arculatból esetenként a sokféle vonás ellenére is kidomborodik majd egy-egy faculté maîtresse, ha minden elfogultság nélkül, de marxista alapossággal és sokoldalúsággal elemzünk.

Nem pusztán a szélsőségek érdekesek, hanem az árnyalatok és átmenetek is. Világos teszem, hogy a Szabad Európa Rádió által kiadott *East Europe* folyóiratnak kimondott és közvetlen rendeltetése a fellazítás, vagy hogy az USA legtöbb egyetemén és tudományos intézetében seregestől vannak olyan csoportok, amelyek Kelet-Európa szocialista országaival csaknem olyan behatóan foglalkoznak, mint a Szovjetunióval, a mindenkori politikai vonalnak megfelelően. Míg ezzel szemben Franciaországban az alkalmazott gazdaságtudományi Intézet munkásságát (Perroux professzor igazgatásában) nem kifejezetten hasonló szándékoktól vezetve, hanem a polgári tudományosság objektivitás-igényeivel végzi. Az ilyen ideológiai terepismereten alapuló kapcsolat gyümölcsözőbben járulhatna hozzá ahhoz, hogy a polgári tudomány egyes hasznosítható elemei mellett saját tényleges — nem pedig vélt vagy ideológiai ellenfeleink által számunkra célzatosan kimunkált — elméleti és ideológiai hiányosságaink leküzdésében is szerepet játsszon.

A marxizmus társadalomtudományi eredményeinek propagálása során más — üzemen kívüli vonatkozásban is — mélyrehatóan elemezni kell:

nagyon különböző helyzeteket és közegeket, amelyekben társadalomtudományi eredményeinket ismertetni és népszerűsíteni kívánjuk. Feltételezhető, hogy a szóba jöhető intézmények, társadalmi rétegek, egyének elsősorban azon eredményekre fogékonyak, amelyek valamilyen formában saját helyzetükkel és megoldatlan problémáikkal függenek össze. Mivel a világrendszerek békés egymás mellett élésének és ideológiai harcának korszakában élnek, feltételezhető érdeklődésük a szocialista fejlődés tényleges, nem propagandisztikus eszközökkel, objektív tudományos hitelességgel megrajzolt eredményei iránt. Általában azzal kell számolnunk, hogy a társadalomtudományi eredmények befogadó közege elsősorban a vezető értelmiség, közelebbről tudósok, kutatók, politikai személyek, nem kevésbé a kommunista pártértelmiség és a baloldali értelmiség, s e vezető értelmiségen keresztül befolyásolható elsősorban a nagy tömegek véleménye.

THE INTERNATIONAL IDEOLOGICAL STRUGGLE AND OUR RELATIONSHIP TO BOURGEOIS SOCIAL SCIENCES

J. Szigeti

The paper was the chief report of the joint session, held on 12 June 1968, of the following sections of the Hungarian Academy of Sciences: Linguistic and Literary Sciences, Philosophical and Historical Sciences, as well as the Sciences of Economics and Jurisprudence. It examines the critical reaction of Marxist social science to bourgeois social science, of all things in the direction of bourgeois trends playing in our days an influential role (structuralism, existentialism, convergence theorie etc.). The author takes a stand for the unity of Marxist social sciences and against the pluralization of Marxism. He discloses one of the theoretical bases of the latter in the methodological pluralism which had been propagated and made conscious since E. Bernstein and Max Weber. Marxism knows no ideological class peace; conditions of peaceful coexistence — in opposition to such assertions according to which peaceful coexistence would be incompatible with ideological struggle — just require the consistemy of ideologicalstruggb.

МЕЖДУНАРОДНАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА И НАШЕ ОТНОШЕНИЕ К БУРЖУАЗНЫМ ОБЩЕСТВЕИИЫМ НАУКАМ

Й. Сигети

В работе, бывшей главным рефератом на объединенном заседании 12 июня 1968 г отделов языка и литературы, философии и истории, а также экономики и права Венгерской Академии наук, анализируется критическое отношение марксистской общественной науки к буржуазной общественной науке, в первуЮ очередь, к буржуазным направлениям, играющии влилятеюьну роль в наши дин (структурализм, экзистенциализм, теории конвергенции). Автом выступает за единство марксистских общественных наук и против плюрализации марксизма, огни из теоветических основ которой он бидит в методологическом плюрализме, распространившемся и ставшем сознательным со времнеи Е. Бернштейна и Макса Вебера. Марксизиь не знает игеологического классояого мира; обстоятельства мирного зосуществования — в противоположност утвержденилм о несовместимости мирного сосуществония с игейной бовьбой — требуют послеговательной игеологической классовой борьбы.

A kategorikus szillogizmus első alakzatáról

TAMÁS GYÖRGY

I.

A gondolkodás alapformái közül először a fogalmakra irányult a filozófusok figyelme. Ahhoz ugyanis, hogy az ember eligazodhassék a végtelenül bonyolult világban, általánosítania kellett a jelenségeket, s evégett fogalmakat kellett alkotnia. E köznapi fogalmakat viszont többértelműségük, homályosságuk miatt nem lehetett közvetlenül felhasználni tudományos célokra. Gondoskodni kellett meghatározásukról, ami eleinte abban állott, hogy az adott fogalmat egy nála általánosabb fogalom alá rendelték. A meghatározásnak ez a módja szükségessé tette az indukció alkalmazását, amelynek révén mind általánosabb fogalmakhoz lehetett eljutni, egészen a kategóriákig bezárólag.

Platón, aki behatóan foglalkozott a fogalmakkal és viszonyaikkal, a kategóriákat nemcsak eredményeknek tekintette, hanem kiindulópontoknak is, amelyekből a felosztás révén feltárhatjuk az alájuk tartozó fogalmak teljes körét. Az indukciót tehát kiegészítette egy deduktív jellegű logikai eljárással.

Ez az eljárás volt a közvetlen forrása Arisztotelész szillogisztikájának. Arisztotelész felismerte, hogy a faj- és nemfogalmak (alá- és fölérendelt fogalmak) között szükségszerű kapcsolatok állnak fenn. Erre a viszonyra alapozta az első alakzat elvét: „. . . . mikor három fogalom úgy viszonyul egymáshoz, hogy a legutolsó egészen a középsőben van, és a középső egészen az elsőben van, vagy egyáltalán nincs az elsőben, akkor szükségszerűen következik, hogy a szélsők között tökéletes a szillogisztikus kapcsolat. Középsőnek (középfogalomnak) azt nevezem, amelyik maga másban van, és ugyanakkor benne más van; ez már helyzeténél fogva is középső . . .” (Aristotelés: *Organon*. I. köt. Akad. Kiadó, 1961. 207. o.) A legutolsó fogalmon az alfogalom (terminus minor — C), az első fogalmon a főfogalom (terminus maior — A) értendő, továbbá szerepel még a középfogalom (terminus medius — B).

A fenti elvből kiindulva Arisztotelész úgy találta, hogy egyetemes tételekből álló előzmény esetén két esetben van helyes következtetés:

1. Ha A minden B-nek és B minden C-nek állítmánya, akkor szükségszerűen következik, hogy A minden C-nek állítmánya. (Olvasd: ha minden B—A és minden C—B, akkor szükségszerűen következik, hogy minden C—B. Itt és a továbbiakban arra kell tekintettel lenni, hogy Arisztotelész az állítmány—alany sorrendet követte.)

2. Ha A egyetlen B-nek sem, B pedig minden C-nek állítmánya, szükségszerűen következik, hogy A egyetlen C-nek sem állítmánya.

Mi a helyzet akkor, ha A minden B-nek, B pedig egyetlen C-nek sem állítmánya? Ebben az esetben a szélső fogalmak között nincs szillogisztikus kapcsolat. „Ugyanígy semmi sem következik abból szükségszerűen, hogy ezek így viszonyulnak; hiszen az is lehetséges, hogy az első az egész utolsóra vonat-

kozik, meg az is lehetséges, hogy egyáltalán nem vonatkozik arra; tehát az sem következik szükségszerűen, hogy részlegesen, meg az sem, hogy egyetemesen vonatkozik arra; márpedig ha egyik sem következik szükségszerűen, akkor ezen dolgok, illetve fogalmak révén nem kapunk szillogizmust." (Uo. 208. o.). Ugyanilyen meggondolás alapján nem lehet helyesen következtetni abban az esetben sem, amikor A egyetlen B-nek sem, B pedig egyetlen C-nek sem állítmánya.

Ezek szerint — későbbi jelölésmódot alkalmazva — az AA, ill. EA tételkombináció alapul szolgál érvényes következtetés levonásához. Ezzel szemben az AE, ill. az EE előzményekből nem kapunk szillogizmust. Az egyetemes tételek kapcsolatának több kombinációja nincs.

Arisztotelész ezután rátért azoknak az előzményeknek az elemzésére, amelyekben az egyik tétel egyetemes, a másik pedig részleges. Ilyen tételkapcsolat fennállásakor megint két esetben talált helyes következtetést:

3. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig némely C-re vonatkozik, akkor szükségszerűen következik, hogy A némely C-re vonatkozik.

4. Ha A egyetlen B-re sem vonatkozik, B pedig némely C-re vonatkozik, akkor szükségszerűen következik, hogy A némely C-re nem vonatkozik.

Majd sorra kimutatta, hogy a szóban forgó tételviszony fennállásakor egyetlen más esetben sem kapunk szillogizmust. Vagyis az AI, ill. az EI tételekből helyes következtetést lehet levonni, viszont az AO, EO, IA, IE, OA és OE tételekből nem.

Utoljára maradt az az összefüggés, amelyben mindkét tétel részleges. Ezek akár állítók, akár tagadók, nem szolgálnak alapul érvényes következtetés levonásához. Ilyenek az II, IO, OI és OO tételek.

Az első alakzat elemzésének összefoglalásaképpen Arisztotelész rámutatott arra, „. . . hogy ebben az alakzatban minden szillogizmus tökéletes, hiszen valamennyi az eredetileg elfogadott tételek révén jön létre; meg hogy ezzel az alakzattal mindenféle vitatétel bebizonyítható; ti. olyan is, hogy ‚mindre vonatkozik', olyan is, hogy ‚egyre sem vonatkozik', olyan is, hogy ‚némelyre vonatkozik' és olyan is, hogy ‚némelyre nem vonatkozik'." (Uo. 213. o.). Vagyis az első alakzatban az A, E, I, O tételek mindegyike szerepel zárótételként. A premisszák 16 lehetséges kombinációja közül pedig 4 esetben kapunk szillogizmust.

Látszólag minden rendben van. De vegyük csak alaposabban szemügyre a 3. esetet, amelyben az alsó tétel részleges ítélet. Ha a B némely C-re vonatkozik, akkor ez azt jelenti, hogy van olyan C, amely benne van a B-ben, de lehet olyan is, amelyik nincs benne. Az első alakzat elve viszont azt a követelményt támasztja, hogy a legutolsónak (C) vagy egészen benne kell lennie a középsőben (B), vagy egyáltalán nem szabad benne lennie. Mármost vagy a 3. (és hasonlóképpen a 4.) esettel van probléma, vagy a szóban forgó elv nem érvényes erre a két esetre.

Már Überweg rámutatott arra, hogy az első alakzat arisztotelészi elve szigorúan véve csak a Barbarára alkalmazható *(System der Logik.* Bonn 1882. 332. o.). Ebben a módozatban szerepel ugyanis olyan középfogalom, „amelyik maga másban van, és ugyanakkor benne más van".

Günther Patzig további problémákra bukkant *(Die aristotelische Syllogistik.* Göttingen 1959. 106. o.) Abból indult ki, hogy Arisztotelésznél a következő definíció szerepelt: szélső fogalmon „azt értem, amelyik maga másban van, valamint azt, amelyikben más van". (Aristotelés: id. mű 207 —

208. o.) Az 1. eset szélső fogalmai megfelelnek ennek a definíciónak; a C ugyanis egészen benne van a B-ben, az A-ban pedig egészen benne van a B. A 2. esetre már csak azzal a módosítással érvényes a fenti meghatározás, hogy a B egészen kívül van az A-n. A 3. és 4. esetre nézve viszont már gyökeresen meg kell változtatni a definíciót, mert az alfogalom sem egészen nincs benne a B-ben, sem egészen nincs kívül rajta.

Erre a problémára Arisztotelész is felfigyelt, s a 3—4. esettel kapcsolatban a következőképpen módosította a szélső fogalmak definícióját: „Főfogalomnak azt nevezem, amelyikben a középső van benne, alfogalomnak meg azt, amelyik a középfogalom alá tartozik." (Uo. 209. o.)

De mit értsünk azon, hogy „alá tartozik"? Helyettesítsük be például a C helyére azt a konkrét terminust, hogy óra, a B helyére pedig azt, hogy karóra. Ekkor a 3. eset alsó tétele a következő igaz részleges ítélet: némely óra karóra. Van-e értelme mármost azt mondani, hogy az óra fogalma a karóra fogalma alá tartozik?

Mi az oka annak, hogy ilyen képtelenségbe ütköztünk? Az, hogy Arisztotelész a két fogalom viszonyát kitüntetett módon úgy fogta fel, mint fajfogalom és nemfogalom viszonyát. Ez az értelmezés kitűnően illik az 1. esetre, ezért ez az eset tökéletesen megfelelt Arisztotelész elképzelésének. A sikeren felbuzdulva megpróbálta kimutatni, hogy a további három esetben is ez a fogalomviszony a szükségszerű következtetés alapja. Mint már láthattuk, ez a próbálkozás kudarcra volt ítélve. Ezért Arisztotelész az eredeti felfogásához képest engedményekre kényszerült. A 3—4. esettel kapcsolatban módosítania kellett a szélső fogalmak definícióját, s ezen belül a „benne van"-t, ami a faj- és nem viszonyát fejezi ki, a meglehetősen határozatlan „alá tartozik" kifejezéssel kellett felváltania. (A második és a harmadik alakzatban ezek a nehézségek még csak fokozódtak, részletes elemzésük egy következő tanulmány feladata.)

Arisztotelész alapfelfogását feltétlenül pozitívnak kell értékelnünk. A fogalmat a dolgok lényege kiemelésének tekintette, a fogalmak viszonyait pedig a lényegek összefüggésének. A szillogizmus nála nem a fogalmak pusztán formális kapcsolata. A középfogalom rendeltetését abban látta, hogy megadja a szélső fogalmak összefüggésének reális okát. Úgy vélte, hogy ha ez a feltétel nem áll fenn, akkor a szillogizmus nem nyújt tudományos ismeretet. Az, hogy a fogalmak közötti összefüggés bizonyos esetekben ennek a feltételnek a kielégítése nélkül is fennáll, nem különösebben érdekelte. A tárgyi ismeretek alacsony színvonalával magyarázható, hogy szillogisztikájában nem tudta alapfelfogását logikai szempontból kielégítően realizálni. Még így is rendkívüli hatást gyakorolt utókorára.

II.

Theophrasztosz lemondott arról, hogy a szillogizmusokat a lényeg feltárásának szolgálatába állítsa. Figyelme elsősorban a fogalmak formális össze, függései felé irányult. Ennek megfelelően arra az álláspontra helyezkedett hogy az első alakzat a premisszák olyan kombinációja, amelyben a középső fogalom a felső tételben az alany, az alsó tételben pedig az állítmány szerepét tölti be. Az első alakzat elve ezáltal összhangba került a helyes módozatokkal. Formálisan tehát megoldódott az Arisztotelésznél felmerült probléma. Le kellett azonban mondania arról, hogy a középfogalomnak azt a reális okot kell kifejeznie, amely a szélső fogalmak összefüggését megalapozza.

A középső fogalom szerepének megváltozott felfogása lehetővé tette Theophrasztosznak, hogy az első alakzatban kilenc helyes következtetést mutasson ki. A négy arisztotelészi módozatot ugyanis az alábbiakkal egészítette ki:

5. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig minden C-re, akkor C némely A-ra vonatkozik.

6. Ha A egyetlen B-re sem vonatkozik, B pedig minden C-re, akkor C egyetlen A-ra sem vonatkozik.

7. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig némely C-re, akkor C némely A-ra vonatkozik.

8. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig egyetlen C-re sem, akkor C némely A-ra nem vonatkozik.

9. Ha A némely B-re vonatkozik, B pedig egyetlen C-re sem, akkor C némely A-ra nem vonatkozik.

Ez az öt szillogizmus a következő tételeken alapszik: AA, EA, AI, AE, IE. Az első három ezek közül azonos az első három arisztotelészi szillogizmus előzményeiben található tételekkel. Miben áll akkor a theophrasztoszi szillogizmusok sajátossága? Abban, hogy az arisztotelészi szillogizmusokhoz képest *a zárótételek terminusai fordított sorrendben* szerepelnek (A—C helyett C—A).

Az 5—9. szillogizmust Arisztotelész is ismerte. „Ha . . . az egyik tétel állító, a másik tagadó, és a tagadó tétel egyetemes, akkor mindig van olyan szillogizmus, amely szerint az alfogalom vonatkozik a főfogalomra. Például ha A minden vagy némely B-re vonatkozik, B pedig egyetlen C-re sem vonatkozik. Mert megfordítás révén szükségszerűen következik, hogy C némely A-ra nem vonatkozik." (Uo. 234—235. o.) Ebben a passzusban a 8. és a 9. szillogizmusról van szó.

Az 5—7. szillogizmust illetően a következőket írta: „Mivel pedig a szillogizmusok részben egyetemesek, részben részlegesek — az egyetemesek mindig több következményt is adnak, a részlegesek közül az állítók többet, a tagadók viszont csupán a zárótételt. A többi tétel ugyanis megfordítható, a tagadó viszont nem fordítható meg. Mivel pedig a zárótétel valamit jelent ki valamiről, azért a többi szillogizmusok több következményt adnak. Pl. ha bebizonyítottuk, hogy A minden vagy némely B-re vonatkozik, akkor B is feltétlenül vonatkozik némely A-ra; és ha egyetlen B-re sem vonatkozik A, akkor B sem vonatkozik egyetlen A-ra sem — márpedig ez különbözik az előbbi zárótételtől." (Uo. 433—434. o.) Theophrasztosz újítása tehát nem abban állt, hogy felfedezte ezeket a szillogizmusokat, hanem abban, hogy az első alakzatba sorolta őket.

A késői peripatetikusok közé tartozó Arisztón (i. e. 50 körül) a formális összefüggések minél szélesebb körű feltárása végett felhasználta a kombinatorikus módszert is. Ennek alkalmazása újabb három helyes módozatot eredményezett.

10. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig minden C-re akkor, A némely C-re vonatkozik.

11. Ha A egyetlen B-re sem vonatkozik, B pedig minden C-re, akkor A némely C-re nem vonatkozik.

12. Ha A egyetlen B-re sem vonatkozik, B pedig minden C-re, akkor C némely A-ra nem vonatkozik.

A 10., ill. a 11. módozat az 1., ill. a 2. módozat gyenge vagy, másképpen kifejezve, szubaltern változata, ami azt jelenti, hogy a zárótételben általános ítélet helyett részleges ítélet szerepel. Példa a 10. módozatra: ha minden fém hővezető, és minden vas fém, akkor némely vas hővezető. A 12. módozat a 6. módozatnak olyan gyenge változata, amelynek zárótételében a terminusok fordított sorrendben szerepelnek.

Láttuk, hogy Arisztotelész a következtetésekben szereplő terminusokat betűkkel jelölte, ami maga után vonta, hogy változóknak minősüljenek. Az ítéletek jelölésére először Apuleius használt betűket (A, E, I, O). Többek között ezeknek a betűknek a felhasználásával alakították ki a XIII. század elején azokat a mesterséges szavakat, amelyek a következtetések megjelölésére szolgáltak. Az első alakzatnak az előbbiekben felsorolt módozatai az alábbi elnevezéseket kapták:

1. Barbara, 2. Celarent, 3. Darii, 4. Ferio,
5. Baralipton, 6. Celantes, 7. Dabitis, 8. Fapesmo, 9. Frisesomorum,
10. Barbari, 11. Celaront, 12. Celantop.

Ez az újítás nemcsak kényelmi szempontokat szolgált. Míg Arisztotelész a szillogizmusokat elsősorban a *fogalmak* közötti viszonyokra alapozta, addig ez a jelölésmód az *ítéletek* közötti viszonyokat állította előtérbe. A fogalmak jórészt kiszorultak a példák területére.

Már Boëthius elhatárolta egymástól az első alakzat arisztotelészi és theophrasztoszi módozatait. Az előbbieket közvetleneknek (directi), az utóbbiakat pedig nem-tökéleteseknek (imperfecti) nevezte. Petrus Hispanus óta a nem-tökéletes módozatok helyett a közvetett módozatok (indirecti modi) kifejezést használják.

Az újkori logikában nem törekedtek a módozatok számának növelésére. Éppen ellenkezőleg, azt igyekeztek kimutatni, hogy számos módozat mesterkélt, tehát felesleges. A logikusok többsége visszatért a négy arisztotelészi módozathoz.

Az érdeklődés a helyes módozatok elvi megalapozására irányult. Ehhez kiindulópontul szolgált a kategorikus szillogizmus axiómája: mindazt, amit egy bizonyos terminusban általánosítva kifejezett összes tárgyról tudunk, elmondhatjuk az adott terminus terjedelmébe tartozó bármely konkrét tárgyról és bármely csoportjukról.

Ebből az összefüggésből adódik, hogy az első alakzathoz tartozó kategorikus szillogizmus egyik előzményének általános, vagyis egy bizonyos terminusban általánosítva kifejezett összes tárgyra vonatkozó ítéletnek kell lennie. A másik előzménynek pedig állító ítéletnek kell lennie, mert csak állítás formájában lehet kifejezni azt, hogy bizonyos konkrét tárgyak az adott terminus terjedelmébe tartoznak.

A későbbiek során ezt az érvelést az elosztottság törvényének alkalmazásával is megerősítették. Az alsó tétel nem lehet tagadó, mivel ebben az esetben megszegnénk azt a szabályt, hogy amelyik terminust nem osztottuk el az előzményben, azt nem oszthatjuk el a zárótételben sem. Ha ugyanis az alsó tétel tagadó, akkor a zárótételnek is tagadónak kell lennie, ebben viszont a felső terminus (P) el van osztva. A felső tételben azonban, mivel ez állító ítélet, a felső terminus nincs elosztva.

De ha az első alakzatban az alsó tételnek mindig állítónak kell lennie, akkor viszont a felső tételnek mindig általánosnak kell lennie. Ha ugyanis a

felső tétel részleges lenne, akkor egyik tételben sem lenne elosztva a középső terminus.

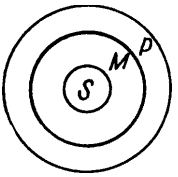
Ezek a szabályok a szillogizmusban szereplő *ítéletekre* vonatkoznak. Kidolgoztak azonban olyan módszereket is, amelyekkel a *fogalomviszonyok* alapján lehetett ellenőrízni a szillogizmus helyességét.

III.

A hagyományos logikában az első alakzat arisztotelészi módozatait a következőképpen ábrázolták:

Barbara

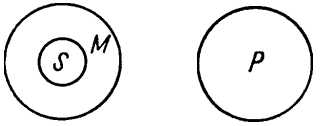
Minden M — P
Minden S — M
Minden S — P



1. *a* ábra

Celarent

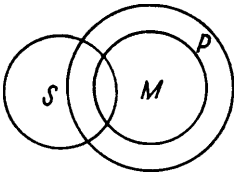
Egyetlen M sem P
Minden S — M
Egyetlen S sem P



1. *b* ábra

Darii

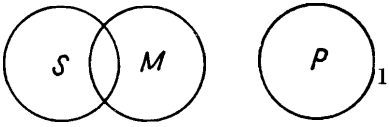
Minden M — P
Némely S — M
Némely S — P



1. *c* ábra

Ferio

Egyetlen M sem P
Némely S — M
Némely S nem P

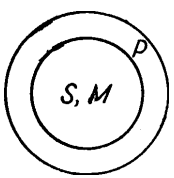


1. *d* ábra

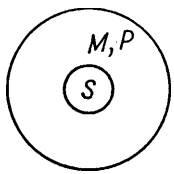
(Vö. Drobisch: *Neue Darstellung der Logik.* Leipzig 1875. 98. o.)

Überwegnél találkozunk azzal a gondolattal, hogy ezeket a körsémákat ki lehetne egészíteni. Abból indult ki, hogy az A ítélet nemcsak akkor igaz, ha terminusai alárendeltségi viszonyban vannak, hanem akkor is, ha azonos

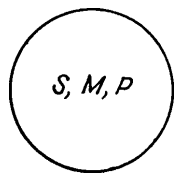
fogalmak. Ennek figyelembevételével a Barbarát a megszokotton (1. *a* ábra) kívül még háromféleképpen lehet ábrázolni.



2. *a* ábra

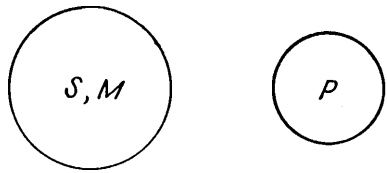


2. *b* ábra



2. *c* ábra

Az azonossági viszony figyelembevételével a Celarent ábrázolását (1. *b* ábra) is ki lehet egészíteni:



3. ábra

A Darii és a Ferio kiegészítését hiába keressük, még csak utalás sincs rájuk. Ugyancsak nincs szó a fogalmak közötti egyéb (pl. kereszteződési) viszonyokról sem, pedig ezek ábrázolásával az ítéletek elemzése során részletesen foglalkozott (l. Überweg: *System der Logik.* Bonn 1865. 157—158. o.).

Gorszkij a kérdéssel kapcsolatosan a következőket írta: „Ennek az általános állító ítéletnek — minden A—B — a formája legalább három viszonyt tételez fel az A és B terminus között:

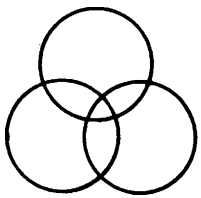
1. Az A terjedelme a B terjedelmében oly módon van meg, hogy A terjedelme B terjedelmének valódi részét alkotja (minden A—B, de nem minden B—A);

2. Az A terjedelmét oly módon tartalmazza a B terjedelme, hogy az A terjedelme egybeesik a B terjedelmével (minden A—B és minden B—A);

3. Az A terjedelmét tartalmazza a B terjedelme, és emellett A üres osztály . . .

Kimutathatnánk, hogy amennyiben terjedelem szerint fogjuk fel gondolatainkat, úgy nemcsak olyan logikát építhetünk fel, amely ekvivalens Arisztotelész logikájával, hanem kifejezhetünk olyan logikai viszonyokat is, amelyeket a hagyományos logika rendszerint nem vizsgált." (Gorszkij: *A fogalom terjedelmének néhány kérdése.* A logika kérdései c. cikkgyűjteményben. Moszkva 1955.) Itt vége szakad a kérdés tárgyalásának.

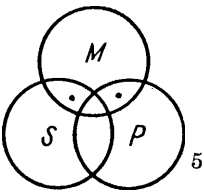
Venn (1880) új megoldást talált a kategorikus szillogizmus fogalomviszonyainak ábrázolására. A szillogizmusban szereplő három terminus terjedelmi összefüggését egymásbanyúló körökkel szemléltette:



4. ábra

Míg az euleri körök esetében az egyes módozatok ábrázolása számos esetben jelentősen eltért egymástól (*l.* l. *a*—*d* ábrák), addig ez a módszer megkönnyítette összehasonlításukat, mivel egyetlen alapsémát alkalmazott. Az üres tartományokat vonalkázással, a nem-üreseket ponttal szokták megkülönböztetni. Amelyik tartományban sem vonalkázás, sem pont nincs, annak elemeiről nincs biztos ismeretünk.

A terminusok jelölésére az S, M és a P betűket fogjuk használni a következő sorrendben:



5. ábra

Vegyük szemügyre, hogy a matematikai logikában hogyan alkalmazzák a Venn-diagramokat. Kiindulópontul Quine egyik példáját választjuk:

Nincs olyan ember, aki tökéletes,

Minden görög ember.

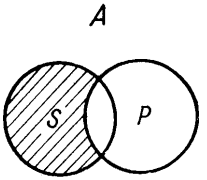
Nincs olyan görög, aki tökéletes.

Logikai képlete:

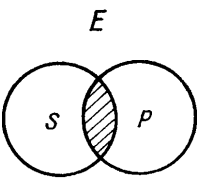
Egyetlen M sem P
Minden S—M

Egyetlen S sem P

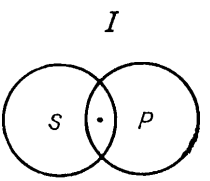
Ahhoz, hogy ezt a szillogizmust ábrázolhassuk, a következőket kell figyelembe vennünk. A kategorikus szillogizmusban csak A, E, I és O típusú ítéletek szerepelnek. Ezeknek az alábbi diagramok felelnek meg:



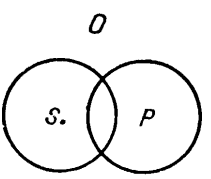
6. *a* ábra



6. *b* ábra

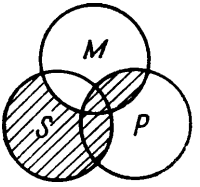


6. *c* ábra



6. *d* ábra

Példánkban a felső tétel E, az alsó tétel A ítélet.
A megfelelő ábrák felhasználásával az alábbi diagramot kapjuk:

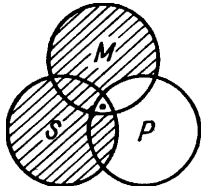


7. *a* ábra

A diagramról leolvasható, hogy az S-nek és a P-nek nincs közös eleme. Megkaptuk tehát a várt Nincs olyan S, amely P zárótételt.

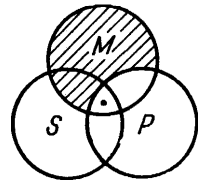
A 7. *a* ábra a Celarent módozatnak felel meg. Az első alakzathoz tartozó többi arisztotelészi módozatot a következőképpen ábrázolhatjuk:

Barbara



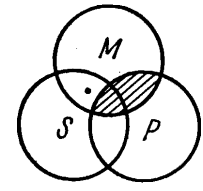
7. *b* ábra

Darii



7. *c* ábra

Ferio

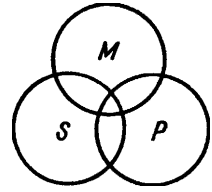


7. *d* ábra

A Venn-diagramok módszerét annak eldöntésére is lehet használni, hogy adott előzményekből következik-e valamilyen szillogisztikus zárótétel. Vegyük például ezeket a premisszákat:

Némely ember halandó.
Némely görög ember.

Írjuk be tartalmukat az alábbi diagramba:



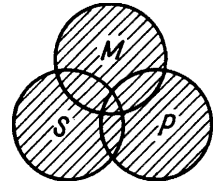
8. ábra

Az S és a P körét figyelembe véve a 6. *a*—*d* ábrák közül egyik sem állt elő, a fenti előzményekből tehát nem lehet következtetést levonni.

A történeti áttekintésben láthattuk, hogy a hagyományos logikában egyesek helyesnek tekintették a gyenge szillogizmusokat is. A matematikai logika ezek közül (az első alakzatban) nem fogadja el kiegészítés nélkül helyesnek a Barbarit és a Celarontot. Az általános tételek ugyanis akkor is igazak, ha alanyuk üres osztály, a részleges tételek viszont ilyen esetben hamisak. Például:

Az istenek mindenhatók (i).
A homéroszi istenek istenek (i).
Némely homéroszi isten mindenható (h).

Ábrázoljuk az előzményeket:

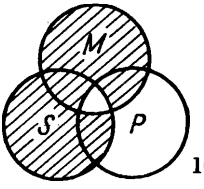


9. ábra

A példában szereplő konklúziónak megfelelően az S és a P közös részében pontnak kellene lennie, a diagramban viszont itt vonalkázást találunk. Ez a következtetés tehát érvénytelen.

A Barbari és a Celaront akkor ad érvényes következtetést, ha egy olyan előzménnyel egészítjük ki őket, amely kijelenti, hogy az S fogalomba legalább egy létező tárgy tartozik. Például:

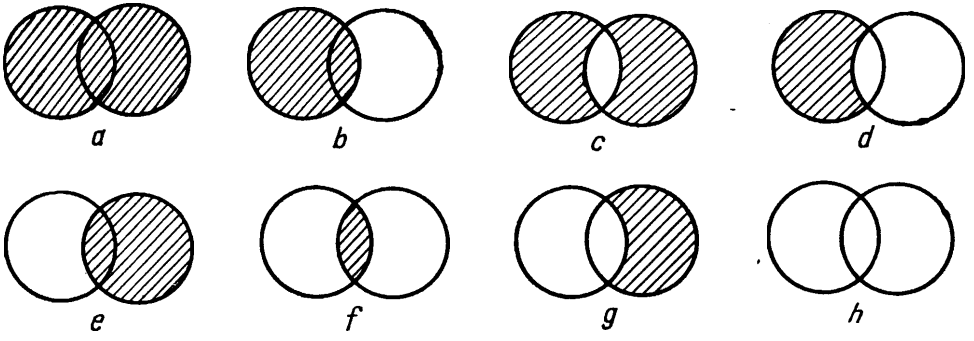
Minden fém hővezető
Minden vas fém.
Van vas.
Némely vas hővezető.



10. ábra

IV.

Vegyük most szemügyre azokat a Venn-diagramokat, amelyek két terminus viszonyait ábrázolják:



11. ábra

Ezek segítséget nyújtanak ahhoz, hogy premissza párokat állíthassunk össze, és megvizsgálhassuk a belőlük folyó (ill. nem folyó) következtetéseket. Először azokat az első alakzatbeli tételkombinációkat fogjuk elemezni, amelyekben csak A típusú ítéletek szerepelnek.

Már találkoztunk olyan példával, amelyben mindkét előzmény a 11. *a* ábrával szemléltethető:

Az istenek mindenhatók (i).
A homéroszi istenek istenek (i).

Ezekből az előzményekből a következő szillogisztikus zárótételt kaphatjuk: a homéroszi istenek mindenhatók (i).

Próbáljunk meg ezután olyan ítéleteket összepárosítani, amelyek fogalomviszonyait a 11. *b* ábra szemlélteti. Könnyen belátható, hogy erre nincs lehetőség. Az első alakzatban ugyanis az alsó tétel állítmányának (M) a felső tétel alanyával azonosnak kell lennie. Az adott esetben viszont a felső tétel alanya üres osztály, az alsó tétel állítmánya pedig nem üres osztály. Kombinációjuk tehát ellentmondást eredményez.

A 11. *c* esetben olyan premissza párt kapunk, amelyben nem szerepel három terminus, tehát nem alkothatunk kategorikus szillogizmust. — A 11. *d* eset a Barbara szokványos módozata. — A 11. *e* esetben ugyanazzal a problémával kerülünk szembe, mint a 11. *b*-nél.

A 11. *f* esetben nem kapunk egyértelmű zárótételt. Lehetséges egyrészt, hogy:

Minden, ami fehér, az fekete (h).
Minden, ami zöld az fehér (h).

Minden, ami zöld, az fekete (h).

Másrészt lehetséges, hogy:

Minden üveg hővezető (h).
Minden fém üveg. (h).

Minden fém hővezető (i).

A 11. *g*-re vegyük az alábbi példát:

Minden fém vas (h).
Minden hővezető fém (h).

Minden hővezető vas (h).

Felvetődik itt az a probléma, hogy szabad-e hamis előzményekből következtetést levonni? Ismeretes, hogy a közvetlen következtetéseknél ez az eljárás jogosult, pl.

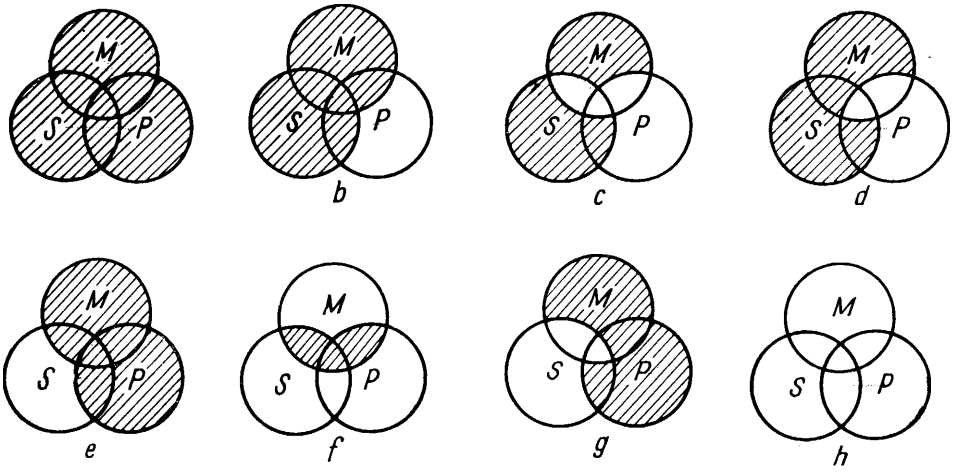
Némely üveg hővezető (h).

Minden üveg hővezető (h).

A következtetés helyességének az a kritériuma, hogy *zárótételének egyértelműen kell adódnia az előzményekből, vagyis ugyanazokból a premisszákból igaz, ill. hamis konklúzió nem folyhat egyaránt.* A következtetés helyessége azonban független a benne szereplő előzmények igazságától, ill. hamisságától. Mi indokolja hát, hogy csak igaz előzményekkel foglalkozzunk? Hiszen a módozatokban szereplő változók (A, E, I, O) tetszés szerinti értékű ítéletek behelyettesítésére nyújtanak lehetőséget. Erre a kérdésre később még visszatérünk.

Végül a 11. *g* esetben szintén nem kapunk egyértelmű zárótételt. Úgy véljük, hogy nem szükséges példákkal szemléltetnünk azt a megállapításunkat, hogy a zárótétel lehet igaz is, hamis is.

A tárgyalt esetek diagramjai az alábbiak.



12. ábra

Jelen fejtegetéseinknek az volt a közvetlen kiindulópontja, hogy olyan tételkombinációkat elemzünk, amelyekben A típusú ítéletek szerepelnek. A hagyományos logika csak egyet ismert el ezek közül, azt, amelyben az ítéletek alanya alá van rendelve az állítmánynak. Ha ezt az önkényes korlátozást megszüntetjük, akkor kiderül, hogy a Barbarának még számos más esete lehetséges. A 11. *a*—*h* ábrákban szemléltetett fogalomviszonyokat alapul véve — elvileg — $8 \times 8 = 64$ kombinációval kell számolnunk.

Azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy ezek között számos olyan kombináció van, amely nem alkalmas következtetésre. Mi értelme van hát ezeket is számításba venni? Ismeretes, hogy a hagyományos logika az első alakzatban — elvileg — 64 lehetséges esettel számol (nem ugyanarról a 64-ről van szó, mint az előbbi bekezdésben).

Mégpedig annak ellenére, hogy ezek döntő többségét hibás módozatnak tekinti. Ha elfogadjuk a kategorikus szillogizmus módozatainak ezt a hagyományos megközelítését, akkor a fenti ellenvetést tárgytalannak kell tekintenünk.

A Barbara 64 lehetséges esete közül az áttekinthetőség kedvéért csak nyolccal foglalkoztunk, mégpedig azokkal, amelyekben az előzmények fogalomviszonyai azonos jellegűek. De ha csak ezt a nyolc esetet vesszük alapul, már akkor is megállapíthatjuk, hogy bizonyos megkötések nélkül a Barbara következtetés nem minden esetben ad szükségszerűen igaz zárótételt.

A matematikai logikusoknak igazuk volt abban, hogy az üres osztályt figyelembe véve az első alakzat keretein belül a Barbarit és a Celarontot nem fogadták el érvényes következtetéseknek. De mi indokolja, hogy itt megálljunk? Az üres osztály figyelembevételében akarva-akaratlanul az a felfogás érvényesül, hogy tekintettel kell lennünk a következtetésben szereplő ítéletek fogalomviszonyaira. De ha már egyáltalában számításba vesszük őket, akkor miért

csak egyeseket és nem mindegyiket? Az AAA tételkombináció megengedi, hogy az A helyébe bármilyen kategorikus általános állító ítéletet írhassunk.

Az első alakzat 58 módozatáról már Arisztotelész kimutatta, hogy nem helyesek. A matematikai logika további 2 módozat esetében bebizonyította, hogy általában nem érvényesek. A fentiekben kifejtettük, hogy a Barbarát sem tekinthetjük általában helyes módozatnak. Ugyanezt kimondhatjuk a Celarent, a Darii és a Ferio esetében is. Általánosságban véve *az első alakzat egyetlen módozata sem nyújt* helyes következtetést.

*

Vajon azt jelentik-e az elmondottak, hogy azok a következtetések, amelyeket a hagyományos logika helyeseknek fogadott el, hibásak? Nem, csak azt jelentik, hogy azok a *meggondolások* hibásak, amelyek alapján a hagyományos logika helyeseknek tartotta őket!

Lássuk csak a skolasztikusok kedvenc példáját:

Minden ember halandó.
Szókratész ember.

Tehát Szókratész halandó.

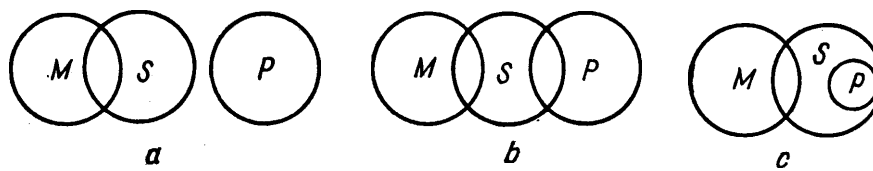
Ez a következtetés továbbra is helyes, de nem azért, mert Barbara módozatú, hanem azért mert premisszáiban a terminusok között alárendeltségi viszony van.

Úgy tűnhetne, hogy eddigi fejtegetéseink csak arra voltak jók, hogy korrigálják a hagyományos logikának a következtetések helyességének eldöntésére vonatkozó szempontjait. Ennél azonban többről van szó. A fogalomviszonyok alapján ugyanis olyan módozatokban is helyes következtetéseket kapunk, amelyeket mindeddig elvetettek. Vegyünk egy példát:

Egyetlen elemet sem lehet vegyi úton felbontani (E).
Némely urán elem (I).

Egyetlen uránt sem lehet vegyi úton felbontani (E).

Helyes-e ez a következtetés? A hagyományos logikában ezekből az előzményekből többféle zárótételt lehet levonni:

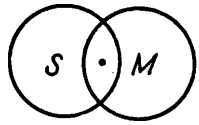


13. ábra

A 13. *a* esetben igaz lesz a zárótétel, a 13. *b* és *c* esetben viszont hamis. Tehát — mondják — ez a következtetés helytelen.

De mi a magyarázata annak, hogy itt többféle zárótétel adódott? Az, hogy

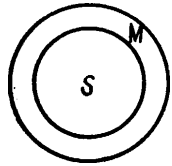
a „Némely urán (S) elem (M)" ítéletet a hagyományos és a matematikai logika egyaránt az alábbi ábrával szemléltetve fogja fel:



14. ábra

Ezt a felfogást az indokolja, hogyha a szóban forgó tételről nem tudunk többet, mint azt, hogy I típusú ítélet, akkor ábrázolásában a „leggyöngébb" fogalomviszonyt kell alapul venni. Ez az eljárás megvéd attól a logikai hibától, hogy a gyöngéről az erősebbre következtessünk.

De az adott példában és számos más esetben többé-kevésbé könnyen megállapítható a pontos fogalomviszony. A jelen esetben:



15. ábra

Ennek tudatában az S-nek a P-hez való viszonya egyértelművé válik:



16. ábra

A példánkban szereplő következtetés tehát helyes.

Most már csak az a kérdés, hogy szükségesek-e ezek a következtetések. Hiszen — mint láthattuk — már Theophrasztosz óta számos elképzelés látott napvilágot az arisztotelészi módozatok kiterjesztéséről. Tévedtek volna azok az újkori logikusok, akik a kiegészítéseket feleslegeseknek minősítették?

Az eddigi próbálkozásokat illetően nem tévedtek. Ezeknek ugyanis az volt a közös vonásuk, hogy a következtetésekben az ítéleteket általában véve alkalmazták. Ennek az álláspontnak elkerülhetetlen velejárója volt — ha nem akartak logikai hibát elkövetni — annak a szabálynak az elfogadása, amely szerint a zárótétel mindig a gyöngébb előzményt követi. E szabály szem előtt tartása pedig azt eredményezte, hogy a kiegészítésképpen felvett módozatok döntő többségében a zárótétel részleges ítélet lett. A kiegészítések ellenzői így érveltek: mi szükség van például a Barbarira, ha *ugyanazokból* az előzményekből a Barbara szerint is következtethetünk.

Ha azonban figyelembe vesszük a terminusok viszonyait, akkor az említett szabályra nem kell tekintettel lennünk. Ennek a megállapításnak a helyességéről az „urán"-példa kapcsán meggyőződhettünk, amikor is egy EIE módozat szerinti következtetés bizonyult érvényesnek. Az újkori logikusok tehát tévedtek akkor, amikor a kiegészítéseket általában szkeptikusan kezelték.

A szillogisztika alapvető feladata, hogy elégséges alapot biztosítson valamely kategorikus ítélet kimondásához. Elégséges alapon azoknak a feltételeknek az összességét értjük, amelyek elégségesek valamely kijelentés indokolásához. Mindeddig olyan kijelentést tekintettek logikailag megalapozottnak, amely más már igazolt tételekre támaszkodik és belőlük szükségszerűen következik. Az előbbiekben kimutattuk, hogy az első alakzat keretei között az előzményként szereplő tételek, elvontan véve, nem nyújtanak elégséges alapot a zárótétel levonásához. Ezzel szemben a megalapozásra váró kijelentés fogalomviszonyai, legalábbis bizonyos esetekben, egyértelműen meghatározzák e kijelentés igaz, ill. hamis voltát.

V.

Az eddigiek során csupán érintettük azokat a szillogizmusokat, amelyeknek *egyik vagy mindkét előzménye hamis*. Most rátérünk részletesebb elemzésükre. Arisztotelész ezzel kapcsolatban abból indult ki, hogy az előzmények lehetnek igazak, lehetnek tévesek, valamint lehet az egyik igaz, a másik téves. Majd kimutatta, hogy igaz tételekből nem lehet téveset következtetni. A téves előzményből téves zárótételre következtetés érdektelen volt számára. Figyelme elsősorban arra irányult, hogy téves előzményekből milyen feltételek esetén következik igaz zárótétel.

Az első alakzatot alapul véve többek között a következőket írta „Téves tételekből... lehet igazat következtetni; mégpedig akkor is, ha mindkét tétel téves, és akkor is, ha csak egyik téves; utóbbi esetben azonban nem akármelyik lehet (téves), hanem csak a második tétel (mégpedig csak akkor) ha... egészen téves, ha azonban nem egészen téves, akkor akármelyik lehet téves. Vonatkozzék ugyanis A egészen C-re, és egyáltalán ne vonatkozzék egyetlen B-re sem, meg B sem C-re. Ez lehetséges; pl. egyetlen *kőre* sem vonatkozik az *élőlény*, és a *kő* sem vonatkozik egyetlen *emberre sem*. Ha tehát úgy vesszük, hogy A minden B-re vonatkozik és B minden C-re, akkor A minden C-re vonatkozik; tehát — noha mindkét tétel téves — igaz a belőlük folyó zárótétel; hiszen minden ember élőlény." (Id. mű 439—440. o.)

A továbbiakban (uo. 441—448. o.) Arisztotelész részletesen elemzett számos első alakzathoz tartozó esetet, ezek a következőképpen csoportosíthatók:

Felső tétel	*Alsó tétel*	*Zárótétel*
1. egészen téves	egészen téves	lehet igaz
2. részben téves	részben téves	lehet igaz
3. egészen téves	igaz	nem lehet igaz
4. részben téves	igaz	lehet igaz
5. igaz	egészen téves	lehet igaz
6. igaz	részben téves	lehet igaz

A csoportosításból kitűnik, hogy Arisztotelész két esetet figyelmen kívül hagyott:

7. egészen téves	részben téves	lehet igaz
8. részben téves	egészen téves	lehet igaz

Arisztotelész azt az ítéletet nevezte egészen tévesnek, amelynek kontrárius ellentéte igaz, részben tévesnek pedig azt, amelynek kontradiktorikus ellentéte igaz. A kontrárius viszonyban általános állító, ill. tagadó ítéletek állnak egymással szemben, a kontradiktorikus viszonyban pedig általános ítélet áll szemben részleges ítélettel.

A fenti hat eset összevonásából az első alakzatban három lehetőség van arra, hogy hamis előzményekből igaz zárótétel következzék:

1. mindkét tétel téves (részben vagy egészen),
2. az alsó tétel egészen téves, a felső tétel viszont igaz,
3. az egyik tétel részben téves, a másik azonban igaz.

A téves előzményekből igaz zárótételre következtetést Arisztotelész nem tekintette egyenrangúnak az igaz előzményekből igaz zárótételre való következtetéssel. Míg az előbbit csupán „tényszillogizmusnak" minősítette, addig az utóbbiról a következőket írta: „... a bizonyító erejű tudásnak föltétlenül olyan tételekből kell erednie, amelyek igazak, elsődlegesek és közvetlenek, ismertebbek és előbbiek, mint a zárótétel, meg okai is a zárótételnek. Hiszen így lesznek az előtételek a következmény bizonyítására alkalmasak. Szillogizmus ugyanis e feltételek nélkül is lehetséges, bizonyítás azonban nem, hiszen tudást nem hoz létre." (Aristotelés: *Organon*. Második analitika. A/2.)

Az eddig elmondottak áttekintését megkönnyíti, ha kombinatorikus módszerrel összeállítjuk a kategorikus szillogizmus tételeinek értékeit:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Felső tétel	i	i	i	i	h	h	h	h
Alsó tétel	i	i	h	h	i	i	h	h
Zárótétel	i	h	i	h	i	h	i	h

1. táblázat

Az egyes kombinációkkal kapcsolatosan Arisztotelész a következő álláspontot foglalta el:

1. Bizonyító erejű szillogizmus.
2. Lehetetlenség.
3., 5., 7. Tény-szillogizmus.
4., 6., 8. Nem foglalkozott velük.

*

A logika története során általában arra az álláspontra helyezkedtek, hogy csupán az 1. kombinációnak van elméleti és gyakorlati jelentősége. Ezért az olyan szillogizmusokat, amelyekben bármelyik tétel hamis volt, egyszerűen figyelmen kívül hagyták.

A matematikai logikusok hosszú időn át meglehetős közömbösséget tanúsítottak a kategorikus szillogizmus iránt. Csak e század 50-es éveitől kezdve

fordult egyesek figyelme e téma felé. *(1.* Łukasiewicz: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic.* Oxford 1957.; Menne: *Logik und Existenz.* Meisenheim/Glan 1954.; Patzig: *Die aristotelische Syllogistik.* Göttingen 1959.; Patzig: *Aristotle and Syllogisms from False Premisses.* Mind 1959/68. sz.)

A hamis előzményeket tartalmazó szillogizmusokkal azonban ezek a munkák sem foglalkoznak részletesen és kielégítően. Még Patzig — az előbbi felsorolásban utoljára említett — tanulmánya is, amely pedig ezt a témát jelöli meg címében, csak egy idevágó arisztotelészi érvelés cáfolására vállalkozott.

A legutóbbi időkben román logikusok kezdtek foglalkozni a problémával (Öffenberger und Surdu: *Bemerkungen zur Frage der Wahrheit in den Ersten Analytiken.* II. 2—5, *Analele Univ. Buc. Seria Acta Logica.* 1964—1965. 7—8.; Öffenberger: *Bemerkungen zur Frage der Implikation in den Ersten Analytiken.* II. 2—5. *Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique.* Bukarest 1966/2. sz.; Öffenberger: *Zur Frage Bestimmbarkeit des Wahrheitswertes der Schlusskräftigen syllogistischen Modi im Falle falscher Prämissenkonjunktionen.)* E cikkekből csak arra a kérdésre reflektálunk, amely bennünket most közvetlenül érdekel.

Az első két tanulmány gondolatmenete a következő: Ha az előzmény mindkét tétele igaz, akkor a zárótétel értékét formális eszközökkel eldönthetjük, hiszen helyes következtetés esetén a konklúziónak szükségszerűen igaznak kell lennie. Ha azonban az előzmény egyik vagy mindkét tétele hamis, akkor a zárótétel igaz voltát csak „vi materiae" (tartalmilag) tudjuk eldönteni.

A szerzők többek között azt az arisztotelészi példát vették alapul, amelyet az előbbiek során már idéztünk (az elemzés megkönnyítése végett most hagyományos formájában fogjuk felírni):

Minden kő élőlény.
Minden ember kő.

Minden ember élőlény.

A zárótétel ebben az esetben azért igaz, mert tudjuk, hogy a felső fogalom (élőlény) és az alsó fogalom (ember) között nem és faj viszonya áll fenn. Formális eszközökkel csak annyit állapíthatnánk meg, hogy a zárótétel lehet igaz.

Dilemma elé kerültek a szerzők. Vagy csak a „vi formae"-t tekintik logikai eljárásnak, ebben az esetben le kell mondaniok arról, hogy hamis előzmény esetén egyértelműen eldönthessék a zárótétel értékét. Vagy abból indulnak ki, hogy a szillogisztikus forma relative független tételeinek értékétől, hamis előzményekből is szabad következtetni, ez esetben viszont igénybe kell venniök a „vi materiae"-t. A dilemmát úgy oldották meg, hogy az utóbbi eljárást elkerülhetetlennek jelentették ki.

A harmadik tanulmány szerzője már nem elégedett meg azzal, hogy a fogalomviszonyok figyelembevételét mintegy szükséges rossznak tekintse. Arra az álláspontra helyezkedett, hogy értékes módszerről van szó. Az a körülmény, hogy a „vi materiae" nem tisztán logikai módszer, csökkenti ugyan logikai hatékonyságát, növeli azonban filozófiai-ismeretelméleti fontosságát.

Ahhoz, hogy az ismertetett felfogásokkal kapcsolatosan állást foglalhassunk, célszerű lesz a kombinatorikus módszert alkalmaznunk. Az alábbi táblázat az egyszerűség kedvéért a Barbara módozatban előforduló érték-

kombinációkat tünteti fel. (Az a—h jelölés a 11. ábrán található fogalomviszonyokra vonatkozik. A függőleges a—h jelölés a szillogizmus felső tételére, a vízszintes az alsó tételére utal.)

A / jel azoknál az eseteknél található, amelyekben a felső és az alsó tétel ellentmondásban állnak egymással, s ezért nem lehet következtetni belőlük.

Az = jel azokban a rekeszekben szerepel, amelyekben legalább az egyik előzmény terminusai azonos fogalmak, például:

Minden vas fém
Minden fém fém.

Ezekben az esetekben nincs meg a három terminus, tehát nem kapunk kategorikus szillogizmust.

A zárótételekben az i/h jelölés azt jelenti, hogy az adott szinten nem kapunk egyértelmű konklúziót.

1. / 2.	a	b	c	d	e	f	g	h
a	1. i i i	2. /	3. /=	4. /	5. i h h	6. /	7. /	8. /
b	9. i i i	10. /	11. /=	12. /	13. i h i/h	14. /	15. /	16. /
c	17. /=	18. =	19. =	20. =	21. /=	22. =	23. =	24. =
d	25. /	26. i i i	27. =	28. i i i	29. /	30. i h i/h	31. i h i/h	32. i h i/h
e	33. /	34. h i i	35. =	36. h i h	37. /	38. h h h	39. h h h	40. h h h
f	41. /	42. h i i	43. =	44. h i h	45. /	46. h h i/h	47. h h h	48. h h h
g	49. /	50. h i i	51. =	52. h i i/h	53. /	54. h h h	55. h h h	56. h h h
h	57. /	58. h i i	59. =	60. h i h	61. /	62. h h i/h	63. h h h	64. h h i/h

2. táblázat

Vizsgáljuk meg ezek után az arisztotelészi tételeket a 2. táblázatban látható értékmegoszlásokkal egybevetve. Ha szemügyre vesszük az Arisztotelész által elemzett hat esetet, rögtön szembetűnik, hogy a zárótétel öt esetben lehet igaz, egy esetben azonban nem lehet igaz. Mégpedig abban az esetben, amikor a felső tétel egészen téves, az alsó tétel viszont igaz.

Azt várhatnánk, hogy ez a különös arány felkeltette két évezred logikusainak érdeklődését és különféle magyarázatokkal találkozhatunk e jelenséget illetően. Tudomásunk szerint azonban még a legaprólékosabb kommentátorok sem kíséreltek választ adni erre a kérdésre.

De nemcsak ez az arány problematikus. Ismeretes, hogy a formális logika egyik alapvető tétele így hangzik: hamisból minden következik. Az inkriminált eset viszont ellentmond ennek a tételnek, mivel — bár az egyik premissza hamis —, a zárótétel — állítólag — szükségszerűen hamis.

Lássuk csak, hogy miképpen bizonyította Arisztotelész a szóban forgó esetben a zárótétel szükségszerűen hamis voltát: „. . . .legyen úgy, hogy A egy B-re sem vonatkozik, B pedig minden C-re vonatkozik. Ha tehát a BC tételt igaznak veszem, az AB-t pedig egészen tévesnek, és A-t minden B-re vonatkozónak veszem, akkor lehetetlen, hogy a zárótétel igaz legyen; hiszen A egyetlen C-re sem vonatkozik, ha ti. amire B vonatkozik, arra egyre sem vonatkozik A, B pedig minden C-re vonatkozik." (Organon I. köt. 441. o.) Illusztráljuk ezt az okfejtést az alábbi példával:

Minden élőlény (B) kő (A).
Minden ember (C) élőlény (B).

Minden ember (C) kő (A).

Ez az eset a 2. táblázat 44. rekeszében található.

Az adott esetre vonatkozó arisztotelészi érvelés korrekt. Csupán az a hiányossága, hogy nem vette figyelembe az üres osztályt. Például:

Minden élőlény (B) kő (A).
Minden sellő (C) élőlény (B).

Minden sellő (C) kő (A).

Tekintve, hogy üres osztályról bármi állítható, ezért a zárótétel igaz (vö. 42. rekesz).

Azt lehetne mondani: Arisztotelésztől nem lehet számonkérni miért nem vette figyelembe az üres osztályt, hiszen ő eleve kizárta a vizsgálatukat. Ez igaz. Ugyanakkor azonban szillogizmusaiban változókat alkalmazott, amelyeknek az az értelmük, hogy tetszőleges terminusokat lehet helyükre állítani. A változó korlátlan értelmezése és ugyanakkor az üres osztály kizárása azonban összegyeztethetetlen.

A lényeg azonban mégsem az, hogy Arisztotelész tévedett-e vagy sem. Az a fontos, hogy sikerült az adott problémát megoldanunk. Eszerint abban az esetben is, amelyben a felső tétel egészen téves, az alsó tétel viszont igaz, a zárótétel lehet igaz. Az arisztotelészi hat eset összefüggéseit tehát egy tétellel lehet kifejezni: *bármely előzmény tévessége esetén a zárótétel lehet igaz.*

Előző fejtegetéseink akaratlanul is annak a tételnek a védelmét szolgálták, mely szerint hamisból minden következik. Azért akaratlanul, mert ezt a tételt problematikusnak tekintjük. Ha ugyanis általános érvényűnek fogadjuk el, akkor le kellene mondanunk arról, hogy hamis előzményekből következtetéseket vonhassunk le. Ezáltal ugyanúgy leszűkítenénk a szillogizmusok körét, ahogyan azt a hagyományos logikában tették.

A kérdés tehát ez: általános érvényű-e a szóban forgó tétel. A válaszért forduljunk ismét a 2. táblázathoz. Látható, hogy számos esetben, bár az egyik vagy mindkét előzmény hamis, a zárótétel egyértelműen igaz, ill. hamis (34., 36., 54. stb. rekesz). Ez azért van így, hangozhatna az ellenvetés, mivel ezekben az esetekben már figyelembe vettük a fogalomviszonyokat is. Valóban ezért. De miért lenne ez helytelen?

Történeti szempontból utalhatunk arra, hogy ezt az eljárást — miként az idézetekből és a hivatkozásokból kiderült — nem kisebb logikus, mint Arisztotelész alkalmazta. Ezt az utalást nem tekintélyi érvnek akarjuk felhasználni, hanem emlékeztetőül. A tudományok történetében ugyanis gyakori eset, hogy felfedeznek egy elvet vagy eljárást, amely a későbbiek során, különböző tényezők hatására, feledésbe merül. Véleményünk szerint ebben az esetben is erről van szó.

Elvileg a következőket mondhatjuk. A „hamisból minden következik" helytálló tétel annyiban, amennyiben a szillogizmusban csupán az ítéletek közötti viszonyokat vesszük figyelembe. Ha azonban a fogalomviszonyokra is tekintettel vagyunk, akkor e tétel megszűnik általános érvényű lenni (legalábbis az első alakzatra nézve, amely cikkünk témája). Ezáltal ledől egy korlát, amely szükségtelenül akadályozta bizonyos következtetések elvégzését.

Már részletesen kifejtettük azt a véleményünket, hogy a fogalomviszonyok figyelembevétele logikai eljárás. (*A logikai négyzeten alapuló következtetések.* Magyar Filozófiai Szemle 1968. 2. sz.). Ehhez csak a következőket tartjuk szükségesnek hozzátenni. Ez az eljárás csak annyiban „vi materiae", amennyiben nincs forma tartalom nélkül, általánossági fokát tekintve azonban „vi formae". Vele a logikából nem a filozófiába és az ismeretelméletbe lépünk át, hanem csak az ítéletlogika szűk kereteit lépjük túl.

О ПЕРВОЙ ФИГУРЕ КАТЕГОРИЧЕСКОГО СИЛЛОГИЗМА

Дьердь Тамаш

Основная задача силлогистики заключается в том, чтобы обеспечить достаточное основание для высказывания какого бы то ни было категорического суждения. До сего времени логически обоснованным считалось такое заявление, которое опирается на другие положения и с необходимостью вытекает из них. В работе показывается, что в рамках первой фигуры положения, фигурирующие в качестве посылок, взятые отвлеченно, не дают достаточного основания для выведения заключительного положения. В противоположность этому понятийные отношения нуждающегося в обосновании заявления — по крайней мере в определенных случаях — недвусмысленно определяют истинность или ложность заявления.

ON THE FIRST FIGURE OF CATEGORICAL SYLLOGISM

György Tamás

The basic task of syllogistics is to sufficient ground for the statement of a categorical proposition. Until now those propositions were regarded as logically well-founded, which are based on other propositions and follow necessarily from them. The paper proves that within the framework of the first figure the premisses, taken abstractly, do nat provide sufficient ground for the conclusion. On the other hand the conceptual relations of the proposition to be validated — in some cases, at least — strictly determine its truth or falsehood.

A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia

VERECZKEI LAJOS

A világ viszonylag könnyebben megismerhető és magyarázható jelenségeinek általános tulajdonságait összefoglaló anyagfogalom mellett a bonyolult megismerési stb. tevékenység magyarázatára a filozófia kultúránk bölcsőjében egy másik, az anyagtól elvileg különböző principiumot posztulált, a szellem fogalmát, mely — gyakran a dualizmus formájában — immár harmadik évezrede befolyásolja a filozófiát és a természettudományt. Nem lenne azonban indokolt, ha emiatt szemrehányást tennénk a filozófiának, hiszen a valóság minden területén folyamatosan előrehaladó megismerés történetének ironikus ellentmondása, hogy egyetlen tartósabb megtorpanása, lelassulása éppen a megismerést megvalósító anyagi struktúra és funkció részleteiben következett be [29]. Mivel azonban nem kétséges, hogy az állati és az emberi ún. magasabb idegtevékenység az univerzumnak egyik legbonyolultabb jelensége, ezen nem is csodálkozhatunk. Az emberi értelem saját magához érve ama nagy kérdéshez jutott, amelyet Dubois Reymond a hét nagy világrejtély egyikének nevezett [14]. A helyzetet jól jellemzi, hogy a modern neurofiziológia egyik megalapozója és klasszikusa, Sherrington számára e probléma még a XX. század közepén is a „how" kérdés formájában létezik, vagyis úgy, hogy hogyan viszonylik egymáshoz a világ két principiuma: az anyag és a szellem, a test és a lélek (az ún. „body—mind problem") [34].

A kép teljességéhez másrészt az is hozzátartozik, hogy a filozófiáé az az érdem is, hogy amint a szakkutatás adatainak minimuma összegyűlt, elsőnek fogalmazta meg a megismerési tevékenység lényegének általánosan adekvát elméletét. Ez a teória, mint ismeretes, az explicit formában, részletesebben és összefüggően először Lenin által kifejtett ún. visszatükrözési elmélet [20,21].

A visszatükrözési elmélet megfogalmazásához a természetfilozófia és a kibontakozó fiziológia már kb. három évszázada elkezdte törni az utat. (E történeti lépésekkel itt nem kívánunk foglalkozni. Erre vonatkozóan lásd részben [42].) Egyrészt ezért sem, másrészt a dialektikus materializmus belső természetéből következően sem meglepő, hogy a szaktudományok és e filozófiai elmélet között már születésekor a legszorosabb kapcsolat áll fenn. Lenin alapvetően szem előtt tartotta, hogy oly filozófiai tételt állítson fel, amely összeegyeztethető és alátámasztható a természettudományos kutatások szellemével és adataival. A *Filozófiai füzetek*ben konkréten is ír arról, hogy az állatok és a gyermek szellemi fejlődésének története, a pszichológia és az érzékszervek fiziológiája többek között azok a tudományok, amelyekből az ismeretelméletnek össze kell tevődnie [21].

Feltétlenül utalnunk kell azonban röviden a visszatükrözési elmélet első

— XIX. sz.-beli —, közvetlen természettudományos alapjának tekinthető, és részben már kísérleteken is alapuló neurofiziológiai-pszichológiai elméletére, amely Szecsenov nevéhez fűződik [37]. Szecsenov a descartes-i reflexelvet tudatosan kiterjesztette az emberi és az állati idegi működések teljes szférájára. Szecsenov elméletének továbbfejlesztése, Pavlov feltételes reflex koncepciója a dialektikus materialista ismeretelmélet természettudományos bázisának már első átfogó kidolgozása, s mint ilyen, a megismerés történetének kardinális csomópontja [29]. Filozófiai jelentősége nem pusztán annyi, hogy egy filozófiai elmélethez szaktudományos alapot adott, hanem elsősorban az, hogy a magasabb idegtevékenység *determinált* mechanizmusát írta le, mégpedig strukturálisan, vagyis struktúra és funkció összefüggésében.

A pavlovi elmélettel azonban a visszatükrözés, a megismerés, a tudat természettudományos megközelítéséhez csak az alapok voltak adva. A jelenség mélyebb lényege, az elmélet fejlesztése felé további kutatásoknak kellett volna elvezetniök, a kutatás azonban, sajnos, éppen ott torpant meg hosszú időre, ahol az elmélet született. Általános tanulságai miatt, valamint a lenini gondolatok tiszta és pontos megőrzése érdekében utalunk arra, hogy a már e folyóirat lapjain is többször és részletesen elemzett társadalmi-politikai körülmények között Pavlov munkáit „az istentiszteleti zsoltár és a másképpen gondolkodók elrettentését szolgáló dorong valamiféle hibridjévé" változtatták [36,28]. Ami pedig a legszomorúbb és leggroteszkebb a pszichés működések materialista kutatásának történetében, az az, hogy mindezt a dialektikus materialista filozófia égisze alatt tették. Holott a dialektikus materializmus sui generis nyílt rendszer. Nem argumentatio ad hominemül, hanem — a tudományos véleménycsere általánosan elfogadott szabályai szerint — saját véleményének pontos ismertetése és hangsúlyozása céljából idézzük Lenint: „Minden tudományos tétel igazságának. viszonylagosak a határai, mert a tudás további fejlődése hol kitágítja, hol pedig szűkebbre vonja őket" [20]. A tudományos örökséghez való helyes viszony és főleg az alkotó tudományos légkör hiánya miatt azonban nem különböztették meg és nem tudták külön választani a reflex-elvet mint a kutatás módszertani és az idegrendszeri funkciók *általános filozófiai* elvét, a reflex *konkrét idegrendszeri mechanizmusának* és szerkezetének problémájától. A szakkutatás alkotó továbbfejlesztésének hiányát természetesen a filozófia is hamar megérezte. A pavlovi reflexívséma ugyanis csak a mechanikus determinizmus keretei közé illeszthető be, s így a szervezet aktivitását nem tudja megmagyarázni. Ennek következtében a filozófusok annál az általános igazságnál, hogy a tudat a valóság visszatükröződése, nem tudtak és sajnos általában még ma sem tudnak, legalábbis lényeges lépéssel továbbmenni.

Hasonlóan áll a helyzet egy másik, ugyancsak gyakran hangoztatott alapvető, szintén nagyon általános igazsággal, azzal, hogy a lelki tevékenység, a tudat társadalmilag meghatározott. Nem kétséges, hogy Marx megállapítása, hogy az ember „nem a szakálla, a vére, az elvont fizikai természete, hanem társadalmi minősége", az ember lényegének megértésében kopernikuszi fordulat volt [25]. Az embert a biológia szintjére korlátozott kutatásokkal valóban nem lehet kimeríteni. A társadalmi meghatározottság általános tételét azonban természetesen szintén a *konkrét szakkutatások* adataiból adódó konzekvenciákkal kell kitölteni. Ezt a cél szolgálják a pszichológia, szociológia, szociálpszichológia szempontjai szerint végzett kutatások. Érthetetlen azonban, hogy ezen utóbbi tudományterületek szerepét sokan miért csak a biológia létjogosult-

ságának és fontosságának vagy legalábbis jelentőségének csökkentése árán tudják elképzelni? !

A marxizmus a tudományos élet fórumán a következő nyilatkozattal jelentkezett: „nem doktriner módon lépünk a világ elébe egy új elvvel: itt az igazság, itt térdelj le! A világ elveiből fejtünk ki a világnak új elveket". A világból, a valóságból fejteni ki annak elveit a visszatükrözés, a tudat vonatkozásában azt is jelenti, amit Marx és Engels direkt módon így fogalmaznak meg: „semmiképpen sem kerülhető el, hogy mindaz, ami az embert mozgatja, ne a *fejen menjen keresztül*" (Kiemelés *V.L.*) [9]. Lenin is a marxizmus vulgarizálásának tekintette az olyan felfogást, amely a megismerési folyamat vizsgálatát csupán arra korlátozza, hogy *mi* tükröződik, de nem vizsgálja, hogy *hogyan, milyen törvények szerint*. Vagyis meg kell ismerni azt a biológiai struktúrát és funkcionális mechanizmusait, törvényszerűségeit, lehetőségeit és korlátait is, amely a külvilági hatásokat felfogja, feldolgozza és a szubjektum visszahatását megvalósítja. Ez nem azt jelenti, hogy a biológus, a neurofiziológus azt hiheti, hogy a pszichés történések törvényszerűségeit saját kutatási szintjén *kimérthetí*, vagy hogy bármely dialektikus materialista biológus számára hírhedt fogalmat használjak, *visszavezetheti* biológiai történésekre. Ugyanakkor azonban meg van és meg is lehet győződve arról, hogy általános igazságok ismételgetése akkor, amikor a helyzet konkrét összefüggések feltárására érett meg, teljesen meddő dolog. Tehát annak puszta ismételgetéséből, hogy a tudat társadalmilag meghatározott, a pszichés történések specifikus jegyei sohasem lesznek levezethetők !

Századunkat az utóbbi időben egyre többször a biológia századának nevezik. Ez teljesen jogos, mert ha a magyarázatra szoruló biológiai jelenségek nagy sokasága áll is még előttünk, a jelenleg rendelkezésünkre álló biológiai ismeretanyagnak, a dialektikus materializmus filozófiai rendszerébe illesztve, egyvalamire teljes világossággal rá kell döbbentenie bennünket. Ez: a biológia fontos helye az emberről és a megismerő, tudati tevékenységéről szóló ismereteink rendszerében. Véleményünk szerint ez az a pont, ahol a szecsenovi—pavlovi gondolathoz ragaszkodhatunk és ragaszkodnunk is kell, de úgy, hogy az általános elvet a különböző részlet-vizsgálatokból adódó újabb és újabb felismerések révén egyre jobban konkretizáljuk. És nem megfordítva, úgy hogy időközben túlhaladottá vált részletekbe való görcsös kapaszkodás miatt végeredményben lehetetlenné tesszük az általános tétel egyre megalapozottabb kibővítését. Konkrétabban: a visszatükröző, megismerő, tudati tevékenység törvényszerűségei felfejtésének alapja az a felfogás, hogy az — egy adott aspektusból — = emberi magasabb idegtevékenység. Ma ez Pavlov legfontosabb mondanivalója számunkra. Ez a felfogás különben következik a darwinizmus törvényszerűségeiből is [8]. Sőt, úgy látszik, nem felesleges külön hangsúlyozni azt sem, hogy a darwinizmus a természeti folyamatok összefüggésének és lényegének megértését nemcsak a múlt században vitte óriási lépéssel előre, hanem erre még ma is képes — ha nem hagyják figyelmen kívül.

Az emberi magasabb idegtevékenység alatt természetesen belső és külső determinánsok — vagyis neurostruktúra-funkció és külső környezet — kölcsönhatásának eredőjét értjük. Az emberi magasabb idegtevékenység meghatározott és nagyon bonyolult módon szervezett anyagi struktúra funkciója, mely funkció ezen struktúra és külső környezete — benne a társadalom par excellence szerepével — dinamikus kölcsönhatásának eredményeként alakul

ki és létezik. Következésképpen, ha megértéséhez nem az idegrendszer filogenetikusan kialakult strukturális és funkcionális szerveződését, az idegrendszer és környezet viszonyát jellemző törvényszerűségeket mint konkrét minőséget akarjuk feltárni és megérteni, akkor az idegrendszernek valóban nincs más hivatása, mint az anyagtól, az agytól függetlenül létező szellemi principium számára a földi menedéket és a materiával való kölcsönhatás helyét biztosítani. Azt is szeretnénk hangsúlyozni, hogy a tudat mint fiziológiai és társadalmi törvényszerűségek kölcsönhatásaként létező önálló minőség csak a jelenség „ördögien bonyolult" voltát jelenti, és nem azt, hogy az utóbbi meghatározottság az előző fontosságát csökkentené. Ezért a harcos *antibiologizmus* —éppúgy, mint a harcos antipszichologizmus is! — *idealizmus*! [30] A társadalmi meghatározottság, a társadalmi faktorok szerepének hangoztatása akkor, ha konkrét mechanizmusukról semmit sem mondunk, és közben még arról is elfeledkezünk, hogy ez a meghatározottság élő organizmusokra vonatkozik, végső soron oda vezet, hogy a társadalom az egyedek felett lebegő, önálló, abszolutizált kategóriává válik. Az antibiologizmus így torkollik a materialista megközelítés szándékából, de a dialektikus gondolkodás hiánya miatt, zsákutcába. Ettől a „fejlődési" vonaltól a magyar filozófiai irodalom sem mentes.

Ennek a helyzetnek, a társadalmi-politikai faktorokon kívül, a vulgáris materializmustól és a szubjektív idealizmustól való félelem is az oka [40]. Hogy azonban ez a félelem indokolatlan, azt a mai experimentális kutatásnak már a kérdésfeltevéseiből, belső logikájából is látni. Ennek bizonyítására a magasabb idegtevékenység igen sok irányban szerteágazó kutatásából idézzünk néhány adatot.

Hogy a bonyolult pszichés funkciók az idegrendszer és a külső környezet közötti állandó kölcsönhatásban jönnek létre, és ennek a kölcsönhatásnak permanens fennállása egyáltalán létfeltétele a normális idegi működésnek és a magatartás normális fejlődésének is [15], ezt az ún. „sensory deprivation" (ingermegvonásos) kísérletek adatai meggyőzően mutatják [35, 16, 5]. Ezen, emberekkel is végzett kísérleteknek a lényege az, hogy a mesterségesen izolált kísérleti alanyra a környezetéből ható ingerek mennyiségét a lehetséges minimumra csökkentik. Néhány óra múlva a kísérleti egyének nyugtalankodni, szorongani kezdenek, különféle szomatikus panaszok lépnek fel náluk. Sokan közülük ilyenkor a kísérlet befejezését kérik, noha szándékosan kis pénzű egyetemi hallgatókból válogatták ki őket, akiket jól megfizettek e kísérletért. Akik tovább tudják folytatni a kísérletet, koncentrálási, gondolkodási képtelenségről számolnak be, majd hallucinációk, végül teljes pszichés dezorientáció következik be. Hasonló jelenségeket különben magas repülőknél, atomtengeralattjáró legénységén, sarkutazóknál is tapasztaltak. Ezek és még más hasonló jelenségek is nemcsak egyszerűen a szervezet és környezet állandó kapcsolatának fontosságát mutatják, hanem azt is, hogy ez a viszony regulált, mégpedig minden valószínűséggel homeosztatikusan regulált kapcsolat. Pl. lökhajtásos repülőgéppel Európából Amerikába utazva, néhány óra alatt, ill. a repülőgépből való kilépéskor hirtelen, a külső környezet jelentős változása következik be. Ilyenkor sokan a környezet és sajátmaguk realitás-érzésének, az önazonosság élményének elvesztéséről számolnak be, összefoglalóan: deperszonalizációs tünetek lépnek fel. Bizonyos alkalmazkodási idő után ezek persze eltűnnek.

A komplex idegrendszeri teljesítmények normális funkcionálásának az állandó környezeti ingerhatásoktól való függését és e függés jellemzőit más kísérletekben is elemezték [16]. A kutatók általában egyetértenek abban, hogy

a környezeti ingerek szerepe és aktív működése emlősöknél már a méhen belüli életben megkezdődik. (Pl. a méhfal összehúzódásai, a testrészek egymással való érintkezése következtében keletkező tapintási ingerek révén.) Születés után az ingerek száma természetesen ugrásszerűen megnő. A legdöntőbb azonban az, hogy az ingerek meghatározott organizációban, rendezett mintázat (pattern) formájában kezdik érni az idegrendszert. Ha oly szemüveggel a szemén nevelnek fel majmot, amely fényt átenged, de az organizált (patterned) percepciót meggátolja (ún. perceptual deprivation), akkor az állat épp olyan vak lesz, mint a teljes sötétben felnevelt párja. Vagyis a perceptuális deprivációnak ugyanazok a következményei, mint a szenzoros deprivációnak.

További fontos adatokat szolgáltattak a hályoggal született gyermekeknél tett megfigyelések. Miután később ilyen gyermekeket megoperáltak, és így látásuk birtokába juttattak, szint pl. viszonylag hamar megtanultak felismerni, de hónapokba került, amíg a hasonló korú, egészségesen született gyermekeknek semmi problémát nem okozó olyan látási mintát, mint pl. négyszög vagy háromszög, megtanultak felismerni. Tehát a normális és organizált inger-környezet (senzoros és perceptív stimulátió) megléte sem elegendő, hanem ennek az élet legkorábbi stádiumától fenn kell állnia. Ennek alapján hangsúlyozzák az érzékelésben *a korai tapasztalat* (early experience) fontosságát. Nagyon demonstrábilis és ezért érdemes idézni egy vakon született, különben igen intelligens leány esetét. Az illető főiskolát is végzett, de miután látását operáció révén visszanyerte, sem tanult meg soha ismerősei közül háromnál többet felismerni vizuálisan [16].

Fentebb az *organizált* ingerek, tehát az inger-minőség fontosságát hangsúlyoztuk. Nem közömbös azonban az ingerek *mennyisége* sem. (Ez különben a homeosztatikus reguláció gondolatának felvetődése után logikailag is következik. E problémára később még visszatérünk.) Ha megszokott, normális állati környezet (ún. free environment) helyett ún. korlátozott környezetben (restricted environment) nevelünk fel kísérleti állatokat (pl. az állatok nem látnak ki a ketrecből, nincsenek körülöttük különféle objektumok), akkor intelligenciájuk jelentősen elmarad a normálisaké mögött.

Az organizmus és környezete között normálisan tehát állandó dinamikus kölcsönhatás áll fenn. A kapcsolatba kerülő ingerek a központi idegrendszer felé konvergálnak, a kölcsönhatás koncentráltan és végső soron ott jön létre, úgy hogy a környezeti külső és a szervezeti belső hatások megtörnek, átszűrődnek és átalakulnak az idegrendszer — szintén ilyen kölcsönhatás révén kialakult — saját strukturális és funkcionális jellemzőin. (Eközben is dialektikus kölcsönhatásban.) Ez a folyamat a magasabb idegtevékenység, a valóság egy önálló minősége. Véleményünk szerint e felfogás alapján lehet a visszatükröző, a tudati tevékenységet misztikumtól mentesen, materialista, monista módon megközelíteni és törvényszerűségeit felfejteni.

A tükrözési viszony azonban a valóságnak egyáltalán nem fotokópiaszerű merev, mechanikus tükrözése. Erre Lenin is utalt, többször hangsúlyozta, hogy a tükrözés *aktív* [20]. Természetesen ez esetben sem elégedhetünk meg a tükrözés aktív voltának általános tételezésével. Az aktivitás tényét és lényegét is konkrét és a részleteket tisztázó kutatásokkal kell feltárni.

Az aktivitás filozófiai tételét az utóbbi két évtized egyik legjelentősebb neurofiziológiai felfedezése, a nem specifikus aktivációs rendszer — vagy, szűkebb értelemben, a formatio reticularis — kutatása ma már igen sokrétű konkrét tartalommal töltötte ki [27, 24]. Jelen ismereteink lényege röviden az, hogy

a formatio reticularis a külső és belső környezet minden inger-kvalitásának találkozási helye, ennek révén az idegrendszer tonizáló centruma. (A tonizáló hatást a neurofiziológiában általában az „arousal" — „ébredés" fogalmával fejezik ki, az ébredést természetesen tágabb értelemben, az általános izgalmi szint és a funkcionális készség fokozódásának értve.) Centripetális és centrifugális, excitációs (serkentő) és inhibitoros (gátló) összeköttetései révén az idegrendszeri izgalom általános és lokális emelésére vagy csökkentésére képes, tehát irányított szűrő-erősítő funkciót tud ellátni. Ennek a felismerésnek az eredményeként megdőlt az érzékelés tradicionális receptor-koncepciója, amely szerint a receptorokban mindig a külvilági inger erősségétől függő izgalom keletkezik és ez a közbeeső synapsokon keresztül változatlan intenzitással a kéregbe kerül, ahol a végső integráció történik. Sokoldalúan bizonyított, hogy információ-szelektálás már a receptornál van, vagyis az idegrendszer és szervezet kölcsönhatása és homeosztázisa már a bemeneti kapuk állandó ellenőrzésével irányított. Sőt, taktilis (tapintási) és akusztikus (hallási) ingerek habituációja decerebrált (féltekéitől megfosztott) állatokon is létrejön, tehát szenzoros synapszisok plasztikus gátlása az idegrendszer alacsonyabb szintjeinek közvetítésével is megvalósul [17].

Az érzékelési és észlelési folyamat aktív voltát komplexebb szinten a tájékozódási reakció elemzésére Grastyánnal és Karmossal végzett kísérleteink mutatják [18, 41]. A klasszikus pavlovi felfogás szerint a környezet minden új ingerére az állatok ún. tájékozódási reakcióval válaszolnak. Kísérleteinkből kiderült, hogy a tájékozódási reakciónak legalábbis nem minden formája feltétlen reakció. Tájékozódási reakció csak oly ingerekre jön létre, amelyeknek az állat alkalmazkodása szempontjából jelentőségük van. Ilyen jelentőséget az inger tanulási folyamat révén nyer. Általánosítva ezt a tapasztalatot, azt mondhatjuk, hogy az észrevevés aktív folyamat, tanulás eredményeként jön létre, vagy, kissé élesebben fogalmazva: azt vesszük észre, amit megtanultunk, és nem azt tanuljuk meg, amit észrevettünk. Ennek jelentőségét nem nehéz megérteni: ha a szervezetet érő állandó és óriási ingertömegből a szervezet *minden ingerre* válaszolna, akkor a túlélést eredményező adaptáció lehetetlen lenne. Az alkalmazkodás, a homeosztázis szempontjából irreleváns ingereket tehát, antropomorf módon fogalmazva, a szervezetnek kíméletlenül el kell utasítania. Ezzel ismét a filozófia és a biológia nagyon közös és kényes problémájához értünk. Felmerül ugyanis a kérdés, hogy az emberi tudatos aktivitás célszerű jellege most már az egész élő természet sajátja-e, vagy pedig két különböző, csak eredményében azonos, de mechanizmusában eltérő jelenségről van-e szó.

E probléma, amelyet jelenleg nem kívánunk elemezni, logikailag az alkalmazkodási mechanizmus elemibb egységéhez, a feltételes reflexhez vezetett vissza bennünket. Vajon ezt a funkciót a feltételes reflex valóban képes megvalósítani? A klasszikus pavlovi reflex: nem. A kutatás objektív logikája már a század 30-as éveiben felszínre hozta, hogy a pavlovi reflex az alkalmazkodási folyamat *mesterségesen izolált*, és nagyon leegyszerűsített része. Pavlovnak természetesen éppen ez az érdeme, hiszen csak ily módon lehetett a bonyolult állati magatartás egy elemibb egységét megtalálni és objektív mérésekre alkalmassá téve elemezni. Miután azonban a megismerés e szintjét a kutatás csaknem kimerítette, a lényegtől a még mélyebb lényeg felé való haladás objektív logikája szerint tovább kellett haladni a *természetes állati magatartás* modelljéhez. Észre kellett venni, hogy a kikötözött állat egyetlen aktusával a környezettel való egyensúly teremtés feladata egyáltalán nem biztos, hogy

megvalósul. A továbbfejlesztés Konorski és Miller lengyel (Konorski Pavlov tanítványa volt, de 1950-ben „a pavlovi tan legalattomosabb kritikusa" epitheton ornansszal tisztelték meg) és Thorndike amerikai kutatók kutatásai alapján indult meg [19]. Kialakult a II. típusú vagy *instrumentális feltételes reflex* modellje, amely már a természetes állati magatartás elemibb egységének tekinthető és amely ma a világ számtalan laboratóriumában használt legeredményesebb megközelítési módszere a magasabb idegtevékenység vizsgálatának [42]. A pavlovi sémától való továbbhaladás Pavlov érdemét természetesen egyáltalán nem csökkenti. Tiszteletlenséget iránta csak az jelentene, ha a lelki tevékenység megismerésének objektív folyamatába szervesen illő és annak lényeges csomópontját alkotó gondolatát az új felismerések és információk alapján nem fejlesztenénk tovább. A pavlovi felfedezés nagyságát éppen hallatlan vitalitása is mutatja.

A klasszikus pavlovi feltételes reflex instrumentális feltételes reflexszé való fejlesztésével a magatartás és a valóság tükrözésének ezen elemibb egysége már valóban képes annak a funkciónak megfelelni, amelyet neki eredetileg Pavlov is tulajdonított: eleme lehet egy, a túlélést biztosító adaptációs mechanizmusnak. Ebben a formájában a feltételes reflex a darwinizmusból következő, Cl. Bernard (a belső környezet állandósága) és Cannon által megfogalmazott (az állandóságot a szervezet *homeosztatikus reguláció* révén biztosítja) nagy fiziológiai gondolatsor logikus folytatása, ill. konkretizálása [7, 4]. Így ugyanakkor szervesen kapcsolódik napjaink egyik középponti és leghatékonyabb tudományos gondolatához, a kontroll és kommunikáció wieneri elméletéhez is [43].

A magasabb idegtevékenység neurofiziológiai kutatásának kezdettől fogva sarkalatos és fascináló kérdése a feltételes reflex kapcsolási mechanizmusának megértése. Az instrumentális feltételes reflex fogalmának kialakulása e probléma előrehaladását már azzal is elősegítette, hogy számos új kérdést provokált. A nem specifikus aktivációs rendszer felfedezése pedig egyrészt újabb adattömeg összegyűjtését inspirálta, másrészt a magasabb idegtevékenység fiziológiája és a pszichológia között teremtette meg a kapcsolatot. Jelentőségét ebből a szempontból úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a külső környezet és a szervezet közötti normális funkcionális viszony az idegrendszeri izgalom egy olyan általános szintjét eredményezi, amelynek eltolódásai jelentős szerepet játszanak a szervezetnek a környezetre való aktív visszahatása regulálásában, ill. a feltételes reflexek képződésében.

A materialista pszichológia oldaláról ugyanekkor a visszatükrözés dialektikus determináltságát kezdték hangoztatni, amelynek lényege, Rubinstein megfogalmazásában, hogy a külső okok a belső feltételeken keresztül hatnak [31, 32]. Vagyis: a külső hatások a reális ember aktuális belső állapota által determinált belső folyamatok közvetítése révén, ezeken mintegy megtörve, tükröződnek.

A neurofiziológia által feltárt és kutatott általános izgalmi szint és a pszichológiában használt aktuális belső állapot a vizsgálat új aspektusának kiinduló pontját jelentette, és ezt az aspektust mindkét tudomány, ha nem is egyidőben, a *motiváció* fogalmával írta le [6]. Az előzők után talán nem lesz meglepő, ha most ismét arra utalunk, hogy a motiváció kutatásának kezdetén annak általános elméleti alapjául szintén a darwini evolúciós és a cannoni homeosztázis-elméletek szolgáltak. Ennek megfelelően a motiváció — végső soron a magatartás — célja a túlélés biztosítása a biológiailag veszélyes álla-

potok kerülése, általában ingerek, de legalábbis a veszélyes ingerek elhárítása révén.

A motiváció ilyen módon való felfogásában az arousal-koncepció kialakulása után következett be változás. Az arousal-jelenség elemzése során ugyanis kiderült, hogy azt a komplexebb magatartási formát, amelyet a nyugati szerzők általában explorációs magatartásnak (exploratory behavior), szovjet és keleti szerzők pedig tájékozódási-vizsgálódó tevékenységnek neveznek, az arousal fokozódása kíséri [2, 38, 39]. Mivel ezáltal megnyílt a lehetőség a tájékozódókutató magatartás objektív indikátor segítségével történő vizsgálatára, rohamosan gyűlni is kezdtek az erre vontakozó adatok. Hamarosan kiderült, hogy az az elképzelés, amely szerint a magatartás célja az ingerek kerülése lenne, téves, mivel az állatoknál igen határozottan megfigyelhető, hogy ingereket keresnek is. Megfigyelték, hogy éhes patkány, még akkor is, ha ismeretlen szituációba helyezik, előbb részletesen megvizsgálja a környezetét, és csak ezután kezd a biológiailag veszélyes inger, az éhség elhárításához. Szobába zárt majmok 19 órán át egyfolytában keményen dolgoznak, nyitogatnak egy ajtót, hogy lássák, mi történik kívül. És természetesen gondoljunk a szenzoros deprivációval kapcsolatban az előbb felsorolt adatokra, ahol, bár extrém helyzetben, de szintén az inger-keresés példáit láttuk [3].

Elméleti-filozófiai meggondolások alapján értékelni ezt a jelenséget nem okoz komolyabb nehézséget. Egyrészt korábban tárgyaltuk már, hogy az idegrendszer a környezeti ingerek egy bizonyos statisztikai átlag-mennyiségével való kölcsönhatásban fejlődik. Ezért a filogenezis és az ontogenezis folyamán bizonyára kialakult az idegrendszernek ehhez a statisztikai átlaghoz adaptált optimállis ingerkapacitása és igénye, és ez részben rögzül is. Az ettől az átlagtól való lényeges eltérés akár felfelé, a túlterhelés irányába (gondoljunk a neurózisokra), akár lefelé, a depriváció irányába, kedvezőtlen. Ezen extrém határok között viszont az optimum nyilvánvalóan a fejlődés folyamán kialakult és beállítódott eléggé széles határok között ingadozhat. Az ember vonatkozásában e határok determinálásában igen fontos szerepet játszhatnak az idegrendszert a társadalmi-kulturális környezet részéről érő ingerek.

Másrészt az arousal-koncepció határozottabban ráirányította a figyelmet az idegrendszerben állandóan jelenlevő ún. „spontán aktivitásra". Ébrenlét és alvás alatt is a külső és a belső környezetből érkező óriási ingertömeg bombázza a receptorokat. Emiatt az idegrendszerben minden pillanatban számos folyamat indul meg, ill. zajlik. Ezek nagyrészt inkompatibilisek, ami nagy mértékben csökkenti az effektív magatartási aktusok megjelenési valószínűségét. A konfliktus megoldása csak további információ gyűjtése, tehát, vulgárisan fogalmazva, inger-keresés révén valósulhat meg [3]. Így a magatartásnak a motiváció felől való megközelítése is a fentebb egyszer már vázolt gondolatsor végéhez, az információelmélethez vezetett bennünket. Nézzünk azonban a motiváció konkrét mechanizmusának kutatásával kapcsolatos még néhány adatot.

A motiváció neuronális organizációjának vizsgálatakor Grastyán és munkatársai két alapvető mozzanatot tártak fel. Megfigyelésük egybevág Schneirla 1959-ben közölt elméletével [33]. Schneirla a magatartás evolúciójának elemzésekor szintén arra a következtetésre jutott, hogy az két alapvető mozzanatra, a megközelítés (approach) és a visszahúzódás (withdrawal) mozzanatára vezethető vissza, és ezek a filogenezis folyamán végig megtalálhatók. Grastyán és munkatársai az általuk húzó (pull) és taszító (push) hatásnak nevezett két

alapmozzanatot feltételes reflex képzés segítségével vizsgálták, és megállapították, hogy e két ellentett, de egymást kölcsönösen feltételező és szorosan összetartozó mozzanat révén az idegrendszer a *szervezet és sajátmaga* homeosztatikus intenzitás-regulációját biztosítja, tehát az ingerületi szint alsó és felső nivóját is aktívan ellenőrzi, szabályozza [10, 11, 12]. Vagyis a feltételes reflex valóban egy homeosztatikusan regulált alkalmazkodási mechanizmus része, esetleg realizálója. Érdekes megjegyezni, hogy bár a feltételes reflex homeosztatikus adaptációs szerepét maga Pavlov, és kezdettől fogva sokan mások is hangsúlyozták, az, hogy ez valóban, ahogy fentebb is láttuk, teljes mértékben homeosztatikus regulációt valósít meg, csak az utóbbi időben vált világossá. Jó példája ez annak, hogy egy jelentős elméletben mennyi, sokáig észre sem vett, objektíve észre nem vehető, kísérletileg meg nem ragadható tartalom rejtőzik. Az elmélet *alkotó* értelmezésével és rengeteg munkával ez az implicit tartalom persze felfedhető. És ez nagyon megszívlelendő és ösztönző tanulság kell, hogy legyen számunkra!

A motivációval kapcsolatban azt jegyezzük még meg, hogy a konkrét neurális kapcsolatok alapvető elveit illetően Grastyán és munkatársai a klasszikus, reciprok antagonista szerveződési elv helyett (Sherrington) [34], inkább pozítív és negatív feedback-kapcsolatoknak tulajdonítanak fontos szerepet [11,12].

A motiváció alapvető folyamatainak feltárása révén lehetővé vált egy rendkívül érdekes, az utóbbi időben sok kutatót foglalkoztató, de korábban csupán szubjektív, hedonisztikus, tehát nem természettudományos magyarázattal értelmezhető jelenségnek, az öningerlésnek, objektív és a mechanizmus oldaláról való megközelítése is. Az adatok alapján úgy látszik, hogy öningerlés a motiváció neurális mechanizmusa fenti két alapvető mozzanatának, a megközelítésnek és a visszahúzódásnak egy speciális kapcsolódási pontjukon való ingerléses beavatkozáskor jön létre. Ezért olyan biológiai modellnek, a tanulás karikatúrájának tekinthető, amelynek tanulmányozása révén a motiváció-szerveződés további sajátságainak feltárása remélhető [13].

Végül arra szeretnénk utalni, hogy mindezek a vizsgálatok az agyi elektromos tevékenység szimultán regisztrálásával folytak és folynak. Ez a módszer, amelynek a feltételes reflexológiával való kombinálása ellen nálunk az 50-es években sokan tiltakoztak, nemcsak a magatartás agyi elektromos kísérőjelenségeinek objektív regisztrálását tette lehetővé, hanem fontos elvi felismerések létrejöttéhez is hozzájárult [22, 23,]. Pl. már Szecsenov felismerte a gátlás fontos szerepét a magasabb idegtevékenységben [37]. A gátlás jelentőségét Pavlov azzal húzta alá, hogy aktív voltát hangsúlyozta [29]. Ugyanakkor azonban a gátlást létrehozó neuronális történésekről Pavlov életében még semmit sem tudtak. Az elektrofiziológiai módszerek alkalmazásával sikerült a gátlás aktív voltát igazolni, és tisztázni a mögötte álló neuronális, anyagi folyamatokat is. Arról természetesen sohasem szabad megfeledkezni, hogy elemibb jelenségeknek a komplexebb folyamatokban játszott szerepét általában nem lehet csak az elemibb szint mozgástörvényeinek figyelembevételével megérteni. Jó példa erre Andersen 1964-ben hippocampus pyramis sejten tett azon megfigyelése is, hogy az ún. postanodalis exaltatio stádiumában, *utóhatásként* — tehát akkor, amikor az inger már nem hat — a működés oly nagy méretű fokozódása lép fel, amekkora aktivitást direkt ingerléssel sohasem lehet kiváltani [1]. A jelenségnek azonban nem tudott funkcionális jelentőséget tulajdonítani. A feltételes reflex kapcsolási mechanizmusában a gátlásnak — hagyományos

diszkriminatív és protektív funkciója mellett — Grastyán már korábban fontos energia akkumuláló és időzítő szerepet is tulajdonított. Ezt a posztulátumot Andersen megfigyelése teljes mértékben alátámasztja, ill. Andersen elemi szinten érthetetlen megfigyelése Grastyán komplexebb összefüggések figyelembevételével felállított hypotézisének keretei között jól értelmezhetővé válik [12].

Az ismertetett adatokkal, amelyek a magasabb idegtevékenység szerteágazó megközelítési módjaiból illusztráltak néhányat, azt az utat szerettük volna megmutatni, amelyen haladva az emberi bonyolult visszatükröző, tudati tevékenység törvényszerűségeihez és lényegéhez közelebb juthatunk, és amely utat további részletesebb elemzéseink folyamán magunk is szeretnénk követni. A jelen cikkben kifejtettekkel ezenkívül talán sikerült még két dologra felhívni a figyelmet. Egyrészt arra, hogy a biológiai alkalmazkodásnak az állatvilág filogenezise során kialakuló, fejlődő és egyre bonyolultabbá váló idegrendszeri struktúráival és funkcióival az ember is rendelkezik, tehát ebből az alkalmazkodási sorból *mereven* kiszakítani az embert sem lehet. Az alkalmazkodás az embernél persze minőségileg meg is változik. Ezt fejezzük ki azzal, hogy az társadalmi jelenség, és amikor specifikumait akarjuk meghatározni, ezt az általános megjelölést kell konkrét tartalommal kitölteni. Ennek folyamán azonban, a visszavezetéstől való félelem miatt, sokan teljesen elhanyagolják az alkalmazkodásnak mindenhogyan alapjául szolgáló biológiai mechanizmusokat. Ez ugyanolyan helytelen, és a *megoldást ugyanannyira akadályozza,* mint a mechanikus visszavezetésre való törekvés. Vagyis a mozgásszintek problémáját a visszatükröző-tudati tevékenység vizsgálatakor is a kontinuitás és diszkontinuitás dialektikus egységében kell vizsgálni.

Másrészt azt szerettük volna aláhúzni, hogy a megismerés különböző és nehéz kérdéseihez alkotó módon a filozófia is mindig csak a tények tömegének legszigorúbb és legkövetkezetesebb ismeretében járulhat hozzá. A tényekkel kapcsolatban viszont nem árt szem előtt tartani, hogy természetük ma, a kutatás nagyfokú differenciálódása, a metodikák bonyolulttá válása miatt, megváltozott. Ez azt jelenti pl., hogy egy-egy adat értékelése sokszor a szakkutató számára is komoly nehézséget jelenthet. Fokozottan állhat ez a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó, de természettudományos kísérleti tapasztalattal egyáltalán nem rendelkező filozófus esetében. Fontos, hogy a filozófia és a szaktudományok között *kétirányú kölcsönkapcsolatok* álljanak fenn. Ezen belül azonban jelenleg a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó filozófusok fenti értelmű szaktudományos felkészültsége iránti igényt tartjuk indokoltnak kiemelni. Ma már nem elég az — ezt elsősorban és mindenképpen a *biológia* vonatkozásában állítjuk —, ha a filozófus a szaktudományi ágazat főbb adatait és elméleteit ismeri. Napjaink tudományos közhelye, hogy a filozófia fejlődésének a szaktudományos adatokból adódó általánosításokon kell alapulnia. A kutatás felaprózódása miatt viszont kialakulhatnak — és ki is alakulnak — olyan hosszabb időszakok, amikor a szaktudományban még nincs olyan általánosítás, amely legalább a részletek bizonyos mennyiségét összefoglalná és a filozófiának közvetítené. A filozófus természetesen nem várhat ölbe tett kézzel erre. Ahhoz azonban, hogy egy biológiai adatot értékelhessen, és azt is meg tudja ítélni, hogy milyen összefüggésben használhatja fel, s alapján meddig mehet el a következtetéseiben, laboratóriumi, a szakterület fő kutatási módszereivel szerzett gyakorlati tapasztalatokra is szüksége van. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy a filozófusnak akárcsak egyetlen, kisebb szaktudományágazat összes kísérlet-típusait is végig kell csinálnia!

Ezt maguk a szakkutatók sem teszik ! De aki legalább néhány módszert, kísérletet saját maga végigcsinált, aki a vizsgált objektummal a laboratóriumi faggatás közben érzéki-közvetlen kapcsolatba is került, az a valóságos folyamatok számtalan olyan apró mozzanatának birtokába jutott, amelyeket esetleg sohasem írnak le, de mégis nem kis mértékben járulnak hozzá egy-egy újabb összefüggés felismeréséhez. Kialakítanak olyan evidencia-élményeket, amelyek egy halványan felcsillanó, de később fontosnak bizonyuló összefüggés követésétől esetleges kudarcai és racionális meggondolásai ellenére sem hagyják eltávolodni a kutatót. Megtanítják arra, hogy a mások által leírt tényeket is a szaktudomány ilyen sajátos dialektikája szerint tudja értékelni. Azt is mondhatnánk, hogy az ilyen tapasztalat tanít meg egyszer tartósan ragaszkodni valamihez, máskor azonnal elvetni azt. Ennek jelentőségét a valóság tudományos ostromlásában nem kell méltatnunk, és úgy gondoljuk, hogy erre a filozófusnak is szüksége van akkor, ha e küzdelem *aktív* résztvevője kíván lenni. Nem lehet véletlen az, hogy azok, akik a természettudományok filozófiai problémáiról ma a marxista filozófiában alkotó módon nyilatkoznak, nagyrészt maguk is rendelkeznek azzal a szaktudományos tapasztalattal, amelyre apelláltunk (V. A. Fok, A. D. Alexandrov, Sz. L. Szoboljev, A. M. Ljapunov, Sz.L. Rubinstein, A. N. Leontyev). Kár viszont, hogy sokkal kevesebb ilyen tudós van a biológusok között.

Lehetséges, hogy felfogásunknak ugyanaz lesz a távoli, perspektivikus következménye, mint amit Engels „a természet dialektikus felfogásá"-nak nevezett, vagy amiről Marx ezt írja: „*egy* tudomány lesz" [9, 26]. Ha így van, vállaljuk ezt a konzekvenciát. De ez a még nagyon távoli jövő kérdése. A filozófia és a neurofiziológia együttműködése azonban már mindenképpen a *jelen igénye is*, úgy, ahogy azt fentebb vázoltuk. Ez a feltétele a lenini visszatükrözési elmélet konkretizálásának, vagyis az elmélet és a gyakorlat legújabb problémái és eredményei alapján való elmélyült alkotó értelmezésének és továbbfejlesztésének is.

IRODALOM

[1] Andersen, P. C.: *Correlation of structural desing with function in the archicortex.* In: Eccles, J. C. (ed.): *Brain and conscious experience.* Springer, Berlin *1966.* 59—84. o.

[2] Berlyne, D. E.: *Conflict, arousal and curiosity.* McGraw-Hill, New York *1960.*

[3] Berlyne, D. E.: *Curiosity and exploration. Science, 1966,* 153 : 25—33.

[4] Bernard, Cl : *Leçons de la physiologie experimentale.* Paris *1855.*

[5] Bexton, W. H., Heron, W. and Scott, T. H.: *Effects of decreased variation in the sensory environment. Canad, J. Psychol., 1954,* 8 : 70.

[6] Bindra, D.: *Motivation.* Ronald, New York, *1959.*

[7] Cannon, W. B.: *Organization of physiological homeostazis. Physiol. Rev., 1929,* 9 : 399.

[8] Darwin, Ch.: *A fajok eredete.* Akadémiai-Művelt Nép, *1955.*

[9] Engels, F.: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv.* Kossuth, *1963.*

[10] Grastyán, E., Karmos, G., Vereczkei, L., Martin, J. and Kellényi, L.: *Hypothalamic motivational processes as reflected by their hippocampal electrical correlates. Science, 1965,* 149 : 91—93.

[11] Grastyán, E., Karmos, G., Vereczkei, L. and Kellényi, L.: *The hippocampal electrical correlates of the homeostatic regulation of motivation. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1966,* 21 : 34—53.

[12] Grastyán, E., Molnár, P., Szabó, I. és Kolta P.: *Magatartásfiziológia és kibernetika. Magyar Pszich. Szemle, 1968,* megj. alatt.

13] Grastyán, E., Szabó, I., Molnár, P. és Kolta, P.: *Rebound, reinforcement, selfstimulation. Science, 1968,* megj. alatt.
[14] Haeckel, E.: Die *Welträtsel.* Bonn, *1900.*
[15] Hebb, D. O.: *The motivating effects exteroceptive stimulations. Amer. J. Psychol., 1958;* 13 : 109—113.
[16] Hebb, D. O.: *A textbook of psychology.* W. B. Saunders Co., Philadelphia and London *1958.*
[17] Hernandez-Peon, R.: *Reticular mechanisms of sensory controll.* In: W. A. Rosenblith (ed.): *Sensory communication.* J. Wiley, New York — London *1961.* 497—520.
[18] Karmos, G., Grastyán, E., Losonczy, H., Vereczkei, L. and Grósz, J.: *The possible role of the hippocampus in the organization of the orientation reaction. Acta Physiol. Acad. Sci. hung. 1965,* 26 : 131—141.
[19] Konorski, J.: *Conditioned reflexes and neuron organization.* Cambridge Univ. Press, *1948.*
[20] Lenin, V. I.: *Materializmus és empiriokriticizmus. Össz. Műv.* 18. köt. Kossuth, *1964.*
[21] Lenin, V. I.: *Filozófiai füzetek. Művei 38. köt.* Bp., *1961.*
[22] Lissák K.: *Kibernetika a neurofiziológia szempontjából. Magy. Tudomány, 1956,* 4—6. sz.
[23] Lissák K., Grastyán E.: *A magasabb idegműködés kutatásának új útjai. Magy. Fil. Szemle, 1958,* 2.
[24] Magoun, H. W.: *The waking brain.* Charles C Thomas, Springfield, Illinois *1964.*
[25] Marx, K.: *A hegeli államjog kritikája.* MEM. 1. köt. Bp. *1957.*
[26] Marx, K.: *Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből.* Bp., *1962.*
[27] Moruzzi, G. and Magoun, H. W.: *Brain stem reticular formation and activation of the EEG. Electroenceph. clin. Neurophysiol. 1949,* 1 : 455—473.
[28] Parin, V. V.: *A tények tekintélye. Lity. Gaz.* V. évf. 12. sz. febr. 24.
[29] Pavlov. I. P.: *Összes Művei, III/1, 2. IV.* Akadémiai, 1954, 1956, 1958.
[30] Porsnyev, B.: *A társadalmi pszichológia és az új ember kialakulása. Kommunyiszt, 1963,* 8. sz.
[31] Rubinstein, Sz. L.: *Az általános pszichológia alapjai.* Akadémiai, *1967.*
[32] Rubinstein, Sz. L.: *A pszichológia fejlődése.* Tankönyvkiadó, *1967.*
[33] Schneirla, T. C.: *An evolutionary and developmental theory of biphasic processes underlying approach and withdrawal.* In: Jones, M. R. (ed.): *Nebraska symposium on motivation.* Lincoln, Nebr. *1959.* 1—42. o.
[34] Sherrington, Ch.: *The integrative action of the nervous system.* Yale Univ. Press, New Haven *1961.*
[35] Solomon, P. (ed.): *Sensory deprivation.* Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts *1961.*
[36] Szabó András György: *Sztálin filozófiai műveiről. Magy. Fil. Szemle.* 5 : 853—884. *1961.*
[37] Szecsenov, I. M.: *Az agy reflexei.* Akadémiai, *1954.*
[38] Szokolov, E. N.: *Érzékelés és feltételes reflex.* Moszk. Univ., Moszkva *1958.*
[39] Szokolov, E. N.: *Higher nervous functions. Ann. Rev. Physiol., 1963,* 25: 545.
[40] Váriné Szilágyi Ibolya: *Az érzékelés pszichofiziológiája és a marxista ismeretelmélet. Magy. Pszich. Szemle, 1967,* 24 : 19—32.
[41] Vereczkei, L., Karmos, G. és Grastyán E.: *A tájékozódási reakció idegélettani elemzése. MTA Pszichol. Tanulm.,* 7 : 123—128. Akadémiai, *1965.*
[42] Vereczkei L.: *A magasabb idegtevékenység vizsgálatának történelmi útja és szükségessége. Magy. Fil. Szemle, 1965,* 9 : 1—33.
[43] Wiener, N.: *Cybernetics.* J. Wiley and Sons, New York 1948.

ЛЕНИНСКАЯ ТЕОРИЯ ОТРАЖЕНИЯ И СОВРЕМЕННАЯ НЕВРОФИЗИОЛОГИЯ

Л. Верецкеи

Философское формулирование сознательной человеческой деятельности, так называемую теорию отражения Ленин разработал в соответствии с данными естественнонаучных исследований. Результаты специальных наук, а именно биологии и неврофизиологии, естественно, нельзя оставлять без внимания и в настоящее время. Сознание является в то же время и общественно определенным явлением. Естественно, что и это положение

должно быть заполнено результатами конкретных социологических, социал-психологических исследований; в противном случае общество станет самостоятельной, абсолютизированной, независимой от индивидуума и парящей над ним категорией.

Из широко разветвляющихся специальных исследований высшей нервной деятельности в статье излагаются данные относительно сензорной и перцепционной депривации, а также — в связи с активностью сознания — относительно анализа formatio reticularis и ориентационной реакции. В связи с изложением arousal-концепции, инструментальных условных рефлексов и мотивации автор указывает на гомеостатическую регулирующую роль нервных процессов, поведения, в конечном счете отражения.

В работе подчеркивается, что складывающимися и развивающимися в процессе филогенеза животного мира структурами и механизмами нервной системы, служащими биологическому приспособлению, обладает также и человек, приспособление которого, однако, и качественно меняется. При анализе известной нам наиболее развитой формы приспособления, человеческой сознательной-отражающей деятельности многие, боясь сведения, полностью оставляют без внимания биологические механизмы. Это так же неверно и в такой же степени препятствует решению вопроса, как и стремление к механическому сведению. Правильное решение — исследование соответственно диалектике континуитивности и дисконтинуитивности уровней движения.

В заключение автор подчеркивает важность определенного практического специальнонаучного опыта философов.

THE LENINIST REFLECTION THEORY AND MODERN NEUROPHYSIOLOGY

L. Vereczkei

The philosophical formulation of the activity of human mind — the so-called reflection theory — was developed by Lenin in a way that accorded with the datas of investigations in natural sciences. The results of special sciences, namely those of biology and neurophysiology must also to-day be taken into account. The human mind is determined by social components, too. This thesis must also be supported by concrete sociological, socio-psychological investigations, otherwise society becomes a category that is independent of the individual.

From the various researches concerning higher nervous processes the paper deals with the following: the sensorical and perceptual deprivations, and in connection with the activity of the reflection the results of investigations concerning the formatio reticularis and the orientation reaction. In dealing with the arousal-conception, the instrumental conditional responses and the motivation the paper draws attention to the homeostatic regulating function of the nervous processes, the activity, and, ultimately, the reflection.

The paper emphasizes that man, too, has those structures and mechanisms of sis of the nervous system serving biological adaption which developed in the filogene- the aminal world; but there are qualitatively different forms of adaption, characteristic for man. When examining the reflectional activity of the human mind, as the highest form of adaption, many philosophers — afraid of "reduction" — leave out of account the biological mechanisms. This is just as wrong, and prevents a solution of the problem in the same way, as the tendencies of mechanical reductionism. The proper solution can only spring from a dialectical examination of the continuities and discontinuities of different forms of motion.

In conclusion the author emphasizes the importance of philosophers being practically trained in certain special sciences.

A színjáték eredete

HONT FERENC

A mimetikus cselekvés

A színjátszásnak alapeleme, nélkülözhetetlen mozzanata a mimetikus cselekvés. De a teljes színjátszás nem azonos az egyszerű mimetikus cselekvéssel, amelyre végső soron visszavezethető. A mimetikus cselekvés maga, persze nem abban a magasabb síkra emelt formában, mint ahogy a színjátékban megjelenik, egyidős az emberiséggel. Sőt az embernél is ősibb, hiszen csíraformáit már az állatvilágban is megtalálhatjuk.

A színjátszó tevékenységből alakult egyre tudatosuló társadalmi jelenség, a *színjáték*, az emberiség történelmi fejlődése folyamán teljesedett változó formákban *színházművészetté*.

Goethe ezt írja a *Faust*ban: „Kezdetben volt a tett."

A színjátszás előtörténete az emberré váló élőlénynek a létfenntartásához nélkülözhetetlen cselekvéseket felidéző, ösztönszerű mimetikus tevékenységeinek csíraformáival kezdődik.

Karl Groos *A népek játékai* című híres könyvében számos (bár néha vitatható) példát említ az állatok „színjátszásáról". De bárki megfigyelhet kölyökkutyát vagy kiscicát, amint élettelen tárggyal, kővel, fadarabbal, labdával, ezeket képzeletében eleven üldözötté alakítva, vadászatot játszik. Eldobja, utána iramodik, kergeti, megfogja, mintha valóságos eleven nyulat vagy egeret üldözne. Létfenntartó tevékenység, valóságos cselekvéssorozat elevenedik meg képzeletében, és ennek megfelelően viselkedik, mint minden „színjátszó".

A csoportban élő állatok, ezek a kezdetleges társas lények, még szemléletesebb példákkal szolgálnak a színjátszás mimetikus mozzanatú csíraformáinak elemzéséhez. Minden csorda, falka vagy nyáj élén (sőt az ék alakban repülő madaraknál is) ott láthatjuk az utat mutató vezetőt, s mögötte az őt követő közösséget. Ha a vezérállat oldalra fordul, a többiek utána fordulnak, ha megáll, a többiek is megállnak, önmaguktól nem fordulnak vissza, megvárják, míg a mozgásával irányító vezér visszafordul.

Az útmutató vezető és az őt követő állatcsoport esetében már a célszerű, de semmiképpen sem céltudatos *szerepjátszás* kezdetleges formáit fedezhetjük fel.

Mit jelent ez a kifejezés: szerep? A szó maga a nyelvújításkor keletkezett, de töve, a *szer*, a régi magyar nyelvben *sort, rendet* jelentett. Valamilyen meghatározott sorrendben végrehajtandó cselekvéssorozatot, viselkedésmódot, működést értünk rajta. Ma is azt mondjuk: mi a szerepe ennek az alkatrésznek ebben a gépben?; vagy: ez az ember fontos szerepet tölt be a társadalmi életben. (A társadalmi „szerep" a korszerű társadalomtudománynak már nélkülözhetetlen kategóriája.) Meghatározott, legtöbbször íratlan törvények szerint

viselkedünk az életben mint szülő, gyermek, házastárs, tanár, tanító, utas, kalauz stb. Minden többé-kevésbé állandósult viselkedésmód: *életszerep.*

Ilyen életszerep rendkívül kezdetleges csíraformája a vezérállat és az őt követő csordatagok viselkedése is. A vezérállat a vezető szerepének megfelelően viselkedik; rendszerint régebbi úti tapasztalatok feltételes reflex által *történő felidézésével* meg kell találnia a célhoz vezető utat, és nem szabad letévednie róla. Ez a feladata. De ugyanakkor van még egy másik is. Az útirányt és az előrehaladás módját, tempóját, változtatásait mozgásával, hangjelzéseivel, egész viselkedésével *meg is kell mutatnia* a többieknek. A vezető szerepét nemcsak önmaga, hanem *mások számára* is végigéli.

A vezetett csoporttagok átveszik a vezérállat viselkedését. Alkalmazkodnak hozzá, imitálják, követik. Íme a színjátszás egy másik alapeleme: az *imitáció,* amely nem másolást, nem utánzást jelent, hanem a ható példára visszaható, megfelelő cselekvést. Az *imitatio Christi* szó szerinti fordítása régi magyar nyelven *Krisztus követése,* nem pedig utánzása. Az imitáló cselekvés nélkülözhetetlen, teljesen új összefüggésben megnyilvánuló alapeleme nemcsak minden emberi gyakorlati alkalmazkodásnak, hanem — ismét újabb és magasabb, tudatosabb összefüggésben — a színjátszásnak is. A vezetettek az állatvilágban elsősorban a vezérállat viselkedéséhez, ugyanakkor egymáshoz is alkalmazkodnak. (Sokkal fejlettebb és bonyolultabb belső aktivitással alkalmazkodnak a színjátszókhoz és egymáshoz is a későbbi nézők, a közönség tagjai.)

A színjáték alapelemeinek csíráit nem csupán az állatok világában fedezhetjük fel. Fejlettebb, de még mindig igen kezdetleges formákban megfigyelhetjük a gyermekek játékaiban is. Gondoljunk csak az apja kalapjával és botjával felnőttet játszó kisfiúra vagy a homokból pogácsát sütő kislányra. A létfenntartáshoz és minden társadalmi tevékenységhez nélkülözhetetlen mimetikus cselekvések megmaradnak a felnőttek mindennapi életében is. *Életszínjátszás* nélkül nem tudjuk átélve elsajátítani, magunkévá tenni a környező világot. Másokra hatni sem tudunk nélküle.

Az életszínjátszás alapelemeinek csíra-formáiból, a másokra ható önkéntelen életszerepjátszásból, egy megtörtént vagy megtörténhető eseménysorozat felidézéséből és érzékeltetéséből, az egy helyen és egyidőben egymásra ható élőlényeknek a későbbi színjátszók — nézők — viszonyhoz hasonló sajátos kapcsolatából bontakozott ki a történelem folyamán a létfenntartó tevékenységektől elválaszthatatlan *életszínjáték,* majd a mindennapi életből kiemelkedő, de rá visszaható *ünnepi színjáték,* és végül az intézményekben megvalósuló, művészetté nemesedett *művészi színjáték.*

Az életszínjáték

A színjáték az emberi társadalommal együtt alakul és fejlődik. Az első társadalmi alakulatról, az ősközösségről, s különösen legkezdetlegesebb szakaszáról, a félig állati, félig emberi gyűjtögető hordaéletről, igen kevés a megbízható ismeretünk. A színjáték történetének későbbi korszakait is csak nagy erőfeszítéssel, sajátos módszerekkel derítheti fel hitelesen a kutató. Hiszen a színjáték csak a jelenben él. A tárgyi emlékek csupán a valaha élő egész töredékes darabjai, a megmaradt szövegek, a többé-kevésbé megbízható leírások vagy ábrázolások, szintén kiegészítendők, s főként többféleképpen értel-

mezhetők. A színjáték kezdeteinek kutatásában tárgyi emlékekre tehát alig vagy egyáltalán nem támaszkodhatunk. Más tudományok eredményeit felhasználva feltételezésekre, a fejlettebb, magasabbrendű társadalmi jelenségekből kiinduló visszakövetkeztetésekre kell szorítkoznunk.

A gyűjtögető hordában valószínűleg nem volt még színjáték — legalábbis nem tudunk róla —, csak a létfenntartáshoz nélkülözhetetlen és ettől elválaszthatatlan színjátszásszerű mimetikus tevékenység, kezdetleges életszínjátszás. A helyről helyre vándorló, kis hordák tagjai gyűjtögetés és olykor alkalmi vadászat vagy halászat közben mimetikus cselekvésekkel alkalmazkodtak egymáshoz, sajátították el egymás tapasztalatait, hagyományozták nemzedékről nemzedékre a létfenntartáshoz szükséges eljárásokat. A hordák nőttek, gyarapodtak. Egyre több eleségre volt szükségük. Már nem volt elegendő annyi élelem, amennyit a horda a természettől szinte ajándékba kapott. A több élelmet az alig-embernek erőfeszítéssel, ügyességgel, alkalmas eszközökkel, fáradságos *munkával* meg kellett szereznie, és közben egységesen és szervezetten védekeznie kellett a vadállatok ellen, a hideg ellen, majd az egyik hordának a másik ellen is.

A történelem első korszakának e legősibb és valószínűleg leghosszabb, talán több tízezer vagy százezer éves szakaszában vált a kis hordákban vándorló, főként gyűjtögető, két lábon járó élőlény az *együttes munka* következtében és tökéletesedésével szerszámkészítő, gondolkodó, beszélő emberré; a gyűjtögető horda szervezettebb, főként vadászatból és halászatból élő közösséggé; az együttműködést mimetikus cselekvések egymásrahatásával elősegítő (és továbbra is megmaradó) életszínjátszás a tagoltabb és bonyolultabb munkafolyamat szerves részeit képező életszínjátékká. A gyűjtögető szakasz végén, a vadász—halász szakasz elején, már világosan megkülönböztethetjük a színjáték elemeit, sőt felismerhetjük a teljes életszínjátékokat is, *munka előtt, munka közben* és *munka után.*

Őskori és mai ábrázolásokból, utazók leírásaiból tudjuk, hogy a primitív népek vadásza gyakran úgy igyekszik megközelíteni az elejtendő vadat, hogy magára veszi egy már megölt állat fejét és bőrét, s az állathoz hasonlóan viselkedik. Ilyen módon közvetlen közelből dobhatja kezdetleges hajítófegyverét, majd lőheti ki nyilát. A vadászat szerves részeként, tehát munka közben alakult ki az életszerep egyik magasabb formája, az, amikor az ember nem saját magát helyezi más, valódi vagy képzelt körülmények közé, hanem egy másik alak (ezúttal állat, később már ember vagy képzelt lény) jellegzetességeit veszi át, és ezeknek megfelelően viselkedik. Imitál, mimetizál. A valódi állatfej a készített álarc, a *maszk* és a festett maszkírozás ősformája, ugyanúgy, ahogy a felvett állatbőr a *jelmezé.* A viselkedésmódok ismételt változtatásából, az énszerepből az alkotott tárgyi tényezők gazdagodásával együtt fejlődnek ki a *színpadi alak* elvont körvonalai.

A primitív vadász nem alakul át teljesen a megelevenített állatalakká, hiszen miközben állatként viselkedik, vadászik. Állat és vadász egyszerre, ahogy a színpadon a szerepet megelevenítő színjátszó is egyszerre a szerep is meg a színész is. A primitív vadász tevékenységében egyesülő *rejtőzés* és *megmutatás* — egyre változó és egyre bonyolultabb összetételekben — megmarad a színjátszás két állandó tényezőjének a színjáték egész történelme folyamán.

A szerep, a megelevenített alak mellett a színjátéknak másik nélkülözhetetlen tényezője a megelevenített történet, a *cselekmény.* Ebből fejlődik ki később a *dráma.* A cselekmény maga a vadászat lefolyása, ebbe szükség szerint

illeszkednek a vadásztevékenység valóságos cselekvései és az állatalak viselkedésének megelevenített mozzanatai, egymást áthatva, olykor epizódszerűen. A cselekmény megelevenítése, a munkafolyamat egészének vagy egymáshoz illesztett részleteinek felidézése, pl. a vadászat lefolyásának szükségszerűen átalakított megismétlése más körülmények között, azokban a színjátékszerű jelenségekben alakul ki, amelyek, noha továbbra is szoros kapcsolatban maradnak a munka folyamatával, a vadászattal vagy más létfenntartó tevékenységekkel, de bizonyos mértékig elkülönítve tőlük. Ezekben a munka előtti és munka utáni életszínjátékokban alakul és fokozódik a színjáték legfontosabb funkciója: a közösségben élő emberek önmagukra is visszaható *egymásra hatása.*

Az alig-emberek munka előtti önmagukra visszaható életszínjátszására következtethetünk az Altamíra, Font de Gaume stb. barlangjaiban felfedezett, fiatalabb paleolitikumból ránkmaradt, sziklára festett állatábrázolásokból. (A munka előtti színjátszás természetesen a munkára való felkészülés tevékenységét jelenti, hiszen minden munka előtti színjátékot megelőztek valóságos munkatevékenységek, pl. vadászatok, amelyeknek megtörtént mozzanatait idézik föl, alkotják újjá a munka, a vadászat előtti életszínjátékokban is.)

A félhomályos barlangok falára festett életnagyságú színes állatábrázolások *a vadászatokban cselekvően résztvevők szemszögéből* felidézett és rögzített képek. A vadászat közben részletesen megfigyelt, a barlangfalakon háttér nélkül, természethűen, mozdulatlanná merevített állatalakok a vadász célpontját idézték fel, és valóban célpontul is szolgáltak, szinte *kellékként, díszletként.* A vadászatot mimetizáló, a vadászatra felkészítő barlangi életszínjátékban nyilakat lövöldöztek rájuk. A képek előtt, a talajban, táncolók meztelen lábának nyomai maradtak fenn. A gyakran rendszertelenül egymásra festett állatalakok azt is bizonyítják, hogy csupán egy—egy alkalomra készültek, a vadászatra felkészítő, önerősítő életszínjáték alkalmi céljára. A szabadból a szűk barlang színterébe áthelyezett, térben és időben tömörített vadászati tevékenységet a felidézéshez szükséges felfokozott lelkiállapot létrejöttét is elősegítő ritmikus mimetikus mozgással ismételték, gyakorolták, játszották el, újra és újra, munkába indulás előtt.

A színjáték három nélkülözhetetlen tényezője: a szerep, a cselekmény és *a közönség.* Az életszínjáték akkor kezd átalakulni alkalmi vagy ünnepi színjátékká, amikor megjelenik a közönség, a nézők csoportja. Az őskőkori barlangi életszínjátékokban a cselekmény a vadászat felidézett mozzanataiból áll. A résztvevők önmagukat és az állatokat is játsszák vadászat közben, azaz vadászok és vadak szerepét alakítják, eleinte ugyanazok a személyek, szerepváltoztatással. Színjátszás közben legföljebb egymást nézhetik, hiszen nemcsak önmagukra, hanem egymásra is hatnak, játszók és nézők egyszemélyben. A nézők csoportja még nem vált külön a színjátszók csoportjából. Hogyan és mikor alakult ki a közönség?

Az őskőkor, a paleolitikum befejező szakaszából az újabb kőkorba, a neolitikumba átvezető átmeneti kőkorból, a mezolitikumból is maradtak ránk festett emlékek, mint pl. a spanyol Levante legtöbbször vadászatot ábrázoló sziklarajzai. Ezek a rajzok általában sziklafüggönyökön találhatók. Jellegükben és méreteikben is különböznek a korábbi barlangfestményektől. A sokszor természetes nagyságban ábrázolt állatok helyett itt kicsinyített — legföljebb 10—15 cm magas — s így gyorsan felvázolható — ember- és állatala-

kokat láthatunk. A célpontszerűen mozdulatlanná merevített állatábrázolások helyett itt vadászatok, harcok mozgalmas cselekményét, csoportok tevékenységét, állatok és emberek mozgását ugyan leegyszerűsítve, de igen nagy kifejező erővel ábrázoló jelenetekben szemlélhetjük. És ami a színjáték történetét illetően a legfontosabb: a levantei sziklarajzokon látható jeleneteket nem a cselekvően résztvevő, hanem a vadász-, a harctevékenységet (esetleg az eljátszását) *kívülről néző szemszögéből* ábrázolták.

De kik ábrázolták? A munkamegosztás ebben az időszakban még nagyon fejletlen. A munkatevékenységekben eleinte az egész közösség résztvesz. (Ezt a több célra felhasználható egykorú munkaeszközök is tanúsítják.) Később bizonyos munkatevékenységek végrehajtói csak a nők (házimunka, gyümölcsszedés), más munkatevékenységeké, így pl. a vadászaté, a halászaté, a harcé, a férfiak összessége — kivéve a *munkában még járatlan fiatalokat.* Kik festették tehát a vadász- és harcjeleneteket külső néző szempontjából ábrázoló levantei sziklaképeket? A férfiak? Ők nem tehették, hiszen mindegyikük mindig résztvett ezekben a tevékenységekben, amelyeket csak belülről, a cselekvően résztvevő nézőpontjából szemlélhetett. A nők? Ők sem. A levantei sziklarajzokon a külső szemlélő nézőpontjából ábrázolt táncoló nőket is láthatunk.

A paleolitikum barlangi életszínjátékának az volt a funkciója, hogy a munkafolyamat mozzanatainak mimetikus felidézésével felkészítsen a vadászatra. A színjátéknak az ősközösségben azonban lassan kialakult egy másik funkciója is: a tapasztalásnak, az ismereteknek, a jártasságnak átadása, átszármaztatása nemzedékről nemzedékre. Valószínű, hogy a munkában járatlan fiatalokat oly módon tanították meg pl. a vadászatra, hogy ezt legelőször eljátszották előttük, ezt követően vonták be őket a vadászatot megelevenítő színjátékba, majd a valóságos vadászatba. Ez az eljárás majdnem mindenütt fellelhető a természeti állapotban élő, ún. primitív népeknél, sőt másutt is. Kézenfekvőnek tűnik előttünk az a feltevés, hogy a látottakat a fiatalok gyorsan megörökíthető, kicsinyített formában rögzítették, akár emlékeztetőül is. Feltehető tehát, hogy a levantei sziklarajzokat, a munkafolyamatot megelevenítő színjátékot és ezáltal a munkafolyamatokat elsajátító fiatal nézők, *az első közönség* tagjai készíthették.

Az első közönség kialakulására természetesen nem csupán ez a feltevés az egyedül lehetséges magyarázat. A színjáték történelmi fejlődésének nem egyetlen lehetséges útja van. A színjáték tagozódása, osztódása, differenciálódása a történelem kezdeti időszakában szorosan összefügg a munkamegosztás alakulásával. Azokban a közösségekben, ahol már megjelentek a csoportos munkamegosztás kezdeti formái, ezzel egyidőben megkezdődött a színjáték tagozódása is. A játszók játék közben eleinte egymást nézik. Ismerünk olyan színjátékokat is, ahol a játszók felváltva hol játszók, hol nézők. Ugyanakkor a játszókon belül is megindul a tagozódás. A vadász-színjátékokban eleinte ugyanazok alakítják a vadászokat és a vadakat. Később a csoportok is, a szerepek is különválnak. A levantei sziklarajzokon is láthatunk egymással harcoló külön csoportokat. A primitív kórusdrámák felelgető csoportjainak fejlettebb formája az antik görög dráma kórusa és antikórusa.

A munka előtti önerősítő és felkészítő életszínjátékok, majd a belőlük kifejlődő alkalmi vagy ünnepi színjátékok eleinte szerves részei a munkafolyamatnak, a vadászatnak, a halászatnak, a harcnak stb. Az ősi közösség tagjainak szemléletéből fakadóan, nélkülük elképzelhetetlen eredményes munka. A munkamegosztás alakulásával, a munkafolyamatok gazdagodásával a szín-

játék funkciói is differenciálódnak, de a színjáték továbbra is megőrzi szoros kapcsolatát a többi élettevékenységgel, így pl. az osztály nélküli közösségekben a vadászattal-hal ászattal, aharccal, a kezdetleges földműveléssel, a gyógyítással, a bajelhárítással, az ítélkezéssel, a felnőtté avatással stb. Az ősi közösségek életében ezeknek megfelelő, különböző funkciója színjátéktípusok alakulnak. (Figyelemre méltó, hogy a „természeti" népeknél kialakult különböző funkciójú színjátéktípusok általában megfelelnek azoknak a reflexcsoportoknak — élelemszerzés, bajelhárítás stb. —, amelyeket Pavlov az állatok tanulmányozása alapján különböztetett meg.)

A munka előtti színjátékok mindig gyakorlati célt szolgálnak, azzal ti., hogy közvetlenül a munka előtt eljátsszák az elvégzendő munkafolyamatot, pl. a vadászatot. A színjáték cselekménye, tárgyát illetően, azonos az elvégzendő munkafolyamattal, tehát a színjáték ebben az esetben ugyanolyan valóságos cselekvésfolyamatot vált ki, mint amilyent ábrázol. A vad elejtését a vadászat eljátszásával, a gyógyulást a gyógyítás eljátszásával készítik elő.

Az a módosult funkció, hogy a színjátékban megelevenített valóságos cselekvésfolyamat, az eljátszott cselekmény a hatásával *más tárgyú* valóságos cselekvésfolyamatot vált ki, a munka utáni színjátékokban alakult ki és maradt meg napjainkig.

A győzelmes harc vagy a vad elejtése és elfogyasztása után a résztvevők ismét eljátsszák a harcot vagy a vadászatot, rendszerint az otthonmaradottaknak, a közönségnek, de már nem azzal a céllal, hogy felkészítsenek a harcra vagy a vadászatra, hanem azzal, hogy az eljátszott cselekmény hatásával *másfajta* (bár a megelevenített cselekmény lényegével összefüggő) valóságos élettevékenységek elvégzésére alkalmassá tegyék a nézőket és önmagukat is. (Hamlet történetét ma sem azért játsszák el, hogy a néző, nagybátyja megölésével, megbosszulja apja halálát. Ezért is téves az az esztétikai felfogás, hogy egy bizonyos cselekvésfolyamatot ugyanennek a cselekvésfolyamatnak művészi eljátszásával ki lehet váltani a közönségből, tehát pl. termelőszövetkezetek szervezését termelőszövetkezeti tárgyú színjátékkal.) A győzelmes harc vagy a diadalmas vadászat eljátszását gyakran *szerelmi* ünnep követi. A kezdetleges közösségek tagjai általában félnek az elejtett vad bosszújától, ezért a közös lakoma után rendszerint azt játsszák el, hogy nem ők ejtették el a vadat, hanem mások. (Ezt néha az elejtett zsákmány maradványaiból készített állatalaknak is eljátsszák, mint pl. a vogul medvejátékokban.) Ilyen módon megszabadulnak a gyötrő félelem érzésétől, és helyreállított lelki harmóniával, felfokozott életkedvvel végezhetik mindennapi tevékenységüket. Gyakran a megtörtént eseményeket tréfásan játsszák el, ilyen módon fokozzák a nézők és önmaguk élet- és munkakedvét. A munkára való felkészítés a munka utáni színjátékokban, a *művészivé fejlődő szórakoztatás* funkciójával, a cselekvő magatartás, a lelki harmónia helyreállításával és felfokozásával egészül ki. A munka előtti, a munka közbeni és a munka utáni életszínjátékokból kialakult ünnepi színjátékokban a valóságos munka- és élettevékenységekre való közvetlen, majd közvetett ösztönzés és az ugyancsak gyakorlati tevékenységeket áttételekkel elősegítő, művészivé fejlődő szórakoztatás kettős funkcióját egységben találjuk. Ez az egymást átható kettős funkció, ha más-más összetételben és változó nyomatékkal is, de a színjáték egész történetében, egészen napjainkig fellelhető.

Az ünnepi színjáték

Az ünnepi színjáték az emberiség történetében a munkából keletkezett és a munkával összeforrott életszínjátéknál később alakult ki, hiszen a közösség életében előbb ki kellett alakulnia az ünnep valóságának. Ezzel együtt fejlődött és gazdagodott az ünnepi színjáték, amely azonban nem szorította ki, nem váltotta fel a munkával összeforrott életszínjátékokat. A művészet, így a színjáték fejlődésének történetében az újabb jelenség nem semmisíti meg, nem szorítja ki véglegesen a régit, mint pl. a technikáéban, ahol az új találmány előbb vagy utóbb kiszorítja az elavultat. A művészet, így a színjáték történeti fejlődésének egyik fő jellemzője a módosuló *gazdagodás*. Az intézményekbe szervezett színházművészet mellett ma is megtaláljuk, ugyanazon a társadalmon belül, mind az ünnepi, mind az életszínjátékokat. A primitív törzsek életében egymás mellett és egymást áthatva még korunkban is megtalálhatók ünnepi színjátékok és munka előtti, munka közbeni, munka utáni életszínjátékok. Az emberiség hajnalán, az ősközösségben hasonlóan maradhattak meg, egyesülhettek, gazdagíthatták egymást a munkából keletkezett, a munkával szorosan összeforrott életszínjátékok és a később kialakult ünnepi színjátékok.

Milyen új vonások jellemzik az ősközösség életében fokozatosan kialakuló és uralkodóvá váló ünnepi színjátékot? Mindenekelőtt a rövidebb—hosszabb periódusokban rendszeresen ismétlődő kiemelkedő eseményekhez való *kötöttség*. Az életszínjáték eleinte szerves része a munkának, a létfenntartó tevékenységnek, nem rendszeresen visszatérő ünnepi alkalmakhoz, hanem a mindennapok életténeyeihez kapcsolódik, mint pl. az igen kezdetleges társadalmi fokon élő törpe pigmeusoknál. Természetesen a vadász- és halászközösségekben is vannak a munkának periodikusan visszatérő ismétlődő eseményei, mint pl. a vadak, a halak vonulása vagy elmaradása. Az ilyen eseményekhez kapcsolódó életszínjátékokból alakulhattak ki az első ünnepi színjátékok. De a színjáték rendszeres ismétlésének ünnepi szokása a többé-kevésbé letelepedett, kezdetleges földmívelő közösségekben terjedhetett el és válhatott uralkodóvá.

A kezdetleges társadalmakban élő ember többféle eljárásmóddal igyekezett hatni a valóságra, a természetre, társaira és önmagára. Fizikai tevékenységgel közvetlen közelből is: pl. kézzel, kővel, hajító dárdával, nyíllal megölte a vadat; távolból is: mozgásával és hangjával elriasztotta a vadat, megfélemlítette az ellenséget, hívta vagy küldte társait, megnyugtatta vagy fellelkesítette őket. Azután pl. eljátszotta a munka előtti életszínjátékban a vadászatot, és közvetlenül utána a valóságban is elejtette a vadat. S minthogy a részben mimetikus, részben valóságos munkafolyamat egységbe olvadt, és végső célja és eredménye is ugyanaz volt, a kétféle eljárásmódot eleinte *nem különböztette meg egymástól*, azaz a színjátékos eljárásmódnak ugyanolyan hatékonyságot és eredményességet tulajdonított, mint a valóságos fizikai eljárásmódnak, a vad elejtésének. Hiedelme szerint a varázserejű színjátékkal vadat és embert ölt, gyógyított, bajt hárított el stb. Lassanként kialakult benne az a vélekedés, hogy a színjátszás, a mimetizálás fontosabb, hatékonyabb a valóságos gyakorlati eljárásnál, pl. a vadászat eredménye a valóságos tevékenység sikeres mimetizálásától, eljátszásától, a távolba is ható varázserejű, *mágikus* életszínjátéktól függ.

A mágiával, a varázserejűnek vélt mágikus színjátékkal az ősközösség vadásza saját személyében igyekezett hatni a természetre és társaira. De minduntalan szemben találta magát lebírhatatlan, ismeretlen hatalmak megnyil-

vánulásaival, pl. természeti csapásokkal, tűzzel, árvízzel, viharral, hatalmas ellenségekkel. Ezekkel szemben kezdetleges eszközei, fegyverei, varázserejűnek vélt saját mimetikus megnyilvánulásai tehetetlennek bizonyultak. Segítőtársakat hívott tehát, ugyanolyan hatalmasnak vélt személyeket, mint az ellene törő ismeretlen természeti erők, kiváló vadászokat, pusztító harcosokat, a mítikussá váló elhunyt ősöket. Ezeket az elhunyt, mítikussá váló, ember- vagy feltételezett állat-ősöket idézte meg színjátszással, eljátszotta életük valóságos vagy képzelt győzelmes eseményeit, ennek mintájára azután nemcsak ember- és állatősöket, hanem démonokat, szellemeket is. Végül, mikor a közösség növekedésével és terjeszkedésével a távolságok térben és időben megnőnek, s a képzeletben távolodó szellemvilág is közvetlenül egyre elérhetetlenebbé válik, égi és alvilági istenek is megelevenednek a színjátékban.

A többé-kevésbé letelepedett, főként kezdetleges földművelésből élő törzsek jóléte vagy ínsége a legnagyobb mértékben függ az időjárástól, a távoli mennyei területeken rejtőzködő ismeretlen természeti hatalmaktól. Ezek segítségének és jóindulatának megnyeréséhez nem elegendő a megidézés, a megszemélyesítő megelevenítés. A vélt függőségből keletkező hiedelmek szerint: hívni, kérni, engesztelni, mulattatni kell őket, hálát kell adni és áldozatot kell bemutatni nekik. A kezdetleges földművelés elterjedésével uralkodóvá váló ünnepi színjátékban a közösség tagjai elsősorban nem közvetlenül igyekszenek hatni a természetre és egymásra, hanem az ünnepi szertartásban, amely eleinte mindig színjátékos formában játszódik le, mítikus ősök, szellemek, félistenek, istenek segítségül hívásával, megidézésével, megjelenítésével, kérlelésével, engesztelésével. A színjáték a munkából ered, nem pedig a vallásból. A gyakorlati létfenntartó cél, az egyre művészibb jellegű élményt szerző szórakoztatás és a vallásos jelleg az ünnepi színjátékban egyesül, együtt marad évszázadokon át, de az uralkodóvá váló, rendszeresen visszatérő ünnepi eseményekhez kötött vallásos jellegű színjáték mellett tovább él a létfenntartással közvetlenül egybeforrt vagy túlnyomóan szórakoztató jellegű színjáték is.

Az életszínjátékokban, de helyenként még a rendszeresen visszatérő ünnepi eseményekhez kötött szertartásszerű színjátékos jelenségekben is a játszók mimetikus cselekvésükkel valójában önmagukra és egymásra hatnak, még akkor is, ha azzal a hiedelemmel tevékenykednek, hogy a természetre, állatokra növényekre, tárgyakra, az időjárásra vagy az ismeretlen hatalmakra hatnak. A mimetikus cselekvés hatása később, a közönség megjelenésével módosul, bővül, gazdagodik. Egyrészt a színjátszók nemcsak önmagukra hatnak, hanem — szándékosan — a jelenlevő közönségre is, másrészt az embereket, állatokat vagy mitikus hatalmakat megelevenítő színjátszók mint *„színpadi alakok" igyekeznek egymásra hatni.* A színpadi alakok egymásra hatása a színjáték cselekménye. Vannak művészi vagy más alkotó tevékenységek, amelyek közvetlenül irányulnak a közönségre, pl. a szónok mondatai vagy tárgyiasult művészi termékeken át a festő, a szobrász alkotó tevékenységei stb. *A színjáték alkotó és megvalósító tevékenység a színjáték cselekményén, a színpadi alakok egymásra hatásán át (vagy ezzel összefüggésben) hat a jelenlevő közönségre.* A színjáték cselekményében megelevenített alakok *egymásra* és a *nézőre* ható mimetikus cselekvései a színjáték fejlődéstörténete folyamán különböző módokon és arányokban egyesülnek, kapcsolódnak össze, színeződnek és szerveződnek. Más módon pl. a kórust és a dialógust felváltva alkalmazó görög tragédiában, másképpen a magánbeszédet, a közönséghez intézett

közvetlen beszédet, játékokat teljesen kiiktató naturalista színjátékban, és megint másfajta összekapcsolásokkal a XX. században pl. Brecht színdarabjaiban. Az egységes cselekvésfolyamatban egymásba kapcsolódó vagy egyesülő mimetikus cselekvések, a színpadi alakok egymásra hatásának és a közönségre hatás törekvésének kettőssége, különféle módozatokban, a színjáték egész történetén végigvonul.

A színpadi alakok egymásra hatása csak abban az esetben jöhet létre, ha a szereplőknek, a színpadi alakoknak a cselekményben megvalósítandó törekvése eltér egymástól, módosítja egymást, vagy szembefeszül egymással. Az egymás törekvését versengéssel módosító mimetikus cselekvésekből alakul ki a *vetélkedő színjáték*, az ünnepi színjátékoknak egyik sajátos alakzata. Ilyent napjainkban is találhatunk a népi színjátékszerű szokások között, mint pl. a pünkösdi király választásával egybekötött versengést. Az egymással szembefeszülő, egymással ellentétes, egymással harcoló törekvések mimetikus megelevenítése alakította ki a színpadi küzdelmet, a színpadi konfliktust, a *drámát*, a drámai színjátékot.

A dráma keletkezése

A dráma lényegében nem más, mint a szerepjátszók egymásra ható mimetikus cselekvéseivel megelevenített, közönségre ható, általánosítható jelentőségű küzdelem. A pusztán fizikai küzdelem önmagában nem dráma, még akkor sem, ha nagyszámú nézőközönség szeme láttára valósul meg, mint pl. sportmérkőzéseken. Egyének pusztán magánjellegű veszekedése, vitatkozása, csupán személyes jellegű konfliktus-sorozata, ha nincs általánosítható jelentősége, nem mély és tartós, művészi hatású dráma. Tartós és mély, művészi hatású drámának, drámai színjátéknak csak olyan színjáték-alakzatot nevezhetünk, amely az összeütköző cselekvések általánosítható jelentőségével alkalmas arra, hogy hatásával a nézőt a közösség, a nemzetség, a törzs, a törzsszövetség, a társadalom közös cselekvéseihez, fennmaradásához, fejlődéséhez szükséges egyéni cselekvések végrehajtására indítsa és irányítsa.

A színjáték tehát végső fokon mindig gyakorlati célzatú. De ez a gyakorlati célzat, esetenként, társadalmanként és korszakonként különféle arányokban és módozatokban, együtt jelentkezhetik más színjáték-célokkal és jellegzetességekkel, a szórakoztatással, az ismeretközléssel, a hagyomány átszármaztatásával, a vallásos szertartás-jelleggel, a versennyel, a küzdelemmel. Színjátéktípusonként, korszakonként és társadalomként hol az egyik, hol a másik színjáték-funkció és színjáték-jelleg válhat uralkodóvá.

Az ősközösségben a színjáték szorosan összefügg az adott társadalmi csoport, a horda, a nemzetség, a törzs létfenntartó tevékenységével: a munkával, az élelemszerzéssel, a közösség megóvásával, a bajelhárítással, a közösség terjeszkedésével, növekedésével, fejlesztésével, a szaporodással, az együttélés rendjének biztosításával, az élet és halál nagy kérdésével. A mimetikus küzdelem, a drámai konfliktus, a konfliktusos cselekmény, a drámai színjáték eredete és alakulása csak ezekkel az adott közösség életét, fennmaradását és fejlődését alapvetően maghatározó, létfontosságú kérdésekkel együtt, velük összefüggésben vizsgálható.

A dráma, a drámai színjáték eredete és kezdeti alakulása a mai napig nem tisztázott kellő tudományos alapossággal, megbízhatóan. Ha azonban az ősközösségi alakulat szerkezetét és az ezt tükröző, ezzel összefüggő és

erre visszaható, ősinek minősíthető színjáték-szerkezeteket és színjáték-funkciókat összevetjük, a további kutatáshoz, a tisztázáshoz és a rendszerezéshez eligazító indítékokat kaphatunk. Melyek voltak azok a fő tevékenységek, amelyek a kezdetleges közösségek életét alapvetően meghatározták? A közösség életének fenntartása: a termelő munka; megóvása: a bajelhárítás; és továbbélésének biztosítása: a szaporodás. Amilyen társadalmi szerkezetben folytak ezek a fő tevékenységek, olyan szerkezetbe szerveződtek a színjátékban a mimetikus cselekvésmódok. Amilyen mértékben és módon léptek fel konfliktusok, küzdelmek a közösség termelő, bajelhárító és fajfenntartó tevékenységében, olyan mértékben és hasonló módon jelentkeztek konfliktusok, küzdelmek, drámai elemek a színjáték kezdeti alakulásában. Régmúlt idők színjáték-alakzatainak helyreállítását, a színjáték történelmi fejlődésének törvényszerűségeit a színjátékfunkciók alakulásának elemzésével, az adott társadalmi közösség szerkezetének és a belőle kinövő színjáték-alakzat szerkezetének egybevetésével végezhetjük el hitelesen.

Annyi már az eddigi kutatások kezdeti eredményeiből is megállapítható, hogy *a drámai konfliktus megjelenését és alakulását a színjátékban mindenkor megelőzi az emberek közötti, a társadalmi ellentmondások jelentkezése és alakulása.* Ennek a megállapításnak látszólag ellentmondanak azok az ősinek minősíthető színjáték-jelenségek, amelyekben megszemélyesített természeti erők, pl. nyár és tél, vívnak egymással drámai küzdelmet. De az alaposabb vizsgálat ezekben az esetekben is kideríti, hogy az évszakok váltakozását vagy a növényzet elhalását és feltámadását mitikus alakok történetével megelevenítő színjátékokra eleinte az események egymás után következő mozzanatait szemléltető, epikus jellegű cselekmény a jellemző. A megelevenített epikus jellegű történet akkor és olyan mértékben válik drámai küzdelemmé, amikor már és amilyen mértékben a társadalmi ellentmondások az ősi közösségben kialakultak vagy egyes területeken uralkodóvá váltak. Ezeknek az emberek közötti küzdelmeknek módozatait vetítik a színjátszók a természeti jelenségekbe, pl. a tél és nyár váltakozásába, amely a drámai színjátékban olyan módon jelentkezik, hogy a nyarat megtestesítő mitikus alak küzdelemben legyőzi a tél megszemélyesített alakját.

A gyűjtögető és időnként halászó—vadászó közösségben a közös termelő munka fokozatosan különböző egyéni tevékenységek egyirányú, összehangolt, egymást kiegészítő és egymást segítő együttműködésévé fejlődik. A kezdetleges munkamegosztás lehetőséget teremt a csoportos, majd az egyéni versengésre. Ennek következtében alakulnak ki a vetélkedő színjátékok jellemző vonásai. Az ősi közösség nő és terjeszkedik. A munka bonyolultabb megszervezéséhez, megosztásához szükséges a megnőtt közösség társadalmi csoportokra tagolása. Előbb a nők és a férfiak csoportja válik szét és szerveződik külön gazdasági, nemi és társadalmi szerkezeti egységgé. Később a szervezet sokrétűvé válik, és kialakul a vérrokonsági csoportok — amelyek egyúttal gazdasági egységek is — egyre bonyolultabb rendszere. A vérrokonsági csoportok között természetszerűen jelentkeztek súrlódások, érdekeltérések, majd ellentétek, konfliktusok, amelyek végül a patriarchátus és a matriarchátus nagy társadalmi ellentmondásában éleződtek ki. Nem véletlen, hogy az antik görög dráma, pl. Aiszkhülosz Oreszteiája, megőrizte az anyajog és az apajog nagy történelmi küzdelmének emlékét.

Drámai mozzanatokat és drámai cselekményt találunk már a főként halászó—vadászó ősi közösségek életszínjátékaiban is, de az ünnepekhez kötött

vallásos jellegű konfliktusos színjáték drámai elemei a kezdetleges földművelő közösségek fejlődése folyamán bontakoznak ki. A bajelhárító küzdelem legélesebb formája a fegyveres harc, amely az ősközösség utolsó fokán, az állattenyésztő nomád társadalmak életében jelentős életfenntartó munkatevékenységgé válik. Az ősközösségi drámai színjáték legfejlettebb típusai a harcos állattenyésztő, főként lovas-nomád társadalmakra jellemzőek. Ilyen pl. az egyszemélyes kórusos lovas-nomád sámán színjáték, amely a rabszolgatartó görög társadalomban fejlődött szerepekre osztott, háromszemélyes, kórusos, antik tragédiává.

Spirális fejlődés

A színjáték fejlődése nem egyenes vonalú. Követi, tükrözi a társadalom szerkezeti változásait, és rájuk társadalmi funkciójával, sajátos művészivé fejlődő eszközeivel megfelelően, variálódva, vissza is hat. Az ősközösségi társadalmakban a színjáték, pontosabban a *színjátékos összművészet*, a munkából keletkezett és kezdetben elválaszthatatlan a munkától, a létfenntartó tevékenységektől, a szaporodástól, a bajelhárítástól, a társadalmi tevékenységtől általában. Eleinte a közösség osztatlan. Közös a munka és közös a birtoklás. Ennek megfelelően a színjátékszerű összművészetet is az osztatlan egység jellemzi. Egyesít magában mindenféle társadalmi tevékenységet és minden színjátékelemet. Nincs külön színpad és külön nézőtér, nincs játszók és nézők külön-külön csoportja, de nem vált még külön egymástól a tánc, az énekelt és a beszélt szöveg sem. A szerepek sem differenciálódtak külön színpadi alakokká. A színjátékalkotó tevékenységek is csak fokozatosan váltak külön foglalkozási ágakká.

A színjáték a történelem folyamán nagyon lassan önállósult. Fejlődésében az eddig említetteken kívül még egy sajátos, alapvető törvényszerűség figyelhető meg: a differenciálódás és a szintetizálódás váltakozásának törvényszerűsége. A társadalmi tevékenységek és a színjáték összetevői fokozatosan különválnak, majd más és más összetételben és arányokban ismételten egyesülnek. Az ősközösségben a létfenntartó munkaszínjátékok, a vallási ünnepi színjátékok, a bajelhárító drámai küzdelmek, a szórakoztató színjátékos megnyilvánulások hol külön színjátéktípusokban szerveződnek, hol módosult szerkezetű, szintetikus színjátéktípusokban újból összekapcsolódnak. Az öntözéses földművelő társadalmakban, pl. Egyiptomban, a vallásos, Görögországban a küzdelmes cselekményű agonális, Rómában a szórakoztató színjátéktípus az uralkodó. Az ősközösségekben a munka előtti, munka közbeni és munka utáni életszínjátékok mellett kifejlődnek az ünnepi színjátékok és ezeknek vetélkedő és drámai változatai. Egymás mellett, egymást áthatva, hol külön színjátéktípusokban, hol egyesülten. A módosult formákban továbbra is fennmaradó ősközösségi színjátékok az osztálytársadalmakban fejlődnek intézményekbe szervezett színházművészetig, egészen napjainkig, amikor a termelő munkából keletkezett színjáték magasabb fokon, bonyolult áttéteken át, ismét a munkához kapcsolódik: egyének és közösségek új *társadalmat teremtő* munkatevékenységéhez. A színjáték egyetemes történelmi fejlődése spirális vonalú.

IRODALOM

A színjátékra vonatkozó adatokat tartalmazó gazdag etnográfiai és szociológiai irodalomból csupán azt a néhány művet említem meg, amely a kezdetleges színjáték fejlődésével, színháztudományi szempontból foglalkozik, és amelyeknek értelmező, valamint módszertani megállapításait itt közölt vázlatos rendszerezési kísérletemben sajátos színháztudományi módszer alkalmazásával újabb megállapításokkal kiegészítem, és lényeges vonásaiban módosítom. Ezek: L. H. Charles: *Drama in War.* 1955.; J. Gregor: *Weltgeschichte des Theaters.* 1944.; J. Lips: *Die Anfänge des Theaters bei den Naturvölkern.* 1928.; K. Macgowan and W. Melnitz: *The Living Stage.* 1956.; K. Th. Preuss: *Der Unterbau des Dramas.* 1928; W. Ridgeway: *The Dramas and Dramatic Dances of Noneuropean Races.* 1915.; А. Д. Авдеев: *Происхождение театра.* 1959; В. Н. Харудиниа: *Примитивные формы драматического искусства.* Egyebekben lásd Hont: *Valóság a színpadon.* 1960. és Hont: *Az eltűnt magyar színjáték* bibliográfiája. 1940.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЦЕНИЧЕСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Ф. Хонт

Автор исследует древнюю историю сценического представления, момент и причины формирования сценической деятельности, выводя сценическую игру из миметических действий повседневной жизни, с необходимостью сопровождающих всякую трудовую деятельность и вытекающих из нее. Сопровождающее и восполняющее трудовую деятельность жизненное представление превращается в жизни все более усложнрющегося по своей структуре и составу общества в периодически повторяющееся, связывающееся с определенными случаями праздничное сценическо е предстваление которое в процессе дальнейшего развития вырастает в организованное художественное сценическое представление, выполняющее как свою первичную функцию функцию развлечения. Основа формирующегося, изменяющегося, но продолжающегося до сих пор сосуществования, взаимообусловленного развития жизненного представления, праздничного представления и художественного сценического представления — трудовая деятельность, определяющая каждый вариант представления. В своем анализе этого развития автор приходит к мысли, что первой публикой были непосвященные юноши, еще не принимающие участия ни в дотрудовой, ни в междутрудовой, ни в послетрудовой игре, но уже собирающие определенные знания и опыт. Исследуя происхождение драмы, автор оспаривает более ранние представления. По его мнению, драматическая борьба происходит не из осмысления-объяснения явлений природы. На явления природы проектировался драматических характер напряженности, часто открыто прорывающихся противоположностей, проявляющихся в производительной, направленной на устранение бед и сохранение рода деятельности общности. Результатом этого является миметическое действие в сценическом представлении.

THE ORIGIN OF THE DRAMA

F. Hont

In examining the prehistory of the drama, the moment and causes of the development of the theatrical activity, the author finds the roots of the drama in the mimetic deeds of everyday life which are necessarily accompanying and following every kind of work performance. The life drama concomitant with the work performance and consummating the same gets transformed to a festival play linked to an adequate occurrence and reiterated periodically in the life of the society which, both in its structure and composition, grows ever more complex. In the course of later development, it evolves to an artistic play, performing an already organized function, primarily for entertaining. The basis of the formative, changing, yet up to the present surviving coexistence, of the interdependent development of life drama, festival drama and artistic drama is the activity of work which exercises influence on every kind of the drama. In the course of the analysis of this development the author marks as the first audience the young people who do not yet partake in the drama before the work, during the work and after the

work but are there, though uninitiated, to gain experience. In searching for the origin of the drama, the author of the essay takes issue with earlier conceptions: on his opinion the dramatic struggle is not a derivative of the interpretation of natural phenomena but an outcome of the projection, on the phenomena of nature, of tensions arising of the productive, mischief-averting and racepreserving activities, as well as often openly explosive antagonisms of the community. The result of all this is the mimetic activity within the frame of the drama.

Spinoza *Etikája*[1]

HELLER ÁGNES

„Csak két teljesen következetes rendszer létezik, a kritikai — azaz a fichtei — és a spinozai". (Fichte.)

„*Hegelben három* elem van, a *spinozai szubsztancia*, a *fichtei öntudat* és a kettő *hegeli* szükségszerűen ellentmondásteli *egysége*, az *abszolút szellem*. Az első elem a metafizikusan travesztált *természet* az embertől való *elválasztottságában*, a második a metafizikusan travesztált *szellem* a természettől való *elválasztottságában*, a harmadik a kettőnek metafizikusan travesztált *egysége*, a *valóságos ember* és a valóságos *emberi nem*." (Marx)

A polgári filozófia — a reneszánsztól egészen a francia forradalomig — mint *immanens filozófiai fogalmakat* kidolgozza a szabadság, testvériség és egyenlőség kategóriáit — a francia forradalom e közismert hármas jelszava azután közvetlenül politikai nyelvre fordítja le három évszázad elméletének végkövetkeztetéseit. Ha polgári filozófiáról szólunk, akkor ezt szélesen értelmezzük. Nem egyik vagy másik burzsoá réteg ideológiáját értjük rajta, hanem mindazokat a gondolati törekvéseket, melyek a kialakuló polgári világ felvetette kérdéseket filozófiailag megfogalmazták, méghozzá nem részlegesen, hanem egyetemesen, szakítva a középkori skolasztikus és misztikus hagyománnyal. Ha különböző következetességgel is, de közös törekvés bennük az immanencia: e kor filozófiai istenfogalmai többé-kevésbé, de valamennyien eltávolodnak a hagyományos keresztény istenfogalomtól. A szabadság, testvériség, egyenlőség annyiban immanens filozófiai fogalmak, amennyiben az „emberi természet"-hez tartozókként elemzik, az emberi természet „örök" sajátosságainak tartják őket. Történeti voltukat csak a francia forradalom után kezdik elismerni — itt az „örök" kategóriája még nem a történelmiséggel, hanem a „teremtettséggel", a depravációval, a hierarchiával, az egyenlőtlenséggel van szembesítve.

Melyek azok a filozófiai alapkérdések, melyekre választ kell kapnunk akkor, ha meg akarjuk oldani a szabadság, testvériség és egyenlőség ontológiai problémáit? Mindenekelőtt az, hogy *mi az ember mint a természethez tartozó lény*. Azután az, hogy *mi a természet* mint az embertől (emberiségtől) független entitás, melynek *nem célja az ember*. Továbbá: hogyha az ember természeti lény, *hogyan lehetséges társadalom*. Majd: *hogyan él* az ember egy világban, melynek *természettörvényei vannak*, ha ezek a természettörvények örökök. Végül: *hogyan éljen* az ember, hogyan teremtse meg *saját világát* és *moráljét*.

Csak futó pillantást kell vetnünk az előbbi kérdésekre, hogy lássuk a ma közkeletű filozófiai kategóriák hiányát. Mindenekelőtt Rousseau-ig *nincs*

[1] Az Európa könyvkiadónál megjelenő új kiadás utószavából.

jelezve a történetiség problémája (Vico magányos jelenség), s ami ennek az alapja: az emberi társadalom mint viszonylag független lényeg elemzését, a *társadalomontológiát* is hiába keresnénk. Nem jelenik meg az egyetemes (nem pusztán technikai) *praxis* gondolata, s az emberi *öntudat* kategóriái is csak az egyéni tudat síkján jelennek meg. Voltaképpen az egész történelmi korszak — ha különböző módon és formák között — a *szubsztancia álláspontján* áll. S ezt az álláspontot dolgozza ki — mint ezt Fichte és Marx is kiemelte és elismerte — Spinoza a legkövetkezetesebben. Az ő kérdésfeltevései a reneszánsztól a francia forradalomig terjedő *egész* korszak kérdései. *Minden* e korban centrális problémát *sűrítetten* gondol végig és elemez viszonylag kisterjedelmű főművében, az *Etikában*. Kérdésfeltevései tehát általánosak, de megoldásai *egyszeriek*. Éppen az elvek összefüggéseinek kompromisszummentes végiggondolása teszik művét egyszerivé. A megoldatlan és összeegyeztethetetlen gondolatok egymás melletti elgondolása gyakran termékenyebb utat mutathat — mint Leibniznél vagy Diderotnál —, de sosem hozhatja létre a gondolatoknak azt a klasszikus zártságát, és — tegyük hozzá — szépségét, ami Spinoza főművét egyedülállóan jellemzi.

I. A kérdésfelvetések

A könyv címe — *Etika* — is mutatja, hogy a mű egésze az utolsó kérdésből (hogyan éljen az ember, hogyan teremtse meg saját világát és morálját) van felépítve. Mivel azonban az ember természeti lény, ahhoz, hogy erre a kérdésre választ tudjunk adni, a természetet általában és az emberi természetet különösen kell elemezni. Ezt teszi Spinoza az *Etika* első három könyvében.

Az ember — Spinozánál — egy *nem emberi*, mi több, egy „embertől való elválasztás folytán metafizikusan átértelmezett természet" jelensége, „modusa". Az *Etika* radikálisan viszi keresztül az újkori filozófia legfőbb tendenciáját: a természet *dezantropomorfizálását*. Megfosztja a természetet mindazoktól a tulajdonságoktól, melyeket az ember saját képére és hasonlatosságára belevetített, méghozzá három (egymással összefüggő) megközelítésben: ontológiailag, ismeretelméletileg és módszertanilag.

Ontológiailag: az *Etika* első része egyetlen polémia azok ellen, akik „az isteni természetet összezavarják az emberivel". Istennek nincs értelme (a gondolkodás, mint attributum Spinozánál korántsem azonos az értelemmel), nincs akarata, nincsenek indulatai. A „tökéletesség" fogalmát ugyan alkalmazza istenre (azaz a természetre), de ez Spinozánál nem értékfogalom, hanem a realitás fogalmával azonos. Az istenben (természetben) nincs *semmiféle érték* (se jó, se rossz, se szép, se rút). Végül — ami a legfontosabb — hiányzik a finálnexus: a természetnek (istennek) *nincsen célja*. A természeti struktúra *egyetlen* összefüggése a — szükségszerűséggel azonosított — kauzalitás.

Ismeretelméletileg: az *Etika* második része egyetlen polémia az empirizmus ellen. Nem a tapasztalat ellen — mely Spinozánál is lehet a megismerés, a modusok megismerésének kiindulópontja —, hanem a kritikátlan tapasztalat ellen, a tapasztalat mint ismereti kritérium és elv ellen. Az empíria — Spinoza szerint — szubjektumhoz kötött, csak zavaros képzeteket nyújthat, és nem vezethet el az igazság szintjére. A spinozai racionalizmus és dezantropomorfizálás tehát ugyanannak a tendenciának két oldala.

Módszertanilag: a geometrizálás van hivatva a dezantropologizálás

funkcióját betölteni. A geometriai módszer *az ontológiai és ismeretelméleti dezantropologizálás következetes és szükségszerű következménye*, és nem valaminő külső máz, melyet divatból vagy véletlenül húztak fel egy hozzá nem illő tárgyra. . . .„az emberi cselekedeteket és vágyakat éppúgy tekintem majd, mint ha vonalakról, síkokról vagy testekről volna szó" — írja a harmadik rész bevezetésében. Egy olyan szerkezet, melynek egyetlen összefüggése a szükségszerű kapcsolat, s amely — mint látni fogjuk — *időn kívüli* szerkezet (és ilyennek látja Spinoza a természetet), valóban geometriai valóság. Továbbá: a geometriai látásban tényleg megszűnik minden ismeret partikularitása (az inadekvát ismeret), a geometriai bizonyítás tisztán logikai, egyedül az észnek, a következtetésnek és nem a véletlen-tapasztalat általánosításának műve. A dezantropologizálás így lesz igazán következetes, igazán teljes.

Azok a gondolkodók, akik — különösen Angliában — a polgári *termelés* problémakörével is számot vetettek, kevésbé merevítették *metafizikailag* meg az *embertől független* természetet, mint ezt Spinoza tette. De kevésbé szabadultak meg az empirizmustól és ezzel a régi antropomorf világképtől — többek között éppen a vallástól — is, mint ahogy Spinoza megszabadult.

Ennek a minden céltól és értéktől megfosztott természetnek modusaként értelmezi Spinoza az embert — s ebben megint egy nagy kor tendenciáját fejezi ki legélesebben. A világ *homogén, egységes*. Az egészből, az egységből, a homogenitásból minden levezethető, megmagyarázható. Az emberek a szubsztancia „affekciói", természeti lények, és *egyaránt* azok. Minden emberi indulat *egyaránt* természeti, és *mint indulat* értéken kívüli. Az ember a tudomány *objektuma*, lényének leírásához tehát előítéletmentesen kell közelíteni. A bűn és erény előzetes fogalmai az előítélet kategóriái. Spinoza tehát felveti — mint előtte Vives majd Hobbes is — egy tudományos *antropológia* követelményét.

Ez az antropológia azonban — mint Vivesé és Hobbesé is — az embert csupán a természet affekciójának tekinti és megkerüli az „igazi ember és az igazi emberi faj" immanens problémáit. Csakhogy ebben megint Spinoza a legkövetkezetesebb — ő az, aki a konfliktust filozófiailag végigviszi. Egyelőre csak annyit, hogy ez az antropológia vezeti Spinozát a *szerződéselmélethez*. A társadalmi szerződés elméletében a társadalom a természeti egyedek szövetsége — ahol is csak természeti egyed és politikai állam létezik, de kimarad a „társadalom" fogalma. De az egyenlőség, illetve egyenlőtlenség kategóriája mégis itt kap először filozófiai megfogalmazást. Az egyenlőtlenség Spinozánál is — mint később Rousseau-nál — a társadalom teremtette kategória, mert a természetben (ahol nincs érték) az „egyenlőtlenség" kategóriája értelmetlen és funkciótlan. — Vico éleselméjűen jegyezte meg, hogy „Spinoza úgy beszél az államról, mint kereskedők társadalmáról", de erről megint csak azt mondhatjuk: egy egészen Smithig nyúló történelmi korszak legradikálisabb kérdésfeltevésének vagyunk tanúi.

Spinoza volt az első azok közül is, akik a polgári társadalom fetisisztikus világának, mely az emberek tudatában valóban úgy jelent meg, mint a „kereskedők társasága", nagyszerű fenomelógiai leírását adta. Az etika negyedik könyve művészi plaszticitással mutatja be azt a szellemi állatvilágot, melyet csak a *hasznosság* kategóriája kapcsol össze, ahol a hasznosság a jó és a rossz egyetlen kritériuma. Elég ha itt a Mandeville-féle *Méhek meséjé*re vagy a helvetiusi értelmes önzés elméletére utalunk, hogy lássuk: mennyire évszázadokon át uralkodó korkérdés jelenik meg az *Etika* tömör soraiban.

Végül utalunk az indító problémára: a „hogyan éljünk?" kérdés megoldására. Spinoza kapcsolja össze *először* a hasznossági elméletet az etikai racionalizmussal. Azaz ő az első, aki *leírja*, hogy *minden embert a haszonra törekvés indít cselekvésre*, de hogy — ugyanakkor — a *megismerés* az, mely az *„igazi"* illetve a „legigazibb" haszonhoz elvezethet. Ez az elmélet lesz az, mely Helvetiusnál abban a paradoxonban fejeződik ki, hogy az ember, aki feláldozza életét hazájáért, ezt voltaképpen saját hasznáért teszi, mert mások megbecsülése számára az „igazi" haszon. Helvetius és kortársai számára nem vetődik fel a kérdés, hogy hogyan tud az értelem az „igazi" és nem „igazi" hasznok között tájékozódni — ők *saját* értékeiket hiposztazálják „igazi" haszonná és értelmesen önzőknek azokat tartják, akik *ezeket* az értékeket vállalják tudatosan. Spinoza azonban — bár az értelmes önzés elméletének első megfogalmazója — nem áll meg ezen a fokon. Megint következetességére utalunk: egyetlen *konkrét* értéket sem jelölhet meg az „igazinak", ha saját homogén világképéhez következetes akar maradni. Számára ezért nem egy vagy más konkrét erény megismerése az „igazi haszon", hanem *a megismerés maga. A gondolkodás, mely az emberben szubsztanciális, ugyanakkor a legfőbb norma is.*

II. A megoldás

Az *Etika* minden könyvének megvannak a sajátos alapkategóriái. Az első könyvé: a szubsztancia és attributumai; a másodiké: a képzetek, illetve a dolgok rendje; a harmadiké: az önfenntartás; a negyediké: a hasznosság; az ötödiké: isten értelmi szeretete. Így a kompozíció úgyszólván egy kört ír le: a szubsztancia és attributumok világából a modusok világába tartunk, hogy onnan — isten értelmi szeretetével — visszajussunk a szubsztanciához. A rendszer a maga zártságában a hegeli előképe; de csak a zártságában. Ismételjük: az egész spinozai körben dominál a „szubsztancia álláspontja", nincs történetiség (idő), nincs öntudat, nincs emberi nem sem; így a hegeli összfolyamatnak — hogy megint Marxot idézzük — csak egyik „elemét" ragadja meg, s ebből az egy elemből, ezzel az egy elemmel zárja le a rendszert.

A mű az „önmagának oka", a „causa sui" kategóriájával indít: ez a szubsztancia első meghatározása. A meghatározás formailag nominál definíció („önmagának okán *azt értem* stb. . .). Nem is lehet más, hiszen különben meg kellene adni a „magasabb nemet", az „önmagának oka" azonban maga a szubsztancia, melynél magasabb nem *elvileg* nem létezik. Spinozánál azonban nominál definíció és reál definíció — újra csak *elvileg* — *egybeesik*. A dolgok fogalma, meghatározása és maga a dolog: *egy és ugyanaz*, csak különböző megközelítésben.

L. Kołakovszki Spinozáról írott könyvében találóan jegyzi meg, hogy az 1., 3., 6., 7., 8. meghatározás mind *ugyanannak* (istennek, szubsztanciának, természetnek) a meghatározása, és együtt fogalmazzák meg Spinoza kísérletét egy *„pozitív ateizmus"* kidolgozására. A pozitív ateizmus abban különbözik az ateizmus más (így pl. hobbesi) megjelenési formáitól, hogy *bizonyítani* kívánja a természet *egyedüli* létezését s ezzel egyúttal isten mint transzcendens, mint természeten kívüli entitás *létezésének lehetetlenségét* (minthogy minden állítás egyben tagadás, a természet-isten végtelen egyetlenségének állítása egyben a transzcendens isten tagadása). Az ateizmus egyéb megjelenési formái megelégszenek azzal, hogy világképükben isten *feleslegessé* válik, hogy „nincs

szükségük többé erre a hipotézisre". Spinozának azonban — éppen az egységes, homogén világkép megteremtése, továbbá szűkebb értelemben vett etikája megalapozása szempontjából — nem volt elégséges a közkeletű ateizmus.

Az „önmagának oka" tehát nem jelent mást, mint hogy a természet-szubsztancia-istennek *nincs oka;* egyedül „természetének szükségszerűségénél fogva létezik", egyedül önmaga determinálja magát cselekvésre; feltétlenül végtelen és feltétlenül örök. A természeten kívül tehát nincsen létezés.

Arra a feltételezésre, hogy az istennek *végtelen* sok *attributuma* van, a pozitív ateizmus megalapozásához volt szükség. A feltétlenül végtelen lényhez, melynek létezésén kívül minden más létezés kizárt, szükségképpen végtelen számú attributum tartozik. Mikor azonban Spinoza *elemezni* fogja az attributumokat, mindig csak *kettőről* beszél: rendszere további kidolgozásában több attributumra nincs szüksége.

Miért *nevezi* a természetet Spinoza *istennek?* Nagyon nehéz lenne erre a kérdésre egyértelmű választ adni. Mindenekelőtt egyáltalán *nem mindig* nevezi így. A levelezésben, így pl. a 32. levélben, több ízben is egyszerűen a „természetről" beszél. Ugyanakkor: Spinoza természetében nincs úgyszólván semmi, ami bárminő formában a hagyományos istenképzetekre emlékeztetne. A reneszánsz panteizmus is azonosította istent a természettel, de itt (pl. Giordano Brunónál) a természet, azaz isten *lelkes* lény. S nemcsak lelkes, hanem teleologikus is, esztétikus is: célszerű, szép, fenséges, tökéletes, értéket tartalmazó. A későbbi (Spinoza utáni) „spinozizmus" — így Lessingnél, de különösen Goethénél — visszatér ehhez a hagyományos reneszánsz panteizmushoz, Goethe természetistene is lelkes, eleven, célszerű, szép. De *magánál* Spinozánál mindennek nyoma sincsen. Emlékszünk rá: az ő szubsztanciájának egyetlen strukturális kapcsolata az okságé, a szükségszerűségé. Rendszerét ezért csak igen nagy fenntartásokkal lehet egyáltalán „panteizmusnak" nevezni. A természet istennel való azonosításának két — különben egészen különböző — funkcióját mégsem nagyon nehéz feltárni. Az egyik újszerű, polemikus, éppen a pozitív ateizmusból ered; a természet istennel való azonosítása *zárja ki* a transzcendens isten létezését. A másik hagyományos, még a múltból eredő: ez—hogy Lukács György szavaival éljünk — az „emfatikus viszony a magábanvalóhoz". Mert egy valami közös Spinozában a reneszánsz panteizmussal: az, hogy emberének a természethez *nincs praktikus viszonya*, hogy természete elsősorban *nem* a termelés tárgya és anyaga, hanem az ember számára *készként adott* környezet, feltétlen világ. A metafizikusan értelmezett — embertől elválasztott — természethez való emberi viszony csak emfatikus lehet: az ember „odaadja magát" a magábanvalónak, nem pedig uralkodik rajta. Ebben a *viszonyban* maradt valami az istenhez való viszonyból. Persze: nem mindegy, hogy emfázisom tárgya egy akarattal és értelemmel bíró lény, aki önkényesen irányítja sorsomat, vagy a természet-szubsztancia kauzális végtelensége. Az „értelmi szeretet" kategóriája mégis csak ezt az emfázist fejezi ki.

Már többször említettük Spinoza szubsztancia-fogalmának időtlenségét. Itt nem egyszerűen az idő-kategória *hiányáról* van szó. Az egyetemes idő-kategória Hobbesig *sehol* sem jelenik meg a filozófiai világképben (Arisztotelész idő-kategóriája *időpontot* jelentett). De az általános idő-kategória hiánya nem akadályozta meg a filozófiát abban, hogy számos (heterogén) időfogalmat ne képezzen, továbbá abban, hogy mindazokat a jelenségeket, melyek az *időfogalomhoz* tartoznak (mozgás, változás, lehetőség), felismerje sőt gondolkodása középpontjába állítsa. A mozgás, a változás, a lehetőség a

reneszánsz kori természet-fogalom lényegéhez tartozott. Nos: Spinoza itt is radikálisan következetes. Az időkategória nem egyszerűn „hiányzik" világképéből, hanem tudatosan tagadja, *megtagadja* a szubsztanciától mindazt, ami — objektíve — csak az idő kategóriájában ragadható meg. „Idő és szám nem egyebek, mint a gondolkodásnak, vagy még inkább a képzelésnek moduszai" — írja a 12. levélben. Az idő ugyanis változás, és minden változás (mozgás) a *teremtett* természethez tartozik; isten szükségszerűen hozza létre, de nem tartozik isten létének (lényegének) szükségszerűségéhez.

A természet homogeneitásából következik a *véletlen* hiánya; a szubsztancia időn-kívüliségéből a *lehetőség* hiánya; jobban mondva: mindezek tételezik egymást.

A véletlen kategóriájának — mint *objektív* kategóriának — csak ott van értelme, ahol egy heterogén (strukturált) valóságot tételezünk; egy adott struktúrán belül végbemenő változás egy másik (az előbbihez heterogén) struktúra szempontjából véletlen. A későbbiekben — az individuum-elméletben, melynek elemzésére még rátérünk — Spinoza megkísérli ugyan strukturálni valóságát, de sosem jut el a heterogeneitásig: ezért nem „léphet be" a véletlen kategóriája s nem lehet individuum-elmélete sem következetes, teljes, (Persze: elvileg egy homogén szerkezeten belül is lehet véletlent tételezni, de csak irracionalista módon, Spinozától azonban mi sem állott távolabb.) Spinoza felfogásának radikalitására elég a 29. tételt idéznünk: „A dolgok természetében nincs semmi véletlen: hanem az isteni természet szükségszerűsége determinál mindent bizonyos módon való létezésre és működésre". Így utalja át a véletlent, a fel nem ismert szükségszerűséggel azonosítva, a képzelet világába.

Egy homogén rendszerben, ahol isten, azaz a természet által (abszolút szükségszerűséggel,) meghatározott minden, sohasem létezhetnek *különböző lehetőségek*. A lehetőség éppen úgy a képzelet modusa, mint a véletlen (l. 33. tétel, 1. megjegyzés). „Isten nem teremthette a dolgokat más módon és más rendben." De ebből Spinozánál nem egy lapos predeterminizmus következik — mely egy ál-időkategóriával dolgozik —, hanem az idő feltétlen tagadása: „Mivel mármost az örökkévalóságban *nincs mikor, előtt, után*, ebből . . . következik, hogy isten soha nem határozhat és soha nem határozhatott mást . . ." Itt nincs meg a „rossz végtelenség": minden okban, mely — mint modus — hat, maga az örök és időtlen szubsztancia hat.

A spinozai szubsztancia két attributuma a *kiterjedés* és a *gondolkodás*. Köztudomású, hogy ezzel Spinoza monista módon haladja meg Descartes elméletét, aki e két attributumot két különálló szubsztanciának tételezte. A kiterjedés és a gondolkodás nem a szubsztancia két tulajdonsága, még kevésbé két része; mindkettő maga a szubsztancia, méghozzá két különböző megközelítésben. A „megközelítés", illetve „észrevevés" kategóriája korántsem az attributumok szubjektivitását jelenti, mint egyesek állították. Láttuk, hogy Spinozánál a dolog és a dolog fogalma *egy és ugyanaz;* objektív azonosságról van tehát szó — s ennek az ismeretelméletben nem kis jelentősége lesz.

Lehet kiterjedés és gondolkodás szubsztanciális azonosságát bizonyos fokig modernizálva értelmezni, eszerint az elgondolhatóság, a megismerhetőség objektíve a szubsztanciához tartozik; valószínűbb azonban, hogy Spinoza szeme előtt egy pánlogisztikus rendszer lebegett, melyben minden dolog valóban fogalom is; ennyiben a spinozai rendszer megint csak a hegeli pánlogizmus előfutárának látszik, azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy pánlogizmusa történelmen kívüli.

A *modusok* az egyes dolgok, illetve jelenségek. Minden modust szükségszerűséggel határoz meg a szubsztancia valamely attributuma. A gondolkodás modusai a szubsztanciából következnek — amennyiben az gondolkodás —, a kiterjedés modusai a szubsztanciából — amennyiben az kiterjedés. Vannak véges modusok, mint pl. a dolog vagy a lélek, végtelen modusok, mint pl. a mozgás. A modusok összessége alkotja az úgynevezett „teremtett természetet". A modusok léte nem azonos lényegükkel, így változásoknak vannak alávetve. Modusok és szubsztancia között nincs rész-egész viszony; a szubsztancia nem „áll" modusokból mint részekből, hanem megnyilvánul bennük. Nem is állhat modusokból, mert a szubsztancia nem összetett: az *egyszerűség* a lényegéhez tartozik. Íme, a spinozai monizmus egyik paradoxonja: a modus, azaz az egyes, illetve a jelenség sokkal bonyolultabb, összetettebb az univerzálisnál, mely éppen a konkrétsága miatt egyszerű.

A második könyvben „lép be" az ember a spinozai világképbe. Az ismeretelmélet tehát *elsődleges* az antropológiához képest — hiszen az antropológiát Spinoza majd csak a harmadik könyvben fogja tárgyalni. Az ember tehát úgy lép először a színre mint *gondolkodó lény*.

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt Kołakovski megállapítására kell utalnunk: *Spinoza a gondolkodás attributumának közvetítésével reintegrálja az embert a természetbe*. Tudjuk, hogy Spinoza az istennek (természetnek) elvileg végtelen számú attributumot tulajdonít s hogy — a későbbiekben — mégis csak kettőről beszél. Az eredeti gondolatmenet itt bizonyára fordított, mint a mű logikája. Spinoza megvizsgálja az *embert mint modust*, absztrahálja azt a két alapkategóriát, mely minden emberre mint modusra vonatkozik (ezek: kiterjedés és gondolkodás), majd visszavonatkoztatja a szubsztanciára. Az embert csak úgy lehet természeti lénynek elemezni, csak úgy lehet a természetbe reintegrálni, ha alaptulajdonságait a természet lényegének tekintjük.

Az embernek a természetbe való reintegrálása (a gondolkodás attributuma segítségével) Spinoza rendszerének egyik tartó oszlopához vezet bennünket — ez azonban nem tudja lezárni a koncepcióból eredő ellentmondásokat.

Spinoza — mint láttuk — dezantropomorfizálja a természetet, méghozzá egészen radikálisan, kifejezve ezzel három évszázad filozófiájának főtendenciáját. De mivel az ember sem más, mint a természet modusa, kénytelen *magát az embert is dezantropomorfizálni*. Abszurd törekvés ez, s ezért nem maradhat mentes az ellentmondásoktól. Spinoza — mint látni fogjuk — egyrészt törekszik a dezantropomorfizálás keresztülvitelére az egyes ember (ember mint modus) elemzésénél, és ugyanakkor kénytelen az ember mint modus megkülönböztető sajátosságainak feltárására (holott ez *nem* következik rendszeréből).

A második könyv második sarktétele így hangzik: „Az ember gondolkozik". Hogyan? Hiszen a gondolkozás a szubsztancia attributuma, nem az emberhez mint modushoz tartozik. Az általános megfogalmazás: „az ember" sem vezethető le Spinoza rendszeréből. Hiszen itt csak *egyes* emberek (mint modusok) léteznek. (Másutt Spinoza ebben következetes is, mint pl. azonnal az első sarktételnél: „Az ember lényege nem foglal magában szükségszerű létezést, azaz a természet rendje szerint megtörténhetik éppúgy, hogy *ez vagy az az ember* létezik, mint az, hogy nem létezik." Kiemelés — *H. Á.)*

Ez a meglepő tétel többféleképpen interpretálható (s egyaránt Spinoza szellemében), pl. úgy, hogy Spinoza itt a „gondolkodáson" a gondolkodóképességet érti, melyet az ember sajátságának tekint, anélkül, hogy elemezné

az átmenetet (az átvezetést) a gondolkodástól a gondolatképességhez, ahogy hiányzik a szubjektum — a szubjektivitás — elemzése általában. Szerintem nem mond ellent ennek az értelmezésnek az sem, hogy Spinoza egyik levelében a gondolkodásról mint attributumról is a gondolkodóképesség értelmében beszél. — Úgy hiszem azonban, hogy ennek („az ember gondolkodik") sarktételnek van egy *normatív* funkciója is. Ez talán az *egyedüli* olyan tétel Spinoza rendszerében, melynek ilyen normatív szerepe van — hiszen *minden etikai érték* a gondolkodásból *következik*. „Az ember gondolkodik" egyúttal annyit is jelent (s ez a plusz benne a gondolkodás attributumához képest): *az ember gondolkodjék*.

Hogy értelmezésünket alátámasszuk, hadd idézzük Spinoza gondolatmenetének első — korai — megfogalmazását a *Rövid traktátus*ból: „Már az előbb mondottuk, hogy minden dolog szükségszerű, s hogy a természetben nincs se jó, se rossz. Ezért mindannak, amit az embertől akarunk, az ő nemére is kell állnia, ez a nem pedig: *eszes lény*. Ha már most értelmünkben megalkottuk egy tökéletes ember eszméjét, ez ok lehet arra, hogy lássuk (ha önmagunkat vizsgáljuk), van-e bennünk valamilyen eszköz, hogy eljussunk ilyen tökéletességhez." — Úgy hisszük, hogy ebben az idézetben világos: a gondolkodás (eszesség) az ember nembeli tulajdonsága s ugyanakkor normatív: tökéletességünk vagy tökéletlenségünk ezen méretik. Képesség is, norma is, érték is. S ennyiben az ember természetbe való reintegrációja nem megy következetesen végig.

Most tehát már nem tekinthetjük véletlennek, hogy az ember mint *megismerő ember* lép be Spinoza rendszerébe. S azt sem, hogy Spinoza már itt, az ember „belépésénél" jelzi a mű célját: „Csupáncsak azt adom elő, ami mintegy kézenfogva elvezethet bennünket az emberi léleknek és *legfőbb boldogságának* megismeréséhez." (Kiemelés — *H. Á.*)

Nos: hogyan ismer meg az ember?

A pánlogisztikus felfogásból következik Spinoza ismeretelméletének alaptétele, ugyanis hogy „a képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata" (7. tétel). Minden képzet a gondolkodás attributumának affekciója, ahogy minden dolog a kiterjedés attributumának affekciója. Nem kérdéses tehát, hogy képzeteink *megfelelnek* a dolgoknak, de nem azért, mintha a dolgok alakítanák ki képzeteinket (különböző attributumok affekciói nem hatnak egymásra), hanem mert *ugyanaz* fejeződik ki az egyikben is, a másikban is. Nem lehet tehát Spinoza ismeretelméletébe valaminő tükröződéselméletet visszainterpretálni; ugyanakkor azonban kétségtelen, hogy ez az ismeretelmélet az *igaz ismeret* lehetőségét kívánja megalapozni.

Az, hogy a képzetek rendje megfelel a dolgok rendjének, még korántsem jelenti, hogy minden ismeret *egyaránt* igaz. Ez annak a függvénye, hogy a képzetek *milyen* dolognak felelnek meg s milyen módon alkotják meg azokat. Spinoza éles különbséget tesz az úgynevezett „adekvát" és úgynevezett „inadekvát" ismeretek között. Az igaz és adekvát végső soron azonos fogalmak. Ahogy a 60. levélben megfogalmazza: „Az igaz és az adekvát képzet között nem ismerek más különbséget, mint azt, hogy az igaz szó csupán a képzetnek a tárgyával való megyegyezésére vonatkozik, az adekvát szó ellenben magának a képzetnek természetére . . ." Minél modus jellegűbb egy képzet tárgya, annál kevésbé igaz és annál inadekvátabb az ismeret, minél szubsztanciálisabb, annál igazabb és adekvátabb. *Abszolút igaz és adekvát ismeret tehát a szubsztanciáról való.*

Az inadekvát képzetek spinozai elmélete egyetlen polémia az empirizmus ellen. Minden empirikus ismeret *partikuláris* ismeret, mert differenciálatlanul foglalja magába „az emberi test és egyúttal a külső test természetét". Spinoza nem tagadja, hogy a bennünket érő benyomások növekvő mennyisége növeli ismereteinket is, de tagadja, hogy az inadekvát ismeretek egyszerű növelése, összegezése síkján ismerethez el lehetne jutni. Ennyiben *éles* határvonalat húz a mindennapi tudás és az „igaz" ismeret között, élesebbet, mint Bacon, kinek idola-elméletét levelezésében helyeslőleg említi meg. A spinozai racionalizmus egyértelműen tagadja, hogy bárminemű *egyesről* adekvát (és nem partikuláris) ismeretünk lehet.

Kétségtelen, hogy Spinozának itt is vissza kell nyúlnia a gondolkodáshoz mint az ember *nembeli* képességéhez, mely — ebben az összefüggésben — a gondolkodás egy speciális fajtájává, az általános megismerésévé és a dedukció képességévé változik. Olvassuk figyelemmel el a 18. tétel megjegyzését: „. . . ez a kapcsolat az emberi test affekcióinak rendje és kapcsolata szerint történik, hogy megkülönböztessem a képzeteknek attól a kapcsolatától, mely az értelem rendje szerint történik; e rend szerint a lélek a dolgokat első okaikból fogja fel *s ez a rend valamennyi emberben ugyanaz*" (kiemelés — *H. Á.*). Miután azonban — s erről még fogunk beszélni — a nembeliség kategóriáját Spinoza nem dolgozza ki, a partikuláris (inadekvát) s nembeli (adekvát) ismeretek közötti szakadék végső soron áthidalhatatlan.

Kétségtelen, hogy Spinoza radikális racionalizmusa, a mindennapi-partikuláris ismerettel való egyértelmű szakítás volt a kor legkövetkezetesebben vallásellenes ismeretelméleti álláspontja. Nem az egyes dolog, hanem a legegyetemesebb és legáltalánosabb megismerésében tartja egyedül hivatott eszköznek az észt, mely a *teljes* igazsághoz vezet el, melynek semmiféle más támaszra nincs szüksége.

Ismeretelméleti fejtegetéseit Spinoza az „ismeret három nemének" megkülönböztetésével zárja.

Az ismeret „három neme" nem az ismeretre általában, hanem a fogalomalkotásra vonatkozik. Az ismeret első típusánál olyan fogalmakkal van dolgunk, melyek egyes dolgokra vonatkozó inadekvát képzetekből keletkeztek. Ez Spinoza szerint nem tudás, hanem vélemény, megfelel a platóni „doxának". A második típusba az adekvát ismeretből származó fogalmaink és ezek összefüggései tartoznak, tehát az általános-racionális megismerés (definíció, dedukció). Az ismeret harmadik neme az úgynevezett „intuíció", mely „Isten bizonyos attributumai valóságos lényegének adekvát képzetétől a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább". Az intuíció tehát — szemben a képzettel — tud igaz ismeretet adni az egyesről is, amennyiben ezt mint az univerzális modusát fogjuk fel. (Majdnem az összes spinozai sarktételek efféle intuíciók.) — A spinozai intuíciónak — mint ez az idézett szövegből is látható — nincs semmi köze az irracionalizmus régi (vallásos) vagy akár modern formáihoz. Hiszen nem egy logikátlan, hanem egy logikusan strukturált világot ismer fel. Funkciója világos: a konkrét-absztrakt, egyes-univerzális *egységes* megismerésének igazolásául szolgál, anélkül, hogy feladná partikuláris és nembeli megismerés éles ellentétét. (Ennyiben csak a kanti intuíció az *Ítélőerő bírálatá*ból hasonlítható hozzá.) A megismerés e harmadik nemének megint kiemelt szerepe lesz a szűkebb értelemben vett spinozai etikában, csak abból érthető meg igazán.

Az ismeretelmélet Spinozánál ölelkezik az antropológiával. Az „ölel-

kezés" nem képes kifejezés. A könyvek (sem itt, sem másutt) nincsenek *mereven* elhatárolva: egyik a másikra utal. A „lélekről" szóló rész utolsó oldalai már átnyúlnak az antropológia, sőt az etika kérdéskörébe.

Ha az ember reintegrációja a természetbe *elvileg* a gondolkodás attribútumának megfogalmazásával történt, az ember természetből való *levezetésének* alapkategóriája: az *önfenntartás;* feltétele pedig: *az akarat szabadságának cáfolata.*

Spinoza nem elégszik meg azzal, hogy az akarat determináltságát igazolja, tehát nem is veszi át — még visszájára fordítva sem — az Augustinus óta hagyományos kérdésfelvetést. Több vonatkozásban is tovább megy ennél. Megszünteti az akaratot mint külön kategóriát, kidolgoz egy homogén *determinizmus*-elméletet, s megfogalmazza a *szabadság egészen új értelmezését.*

Az akarat misztifikálásának radikális elvetése „kopernikuszi tett". Ugyanakkor: a homogén determinizmusba való beágyazása a spinozai szabadságfogalom áthidalhatatlan belső ellentmondásaihoz vezet.

„Szabadnak mondjuk azt a dolgot, mely egyedül természetének szükségszerűségénél fogva létezik s melyet egyedül önmaga determinál cselekvésre" — írja a szubsztanciáról szólva. Felfogását magyarázva az 58. levélben pedig így beszél: „a szabadságot nem a szabad akaratba, hanem a szabad szükségszerűségbe helyezem". Nem a szabadságot és a szükségszerűséget állítja egymással szembe, hanem az úgynevezett „szabad" és az úgynevezett „kényszerű" szükségességet. Ha az előbb azt mondottuk, hogy Spinoza radikálisan véget vetett egy régi kérdésfelvetésnek (szabadság-szabad akarat), hozzátehetjük, hogy ezzel egy új — az egész polgári filozófián végigvonuló — problémafelvetés őse lett: gondolatmenetének utolsó képviselője éppen Hegel, akinél — mint ez köztudomású — a szabadság azonos a felismert szükségszerűséggel. Igaz, voltak mindig olyanok, akik — gondolkodásuk következetlensége miatt — megragadtak a köznapi szabadságfogalmaknál; így Locke, aki szabadságon azt érti, hogy az ember megteheti azt, amit akar. De az igazán következetes gondolkodók Spinozától fogva két részre oszlanak: a „szubsztancia" álláspontján állókra, akik osztják nézetét a „szükségszerű szabadságról", és az „öntudat" álláspontján állókra, akik így vagy úgy — hacsak posztulátumként is —, de visszatérnek az akaratszabadság álláspontjára. Csak a marxi praxisfogalom, a társadalomontológia, az ember „nembeliségének" kidolgozása képes a szabadság heterogeneitásának felismerésére és *mindkét* — ha különböző módon is, egyaránt — de egyoldalú szabadságfogalom túlhaladására.

De térjünk vissza Spinoza szabadságfogalmára. Mindenekelőtt: egyetemes. Először a szubsztanciáról mondja ki, tehát a természetről mint egészről. A szabadság tehát korántsem kizárólagosan emberi (társadalmi) kategória. Mi több: miután *egyedül* a szubsztancia determinálja magát kizárólagosan a cselekvésre, végső soron *csak* a természet szabad. — Ha azonban Spinoza szabadságfogalma kimerülne egyetemességében, akkor *kizárólag* az ember természetbe való reintegrációjának eszköze lenne, s nem kellene rá több szót vesztegetnünk. De a spinozai szabadságfogalom mélyén egy *individuumelmélet* rejlik, s ebből az összefüggésből nézve új, konstruktív értelmet kap.

Az individuum-kategória már az első részben megjelenik. Individuumnak tekinti Spinoza azt az összetett testet, melynek részei, illetve megnyilvánulásai változhatnak anélkül, hogy az egész megváltoznék. A 7. segédtétel megjegyzéséből is világos, hogy az *egész természet egyetlen individuum.* De amennyiben az egész természet egyetlen individuum, a szabadságfogalom így értelme-

zendő: szabad az a létező, melyet cselekvésre *saját individualitása* determinál, s minél inkább saját individualitása determinálja a cselekvésre, annál szabadabb. Nem kétséges, hogy amennyiben elvonatkoztatunk a spinozai homogén determinizmustól, s az individuumkategóriát az *emberre* alkalmazzuk, *az emberi lényeg fejlődése szempontjából központi szabadságfogalomhoz jutunk.* Nem akármilyen szabadságfogalomra bukkant tehát itt Spinoza, mégha a „szubsztancia álláspontjáról" is. Hogy azonban az individuumkategória és a „szubsztancia álláspontja" állandó ellentétben jelenik meg egymással, azt a következőkben látni fogjuk.

A harmadik rész (az antropológia) meghatározásai már csendben előlegezik az individuum- és az ehhez tartozó szabadságelméletet. Hiszen „akkor mondom, hogy cselekszünk, ha bennünk vagy rajtunk kívül történik valami, aminek adekvát oka vagyunk . . . Ellenben akkor mondom, hogy szenvedünk, ha természetünkből bennünk történik vagy következik valami, aminek mi csak részoka vagyunk." Tehát a „cselekvés" nem tevékenységet jelent, ahogy a „szenvedés" nem a tevékenység hiányát, hanem azt fejezi ki, hogy vajon egészen a mi individualitásunk határozza-e meg tevékenységünket tartalmát, vagy pedig csak kevéssé.

Maga az önfenntartás-kategória is az individualitásra vonatkozik. „Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon létében" — azaz az önfenntartás a létező mint olyan, megőrzésére irányuló törekvés, magának az individuumnak a „valóságos lényege". — Az önfenntartásról Spinoza először újra csak egyetemesen (az egész természet vonatkozásában) beszél. *Hirtelen* (mintegy magyarázatlanul) a *vágy* kategóriájával „lép be" az ember: „A vágy tehát nem más, mint maga az ember lényege, amelynek természetéből szükségszerűen következik mindaz, ami az ő fenntartását szolgálja." Hogy hogyan lesz az önfenntartásból *emberi* vágy, az homályban marad.

Ettől kezdve Spinoza (mint előtte már Vives és Hobbes is) teljes következetességgel vezeti le az emberi psziché minden jelentősebb indulatát az önfenntartásból. Így válik minden indulat *természetivé*, az individuum természete és a „külső", az individuumot afficiáló természet egyszerű kölcsönhatásává. Az alapindulatok (öröm, szomorúság, kívánság) közvetlenül kapcsolódnak az önfenntartáshoz, a többi indulatok pedig a fentiek közvetítésével.

Azzal, hogy az *összes* indulatokat a természeti *egyed* önfenntartásából eredezteti, Spinoza megkerüli az *emberi nem* problematikáját, képtelen az indulatok nembeliségének (s ezzel történetiségének) elemzésére. Ebben az antik gondolkodók és a legnagyobb reneszánsz gondolkodók alatt marad. Az antikvitásban „készként" fogadták el az emberi psziché társadalmiságát, *természetesnek* tartották a társadalmi létezést és ennek *különös* sajátosságait. Ez a „természetesség", „készen kapottság" természetesen nem tette lehetővé a *genezis-problémák* felvetését; a társadalmiság, a társadalmi különösség szintúgy nem jelenhetett még meg (legalábbis következetesen) a nembeliség kategóriájaként, hiszen az antik közösségek nem ismerték el az emberiséget mint általános nemet. — A reneszánszban már megjelenik a nembeliség kategóriája, méghozzá dinamikus, „pretörténeti" formákban. De itt — bizonyos értelemben — még egyszerűbb volt a dinamikus-nembeli fogalmára rátalálni. Miért? Mert ezt a *mítosz* segítségével tették. Pico della Mirandolánál isten az, aki megteremtvén Ádámot — aki az emberi nemet *reprezentálja* — megadta számára a lehetőséget, hogy mindaz legyen, *amivé teszi magát;* az önteremtés, méghozzá a nembeli önteremtés gondolata feltételezte a transzcendens isten-

képzetet, ha nem is hagyományos keresztényi, de mítosszá stilizált formákban. Spinoza számára azonban — éppen, mert *minden mítoszt elvetett* — nem maradhatott más út hátra, mint a homogén természetfogalomból levezetni az embert. De innen — és így — valóban csak az embert (mint *egyes emberek sokaságát*, egyes emberek közös tulajdonságait) lehetett levezetni, nem pedig az emberiséget; a közösség nála ezért jöhetett csak post festa, a társadalmi szerződésben létre.

Az összes emberi indulatok mégcsak levezethetők az emberből mint egyedből, a három alapindulatból — de az összes értékek már korántsem ilyen egyszerűen. Az erkölcsi kategóriák elemzésénél ezért Spinoza is kettős úton jár. Egyrészt hű marad kiinduló pontjához, és visszavezeti őket a három alapindulatra, másrészt azonban — mikor erre képtelen — új kategóriát, az úgynevezett „hasonlóság" kategóriáját vezeti be. Így pl. a következőket írja: „nemcsak oly dolog iránt vagyunk részvéttel, amelyet szerettünk, hanem olyan iránt is, mely iránt előbb semminemű indulattal nem voltunk, *hacsak hozzánk hasonlónak ítéljük*". (Kiemelés — *H. Á.*) Vagy: „Arra is törekszünk, hogy megtegyük mindazt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek örömmel látják, ellenben irtózunk megtenni azt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek irtóznak tőle." — Nem nehéz felfedezni, hogy az egész „hasonlóság" kategória empirikus kategóriaként kerül be Spinoza rendszerébe, hogy semminemű dedukcióval az önfenntartásból és az alapindulatokból le nem vezethető. Az egész gondolatmenet lendületes konzekvenciáját ez végső soron nem zavarja meg, s végül is ennek a „helyi" következetlenségnek köszönhető, hogy Spinoza az egyes konkrét indulatok elemzésében nem rugaszkodik el a valóságtól.

Az összkoncepcióból következik, hogy Spinoza — a „hasonlóság" korrekciója ellenére — azonosítja az *individualitást a partikularitással*, azaz az emberi egyéniséget az esetleges-egyedi tulajdonságok és affektusok összességével. A szenvedélyek elméletében a *partikuláris ember fenomenológiáját írja le*, de ezek a szenvedélyek és *csak* ezek a szenvedélyek azok, melyek az ember különállását, egyediségét, sajátos strukturáltságát, tehát individualitását megteremtik. „Az emberek természetre nézve eltérhetnek egymástól, amennyiben olyan indulatok nyugtalanítják őket, amelyek szenvedélyek" — írja a IV. könyv 33. tételében, majd a 35-ben: „Az emberek csak annyiban egyeznek természetre nézve szükségképpen egymással, amennyiben az ész vezetése szerint élnek." Az egyedi sajátosság — különbözőség — tehát inadekváción alapszik és — ismételjük — partikuláris jellegű.

Most azonban emlékezzünk vissza Spinoza individuumfogalmára és szabadságfogalmára. Individuumnak azt a struktúrát tekintette, mely nem változott meg a maga egészében részeinek megváltozása mellett; szabadnak viszont azt az individuumot mondotta, melyet kizárólag saját természetének törvényei határoznak meg. Tehát: amennyiben az embert külső tárgyak afficiálják, amennyiben *változó*, amennyiben indulatai vannak, amennyiben nem vagy csak kevéssé szabad; így az egymástól *különböző* (és változó) emberek nem szabadok. Minél inkább az ész (az általános) determinálja az embert cselekvésre, annál kevésbé determinálják külső dolgok és ezekből eredő affekciók, annál állandóbb és annál szabadabb. De ezek az „állandó" és „szabad" emberek *nem különbözhetnek egymástól*. Különálló individuumok ugyan, amennyiben mindegyiket *saját* törvényszerűsége determinálja cselekvésre, de mivel ez a saját törvényszerűség elvont-általános (az ész), *lényegükben egyforma individuumok*. Megmarad egyfajta általános individualitás, ahol minden individuum

egybeesik a nembelivel, mert *megszűnik a partikularitás*, a voltaképpeni egyéniség bázisa és anyaga. Ezért nincs Spinozánál öntudat (az öntudat csak a szubsztanciáról való tudat), ezért nincs kidolgozva a szubjektum és a szubjektivitás kategóriája sem.

Az akaraterő és a cselekvés problémaköre átvezet a negyedik könyvbe, a voltaképpeni etikába. Előre szeretném megjegyezni, hogy Spinozának végső soron *két etikája* van, azaz két, egymástól különböző etikai magatartás jelenik meg az *Etika* negyedik s ötödik könyvében, s hogy ez a kettősség a nembeliség problémájának megoldatlanságából ered. A negyedik könyv tárgya: a társadalomban élő ember mint erkölcsi lény; az ötödiké: a bölcs mint erkölcsi lény.

Az „első" etika középponti kategóriája: a *hasznosság*. A hasznosságra való vonatkozásban jelennek meg a jó és a rossz, továbbá az erény fogalmai.

A hasznosság fogalma Spinozánál *sehol nincsen levezetve*. Készen tűnik fel a negyedik könyv első meghatározásában, amennyiben: „jón azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos ránk nézve". Erről a hasznosság-fogalomról a későbbiekben kiderül, hogy kétértelmű, mint ahogy *minden* etikai racionalizmusban az. Egyrészt azonos az önfenntartással („a maga hasznát keresse, *azaz* a maga létét fenntartsa", írja a 20. tétel), másrészt az „igazi" hasznot, az ember „igazi" hasznát jelzi, melynek tudatosodása a megismerés következkezménye, mint pl. a 26. tételben: „a lélek, amennyiben felhasználja az észt, csak azt ítéli magára nézve hasznosnak, ami a megismeréshez vezet". A hasznosság általános fogalma így értékközömbös, míg az „igazi" haszon fogalma pozitív értékítéletet tartalmaz.

Ugyanez a — és ugyanebből a talajból fakadó — kettősség jelzi magának a jónak és a rossznak spinozai meghatározásait is. Ezekről a kategóriákról először azt tudjuk meg, hogy csupán a „gondolkodás modusai". A természetben nincs se jó, se rossz, hiszen minden *egyaránt* szükségszerűen létezik, ami — mint láttuk — Spinozánál értékközömbösséget jelent. Jó és rossz fogalmai tehát emberre, azaz Spinoza rendszerének szellemében egyedre vonatkoztatottak. Ahogy a harmadik könyv 39. tételének magyarázata írja: „Jón értem itt az öröm minden nemét s mindazt, ami örömhöz vezet, s főkép azt, ami egy kívánságot teljesít, akármilyen is az. Rosszon pedig értem a szomorúság minden nemét s főkép azt, ami meghiusítja egy kívánság teljesülését." Világos, hogy ehhez az értékközömbös meghatározáshoz képest a fent idézett „a jón azt értem, amiről *biztosan tudjuk*, hogy hasznos ránk nézve" (Kiemelés — *H. Á.)* is értékakcentussal bír: hiszen a „biztosan tudjuk" a megismertséget, az adekvát ismeret jelenlétét jelzi. A negyedik könyv bevezetésében a jónak és rossznak egyenesen *normatív* jellege van (mint látni fogjuk, ez is visszavezethető az egyetlen normatív kijelentésre, mely szerint: „Az ember gondolkozik"). A normativitást így fogalmazza meg: „Mivel ugyanis meg akarjuk alkotni az ember képzetét, amelyre *mint az emberi természet mintaképére tekinthetünk* . . . jón . . . a következőkben azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzött mintaképéhez mind jobban közeledjünk." (Kiemelés — *H. Á.)* Majd a negyedik megközelítés (27. tétel): „egyedül arról tudjuk biztosan, hogy jó vagy rossz, ami valóban a megismeréshez vezet, vagy ami akadályozhat bennünket a megismerésünkben."

A haszon és a jó azonosságából alakul tehát a „biztos jó" és az „igazi haszon" azonosulása a megismerés alapján. A haszon itt már nem más, mint a megismerés, és a megismerő „eszes" ember nem más, mint a mintakép.

A kategóriák azonosításában Spinoza még továbbmegy. „Erényen és

képességen ugyanazt a dolgot értem, azaz az erény, amennyiben az emberre vonatkozik, maga az ember lényege, vagyis természete, amennyiben hatalma van olyasmit megtenni, ami pusztán az ő természetének törvényeiből érthető" — írja a 8. meghatározásban. A pusztán természetünk törvényeiből eredőt cselekedni — mint tudjuk — azonos a szabadsággal. Ugyanakkor: az önfenntartás, amennyiben cselekvésben tehát adekvát okok és képzetek hatására fejeződik ki, azonos a hasznossággal. Így a hasznosság is azonos az erénnyel. A 24. tétel ezt explicitté is teszi: „Feltétlenül erényből cselekedni nem más bennünk, mint az ész vezetése mellett cselekedni, élni és létünket fenntartani (ez a három ugyanazt jelenti), mégpedig a magunk hasznának keresése alapján."

Végső elemzésben azonos tehát a szabadság, a cselekvés, az öröm (hiszen minden cselekvést öröm kísér), a hasznosság, a megismerés, az erény, a jó — az ember lényege, az ember természete. Ez az azonosítás azonban korántsem azt jelenti, hogy Spinoza különböző nevekkel látja el *ugyanazt* a dolgot, hanem hogy mindebben *ugyanannak* különböző megjelenési formáit, megnyilvánulásait látja. Ez az *ugyanaz*, melyben — mint végső egységben — a fenti kategóriák összekapcsolódnak, nem más, mint az *ésszerű élet, az értelmes életvitel*. Az *Etika* negyedik könyve ennek az értelmes életvitelnek himnuszává emelkedik.

És Spinoza nem egyszerűen *posztulálja* az értelmes életvitelt, hanem megmutatja ennek *lehetőségét* az emberi természetben, abban az emberi természetben is, mely még *nem* felel meg az ésszerű életvitel követelményeinek.

A negyedik könyvben elemzett emberi magatartás — mint már említettük — a társadalomban élő ember magatartása. Ezért jelennek meg olyan kategóriák benne, mint a „másik ember", mint az állam, mint a barátság, mint a házasság, mint — egyedül itt Spinozánál! — a „külső" természet hasznosítása, mint a nevelés (a neveléseszmény). Kiindulópontja tehát az az ember, akinél a szabadság (és mindaz, ami végső soron azonos a szabadsággal) *tendencia*, az az ember, elvileg nem lehet *teljesen* ment a szenvedélytől, tehát *partikularitásától sem*. Hiszen „lehetetlen, hogy az ember ne legyen a természet része, s hogy csupán olyan változásokat szenvedhessen, amelyek csak az ő természetéből érthetők meg s amelyeknek ő az adekvát oka" (4. tétel). Az ember tehát „szükségképpen van szenvedélyeknek alávetve".

Ezeknek a szenvedélyeknek elemzésében — melyeket szükségszerűeknek tekint — Spinoza olyan radikalitással szakít minden vallási, minden transzcendens etikával, mint előtte senki és utána is csak kevesen. Mindenekelőtt: *kiküszöböli az etikából a bűn fogalmát*. A bűn nála jogi és nem etikai kategória. Bűnös az, aki megszegi egy állam adott törvényeit — etikai vonatkozásban azonban csak a rossz létezik. De mi a rossz? Ami az *embernek* rossz, hiszen az ő „szenvedése", s ami a hozzá „hasonló" embereknek rossz, hiszen egy olyan oksági láncba tartozik, mely másoknak okoz szenvedést. Az etika tehát immanens, emberek közötti viszony, nincsen semmiféle vonatkozása a transzcendenciára.

Nem nehéz a bűn-fogalom kimaradásában Spinoza homogén determinizmusának következményét felfedezni, nem nehéz újra felhívni a figyelmet az „emberi nem" fogalmának kimaradására, az alternatíva tényének fel nem ismerésére, amennyiben az akarat szabadságával együtt a választás viszonylagos szabadságát is megtagadta. Úgy hisszük azonban, hogy a bűn-fogalom spinozai megsemmisítésében mind e teoretikus problémák ellenére *felszabadító*

teitek kell látnunk. A spinozai filozófia mint felszabadító filozófia, mint a transzcendens erőkkel szemben érzett bűntudatot, ezt a Feuerbach által joggal elidegenedettnek elemzett bűntudatot a történelem lomtárába hajító filozófia valóban az emberiség öntudatra jutásának egyik nagy határköve. Mint felszabadító hat a német klasszika nagyjaira — elsősorban Lessingre és Goethére — is; a *Bölcs Náthán* vagy a *Wilhelm Meister* etikájának evilágisága sosem születhetett volna meg nélküle.

Spinoza nagy tudatossággal és polemikusan vet el minden olyan erkölcsi magatartást, mely a bűn fogalmából ered, mindent, ami a transzcendenciára mutat, mindazt, ami az erkölcs elidegenedettségéhez tartozik.

Istent félni kellett, a kegyelmet pedig remélni — talán sosem olyan szenvedélyes Spinoza hangja, mint mikor a félelemmel és a reménnyel polemizál. A félelem és remény tipikusan olyan affektusok, melyek szembenállnak az emberi autonómiával; *idegen* hatalmaktól, *idegen* jövőtől félünk, abban reménykedünk — félelmünk és reményünk tárgya nem függ tőlünk. Ugyanakkor: félelem és remény affektusai „nem szomorúság nélkül valók". Mindaz rossz, ami szomorúságot okoz. Az ésszerűen élő ember nem ismeri a félelmet és a reményt. — De menjünk tovább: „Az alázatosság nem erény, vagyis nem az észből ered", „a megbánás nem erény, vagyis nem az észből ered, hanem az, aki megbánja tettét, kétszeresen nyomorult, vagyis tehetetlen", „az önmagával való megelégedés az észből eredhet, s egyedül az a lehető legfőbb megelégedés, mely az észből ered" (53, 54., ill. 52. tétel). A tépett, a meghasonlott ember, aki partikularitását követi, viszont bűntudatot érez, mikor elidegenedett, de érvényesnek elismert erkölcsi eszményeit összeveti fékezhetetlen kívánságaival, szenvedélyeivel és tetteivel, aki alázatos, magával állandóan elégedetlen, megbánja bűneit, hogy újra elkövesse őket —, az ilyen ember Spinoza értelmében *indulatainak rabja.* A megbánás, a remény, a félelem, az alázatosság tehát nem emelnek ki az indulatok rabságából — hanem konzerválják ezt a rabszolgaságot.

Hogyan emelkedhetünk ki *valóban* az indulatok rabságából? Csak saját természetünkkel — s nem rajtunk kívül álló erők segítségével. Saját természetünk törvényeit követve válhatunk szabadokká, erényesekké, jókká. Senki sem születik szabadnak, csak azzá válhat. „Ha az emberek szabadoknak születnének, nem alkotnák meg a jó és rossz fogalmát mindaddig, amíg szabadok". (68. tétel).

Magukat az indulatokat Spinoza kíméletlen objektivitással elemzi. A külső okok olyan ellenállhatatlanul ragadnak bennünket magukkal, hogy a különböző szenvedélyek fékezhetetlenekké válnak. Ha *tudjuk* egy indulatról, hogy helytelen, de az indulatot kiváltó ok hat ránk, az indulat nem szűnik meg. „Egy indulatot nem fékezhet és nem szüntethet meg más, mint egy ellentétes s a fékezendő indulatnál erősebb indulat." (7. tétel)

Az a valóban zseniális felismerés, hogy egy indulatot nem a megismerés, csak a vele szemben álló és az előbbinél erősebb indulat szüntethet meg — *látszólag* ellentmond Spinoza etikai racionalizmusának. De csak látszólag. Mert Spinoza sosem azt állítja, hogy az ész (a jó vagy rossz felismerése) *egy konkrét* vonatkozásban *egy konkrét* szenvedélyt kiiktathatna. Ésszerűen élni Spinozánál nem annyit jelent, mint ezt vagy azt az igazságot, ennek vagy annak a jó vagy rossz voltát felismerni, hanem *egyetemes magatartást.* Aki ésszel él, az *felismeri* az ember helyét a természetben, az *felismeri* az indulatok természetét általában, s azt *eleve* csak olyan dolgok determinálják, melyek

hasznosak rá nézve, melyek jók. De ilyen dolgok *nagy számmal* afficiálják. S külső ok nem lehet *erősebb* az embernél, ha ez az ész vezetése alatt álló individuum. De azok a külső dolgok, melyek úgy afficiálják az embert, hogy ezzel a test és lélek hatalmát növelik, hasznosak az ember számára. Az ember természetéből fakad, hogy gondolkodó lény (emlékszünk rá: „az ember gondolkodik"). Az ember akkor valósítja meg természetét, ha a gondolkodást elvévé teszi (az ember gondolkodjék). S ebben az esetben *a világban benne élve* találhatja meg szabadságát.

Itt lép be Spinoza gondolatmenetébe a „másik ember". Hobbesnál, aki a hasznosságot az önérdek követésével azonosítja, az ember szükségképpen az ember farkasa. De Spinozánál, aki a hasznosságot végső soron azonosítja a jóval és az erénnyel, az „igazi haszonnal", *lehetséges* teljesen harmonikus emberi közösség. „Nincs a dolgok természetében egyes dolog, amely hasznosabb volna az ember számára, mint az olyan ember, aki az ész parancsa szerint él" — írja (35. következtetett tétel). Ezek között az emberek között elvileg nem léphet fel ellentét, hiszen nem rabjaik szenvedélyüknek, nem partikulárisak. „Aki az erény útján jár, azt a jót, melyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni . . ." Ha a haszon a dolgok *birtoklásában* állna, akkor az emberek között elkerülhetetlen lenne az egyenetlenség. Mivel azonban a legfőbb haszon a dolgokhoz való egyetemesen-ésszerű magatartásban áll, amit *minden ember* elérhet, efféle ellentétek értelmüket vesztik. Sőt: „amikor minden egyes ember leginkább a maga hasznát keresi, akkor a leghasznosabbak az emberek egymásra nézve".

Itt azonban Spinozánál — aki elméletileg nem ismeri el a lehetőséget mint objektív kategóriát — mégis megjelenik lehetőség és valóság különbsége. *Nem* valóság és eszmény különbsége, *nem* lét és legyen különbsége — hiszen az ésszerű élet lehetősége valóban az emberi természetben rejlik, nem puszta eszmény, nem puszta követelés. Az emberek ugyanis — Spinoza elemzésében — többségükben nem élnek ésszerű életet. Az államra éppen azért van szükség — s ebben Spinoza egyetért Hobbesszal —, mert a partikularitásuktól vezetett embereket kell *közös* céloknak alárendelni. Ha minden ember ésszerűen élne, akkor Spinoza szerint nem lenne szükség államra, az emberi közösség szabad emberek, egyenlő emberek közössége lenne. Hogy *miért* nem szabad emberek szabad közössége az emberiség — erre Spinoza nem ad választ. De lehetőnek tartja egy ilyen közösség létezését — *feladatul* tűzi ki az emberek elé.

Az *Etika* negyedik könyvében tehát — modern formában — újra megjelenik az epikureus magatartáseszmény. Annak az embernek az eszménye, aki megoldja a feladatot: hogyan lehet a szükségszerűség világában szabadon élni. Spinoza a legmagasabb pátosz hangján beszél a „szabad emberről", aki „semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés". Nem lelki torna kedvéért, hanem azért, mert szereti az életet, mert szeret élni, s mert örömmel fogadja mindazokat az élvezeteket, melyeket az ésszerű élet nyújt neki.

Most térjünk vissza kiindulópontunkhoz: a negyedik könyvben Spinoza a másokkal-együtt-élő, a világban élő ember etikáját alkotja meg. Ezért mondottuk, hogy itt a szabadság csak *tendencia*. A világban élő ember szabad, amennyiben ez a világban-élő-ember számára egyáltalán lehetséges. A negyedik rész ezzel a gondolattal is zárul: „De az emberi hatalom felette korlátolt, s a külső okok hatalma végtelenül meghaladja; s ezért nincs feltétlen hatalmunk arra, hogy a rajtunk kívül eső dolgokat alkalmasakká tegyük hasznára-

latunkra. Ha azonban mégis olyasmi ér bennünket, ami ellenkezik azzal, amit a hasznunkra való tekintet követel, azt nyugodt lélekkel fogjuk elviselni, hacsak tudatában vagyunk annak, hogy teljesítettük kötelességünket . . ."

A partikularitás megszüntetése tehát tendencia, melyet egyetlen par excellence nembeli képességünk, az ész segítségével hajtunk végre. E feladat gigászi voltának megmutatásával be is fejeződhetnék az etika. De Spinoza rendszerének konzekvenciája, a „szubsztancia álláspontja" nem enged itt megállni. Így alakul ki az ötödik könyvben a második etika: a bölcsé.

Ami azonnal feltűnik: az ötödik könyvben *eltűnik a hasznosság kategóriája*, illetve felszívódik az erény és szabadság fogalmaiban. A hasznosságkategória volt az, mely úgyszólván „összefogta" a partikularitást a nembelivel (a gondolkodóképességgel). Az ötödik könyvben szereplő ember többé nem partikuláris lény. Miután azonban — mint láttuk — Spinozánál a partikularitás végső soron azonosul az individualitással — nem is individuum többé. Miután az emberek szövetsége nem más, mint individuumok szövetsége, eltűnik az emberek szövetsége is. Az ötödik könyv embere nem más, mint a *szubsztancia modusa:* ez létének egyetlen vonatkozása.

Meg kell jegyeznünk, amit már többször hangsúlyoztunk: Spinozánál a könyvek gondolatmenetei nincsenek egymástól mereven elhatárolva, hanem átmennek egymásba. A voltaképpen második etika az ötödik könyv 14. tételénél kezdődik, mely szerint „A lélek megteheti, hogy a test valamennyi affekcióját, vagyis a dolgok képeit Isten képzetére vonatkoztassa". Az egyes ember — mint modus — közvetlen kapcsolata istennel: ez itt a megoldandó feladat. — A két etika különbségének jelzésére Spinoza visszanyúl az ismeret második és harmadik neméhez elemzéséhez. Az ismeret második neme közvetett megismerés: deduktív jellegű. A környezetének dolgaival állandó kapcsolatban álló ember, az „ésszerű életet" élő ember elkerülhetetlenül az ismeret e második neme szerint vagy legalább eszerint *is* gondolkodik, ahogy szükségképpen az ismeret első neme szerint is, hiszen vannak inadekvát képzetei, melyeknek inadekvát voltát fel kell ismernie és le kell küzdenie. — Az ötödik könyv etikájának embere azonban legfőképpen az ismeret harmadik nemében gondolkozik: megismerése *közvetlen.* Megteremti a közvetlen egységet önmaga (mint modus) és isten között, amennyiben *saját szubsztancialitását felismeri.* „Mindazt, amit a lélek az örökkévalóság szemszögéből megismer, nem abból ismeri meg, hogy a testnek jelenlegi valóságos létezését fogja fel, hanem abból, hogy a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből gondolja" (foglalja össze a 29. tétel).

Az ismeret e harmadik nemének legfőbb megnyilatkozása az „isten iránt való értelmi szeretet", mely egyúttal isten önmaga iránt érzett értelmi szeretete is. Itt az „értelmin" és a „szereteten" egyaránt hangsúly van. Az „értelmi" szó juttatja kifejezésre az istenhez — természethez — való viszony *racionalitását* (a hittel való szembeállításban), a „szeretet" fejezi ki az *emfázist*, a már említett emfatikus viszonyt a magábanvalóhoz. — Azért mondottuk, hogy isten értelmi szeretete és isten önmaga iránt táplált szeretete egy és ugyanaz, mert a modusa — felismerve szubsztancialitását — *azonossá válik* a szubsztanciával, „istenül", s amikor istent szereti, ezzel isten önmagát szereti. A deifikáció régi, reneszánsz gondolata jelenik meg itt egészen új formában. A reneszánsz deifikáció-gondolat ugyanis összekapcsolódott a mikrokozmosz-makrokozmosz paralelitásának eszméjével (az ember mint mikrokozmosz tükrévé válik istennek mint makrokozmosznak). Itt azonban nincs mikrokozmosz, csak egyetlen

egységes-általános kozmosz, melyben minden feloldódik. Az egyes maga válik deifikációjában az univerzálissá. Racionális miszticizmus ez anélkül, hogy megszüntetné az immanenciát (eredeti változatai, melyeket Kołakovszki elemzett a kor kollegiánus mozgalmaiban, nem tették kétségessé a transzcendencia gondolatát). Nem szünteti meg az immanenciát még az oly sokat vitatott — s s egyedül itt feltűnő — spinozai gondolat a lélek örökkévalóságáról sem. Amennyiben a modus (az ember) lelke azonosul az istennel (természettel), szubsztanciává olvad, tehát örökkévalónak kell lennie, minthogy a szubsztancia örök. Bezárult a kör: visszajutottunk a szubsztanciához.

Mindez — ismételjük — a spinozai rendszer következetességéből fakad. Miután — végső soron — egyedül a szubsztancia létezik és működik kizárólag saját szükségszerűségből, tehát egyedül a szubsztancia *teljesen* szabad — hogyan válhatna az ember teljesen szabaddá, ha nem a szubsztanciával való azonosulásban? Miután minden időbeli, minden mozgás modális és tökéletlen — hogyan ne tartoznék hozzá a tökéletesség, a feltétlen realitás fogalmához az örökkévalóság, az időn kívüliség? Miután minden olyan individualitás, mely nem a szubsztanciáé, partikuláris — hogyan ne válnék meg az ember a partikularitásával együtt egyúttal az individualitástól is, hogyan ne olvadna fel teljesen az egyetlen „igazi" individuumban, a különbség nélküli univerzalitásban? A szubsztancia álláspontjának — megint: konzekvensen végiggondolva — itt *kell* végződnie. Ahol hiányzik az emberi nem fogalma, ahol az általánosság nem más, mint *az egyetemes természettel való egység*, ott — ha következetesen végiggondoljuk — az emberi magatartás csúcspontja nemcsak az egyéniség, hanem egyúttal az egyediség megszűnése, önmegszüntetése is. És Spinoza volt ez *egyetlen*, aki ezt *végiggondolta*. Fichte és Marx — tanulmányunk elején idézett — megjegyzése *reverenciát* fejez ki ez előtt a következetesség előtt.

Beszéltünk Spinoza két etikájáról, a társadalomban élő ember és a bölcs magatartásáról. Most hozzá kell tennünk, hogy az az etikai magatartás, mely isten iránti értelmi szeretetünkben fejeződik ki, mely végig viszi ebben a szeretetben a szubsztanciával való azonosulást „az ismeret harmadik módja szerint", a szó szoros értelmében *már nem is etika többé*. Hiányzik belőle az, ami egy magatartásformát etikaivá tesz: a másikhoz, másokhoz, a világhoz való viszony. S így a spinozai életmű megkoronázásának, igaz szépségének tekinthetjük, hogy az ötödik könyv végén újra az epikureus „ésszerű élet" motívumai csendülnek fel. Az „isten értelmi szeretetén" épült bölcs — ha elvontabb és spirituálisabb szférában is — egész életét „rendezi be" az erény (és boldogság) elvei szerint. S ez a magatartás is *mindenki számára lehetséges*. „Ha mármost az idevezető út . . . nagyon nehéznek látszik is, mégis megtalálható. S bizonyára nehéznek kell lennie, hogy oly ritkán akadnak rá. De minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka."

ЭТИКА СПИНОЗЫ

А. Хеллер

Основное произведение Спинозы — вместе с его противоречиями — с чрезвычайной сжатостью поднимает все те существенные проблемы, которые характеризуют буржуазную философию от периода ренессанса вплоть до французской революции (до формирования историчности). Решение же их однозначно и вместе с тем наиболее последовательно, так как Спиноза без какого бы то ни было мыслительного компромисса обдумывает и доводит

до конца «позицию субстанции». Однако именно вследствие этой последовательности становится очевидным, что «выведение» человека из онтологии природы приводит к неразрешимым дилеммам и в конечном счете уничтожает не только понятие принадлежности к роду, но и понятие индивидуальности. Для доказательства этого в работе дается подробный анализ пяти книг «этики», в особенности, трёх последних, в которых показывается, почему Спиноза нуждался в двух различных этиках (эпикурейской и рационально-мистической). Позитивный атеизм Спинозы представляет в работе как единственная последовательная позиция имманенции на основе такой картины мира, которая исходит из полагания «неотделимой от человека природы» (Маркс).

SPINOZA'S ETHICA

Á. Heller

The main work of Spinoza exposes those essential questions which characterise the bourgeois philosophy from the Renaissance to the French Revolution, to the rise of historicism. But, their solution is unique and at the same time the most consequent because Spinoza carries out his program of the stand-point of substance without any compromise. Due to this consistency it becomes obvious that some insoluble dilemns result from the deduction of man from natural ontology, that finally this conception destroys not only the concept of belonging to a genus but also that of individuality. To prove this the study analyses in detail the five books of the Ethica, specially the three last ones and shows why Spinoza needed two different ethics(an Epicurean and a rational-mistic). The positive atheism of Spinoza is shown to be the only consequent stand-point of immanence on the basis of a world-view presupposing a „nature divided from man" (Marx).

Az igazságról

MIHAILO MARKOVIĆ

1.

Az igazság, mint minden más filozófiai kategória, az emberi történelemhez kapcsolódik, és csak az emberi gyakorlat vonatkozásában van értelme. Ez többet jelent annál az állításnál, hogy az igazság döntő kritériuma a gyakorlat. Ez utóbbi állítás összeegyeztethető azzal a nézettel, hogy az igazság — az embertől függetlenül — a világban adva van, és az ember az érzéki és értelmi tevékenységével ezt csak felfedezi, és többé-kevésbé megközelítőleg kifejezi. Az ilyen típusú realizmus előfeltételezi az igazság és az *önmagában* létező kritikátlan azonosítását. Humanista, kritikai szempontból nézve csak valamilyen emberi terméket, egy kijelentést, egy matematikai vagy logikai képletet, vagy szélesebben értelmezve, az emberi cselekvést, vagy egy ember alkotta tárgyat lehet igaznak nevezni. Egy pusztán természeti tárgy egyszerűen van. Lehet értelme annak a kijelentésnak, hogy bizonyos természeti események, általános sajátosságok és törvények embertől és emberi gyakorlattól függetlenül léteznek, de értelmetlen az állítani, hogy ezek *igazak* — hacsak az igazság fogalmát nem egy emberfeletti szellemre vonatkoztatjuk.

2.

A kijelentéseknek és az emberi termékeknek az igazság nem valami egyszerű, elemezhetetlen sajátosságuk. Az igazság egy viszony, amely két dolog között áll fenn. Az elsőről *közvetlen tapasztalatunk* van, a másodikat pedig az első *közvetíti;* a tudatunkban e kettő úgy kapcsolódik egymáshoz, hogy az egyikről való tapasztalatunk vagy gondolatokat ébreszt a másikról, vagy egy megfelelő cselekvési utasítást ad. Az előbbi *jel*, az utóbbi *modell*. Jelek például a mindennapi nyelv kijelentései, egy mesterséges nyelv képeletei, egy műalkotás, egy gesztus stb. — bizonyos körülmények között ugyanis ezek emberi tapasztalatokat, gondolatokat, érzelmeket, döntéseket stb. közvetítenek. A megfelelő modellek ekkor rendre tények, valóságstruktúrák, művészi értékek és normák, moralitás, politika stb.

Milyen viszonynak kell fennállnia egy jel és egy modell között, hogy az előbbit igaznak mondhassuk? Egy — a régi görög filozófiából átvett — hagyományos elmélet szerint ez a viszony a megfelelés.[1] Ennek az elméletnek fő előnye az, hogy általános leírását adja annak, amit a mindennapi életben igazságnak nevezünk. Ugyanakkor meglehetősen homályos és pontatlan, és

[1] Arisztotelész szerint „igaz azt mondani arról, ami létezik, hogy létezik, és hamis azt mondani arról, ami nem létezik, hogy létezik."

nem ad kritériumot a megfelelésre. Mindez áll a *visszatükrözés* fogalmára is, amely nagyon elterjedt a marxista filozófusok között. Intuitíve megértjük, hogy mit jelent az, hogy egy állítás visszatükrözi a valóságot, egy következetes vizsgálódás kezdetekor azonban még nem mondhatunk semmit az igazság feltárását megelőző valóságról. Ilyenkor a visszatükrözés fogalmát operacionalizálni kellene ahhoz, hogy valami gyakorlati haszna legyen, azaz ahhoz, hogy segítségével különbséget tudjunk tenni az igaz és hamis kijelentések között. Emellett a visszatükrözés fogalma túlságosan széles, és egyáltalán nem jellemző Marx aktivista felfogására. Nem helyezi eléggé előtérbe az emberi tudat teremtő mozzanatát, nem hangsúlyozza eléggé sok olyan emberi termék projektív, szimbolikus jellegét, melyet igaznak mondunk.

Ezért a következő előzetes meghatározásból indulunk ki: *Egy jel akkor és csak akkor igaz, ha adekvátan jelöl egy valóságos modellt.*

A jelölés *adekvát* volta itt *azonos szerkezetet*, azaz *izomorfiát* jelent.

3.

Nincs semmi értelme annak a kérdésnek, hogy egy különálló jel — kijelentés, cselekvés, műalkotás stb. — igaz-e. Ahhoz, hogy egy jelről megállapíthassuk, hogy igaz-e, először a jelentését kell meghatároznunk. De egy olyan kijelentés, melyet kiemelünk az adott összefüggésből és nyelvi rendszerből, vagy egy gesztus, egy kép, egy erkölcsi parancs, melyet elkülönítünk az adott kultúra egészétől, olyan sokat veszít jelentéséből, hogy az „igaz" állítmányt egy meghatározatlanul maradt alanyhoz rendeljük. Tehát az igazság megállapítása előfeltételezi egy tágabb értelmes összefüggés — egy meghatározott környezet, kultúra figyelembevételét. Ha egy tudományos kijelentés igazságára kérdezünk rá, akkor egy sor kérdés merül fel: milyen elmélethez tartozik az illető kijelentés; milyen sajátos vonásai vannak annak a nyelvnek, amelyen megfogalmazták, mit jelentenek az adott kifejezések és végül, melyek az elméleti előfeltevések és az empírikus következmények.

Ez az elemzés ahhoz a felismeréshez vezet, hogy *az igazság egy viszonylagos fogalom:* egy bizonyos x igazsága felől csak egy elméleti vagy kulturális egész összefüggésében lehet értelmesen érdeklődni.

4.

Az igazság fogalmának két különböző jelentés szintje van: „igaz" abban az értelemben, hogy megfelel egy ténynek, és „igaz" abban az értelemben, hogy megfelel egy normának, egy ideálnak.

Amikor logikusok és tudósok beszélnek egy igaz kijelentésről (elméletről), az első változatra szoktak gondolni, az igazságra mint *tudásra.*

Etikusok, esztéták, politikusok, jogászok stb. a második értelemben beszélnek igaz erkölcsről, művészi, haladó vagy igazságos cselkedetről; ilyenkor az igazságról mint valódi emberi *létezési módról* van szó.

Az igazság mindkét értelemben *értékkifejezés.*

Ha valamely emberi tettről vagy munkáról azt állítják, hogy igaz, ez annyit jelent, hogy megfelel bizonyos normáknak, melyeket az adott területen elfogadtak. Életünket akkor fogjuk igaz életnek tekinteni, ha majd megfelel

annak az elképzelésünknek, hogy milyen életet *kellene élnünk*. Ebben az értelemben lehet tehát igaz emberi létezésről beszélni mint olyanról, ami megfelel annak, aminek az embernek *lennie kell*. Az „igazság" kifejezés e használata végső soron az igaz ember fogalmára épül. Az *igaz ember* nem valami emberi lényeg, nem olyan általános vonások összessége, amelyek lappangva és titokzatosan mindig léteztek, és mindig az ember jellemzői voltak, bár az empirikus valóságban csak ritkán nyilvánultak meg. *Az adott történelmi feltételek között* az igaz ember az emberi lény optimális, reális lehetősége. Ezért igaz ember és igaz létezés értékfogalmak, és mint ilyenek az emberi tudat és aktivitás különböző részleges szféráiban kritériumul szolgálnak minden más norma, cél és ideál értékelésekor. Attól függően fog változni felfogásunk az igaz erkölcsről, haladásról és igazságosságról, hogy mit tekintünk *igaz embernek* és *igaz emberi életnek*.

Egy ilyen messzemenő integrációval szembeni ellenállás talán magyarázható (esetleg még jogossá is tehető), ha egy másik ellenállásból adódik, abból, amelyik tiltakozik egy embertelen emberfelfogás alapján történő egységesítés ellen, és lehetőségeket követel az ettől eltérő nézetek számára. A tolerancia azonban sem egy megalapozott attitüd hiányát, sem egy zavaros, dezintegrált felfogást nem indokolhat.

Az igazság mint tudás, mint ténynek való megfelelés szintén érték, mégpedig kettős értelemben. Egyfelől egy alapvető emberi szükségletet, a tudás, a megértés vágyát elégíti ki, azt a vágyat, hogy az ember magyarázni tudja a világot, a más embereket és önmagát. Mivel az igazság egy ilyen mélyen gyökerező szükséglet kielégítésére szolgál, egyike az alapvető értékeknek. Tudást akkor is érdemes szerezni, akkor is mélységes kielégülést jelent, ha semmilyen külső célt nem szolgál.

Másfelől az emberi gyakorlat a tudás alkalmazását előfeltételezi; így a gyakorlat gyümölcsözővé, jól szervezetté, világosan irányíthatóvá és ellenőrizhetővé válik. Ekkor az igazságnak közvetítő értéke van, más értékek megvalósítását teszi lehetővé. Végső soron az igaz létezésnek az igaz tudás a szükséges (bár nem elégséges) feltétele. Az emberi elidegenedés annyiban szűnik meg, amennyiben az ember hatalmába keríti saját termékeit, és felszabadul azon természeti, társadalmi és lelki erők alól, melyeknek rabszolgája volt. Ezt az előrehaladó felszabadulást csak egy olyan kritikus öntudatossággal lehet megragadni, melynek egyik mozzanata a tudás.

5.

Vajon az igazság értékként való felfogásából következik-e az igazságok pluralitásának elfogadása?

Nem következik szükségképpen; különösen pedig akkor nem, ha az igazságról mint tudásról beszélünk.

A megismerés folyamatában kétségtelenül fellépnek ellentmondásos helyzetek (különösen, ha alapvető problémákról van szó), amelyeket nem mindenki old meg egyformán. Matematikusok és logikusok gyakran kerülnek szembe azzal a dilemmával, hogy az axiómák és szabályok melyik osztályát válasszák egy rendszer kiindulásául. Minden empirikus kutatónak választania kell, hogy egy adott vizsgálatnál a pontosság és egzaktság vagy a termelékenység és gyakorlati alkalmazhatóság maximumát kívánja-e elérni — kutatási

módszere nagymértékben fog attól függni, hogy a konfliktusban levő alapvető kognitív értékek melyikét választja. Egy statisztikusnak általában egy sor különböző lehetősége van abban a vonatkozásban, hogy milyen táblázatokban és milyen eszközök segítségével fejezze ki adatait. Ebben áll a statisztikai vizsgálódás nyomorúsága és egyben nagysága is: nyomorúság, ha ezeket a lehetőségeket tudománytalan módon használják ki, tudományosságot tettetve; nagyság, ha a csaknem mindent bizonyítani tudásnak e szabadságát tudományos módszerek szigorú alkalmazására redukálják.

Az, hogy tulajdonképpen mit értünk igazságon, attól függ, hogy milyen módon definiáljuk az alapvető ismeretelméleti kategóriákat, és hogy milyen elveket és szabályokat alkalmazunk a vizsgálat metodológiájában. E tekintetben az emberek igen különbözők, következésképpen az igazság egyéni felfogását meglapozó ismeretelméleti és metodológiai előfeltevések pluralitásáról beszélhetünk. Ezeken a kereteken belül azonban az igazság felfogása egyértelmű, helyesebben egyértelműnek kellene lennie, és egyértelmű lehet.

Ha ellentmondásmentesen akarunk gondolkodni, akkor minden kijelentés igazságának eldöntésekor ugyanazt a kritériumot kell alkalmaznunk, bármilyen társadalomban, időpontban és bármely osztály, nemzet vagy egyéb társadalmi csoport tagjától hangzott is el az illető kijelentés. Ha egyszer az igazság fogalmának határozott és konkrét jelentést adtunk, akkor meghatároztuk azokat a követelményeket, melyeknek kielégítése elengedhetetlen ahhoz, hogy a kérdéses kijelentést (egy kértékű rendszerben) igaznak fogadjuk el, illetve (egy többértékű rendszerben) igazabbnak tartsuk más hipotéziseknél. Így tehát a gondolkodás egy adott rendszerében, amelyet az igazság meghatározott jelentésére alapozunk, az igazságok pluralitása elfogadhatatlan.

Azt lehetne mondani, hogy ez nem segít, mivel az igazságfelfogások pluralitásának elismerése már önmagában is relativizmushoz vezet.

Ez az ellenvetés a következőképpen válaszolható meg:

Először is tény, hogy többféle igazságelmélet létezik. Ha ez egy van, akkor ennek a ténynek a felismerése a filozófiai elméletnek az erénye, nem pedig hiányossága.

Másodszor pedig ezek az explicite megfogalmazott elméletek nem mindig egyeznek meg teljesen azzal, amit a tudományban és a mindennapi életben implicite igazságnak szoktak nevezni. Másszóval, az igazság fogalmának explikációja nem mindig adekvát: az explikátum jelentése nem mindig fedi a fogalom tényleges használatát, illetve azokat az aktuális eseteknek a hatáskörét, amelyekre az igazságfogalom vonatkozik. Továbbá: sok igazságelmélet elméletileg hibás; önellentmondó, körben forgó, vitatható előfeltevésekből és kategóriákból áll. Következésképpen a különböző igazságelméleteknek különbözik a kognitív státuszuk, vannak olyanok, amelyek legitim módon támadhatók, és olyanok, amelyekről dogmatizmus nélkül állíthatjuk, hogy jobb bármely másiknál. Elméleti viták feladata, hogy ezt az állítást kritikailag megvizsgálja, és jogosságának mértékét meghatározza.

Harmadszor, az igazság egy sajátos — e fogalmat a többi értékfogalomtól megkülönböztető — vonása, hogy megalapozásának folyamatában a legtöbb elmélet szerint olyan tapasztalati és értelmi módszereket kell alkalmaznunk, amelyek jól definiáltak és nagymértékben interszubjektívek.

Ez nem jelenti azt, hogy az értékelés más típusai pusztán szubjektívek. Részben az erkölcsi, esztétikai, politikai és más értékelő folyamatokat is be-

folyásol egy olyan tényező, amely hasonló az érzéki tapasztalathoz, például a szépség vagy csúfság, harmónia vagy összevisszaság, igazságosság és jogosság vagy igazságtalanság és becstelenség közvetlen tapasztalata. Az ilyen közvetlen tapasztalatok gyakran olyan embereknél is megegyeznek, akiknek egyébként elvont, verbálisan kijelentett elveik teljesen eltérnek egymástól. Másrészt akkor is használhatók értelmi módszerek — melyek az elvont gondolkodáshoz hasonlatosak a megismerési folyamatban —, amikor azt vizsgáljuk, hogy egy értékítélet valóban következik-e alapvető axiológiai elvekből, illetve hogy a levezethető konzekvenciák valóban elfogadhatók-e?

De az igazság és más értékek között — ezen hasonlóságok ellenére — van egy nagyon fontos különbség. Az igazság megállapításának folyamatában ezek az interszubjektív, empirikus és racionális módszerek sokkal nagyobb mértékben használatosak, mivel az igazság per definitionem objektív, *általános* emberi igényeket elégít ki, amelyek arra irányulnak, hogy az *objektíve létezőről a lehető leggazdagabb gondolati képet nyerjük.*

6.

Mit értünk az igazság *objektivitásán?*

1. Amiről azt állítjuk, hogy igaz, az az emberi gyakorlat terméke, de objektív annyiban, hogy az őt előállító szubjektumtól függetlenül tovább létezik az emberi világban (bár nem az emberiségtől általában függetlenül; az emberiség a terméket jelnek minősíti és értelmezi). Mivel az igazság egy jelnek, azaz az emberi tudat valamilyen objektivációjának a tulajdonsága, így maga is objektív.

2. Továbbá: egy jel igazsága objektív annyiban is, hogy a modell objektív sajátosságaira utal, és azt sok gyakorlati esetben egészen sikeresen helyettesíti.

3. Az igazság objektív abban az értelemben is, hogy a jel és a megfelelő modell kapcsolatának feltárása egy társadalmilag elfogadott és szabályozott módot igényel.

4. Végül, az eddigi három *ismeretelméleti* jelentésen túlmenően az igazság objektivitásának *ontológiai* jelentése is van. Egy emberi kijelentés vagy bármilyen más jel az *emberi világ* valamely tárgyának megfelelhet akkor is, ha ezt az adott pillanatban senki sem tudja. Például egy tudósnak — hosszú idővel halála után — lehetnek olyan írásai, melyek kiadatlanul maradtak, de fontos igazságokat tartalmaznak, bár egyetlen élő ember sem tud róluk. Ha valaki egy napon felfedezi ezeket az írásokat, értelmezi és mások számára érthetővé teszi őket, akkor ez nem az igazság *felfedezése*, hanem megismerkedés egy már létező igazsággal.

Ebben az értelemben az igazság egy *metafizikai* fogalom. Gondolhatjuk azt (és jó okaink lehetnek arra, hogy ezt gondoljuk), hogy vannak ilyen igazságok, de meghatározatlanok azok a körülmények, amelyek között ebben az értelemben igaznak tekinthetünk egy jelet.

A marxista filozófia kétségtelenül tartalmaz bizonyos metafizikai elemeket: operacionalizálatlan fogalmakat, igazolhatatlan és cáfolhatatlan állításokat. Ugyanakkor alapvető különbség van egy kritikai, humanista, és egy kritikátlan, transzcendentális vagy naturalista metafizika között. Van értelme azt állítani, hogy valami emberi létezik — bár az emberek (még) nem tudják.

Van értelme azt modani, hogy léteznek olyan kijelentések, amelyek adekvátan leírnak bizonyos tárgyakat, vagy hogy léteznek emberi cselekedetek és termékek, amelyek megfelelnek bizonyos értékeknek, annak ellenére, hogy senki sem tud erről. Egy humanista metafizika álláspontjáról azonban értelmetlen arról beszélni, ami teljesen független az emberiségtől és az emberi gyakorlattól. Nincs értelme arról beszélni, hogy egy kijelentés akkor is igaz lenne, ha soha meg sem fogalmazták volna, vagy ha az emberiség egyáltalán nem is léteznék. Ez az *igazság* és *létezés* fogalma összekeverésének jellemző esete. Ilyenkor tulajdonképpen arra szoktak gondolni, hogy a tárgyak, amelyekre a jelek utalnak, *léteztek*, mielőtt az emberek gondolkodni és beszélni kezdtek volna róluk. Azt azonban, hogy valami igaz, csak akkor lehet modani, ha az illető kijelentést már megfogalmazták vagy, általánosabban, ha a jelet már megalkották.

Egy másik mozzanat még fontosabb. Az elgondolt tárgy (tény, törvény, lényeg), amikor az igazságról beszélünk, nem *önmagában* létező puszta természeti tárgy, hanem ember alkotta modell: fogalmi apparátusunk közvetíti, és sajátos emberi látásmódunk többé-kevésbé átformálja. Ezért olyan szubjektív elemeket tartalmaz, amelyeket nem lehet megkülönböztetni azoktól a tisztán objektív elemektől, melyek kizárólag a külvilág sajátosságaitól függnek. *A posteriori* részben sikerül ennek a különbségnek megtétele, amikor is egy adott jel korlátaira rájövünk, és más, adekvátabb jellel pótoljuk. Ebben az új jelben azonban, mely egy teljesebb értelemben igaz, természeti és emberi, objektív és szubjektív ismét összekapcsolódik, és az elsőt sohasem izolálhatjuk a második elemeitől.

Erről az álláspontról tagadhatatlan, sőt kifejezetten tételezni kell, hogy léteznek az emberek gyakorlathoz képest elsődleges „megelőző" tárgyak és szerkezetek. Semmilyen célszerű, jól szervezett és irányított emberi aktivitás sem lenne lehetséges, ha környezetünk nem lenne viszonylag állandó, rendezett. Ezenkívül állandóan és gyorsan növeljük ismereteinket erről a megelőző valóságstruktúráról, azaz haladó módon kiterjesztjük emberi világunkat. Ugyanakkor azt is lényeges megjegyeznünk, hogy a törvények, típusok, lényegek stb. minden leírását, osztályozását, explikációját a megelőző természeti struktúrán kívül még szükségleteink, gyakorlati irányultságunk, korábbi tapasztalataink, korlátozott érzékelési és értelmi képességeink, valamint a rendelkezésünkre álló nyelv is meghatározzák. Például szemünk nem regisztrál bizonyos fénysugarakat — ezért nevezzük ezeket *infra*vörösnek és *ultrai*bolyának, holott a természetben nincs minőségi különbség ezek és a többi színek között.

Az összes többi sugárzással együtt egy kontinuumot nyerünk, amelyet különbözőképpen lehet osztályozni; „önmagában" egyikük sem rosszabb a mi szokásos osztályozásunknál. Antropológiai tény, hogy léteznek olyan civilizációk, amelyekben a színek osztályozása a mienktől eltérő, mivel a szükségletek is mások. Így van ez sok más fajta, típus és lényeg esetén is. Következésképpen a kijelentések „tartalma" sem lehet független az ember és az emberiség tudatállapotától, éppen mivel az embernek szerepe volt e tartalom kialakításában.

Egy kritikátlan, transzcendentális metafizika nem akkor követ el hibát, amikor az emberi relativizmus, szubjektivizmus és antropocentrizmus meghaladására törekszik úgy, hogy valami állandót, alapvetőt, egységeset és objektívat alapozzon meg — hiszen egy jól megalapozott humanista filozófiának is feladata többek között egy ilyen törekvés megvalósítása. A hiba az emberi fogalmak *kritikátlan projekciója* a világba, amely azon a hiedelmen alapszik, hogy

ezek a projekciók objektív lényegek, amelyek az embertől függetlenül léteznek vagy érvényesek.

Az igazság valóban objektív, de csak az emberi történelem viszonylatában.

7.

Az igazság történelmi kategória, melynek meghatározott értelme csak adott történeti összefüggésben van. Ez világosan bebizonyosodik akkor, amikor az igazság fogalmának szempontjából releváns elemeket vizsgáljuk.

a) A történelem során megváltozik a jelek jelentése. Nyelvi kifejezések esetén elég anyagot találunk erre a nyelvészeti, szemantikai kutatásokban. Egy jel igaz vagy hamis volta kétségtelenül attól függ, amit jelent. Ha valaki egy bizonyos történelmi periódusban használatos jel értelmét egy másik periódusba vetíti, akkor képtelen lesz helyesen interpretálni vagy meghatározni az igazságértékét. Az igazság kérdése valójában az, hogy hogyan kell értékelnünk a jel jelentését alkotó, a jel mögött meghúzódó gondolatot vagy szellemi attitüdöt. Ugyanakkor közvetlenül magával a jellel kerülünk szembe, az általa kifejezett gondolat vagy attitüd rekonstrukciója maga is történeti folyamat eredménye.

b) A természeti erők és az emberi munka hatására maguk a jel által megjelölt tárgyak is változnak a történelem folyamán. Így például hamissá válhat valamilyen betegségről egy korábban igaz kijelentés, ha az antibiotikumok alkalmazása következtében a kórokozó mikroorganizmusok jelentékeny biológiai változáson mentek át.

c) Feltétlenül figyelembe kell vennünk a tapasztalat és a tudás rohamos növekedését is ha egy jel és a neki megfelelő tárgy izomorfiájáról megállapításokat teszünk. Semmilyen más területen sem ennyire nyilvánvaló a történelmi fejlődés.

d) A vizsgálódás módszereinek is történelmi jellegük van: a kísérletezés technikája, a mérési eljárások, a statisztikai módszerek, a dokumentumok kritikai elemzésének módszerei, a magyarázó modellek, a bizonyítás egzakt eljárásai — ezek mind jelentősen fejlődtek, különösen az utóbbi néhány évtizedben. A logikának is — melyről évszázadokon keresztül azt hitték, hogy befejezett tudomány — gazdag története van Boole-nak az osztályok logikai algebrájával kapcsolatos kutatásai óta. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az általános logikát kiterjesztették és egzaktabbá tették, hanem azt is, hogy a gondolkodás új formáit és rendszereit alkották meg. Ezek közül egyesek összeegyeztethetetlenek a többivel.

Ilymódon lehetetlen egy kijelentés igazságáról vitatkozni, amíg nem vesszük tekintetbe, hogy

— mi volt a jelentése abban a kultúrkörnyezetben és történelmi pillanatban, amikor elhangzott;

— milyen tudással rendelkeztek a kérdéses tárgyról, és mit tudunk róla jelenleg;

— hogyan állapították meg a releváns adatokat, és hogyan értékelhetjük az alkalmazott eljárásokat a modern metodológia fényében;

— milyen logikára alapozzák az érvelést.

8.

Felmerülhet az a probléma, hogy az igazság fogalmának történeti megközelítése elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vagy relativizmushoz vezet.

Ha egyszer a történelem bőségesen szolgált bizonyítékokat arra, hogy amit egy időben igaznak tartottak, arról kiderült, hogy vagy egyáltalán nem, vagy pedig csak részben igaz, akkor van-e jogunk jelenlegi elképzeléseink igazságát állítani? És ha úgy gondoljuk, hogy mindannak alapján, amit tudunk, van jogunk ezt állítani, akkor nem következik-e ebből az, hogy elődeink tudását is igaznak kell ítélnünk, amennyiben az akkor rendelkezésre állt megfigyelésekből helyesen következtettek.

Ez a dilemma feloldható, ha két fontos megkülönböztetést teszünk a relativizmus (minden korszaknak megvan a maga igazsága) és a szkepticizmus (soha nincs elegendő alapunk arra, hogy elképzeléseinket igaznak tartsuk) között:

Először, ha bizonyos meghatározott kijelentések és elméletek igazságáról beszélünk, akkor az igazság *ismeretelméleti*, nem pedig *metafizikai* fogalmáról van szó. Akkor mondjuk, hogy egy kijelentés igaz, ha ezt tudjuk; ez a tudás pedig egy egyértelmű kritériumra támaszkodik, mely kritérium igazságfogalmunkban implicit, múltra és jelenre egyaránt érvényes. Egy korabeli elméletről tehát — ahelyett, hogy igaznak neveznénk — helyesebb azt mondani, hogy az adott korban jó okok voltak arra, hogy ezt az elméletet igaznak tekintsék, de ma már nem fogadhatjuk el igaznak abban a formában, ahogy annak idején kifejezték.

Másodszor, sok régi elméletet nem egyszerűen azért vetnek el, mert hamisnak tekintik, hanem azért, mert olyan megközelítést adnak, amelynél jelenleg jobb megközelítést adó elméletekkel rendelkezünk. Ezek az újabb elméletek sikeresen kiállták azokat a próbákat, amelyekkel elődeiket megcáfolták. Így a kétértékű logika előnyei ellenére, a tudományos gyakorlat arra kényszerít bennünket, hogy megközelítő, viszonylagos, valószínű igazságokról beszéljünk, azaz, hogy a többértékű logika nyelvét használjuk. Következésképpen csak nagy valószínűséggel — nem pedig bizonyossággal — állíthatjuk azt, hogy nem fogunk jelenlegi tapasztalatainktól különböző vagy nekik ellentmondó eseteket felfedezni.

Másrészt csak akkor van jogunk egy elméletet vagy egy kijelentést — akármilyen viszonylagos értelemben is — igaznak nevezni, ha maradandó érvényességű elemeket tartalmaz. Nevezetesen léteznie kell a feltételek valamely C osztályának és egy R alkalmazási sávnak (lehet ez a sáv egészen keskeny is), úgy hogy az R-be tartozó esetek C feltételek mellett még mindig igazolják a kérdéses elméletet vagy kijelentést. Ha úgy találjuk, hogy D feltételek mellett az elmélet már nem érvényes az S esetekre, akkor elméletünket teljes általánosságban elvetjük, és másikat alkotunk helyette; viszonylagos értelemben azonban ekkor is érvényes marad az eredeti elmélet, mivel bizonyos korlátozott eseményekre alkalmazható. Ha a világ radikálisan megváltozik, akkor lehet, hogy egy eddig jól alkalmazható elmélet elveszíti az érvényességét; egy viszonylagos értelemben mégis igaz marad: a múlt egy meghatározott intervallumára vonatkoztatva. Elképzelhető azonban az is, hogy egy régi elmélet korabeli „igazolása" súlyos logikai és technikai hibákon alapult, és ezeket a hibákat a jelenlegi tudományos kutatás metodológiája felfedte — ilyenkor természetesen az a helyzet, hogy a korábbi elméletet hibásan tekintették igaznak.

Jelenlegi tudásunk abszolutizálásának hibája nem abban áll, hogy igaznak tekintünk olyasmit is, amiről egy napon kiderülhet, hogy tévedés, hanem abban, hogy kizárjuk annak lehetőségét, hogy mai elképzeléseink egy része valamikor hibásnak bizonyulhat. A másik oldalon tudásunk relativizálásának hibája nem abban áll, hogy ismereteinket hiányosnak, közelítőlegesnek, viszonylagosnak, részlegesnek és — a jövő vonatkozásában — szegényesnek tekintjük, hanem abban, hogy kizárjuk azt a lehetőséget, hogy annak, amit tudunk, legalábbis egy része maradandó érvényességgel bír.

9.

Melyek az igazság fajtái?

A különböző igazságfajták osztályozásához egy előzetes definíció elemzésének során jutunk majd el. Azt mondjuk, hogy egy S jel akkor és csak akkor igaz, ha S egy (M) modellt adekvátan jelöl, és M egy valóságos tárgy.

Amint erre korábban már utaltunk, bizonyos jelek jelölhetnek bizonyos modelleket adekvátan, annak ellenére, hogy *erről nem tudunk*. Amikor azonban az igazságról beszélünk, akkor a legtöbb esetben, amikor pedig valamely igazságot konkrétan meg akarunk alapozni, akkor minden esetben azt vizsgáljuk, hogy mit tudunk a jel és egy bizonyos modell megfeleléséről. Az előbbi az igazság ontológiai fogalma, az utóbbi egy ismeretelméleti fogalom.

Egy modell először is lehet olyan állapot, tény, szerkezet, amely *már fennáll*. De olyan szerkezet is lehet, amely csak *valóságos lehetősége emberi szükségletek kielégítésének* (pl. valamilyen érték). Az előbbi esetben a *tényleges*, az utóbbiban az *axiológikus* igazságfogalomról van szó. A tényleges igazságokat általában nyelvi szimbólumok fejezik ki, de szerepelhetnek jelként képek, fényképek stb. is. Axiológiai igazság esetén a jel gyakran valamilyen emberi cselekedet, amelyik értékmegnyilvánulás, de lehet nyelvi kifejezés is (az ún. logikai igazságot axiológiai igazságnak tekinthetjük, itt a szimbólumok a gondolkodás ideális formáját jelölik).

Ismét más megkülönböztetést tehetünk azon az alapon, hogy az igazságfogalom lehetővé tesz vagy nem tesz lehetővé kritikai vizsgálatot és döntést a konkrét esetekben. Az első esetben az igazság *tudományos* fogalmával van dolgunk, ilyen igazságfogalom esetén meghatározott eljárásokat ismerünk, melyek segítségével egy adott jel igazságértéke megállapítható. A második fogalom felöleli mindazokat az eseteket, amikor egy jel ténylegesen adekvátan jelöl egy modellt, de erről nem tudunk; továbbá azokat az eseteket is, amikor az igazságról szóló állítás nem vizsgálható kritikailag, tehát értelmesen nem cáfolható, de nem is bizonyítható. Jobb kifejezés híján ilyenkor a *metafizikai igazság* elnevezést használhatjuk.

10.

Minden olyan filozófiában, amelyben a valósághoz való kritikai, aktivista közeledés tudáson (társadalmi és egyéni szükségletek ismeretén) alapul, az ismeretelméleti, tényleges, *tudományos* igazság fog az érdeklődés középpontjában állni.

A kérdés ekkor az, hogy milyen konkrét jelentése van a tudományos

kutatásban e tételnek: *Egy jel akkor és csak akkor igaz, ha adekvátan jelöl egy valóságos modellt.*

Jelnek itt kijelentések valamely osztályát fogjuk tekinteni (ez az osztály egyelemű is lehet). A modell (természeti és társadalmi) állapotok bizonyos összessége lesz.

Az első kérdés ekkor a következő: milyen feltételeket kell egy kijelentésnek kielégítenie ahhoz, hogy egyáltalán igaz *lehessen!* Az ilyen feltételeknek három csoportját különböztethetjük meg:

1. A kérdéses *(S)* kijelentésnek informatív, nem pedig érzelmi vagy normatív tartalma kell hogy legyen. Más szavakkal; azt kell kifejeznie, hogy valami így és így van — függetlenül attól, hogy a dolog tényleg így és így van-e. Ha egy kijelentés informatív, akkor értelmesen kétségbevonhatjuk. Ha nincs értelme annak, hogy kétségbevonjuk vagy cáfolni próbáljuk, akkor a kijelentés vagy logikai azonosság, vagy érzelmek, vágyak kifejezése, és informatív tartalom híján van.

2. Az adott *S* kijelentésnek interszubjektív jelentéssel kell bírnia. A — nemzeti vagy foglalkozási stb. — közösség minden tagjával közölhetőnek kell lennie, amiből következik, hogy

b) *S* jelek olyan kombinációja, amely kielégíti az adott nyelv szemantikai követelményeit,

b) *S*-et össze lehet kapcsolni az adott közösség tapasztalatának állandó elemeivel, azaz *S* egy meghatározott gondolatot közölhet a közösség tagjaival,

c) és ezért *S*-et tények egy *meghatározott típusával* lehet asszociálni,

d) léteznek (vagy elképzelhetők) olyan gyakorlati eljárások, amelyek segítségével el lehet döteni, hogy *S* csakugyan adekvát-e a modelljével.

3. Mivel *S* kijelentés igazsága csak más kijelentésekkel való kapcsolatában ítélhető meg, *S* állításakor bizonyos indokokat kell felhozni (nem érdekes, hogy ezek az indokok érvényesek-e vagy sem).

Ha egy kijelentés kielégíti ezeket az előzetes feltételeket, tehát ha *közölhető, informatív* és *indokolt,* akkor már jogos olyan hipotézisnek tekinteni, amely ténylegesen igaz lehet. Ugyanakkor a felsorolt feltételek meglehetően formális jellegűek. Ha bizonyosságot akarunk arról, hogy a kérdéses modell egy valóságos tárgy és az adott jel izomorf vele, a következő pótlólagos feltételeknek kell még teljesülniök:

1. Az *S* igazságának bizonyítására felhozott kijelentéseknek olyanoknak kell lenniök, amelyeket előzőleg és *S*-től függetlenül igaznak fogadtunk el. Ezek lehetnek: *a)* tapasztalati általánosítások, amelyek *S*-től függetlenül nyertek igazolást; *b)* evidens vagy posztulált elvek; *c)* észlelési kijelentések, melyek közvetlen, interszubjektív megfigyeléseket fejeznek ki.

2. *S*-et a premisszákból logikailag érvényes eljárással vezettük le, azaz olyan szabályoknak megfelelően, melyekről gyakorlati alkalmazásuk során kiderült, hogy ténylegesen igaz kijelentésekből ténylegesen igaz kijelentésekre vezetnek.

3. A kiindulási tapasztalati bizonyítékoktól függetlenül az *(S)* kijelentést magát is tapasztalati igazolásnak kell alávetni. A bizonyítás annak kimutatásában áll, hogy bizonyos gyakorlati események csak akkor magyarázhatóak meg, ha *S* igazságát tételezzük, és ez a magyarázat minden más hipotézissel összeegyeztethetetlen.

Az (1—3) feltételek teljesülése esetén megalapozottan gondolhatjuk, hogy *a)* ebben az esetben a modell egy *valóságos* tárgy (mivel megbízható

gyakorlati tapasztalatokkal rendelkezünk felőle), és hogy *b)* azon jelek rendszerének szerkezete, melyhez *S* tartozik, és azon tárgyak rendszerének szerkezete, melyhez a megfelelő modell tartozik, viszonylag azonos; egyébként ugyanis nem lenne magyarázható, hogy *S* premisszái, illetve más kijelentések, amelyeket *S* segítségével vezettünk le, hogyan lehetnek adekvátak a megfelelő tárgyakkal, amelyek a modellt tartalmazó rendszer elemei.

ОБ ИСТИНЕ

М. Маркович

Автор анализирует понятие истины с гуманистической и критической точки зрения О устанавливает, что истина является такой категорией, которая связана с историей человечества и имеет смысль только по отношению к человеческой практике. Истиной можно назвать только человеческое действие или созданный человеком предмет. Автор исходит из того предварительного определения, по которому один сигнал тогда и только тогда является истиной, если он адекватно, отражает действительную модель. Он показывает, что истина — во всех смыслах этого понятия — носит оценочный характер. Из этого не следует признание плюральности истины. В заключении автор подробно занимается дефиницией истины.

ON TRUTH

M. Marković

The author analyses the concept of truth from a humanist, critical point of view. He states that truth is a category which is connected with human history, and is meaningful only in relation to human practice. It is only a human action or a man-made object, which can be asserted as true. The author starts from the preliminary definition, that a sign is true if and only if it adequately designates a real model. He shows, that truth is — in every sense of this concept — a value term. This does not necessarily commit us to admit pluralism of truths. In conclusion the author deals in detail with the definition of truth.

A marxista társadalomelmélet magyarországi fejlődésének néhány aktuális problémájáról és a „marxizálás" hatásáról*

1.

Az utóbbi tíz évben, Magyarországon éppúgy, mint általában az európai szocialista országokban, nagy változás, jelentős fejlődés ment végbe a marxista társadalomelméletben. Ez a fejlődés összefügg a megelőző időszak dogmatizmusának leküzdésére irányuló erőfeszítésekkel, de egyben a revizionizmus legnyíltabb és legagresszívabb formáinak az 1956-os ellenforradalmat követő években bekövetkezett vereségének is eredménye. Ilyen körülmények között léphetett nálunk is, 1960 táján, a marxista gondolatnak ez az elsőrendűen fontos területe evolúciójának egy pozitív, termékeny, a szó igazi értelmében alkotó fázisába.

Az új kutatások magukon viselik annak az új szakasznak bélyegét, amelybe a szocialista társadalom akkortájt lépett. Nálunk is a kutató munka homlokterébe került a szubjektív tényező, a tudati elem szerepe, a tervezés, a gazdasági élet és általában a társadalmi folyamatok tudatos irányítása, a társadalmi tudat, az erkölcsi tudat fejlődése, az ideológiai harc, a személyiség formálása. Ebben a vonatkozásban megemlíthetjük filozófusainknak a társadalmi determinizmusról, az akarat szabadságáról, az ember és a társadalmi törvény viszonyáról, az erkölcsi tudat dialektikájáról, az esztétika kérdéseiről stb. írott munkáit. Jelezhetjük azokat az erőfeszítéseket is, azt a nagyszámú tanulmányt, amelyek a determinizmusnak, az egyén, a szubjektum, a személyiség szerepének egy gazdagabb fogalma kidolgozására irányulnak, az emberi tevékenység célszerű jellegének kimunkálására, a tudat és lét, a társadalmi tudat és társadalmi lét viszonyának egy dialektikusabb felfogására. Meg kell említenünk az előbbi témákhoz szorosan kapcsolódó kritikai munkát is, a szubjektivitás idealista vagy irracionalista értelmezésének, a szellemtörténetnek, a különböző egzisztencialista áramlatoknak, a freudizmusnak stb. a bírálatát. És természetesen beszélnünk kell a konkrét marxista szociológiai kutatás kialakulásáról is, az utóbbi tíz év e közös jelenségéről, melynek fontossága nyilvánvaló a marxista társadalomelmélet fejlődése, az új vagy az előző időszakban többé-kevésbé elhanyagolt elméleti kérdések megválaszolása szempontjából.

* Elhangzott az európai szocialista országok filozófiai intézeteinek „A marxista filozófia és a mai burzsoá ideológia" címmel Várnában 1968. június 3—9. között rendezett elméleti konferenciáján.

2.

Joggal beszélhetünk tehát egy pozitív irányú fejlődésről, gazdagodó tudományos produkcióról, mely egyre konkrétabban igyekszik válaszolni a társadalmi fejlődés szükségleteire. De amit most mindenekelőtt tárgyalni szeretnék, azok bizonyos újabb elméleti, ideológiai nehézségek, amelyek az elmúlt három-négy esztendőben kerültek felszínre, és a jelen pillanatban fokozódóban vannak. Új (illetve régi, de új formát öltő) torzulások jelentkezéséről kívánok szólni, amelyek összefüggésben állnak a marxizmusban vagy a marxizmus perifériáján jelen levő különféle nemzetközi áramlatokkal, mely utóbbiak maguk is egyfajta transzmissziós szerepet játszanak, napjaink burzsoá ideológiájának, antimarxizmusának egyes modern formáit közvetítik a marxizmus irányába.

E torzulások lényege: a szubjektivista tendenciák megerősödése magában a marxista filozófiában, társadalomelméletben. Természetesen nyilvánvaló, hogy ez a jelenség összefügg a dogmatizmussal szembeni ellenhatással, a történelem „szubjektuma", az ember, a személyiség, a tudat, a szubjektív tényező és általában a társadalmi gyakorlat szerepének újbóli „felfedezésével". Nagyon is megértjük a társadalmi gondolat fejlődésének ingaszerű mozgását, az egyik végletből a másikba való átmenetet, az elkerülhetetlen túlzásokat és egyoldalúságokat. De ha a jelzett probléma egyre élesebben vetődik fel, ennek oka, hogy ezek a tendenciák nem átmeneti jellegűek, ellenkezőleg a kutatás egyes szektoraiban tovább erősödnek, szoros összefüggésben meghatározott társadalmi, kispolgári áramlatokkal. Nem kívánok itt hosszabban időzni az utóbbi kérdésnél, pedig bizonyára nagyobb figyelmet, elmélyültebb tudományos elemzést érdemelne. hiszen a kispolgáriság, a kispolgári tendenciák, türelmetlenség, opportunizmus gyökerei továbbra is léteznek, még mindig mélyek a szocialista fejlődés jelen fázisában, s újratermelődnek, sőt adott szakaszban meg is erősödnek, szoros összefüggésben a mindennapi élet formáival, és különösen gazdasági-társadalmi fejlődésünk objektív problémáival, ellentmondásaival, a piaci mechanizmusok szélesebb felhasználásának szükségletével, és természetesen a nemzetközi helyzet alakulásával, a nemzetközi kommunista mozgalom, világrendszerünk nehézségeivel, a fellazítási taktika hatásával, a „szelektív koegzisztencia" imperialista politikájából széles tömegek körében fakadó illúziókkal stb.

Itt mindenekelőtt néhány elméleti-ideológiai kérdéssel szeretnék foglalkozni.

Az imént azt mondottam, hogy elsősorban bizonyos szubjektivista tendenciák erősödését észlelhetjük a marxista társadalomelméletben. E tendenciák különösképpen a társadalmi determinizmus elvének értelmezésében jelentkeznek. Sztálin túlontúl leegyszerűsített formuláival szemben — amelyek a gazdasági törvények objektív jellegét kívánták kiemelni úgy, hogy végül is elszakították őket az emberi tevékenységtől — már 1955-től kezdődően következetes erőfeszítések történtek a közgazdasági és filozófiai elméletben az ember (tudatos) tevékenysége és az objektív társadalmi törvényszerűségek valóságos dialektikájának kifejtése érdekében. Ezek az erőfeszítések a későbbiek során néhány monográfiát és tanulmányt eredményeztek, amelyek kidomborították az emberi gyakorlat alapvető szerepét, azt a tényt, hogy a társadalmi, gazdasági törvényszerűségek nem léteznek az emberi tevékenységen kívül, hanem éppenséggel az emberek, a társadalmi osztályok cselek-

vésében és cselekvése által érvényesülnek stb. Kiemelték azt a tényt, hogy az adott időszakban élő nemzedékek számára objektíve „adott" feltételek maguk is emberi tevékenységek objektivált termékei — ahogyan azok az e feltételek között létrejövő változások is.

Az utóbbi évek során azonban — párhuzamosan a marxizmus fejlődésében más országokban is beállt hasonló változásokkal — újszerű jelenségek léptek előtérbe a társadalmi determinizmus problematikájában. Ahelyett, hogy a kérdésben tovább mentek volna, és konkrétabban elemezték volna az objektíve adott feltételek és a tudatos emberi cselekvés dialektikáját, azt a marxi gondolatot, mely szerint az emberek szereplői és egyben szerzői saját történetüknek — egyes kutatók teljesen egyoldalúan kezdték előtérbe helyezni az emberi praxist, a tevékenységet, a tudatot, a szubjektumot. A „készen talált", az emberi tevékenység számára objektíve adott feltételek feloldódtak a praxisban — eredetük, a praxis ürügyén. Eltűnt az a történelmi determinizmus megértése szempontjából döntő különbség, amely egyrészt a már objektivált — és ily módon „adott", az új cselekvés számára objektív feltételként kényszerítően ható — tevékenység, másrészt az *aktuális* tevékenység között fennáll, mely aktuális praxis éppen az adott feltételek között fejlődik ki, éppen ezekben találja a maga lehetőségeit, korlátait és végső soron céljait is. Szubjektivista módon kezdték értelmezni Marx első Feuerbach-tézisét, mely szerint „a tárgyat, a valóságot, érzékiséget" *nemcsak* „az objektum" formájában kell felfogni, hanem „mint érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot", azaz „szubjektívan" is. Az objektív oldalt, a társadalmi folyamat objektív feltételeit félreállították. A praxis mindent elnyelt, az emberi tevékenységet megfosztották létezési feltételeitől, a gyakorlat *mint olyan* vált e felfogásban a társadalmi egésznek, az ember világának elsődleges forrásává. A gyakorlat mindenható fogalommá lett, az ember „tudatos és szabad" praxisa minden valóság forrásává. Viszontláthattuk az „absztrakt emberi lényegből" fakadó „szabad kreativitás", alkotóképesség, a szükségszerűségtől elszakadó, idealista módon felfogott „szabadság" ismert témáit. Az utóbbi időkben olyan tanulmányokat olvashattunk, amelyek mindenekelőtt Marx ifjúkori művein, és különösen az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*on épültek, vagy pedig Gramsci műveinek egyoldalú, éppen legproblematikusabb elemeinek felhasználásán. Egy a marxista „antropológiáról" írott tanulmány a történeti alternatíváknak egy absztrakt elméletébe torkollt, amely a történelmi folyamatot végső soron a különböző osztályok akaratára redukálta.* A praxissal foglalkozó tanulmányok egyike a történeti objektivitás nem-létezésére, a törvényszerűségek hiányára következtetett a társadalmi szférát illetően, illetve — pontosabban szólva — arra, hogy „objektív törvényekről" legfeljebb abban a mértékben lehet szó a társadalomban, amennyiben az „elidegenedés" fennáll, és hogy a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átmenettel ezek a törvények végképp megszűnnek létezni.**

Tegyük hozzá, hogy a szabadságnak, az emberi lényegnek, az emberi alkotásnak ez az idealista színezetű jól ismert felfogása együttjár — és ez természetes — a természetinek és a társadalminak radikális szétválasztásával. Hogy kiemelhessék a szubjektivitásnak a társadalmi szférában játszott sze-

* Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*. Akadémiai Kiadó 1966.

** Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*. Magyar Filozófiai Szemle 1967/2. sz.

repét, ezek az áramlatok (továbbra is a hazai filozófiai életben feltűnt jelenségekről beszélek) végül is a természetet az objektív törvényszerűségek, az abszolút objektivitás területének, a társadalmat pedig az abszolút szubjektivitás szférájának tekintik. Nem szükséges külön aláhúznunk, hogy e tévedés egyik alapvető teoretikus eleme a tudati jelenségek nem-materialista értelmezésében rejlik. Hiszen végeredményben éppen a tudati elem közreműködése alapján, amelyet lényegét tekintve „szabadnak", aktívnak, az indeterminizmus számára többé-kevésbé széles teret engedő elemnek tartanak, jut el az itt tárgyalt áramlat a maga téves következtetéseire.

Hadd említsem még meg ez áramlatok más elméleti komponenseit is. A szubjektivitás, a gyakorlat előtérbe helyezése egyes kutatókat a marxista filozófia olyan értelmezésére indítja, aminek már nincs sok köze a marxizmushoz. Itt is bizonyos nemzetközi témákkal találkozunk. A marxista filozófiát a „praxis" filozófiájává redukálják: a praxis itt a marxista filozófia kezdete és végpontja, de *közepévé* is válik, egyetlen *tárgyává*. A marxista filozófiának azt az értelmezését, mely szerint az egy általános világnézet, az anyagi világ (a természet, a társadalom és a gondolkodás) általános törvényeinek elmélete, elutasítják, Engels metafizikus koponyájából született és a sztálini dogmatizmus által kifejlesztett vulgarizálásnak titulálják.

Ezzel együtt a marxista filozófiának ez a társadalomelméletre való redukálása, melyet magát is egy szubjektivista módon értelmezett praxis filozófiájára szűkítenek — egyes tanulmányokat arra indít, hogy elméletileg megalapozzák a *pluralizmus* szükségszerűségét a marxizmusban.* A „praxis filozófiájára" redukált marxizmus, és a történelem autonóm és „szabad" forrásaként értelmezett praxis lehetővé teszi, hogy a társadalomelmélet, a társadalomtudomány „tudományos" jellegét tagadásba vegyék. Mint láttuk, az ember alkotó tevékenysége eszerint azt eredményezné, hogy a társadalomból eltűnnek az objektív törvényszerűségek: ebből kifolyólag nem létezhet a szó tényleges értelmében vett „objektív tudomány" a társadalom szférájában (az ilyen pretenziót „szcientizmusnak" nevezik); minden valóságos társadalmi mozgalom a maga alkotó tevékenységét, a maga szubjektivitását viszi bele a történelembe, és ezért — úgymond — annyi társadalom-„tudományunk" lesz, ahány valóságos mozgalom stb.** Ennek az értelmezésnek a hívei természetesen a munkásosztály, a marxizmus mellett foglalnak állást. De ez a marxizmus már csupán egy tiszta ideológiára redukált marxizmus, amely tudomány-mivoltát már elvesztette. És ennélfogva — a marxizmusra hivatkozó mozgalmak pluralizmusának valóságára utalva — annak kimondására jutnak, hogy a marxizmus elméleti pluralizmusa elkerülhetetlen és szükségszerű, olyan jelenség, amely ellen nem kell harcolni (minthogy nem *egyetlen egy* társadalomtudomány van, hanem annyi ideológia, ahány valóságos mozgalom). És következésképpen úgy vélik, hogy minden törekvés egy sokoldalú, de homogén és tudományos marxizmus fejlesztésére hiábavaló, sőt retrográd jellegű, a „sztálini dogmatikus monolitizmushoz" való visszatérést jelenti stb. stb.

Csak éppen jelezném — a marxista társadalomelmélet e pluralisztikus felfogásaival összefüggésben — a marxizmusnak a puszta *módszerre* való

* Márkus György: *Viták és irányzatok a marxista filozófiában.* (Kortárs 1968. júli7s) c. újabb cikke ennek világos megnyilvánulása.

** Vö. Vajda Mihály *id. cikke.*

redukálását, e koncepció újbóli jelentkezését. Csupán a marxizmus módszere maradandó: ez ismét csak azt jelenti, hogy elméleti tudásunk, az elmélet elemei nem azok. Ez lehetővé teszi — például Lukács Györgynél — annak kijelentését, hogy napjaink marxizmusa a XIX. század első felének utópikus szocializmusának állapotában van. Ez megengedi annak állítását, hogy a marxizmusnak ma zéróról kell ismét elindulnia, és ennek alapján összeköthetik a marxizmus e „reneszánszát" egy meghatározott áramlattal, azzal éppen, amelyet az elvont szubjektivitás, emberi lényeg, szabadság, praxis, elidegenedés, az absztrakt humanizmus témái jellemeznek.

Tegyük hozzá, hogy ezek a tendenciák természetszerűen túllépnek a filozófia határain, és a marxista szociológia egy részét is érintik. Ez például egyes szociológusaink elméleti produkciójában a „bürokrácia", az „etatizmus" végletes és absztrakt kritikájának alakjában jelenik meg, amely egyik ismert filozófusunknak azzal a már közvetlenül politikai jellegű kritikájával találkozik, miszerint a szocialista országok mai állapota a sztálinizmus sztálinista meghaladásaként jellemezhető, amit éppen most kell végre radikálisan meghaladni. Megjelent a szociológia, illetve a filozófia szerepének egy olyan felfogása, mely szerint ezek alapvetően a kritika eszközei, egy szükséges ellenzéki pozíció képviselői, egy olyan kritikáé, melynek függetlenné kell válnia a párttól és a szocialista államtól. Ezek a humanizmusnak, az elidegenedés megszüntetésének absztrakt elméletére épülő tendenciák azokban a tanulmányokban is jelentkeznek, amelyek a szocialista társadalom új struktúrájára, a társadalmi struktúra mai fejlődési szakaszára vonatkoznak. Egyes szerzők előtérbe helyezik a munkamegosztás problémáit, és már nem veszik figyelembe a mai osztálytagozódás következményeit, és különösen nem a régi osztályrétegeződések tartós hatásait, úgy ahogyan azok önmagukat túlélik a mindennapi élet formáiban, és különösen a kispolgári életmód különböző formáiban.

Nem akarom eltúlozni azt a veszélyt, amelyet a tendenciák a jelen pillanatban Magyarországon képviselnek. De a veszély kétségtelenül fennáll. Erősödőben van az egyes szocialista országokban az utóbbi hónapokban végbemenő események következményeképpen, és súlyát csak növeli az a körülmény, hogy e tendenciák olyan időpontban lépnek fel, amikor maga a dogmatizmus sem szűnt meg teljesen, és amikor a társadalomtudományok viszonylagos elmaradottsága (szükségleteinkhez képest meglevő elmaradottsága) erősen érezteti hatását.

Ezek az absztrakt humanizmus témáira épülő tendenciák önmagukban véve roppant spekulatív jellegűek, és egyben igen naivak, illuzórikusak, tudománytalanok. Vajon nem a legnaivabb például az az állítás (igaz, szemben azokkal a szintén hibás törekvésekkel, hogy az eszmék harcát adminisztratív intézkedésekkel helyettesítsék), hogy a marxizmusnak tudnia kell győzni *pusztán* az eszmék harcában, elméleti és intellektuális felsőbbsége révén, mintha az osztályharc különböző elemei nem függenének szorosan egymástól, mintha (hogy egy példát említsünk) a kispolgári eszmék nem a gazdasági-társadalmi, nemzeti és nemzetközi ellentmondásokban gyökereznének, mintha ezeket az eszméket nem hordoznák nap mint nap társadalmaink széles rétegei, mintha nem propagálnák, nem konverzálnák őket „adminisztratív", az eszmék „tiszta" szféráján *kívül* álló eszközökkel, az egyháztól kezdve az imperializmus egész propagandagépezetéig és folytatva például egyes értelmiségi körök, egyes folyóiratok vagy kiadók tevékenységével? Elméleti síkon ezek a munkák hadat üzennek a dogmatizmusnak, de maguk is éppúgy a puszta

spekulatív dedukció szabályai szerint járnak el. Éppoly messze állnak a konkrét helyzet elemzésétől, amelyről Lenin beszél. Csupán a spekuláció kiindulópontjai, ennek az új dogmatizmusnak a témái változtak. És meg kell mondani: ezeket a témákat, ezeket az elemeket többnyire a marxizmustól többé-kevésbé távol álló eszmeáramlatoktól veszik kölcsön.

3.

Az utóbbi évek fejleményei éppen arra kényszerítettek bennünket, hogy felvessük ez áramlatok összefüggését a más országokban felbukkanó vagy már létező hasonló áramlatokkal. Nem kívánok ennél a pontnál sem időzni. Ezt az elemzést elsősorban minden szocialista országnak magának kell elvégeznie, habár a szocialista országok és a nemzetközi kommunista mozgalom egységének helyreállításáért és megszilárdításáért folyó munka keretében ezeknek a nemzetközi ideológiai jelenségeknek a nyílt és józan közös elemzése igen lényeges feladat lenne. Csupán annyit jegyeznék meg, hogy azok a tendenciák, amelyekről beszéltem, nálunk, a jelen pillanatban a marxizmusnak elsősorban az absztrakt „humanista" interpretációjához kapcsolódnak. „A technokratikus" értelmezés — az ún. „modern marxizmusnak" ez a másik fő tendenciája —, amely közvetlenül összefonódik az „ipari társadalom" és a két rendszer „konvergenciájának" manapság oly közkeletű, nyíltan polgári elméletével, szintén hat néhány szektorban, mindenekelőtt egyes közgazdászoknál, és részben a szociológusok körében.

Amiről itt hosszabban szeretnék szólni, az az a szerep, amelyet eszmei síkon e tendenciák megerősödésében, problematikájuk kialakulásában a „marxizálók", „marxiánusok", „marxológusok" játszottak, egy szóval a „marxianizmus" szerepéről, ahogyan ezek az emberek saját áramlatukat jellemzik; arról a sajátos szerepről, amelyet napjaink „marxizálói" az ideológiai harcban betöltenek.

Azonnal megjegyezném, hogy a „marxizálás" negatív hatása itt sem légüres térben, pusztán az eszmék önnön ereje következtében valósul meg. Egy bonyolult hatásmechanizmussal van dolgunk, amely részint spontán jellegű, abban az értelemben, hogy azok a társadalmi áramlatok, melyeknek az említett szubjektivista tendenciák eszmei kifejezői, rendkívül érzékenyek és receptívek a másutt jelentkező hasonló áramlatok iránt. Aktív, hatékony affinitások működnek ezen a téren, lassabb vagy gyorsabb folyamú búvópatakok, amelyekben a hasonlók összetalálkoznak és kölcsönösen erősítik egymást. De ez a hatás, az affinitásoknak, rokonáramlatoknak ez a keresése részint tudatosabb formákat is ölt, erőteljes tevékenységet és kapcsolatfelvételt eredményezhet és ténylegesen eredményez is. Világos, hogy jelenleg egyes csoportok már egy idő óta egészen tudatosan és aktívan törekednek kapcsolatok kialakítására, és ismerünk olyan „iskolát", folyóiratokat, szimpoziumokat, melyeknek nyíltan hirdetett célja elősegíteni a mai marxizmus „különböző áramlatainak", „különböző formáinak" találkozását.

Másrészt napjaink imperialista stratégiája — melynek célja a szocialista világrendszer, a kommunista mozgalom szétbomlasztása — felhasználja és százféleképp bátorítja a marxizmusban fellépő opportunista, revizionista tendenciákat, legyenek azok jobboldaliak vagy „baloldaliak", támogatja a rokonáramlatoknak ezt a kölcsönös keresését, a mindenfajta „marxizálóknak"

a találkozását azzal a nyíltan bevallott céllal, hogy erősítsék a *marxizmus pluralizálódásának* gondolatát, a marxista elmélet tényleges felbomlását. Olyan mechanizmusok ezek, amelyeket több szocialista ország, többek között a szovjet, német és bulgár elvtársak komolyan tanulmányoznak. Tanulmányozzák mind a bevetésre kerülő szellemi, ideológiai eszközöket, mind ennek az ideológiai tevékenységnek az anyagi eszközeit, az ideológiai diverzió specializált központjait, ezek folyóiratait, a meghívások és ösztöndíjak, a különböző konferenciák és találkozók számának a gyors növekedését, a politikai és szellemi korrupció eszközeit stb. Az imperializmus által alkalmazott eszközök között elsőrendű szerepet játszik a marxizmusra hivatkozó különböző „modern" áramlatok támogatása és széles körű felhasználása. Ezt sajnos elvtársaink egy része még nem látja világosan. Hajlanak arra, hogy a veszélyt lebecsüljék, bagatellizálják, de ezzel ténylegesen csak fokozásához járulnak hozzá. Hiszen ha a „marxizálás", a „marxianizmus" terjedésében *csak* a marxizmus növekvő befolyásának jelét látnánk, önmagunkat fegyvereznénk le, ahelyett, hogy megjavítanánk felkészültségünket az ideológiai harcban, amelyet kötelességünk megvívni és ki is szélesíteni. (Úgy hiszem, nem értenek félre: kiemelni annak szükségességét, hogy az ellenfél fegyvereit jól megismerjük, semmiképp sem jelentheti a békés egymás mellett élés számunkra alapvető politikájához tartozó vita, a kulturális kapcsolatok szélesítésének tagadását. Ellenkezőleg — ahogyan azt számtalanszor hangsúlyoztuk —, éppen e politika sikere érdekében kell fokoznunk a harcot az eszmék területén és küzdeni az illúziók ellen, melyeket a két rendszer együttlétének új, legalábbis ma, kontinensünkön fennálló, viszonylag békés feltételei szükségképpen szülnek.)

De beszéljünk a bevetett eszmékről. Tulajdonképpen már jól ismerjük őket. A „marxizálók" e széles és tarka áramlatában — mely egyes többé-kevésbé szimpatizáns, többé-kevésbé a párt perifériáján álló baloldali intellektüell,ektől olyanokig terjed, akik egy „autentikus", „humanista" vagy „modern ' marxizmusra hivatkozva kifejezetten a kommunista párttal szemben ellenséges pozíciókra helyezkednek — ugyanazokat a vezéreszméket találjuk, mint amelyek mozgalmunkon belül is a hasonló áramlatokat táplálják.

Megtaláljuk először is — Henri Lefebvre-nél például — azt a nagyon liberálisan, rugalmasan, „realista" módon megfogalmazott gondolatot, mely szerint a modern fejlődés, a szocializmus ötven éves gyakorlati tapasztalata azt mutatja, hogy a szocializmus Marx által kidolgozott fogalma elhomályosult vagy átalakult, hogy ma már a szocializmusnak több modellje létezik és *többféle marxizmus* is; hogy forradalom és reform, átalakulás és evolúció, szocializmus és kapitalizmus már nem állnak szemben egymással összeférhetetlen és antagonisztikus ellentétként.* (Rudi Supek — akinek, azt hiszem, már nincs sok köze a marxizmushoz, és az új filozófia lényegét egyfajta életfilozófiában vagy egzisztencializmusban látja — odáig megy, hogy kijelenti: az átmeneti korszak filozófiája szükségképp pluralista, olyan értelemben, hogy elkerülhetetlenül ellentétes tendenciákat kell magában foglalnia.**) A marxizálás mindenekelőtt egyfajta „humanista" marxizmust fejt ki, mely „a mai marxista filozófia új formája" lenne, minden velejárójával együtt: az elidegenedés problémájának előtérbe helyezésével, amelyet az egész „modern" társadalom, beleértve a szocializmus első számú problémájának tekin-

* Vö. *Praxis* 1965/2—3. sz. 156. oldaltól.
** *Uo.* 1967/4. sz. 528. o. stb.

tenek (kijelentve például, hogy az elidegenedés a szocializmusban is szükségképpen erősödik a technika fejlődésével, a tömegek „manipulációjával", a bürokráciával, a mindenható etatizmussal, a bérmunka viszonyainak fenntartásával az állammal mint tulajdonossal szemben stb.). És az elidegenedés problémájával együtt — amelyet igen sokszor alapvetően szubjektív jelenségnek értelmeznek — ott találjuk első helyen az ismert absztrakt fogalmakat az emberről mint „a praxis szabad alkotójáról", az ember „szabad alkotó tevékenységéről", a „szabadság", „az emberi személyiség" megvalósulásáról stb. Ezzel párhuzamosan viszontlátjuk Marx „autentikus" marxizmusának a témáját, amelyet állítólag az ifjúkori munkák, és elsősorban az 1844-es kéziratok problematikája képviselne; azt az állítást is, miszerint a marxizmus nem egy „tudományos" eszmerendszer, hogy Marx sohasem gondolt arra, hogy kifejlesszen valamiféle dialektikus materializmust, egy az emberi történelemtől különálló „természetfilozófiát", hogy a természetnek nincs története az emberi tevékenységen kívül, hogy a történetiség a természetiség negativitása stb.

Napjaink „marxizáló" áramlatai jellegzetes módon aláhúzzák a filozófia alapvetően „kritikai és forradalmi" szerepét —*a ma létező szocialista társadalommal szemben.* Kiindulva az „ipari társadalom" ideológusai által kimunkált eszmékből, a szocialista fejlődésről roppant negatív képet festenek. Bírálják, „leleplezik" — Rudi Supek módjára — a „tehetetlenség, visszafejlődés és eldologiasodás erőinek hatalmát", „a megmerevedett gondolatot", „a csökönyös dogmatizmust", „az emberek feletti uralom bürokratikus technikáit", „az embereket tömeggé, illetve a sorozatbani tömeggyártás cikkeivé átalakító technokratikus találmányokat", „a militarista-etatikus mozgalom" által teremtett akadályokat, melyekbe a spontán szocialista alkotó kezdeményezés beleütközik* stb. stb. Kostas Axelos módjára kijelentik, hogy Marx elméletének alakalmazása az iparilag elmaradott országokban azt eredményezte, hogy ezek az országok *most* valósítják meg a francia polgári forradalom vívmányait — és nem többet. „A termelőeszközök magántulajdona — amely már az etatizálás útján halad az államkapitalizmus rendszerében — ezekben az országokban bürokratikus tulajdonná alakul át egy állami kollektivizmus keretében. Az állami kapitalista-szocializmus manapság egyetemessé válik, két variánsának minden különbözősége ellenére, illetve ezekkel együtt — mondja Axelos a konvergencia-elmélet szellemében. A polgári (civil) társadalom struktúrája alapjában azonos marad az ún. kapitalista és burzsoá országokban és azokban, amelyek szocialistának és a kommunizmus felé haladónak mondják magukat. A hegeliánus funkcionáriusok helyébe a marxista bürokraták léptek" — így Axelos.** Mindez világos. De az a rokonság is, amely fennáll egyes nálunk is fellelhető tendenciákkal, melyekről az imént beszéltem.

Éppen korunk szocializmusának ez az „elemzése" teszi lehetővé a „marxizálóknak", hogy kialakítsák a marxista filozófia „forradalmi és kritikai" programját a szocializmus ellen, az új Leviatán, az etatista bürokrácia szörnye ellen, és végeredményben a szocialista állam és a kommunista párt vezető szerepe ellen. Az a „kritikai marxista", akinek Axelos adja magát, programul állítja, hogy: „minden korlátozás nélkül *revízió alá kell venni* a kapott eszméket

* *Uo.* 1968/1—2. sz. 4. o. stb.
** *Uo.* 1967/1. sz. 81. o. stb.

és a jelenlegi ideológiákat, *radikális*, dogmáktól mentes *kritika* alá kell vetni a valóságot, valamint a vezéreszméket, illetve az ún. forradalmi eszméket; *kérdésessé kell tenni* a mai világ minden — társadalmi, politikai, emberi, irodalmi és művészi, tudományos és filozófiai — aspektusát, hogy ily módon kiugrassuk problémáikat és válságaikat". A „marxizálók", akikről itt szólok, az ifjú Marx „forradalmi humanizmusára" hivatkoznak, kijelentik, hogy a filozófia szerepe semmiképp sem lehet a szocialista építés politikájának szolgálata (a filozófia, úgymond, nem lehet *ancilla politicae*): a filozófia „minden létező könyörtelen kritikája, egy valóban emberi világ humanista víziója" kell hogy legyen. A filozófusoknak „szabad legyen nemet mondani", anélkül hogy mérlegelniök kellene kritikájuk körülményeit stb. Szemére vetni ennek a filozófiának — írja például Kučinar —, hogy megelégszik a kritikával, anélkül hogy megoldásokat adna vagy javasolna, annyi mint „alapvetően antifilozófikus" érvekkel előhozakodni, „hiszen ezek célja letompítani a meglevőnek a kritikáját, az ember alapvető felszabadításának nevében gyakorolt kritikát — azt az ‚építőbb' feladatot ajánlva neki, hogy javítgasson, tökéletesítéseket, korrekciókat javasolgasson a meglevőnek *a keretén belül* . . ."*

Ez a tiszta kriticizmus, negativizmus — mely együttjár a filozófiának „emberi lehetőségként", „az ember egyfajta létezési módjaként" és többé nem tudományként való értelmezésével — egészen természetesen elvezet mindenféle társadalmi irányításnak, a kommunista párt vezető szerepének tagadásához, a központi akarat demagogikus és anarchista tagadásához, az emberi személyiségnek mindenféle közösséggel szembeni „alávetettsége" elleni „lázadáshoz", és ezzel párhuzamosan egy értelmiségi vagy filozófus-elit élcsapat-szerepének állításához. Ez a kritika a „közvetlen demokrácia", a „közvetlen önigazgatás", az „igazi szocializmus" stb. (H. L. Parsons)** égisze alatt történik, és odáig megy, hogy végül is a kommunizmust az új társadalom kialakulása csupán első fázisának nyilvánítja, annak a fázisnak, amely előkészíti „a humanizmusba való átmenetet".

Nem állok meg ennek az ideológiának jó egynéhány más eleménél, így a két rendszer koegzisztenciájának egy moralizáló felfogásánál, a békés egymás mellett élésnek „a szellem területére" történő kiterjesztésénél, az ideológiai párbeszédre való redukálásánál, a szocializmus nemzeti, „pluralista" útjainak előtérbe helyezésénél, ami a szocialista forradalom általános törvényszerűségeinek, alapjában véve a szocializmus létrejöttének tagadása irányába mutat.

Csupán annál a tartalomnál állnék meg egy pillanatra, melyet e „forradalmiság" felvesz, amint a mai *kapitalizmus* problémáival kell szembenéznie. „Marxizálóink" két stratégiai vonalat körvonalaznak, melynek feladata lenne, úgymond, a nemzetközi szocialista eszme újjáformálása. Az első — melyet olyan ideológusok képviselnek, mint Serge Mallet, André Gorz vagy Axelos — „a szervezett kapitalizmus ellentmondásainak elemzéséből indul ki (ezek Serge Mallet szavai), és megkísérli kibontani egy támadó stratégia távlatait, mely a gazdasági határozathozatal központjainak fokozatos meghódítására, valamint, már most — azaz már a szervezett kapitalizmus kereteiben — az igazgatásban való részvétel elmélyülésére alapozódnék, és a szervezett kapitalizmus bürokratikus és technokratikus struktúrájának tagadása irányába mu-

* *Uo.* 1967/4. sz., 463. o. stb.
** *Uo.* 1965/2—3. sz.

tatna". Ezt Mallet „a szocialista megújhodás áramlatának", az ún. „szervezett" kapitalizmushoz, illetve az automatizálás szülte „új munkásosztály" sajátos jellegéhez adaptált „forradalmi politikának" nevezi. Mallet szerint a „szervezett kapitalizmus" ténylegesen már a kompromisszum fázisa, amelyben a munkásmozgalom meghódíthatja a gazdasági erők egy részét. (Axelos, aki olyannyira forradalmi és kritikus, amikor a mai szocializmusról van szó, felveti, hogy az iparilag fejlett országokban nincs többé hely forradalmak, hanem csupán reformok számára.)

A második stratégiai vonal, amelyet Marcuse képvisel, irreverzibilis ténynek ítéli meg — mint ezt legalábbis három évvel ezelőtt Mallet kiemelte — „a fejlett kapitalista országok munkásosztálya többségének önkéntes integrációját a szervezett kapitalizmusba", és minden reménységét a harmadik világ elmaradott országaiba, illetve az ezekből származó és a fejlett országokban élő dolgozók kisebbségi tömegeibe helyezi.* A jobboldali opportunizmus, a forradalom tagadása a fejlett kapitalista országok viszonylatában, ezen országok munkásosztálya forradalmi jellegének tagadása találkozik a legbalosabb kalandor jellegű tézisekkel, a maoista tételekkel, amelyek egyedül a harmadik világ népeiben látják a forradalom reményét. Marcuse, a szervezett kapitalizmus teoretikusa egyben *explicite* Mao téziseinek is teoretikusává lett!

És ezek a „forradalmárok" hozzáfűzik: a két modern stratégiai vonal között terülnek el egy mocsár széles térségei, melyet napjaink kommunista pártjainak többsége képviselne. Íme, ez a helyzet. Ezeket a témákat, a jobboldali és a „baloldali" opportunizmus e keverékét megtaláljuk mindazokban a tendenciákban, amelyekről az imént beszéltünk. És viszontlátjuk ugyanazt az elméleti szegénységet, ugyanazt a spekulatív és absztrakt jelleget, mely úgy kívánja magát feltüntetni — a kellő agresszivitással, hogy ezzel elhallgattasson bennünket —, mint az alkotó, minden béklyótól, „intézményesítettségtől" megszabaduló gondolat „utolsó szavát" . . .

4.

Befejezésül: úgy gondolom, feltétlenül alá kell húznunk, hogy ma éppen a „marxizálás" jelenti a modern burzsoá ideológia marxizmusba való transzmissziójának *legfontosabb eszközét*. A „marxizmus" védjegye alatt ezen az úton reprodukálják számunkra az ipari társadalom, a szervezett kapitalizmus, a két rendszer konvergenciájának burzsoá elméleteit, és úgyszintén napjaink kommunistaellenességének főbb témáit, a szocialista állam, a munkásosztály vezető szerepének kritikájától egészen annak állításáig, hogy a marxizmus felbomlóban van, hogy a marxizmus pluralizálódása ma már elkerülhetetlen és visszavonhatatlan. (A *Tőke* századik és a Marx születésének százötvenedik évfordulójára rendezett sok megemlékezést is arra használták fel, mint többször tapasztalhattuk, hogy a „több szólamú" marxizmus témáját propagálják.) És minthogy éppen a „marxiánus" áramlatokkal épülnek ki a legkönnyebben és a legtermészetszerűbben a szocialista országokban működő rokonáramlatok kapcsolatai, ezért kell nekünk nagyobb figyelmet fordítanunk ezekre — éppen a mai helyzetben, a nemzetközi kommunista mozgalom egységének

* *Uo.* 1965/2—3. sz. 380. o.

helyreállításáért, a marxista—leninista társadalomtudomány fejlesztéséért vívott küzdelemben.

Ami pedig feladatainkat illeti — amelyek korántsem egyszerűek és könnyen megoldhatók —, bizonyos elképzeléseknek adnék hangot. Úgy vélem először is, hogy mindenekelőtt hazai viszonylatban következetes harcot kell folytatnunk a marxizmus *tudományos* jellegének becsületéért, betartásáért, arra kell szorítanunk a filozófiai kutatómunka egészét, hogy túllépjen a spekuláció, a baloldali vagy jobboldali dogmatizmus stádiumán, hogy valóban összekapcsolja az általános törvények és összefüggések kutatását a társadalmi fejlődés konkrét kérdéseinek elemzésével, gyorsabban haladjon az absztrakttól a konkrétnak az irányában . . . Ez az út vezet a marxista társadalomelmélet viszonylagos elmaradottságának felszámolásához, és ez teszi lehetővé, hogy világosan feltárjuk elméleti téren ezeknek az áramlatoknak alapvető gyengeségét, tudományos tartalmuk hiányát is.

Úgy vélem továbbá, hogy fel kell tárnunk azokat az összefüggéseket, kapcsolódásokat, amelyek e nemzetközi áramlatok, a jobboldali és baloldali revizionista irányzatok és a velük rokon marxizáló áramlatok között fennállanak, meg kell mutatni a „marxianizmus" valódi arculatát, azt a szerepet, melyet napjaink antimarxista, antikommunista, burzsoá ideológiájának *transzmissziójában* betölt.

Nemzetközi tevékenységünkben, külföldi kapcsolataink tekintetében feladatunk még bonyolultabb, hiszen a „marxizáló" áramlatok képviselői, hordozói között ott találunk valóban baloldali embereket, olyanokat, akik többé-kevésbé közelállnak a párthoz. Úgy gondolom, hogy magatartásunk általános kritériuma alapvetően *politikai* kell hogy legyen: közeledés és szövetség a politika síkján, a lehető legnagyobb mértékben, és ugyanakkor ideológiai harc, gyengeségeik, felfogásuk nem-marxista, polgári elemeinek világos, elvszerű eszmei kritikája; nem eklektikus kritika — ez sokszor a mi gyengeségünk —, hanem „totális", Marx és Lenin módjára véghezvitt bírálat. Ami pedig az antikommunista „marxizálókat" illeti, világos, hogy az eszmei kritikának párosulnia kell a leghatározottabb politikai kritikával, mi több, ennek a kritikának kell általában elsőbbséget kapnia, mivel hogy ebben az esetben az ideológia nem egyéb a politika közvetlen eszközénél.

Megállok. Mindez túl messzire vinne bennünket, és e hozzászólás kereteit túllépné.

Sipos János

VITA

Módszer, haladás, érték

(Reflexiók Márkus György és Vajda Mihály *Haladás és reakció a filozófiában* c. cikkére)[1]

Előhang és első zárójel

[Az a megtiszteltetés ért, hogy egy szerzőpár több mint 30 sűrű szedésű oldalon foglalkozik két olyan cikkemmel, amelyek részben alkalmiak, helyhez, időhöz, terjedelemhez kötöttek, részben pedig inkább csak felhívták bizonyos nyitott kérdésekre a figyelmet, hogy ösztönözzenek a megoldásukra, semmint hogy megoldják őket.

Legelőször is azt kell megjegyeznem, hogy a vitába bevont egyik, *A munka problémája Hegel műveiben* c. hat oldalas cikkemről, mely a *Valóság* 1966/12. számában jelent meg, a szerkesztőség vagy a nyomda elnézéséből lemaradt ez a megjegyzés: „Elhangzott az Internationale Hegel Gesellschaft VI. (prágai) kongresszusán 1966. szeptember 9-én." Vagyis, hogy nemcsak egy rövid, percekben megszabott referátumról van szó, hanem az adott körülményekhez való alkalmazkodásról, a kongresszus nemzetközi társadalmi közegével (polgárok és nem-polgárok, marxisták és antimarxisták, forradalmárok és ellenforradalmárok jelenlétével) való számotvetésről is.

Második előzetes megjegyzésem, hogy az időközben napvilágot látott — illetve, midőn e sorokat írom, fog látni — *A Hegel-vita mai állása* c. cikkem[2] — másfél évvel ezelőtt készülvén — egész sor olyan kérdésre már akkor megadta a választ, amikor vitapartnereim azokat még fel sem tették, jeléül annak, hogy jó néhány probléma, amelyek felvetését nálam reklamálják, bennem ugyanúgy elevenen élt, mint bennük vagy bárki másban, aki Hegellel némiképp is foglalkozik.

Így ez alkalommal elegendő lenne csupán e cikkre utalva rövid nyilatkozatot tenni, annál is inkább, mivel vitapartnereim alaposan divatjamúlt hangnemét nem kívánom utánozni, és túlteszem magam ama eléggé elburjánzott szokáson is, hogy olyan nézeteket tulajdonítsak másoknak, amilyenek az illetőktől sokkal távolabb esnek, mint azoktól, akik azokat felvetik.

Elöljáróban mindjárt leszögezem, hogy nem veszem sorba és nem szúrom tűhegyre azokat a retorikai fogásokat, amelyek sem a szerzőkhöz, sem a *Filozófiai Szemlé*hez, de különösen egy filozófiai diszkussziókhoz nem méltóak. Csupán, hogy jelezzem, milyen természetűek ezek, idézem szerzők szövegét: „Ha Sándor Pál Hegel- és Schelling-felfogását kritikailag kívánjuk megvizsgálni, a vitát egy meglehetősen távoli-elemi ponttól kell kezdenünk: annak problémájától, mi is értendő 'klasszikus német filozófián'. Ebben a kérdésben ezidáig nem igen volt vita marxista filozófusok között. Sándor azonban egy, e cikkeivel egyidőben írt előszavában a megszokott s

[1] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.
[2] *Uo.* 1968/1. sz.

egyszerű 'felsorolásként' valóban nem sokat mondó névsort (Kant, Fichte, Schelling, Hegel és 'alkonyként' Feuerbach) ezek 'követői és népszerűsítőiként' olyan nevekkel egészíti ki, mint Humboldt és Schleiermacher."[3]

Nos, amire szerzők utalnak, az *Európai Antológia* sorozat *A klasszikus német filozófia* c. szöveggyűjteményéhez írt *Előszó*, amely a következőképp kezdődik: *„Klasszikus német polgári filozófia néven Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach bölcseletét tartja számon a filozófiatörténet, követőiket, híveiket, népszerűsítőiket nem is számítva, bár olyanok vannak közöttük, mint Goethe, Schiller, Humboldt, Schleiermacher."*[4]

Már ebből a szövegből is kitűnik, hogy *nem az én* felsorolásomról, hanem a filozófiatörténetekben általában található csoportosításról van szó, amelyet a későbbiekben — hogy tőle distanciáljam magamat — mint „hagyományos filozófiatörténetet" aposztrofálok, és e gyűjteményben azután, mely az *én* válogatásom, *nem is foglal helyet más*, mint Kant, Fichte, Schelling, Hegel és Feuerbach.

Társszerzőink azonban a „kiegészítésből" kihagyták Goethe és Schiller nevét — nyilvánvalóan azért, mert filozófiájuk keletkezése nem csupán időbelileg és helyileg tart kapcsolatot a kanti bölcselettel.

A filozófiatörténeti irodalom általános gyakorlata, mint már említettem, hogy személyeiben is még szélesebb körűen tárgyalja ezt a bonyolult korszakot. Nem csupán arra a nálunk közkézen forgó, hegeliánus felfogású Schwegler-féle filozófiatörténetre gondolok, amelyben a Fichte és Schelling filozófiáját ismertető két rész között átmenetként a *Schelling; iskolája és rokon bölcselők. A romantikusok, Baader, Krause, Schleiermacher*[5] című fejezet foglal helyet, hanem pl. a szovjet munkaközösség által összeállított hat kötetes *Filozófiatörténet*re is, amely 2. kötetének *első fejezete* a következő címet viseli: *A filozófiai gondolkodás fejlődése Németországban a feudális viszonyok bomlása és a kapitalizmusba való átmenet időszakában (XVIII. század vége — XIX. század eleje). A klasszikus német filozófia.* És ebben a fejezetben természetszerűen helyet foglalnak a XVIII. századi német felvilágosodás képviselői: Herder, Lessing, Schiller, Goethe (mellesleg Georg Foster és mások is). Továbbá — csak azért, hogy jelezzem: a kérdést nem lehet kézlegyintéssel elintézni — felvetem: egyáltalán indokolt-e Schiller és Goethe *előzményként* való tárgyalása, hiszen mindketten inkább Kant-*követők* voltak, és maga az idézett munka is részletesen beszámol Goethének Hegellel való polémiájáról. Aztán következik Kant, Fichte és Schelling egy pontban, majd — súlyának megfelelően — Hegel külön pontban. Viszont nem én tekintem „alkonyként" Feuerbachot, hanem Engels, és a szovjet filozófiatörténet is ebben a szellemben, az előzőektől külön, határozottan elválasztva, a *második fejezet*ben tárgyalja *(A filozófiai gondolkodás fejlődése Németországban az 1848-évi forradalom idején. A klasszikus német filozófia. Feuerbach)*, mégpedig az ifjú hegeliánusokkal együtt (akik pedig már nem is tartoznak a „klasszikus német filozófiához".)[6]

Ám ezért a szóban forgó szerzőpáron kívül senkinek sem jut eszébe, hogy mindebből olyasféle következtetéseket vonjon le, amilyennel a fenti

[3] *Uo.* 1967/6. sz. 1077. o.
[4] *A klasszikus német filozófia.* Gondolat, 1966. 5. o.
[5] Schwegler Albert: *A bölcselet története.* Franklin, Bp. 1912.
[6] *A filozófia története.* II. köt. Gondolat, 1960.

idézetben találkozunk, és maga az egész szöveggyűjtemény is félreérthetetlenül demonstrálja, kit és mit értek én klasszikus német filozófián.

Úgy vélem, nem szükséges bővebben reflektálnom szerzőinknek arra a reklamációjára sem, hogy miért maradtak névtelenek azok a „marxológusok", akikre kongresszusi előadásomban utalás történt. Gondolom, már az is kellő magyarázat lenne, hogy csak sommás összefoglalásra volt mód, márpedig ha neveket említek és idézek (kiváltképp olyanokat és olyanoktól, akik a kongresszuson személyesen is jelen voltak), akkor ki kellett volna térni azokra a finom megkülönböztetésekre is, amelyek őket Hegelnek Marxhoz való közelítésében egymástól elválasztják. Az adott lehetőségek között tehát meg kellett elégednem egy általános tendencia felmutatásával, azzal, hogy demonstráljam azt a lényegbevágó ellentétet, amely Hegel és Marx között fennáll — hogy kimutassam azt a fordulatot, amelyet Marx az egyetemes filozófiatörténetben jelent. A hangsúlyt tehát arra kellett tennem, ami Marxnál Hegelnek nem folytatása, továbbfejlesztése, hanem teljesen, világraszólóan új. Hogy ez az igyekezetem mennyire sikerült, más kérdés, az viszont kétségtelen tény, hogy a referátumot követő vitában az álláspontok világosabbá váltak, és a konklúzió semmiképpen sem az lett — ami többeknél a kiindulópont volt —, hogy Marx Hegelnek „egyik tehetséges tanítványa és követője".

Különben is a „nevek", ill. az „egyesek" vonatkozásában, úgy gondolom, bőséges anyag áll immár rendelkezésükre *A Hegel-vita mai állása* c. írásomban. A felsorolás persze itt sem lehetett teljes, de az intenciókra, remélem, sikerült rávilágítanom, arra ti., hogy egyik oldalról Hegelben felfedezzék Marxot, másik oldalról pedig Marxban Hegelt.

Ami pedig az e törekvéseken belüli rendkívül nagy változatosságot, sokféle fokozatot s minőségi bonyolultságot illeti, ez talán megmutatkozik a *Valóság*-beli „vázlatból", de, úgy gondolom, az is, hogy az „egyiknek a másikban való újra megtalálása" korántsem szorítkozik sem a munka problémájára, sem a közgazdaságtanra, hanem kiterjed a marxista filozófia majd minden területére. S hogy ebben az áramlatban akadnak „primitív" és kevésbé primitív, sőt nagyon is „mély" és „magas" megnyilvánulások, arra is akad egy-két példa, és ennek arra kellene ösztönöznie a marxista filozófusokat, hogy ne intézzék el a kérdést azzal a fölényes gesztussal, hogy mindez csupán a fantázia terméke. (Hogy a szerzőpár más, koncepciójába nem illő jelenségeket is nemlétezőknek nyilvánít, arra még lesz alkalmunk visszatérni.)

S e ponthoz végül még egy megjegyzés: Már a kongresszusi előadásomban hangsúlyoztam, hogy Lukács György a Hegel és az angol klasszikus gazdaságtan s ezen keresztül a marxi politikai gazdaságtan közötti viszonyról általa felvetetteket kifejezetten csupán hipotézisnek tekinti, minthogy nincs elegendő történelmi anyag a kérdés egyértelmű eldöntéséhez. Ebből is eléggé világos, hogy Lukácsot nem soroltam ama „egyesek" közé. *A Hegel vita mai állása* c. cikk azután ezt explicite is kimondja.[7] Lukács kezdeményezését — hogy kiemelje Hegel filozófiai fejlődésének korábban elhanyagolt mozzanatait, a közgazdasági problémák iránt való érdeklődését stb. — a pozitív értékelés mellett miért kellene felelőssé tenni azokért a tendenciózus túlzásokért, amelyekkel azután egy sor polgári szerzőnél találkozunk?

[7] *Magyar Filozófiai Szemle* 1968/1. sz.

Mellesleg e kezdeményezés jelentőségét én nem is csupán abban látom, hogy új csapást vágott a Hegel filozófiai fejlődésére vonatkozó kutatások számára, hanem abban is, hogy módot nyújtott egy addig begyökeresedett téveszme felszámolására: hogy ti. az ifjú Hegel érdeklődésének középpontjában a teológia állott, amit nemcsak H. Nohl igyekszik velünk elhitetni a *Hegels theologische Jugendschriften* c. könyve (Tübingen, 1907) kiadásával, hanem W. Dilthey is a híres *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlin 1905) c. munkájában, amelyet nem egyszer állítottam szembe — a szellemtörténeti és a történelmi materialista módszer különbségének bemutatására — Lukács *Der junge Hegel* c. művével.

Ami pedig az úr és szolga viszonyt illeti, nem kétséges, hogy Hegelnél — és nemcsak itt, hanem egész életművében — kimutathatók hellenista reminiszcenciák. Ám a nürnbergi iratokban nemcsak így vagy úgy értelmezi, hanem expressis verbis is kimondja, hogy ő az úr és szolga viszonyban „Robinson és Péntek történetét" ábrázolta[8] — márpedig ez a történet nem görög—római rabszolgatartók és rabszolgák osztályviszonyát, hanem a feudalizmusra, a felbomlóban levő céhrendszerre következő helyzetet példázza, hozzávetőlegesen a kézműipar és manufaktúra közötti átmeneti állapotot, Defoe-nál valószínűleg a társadalmi valóság öntudatlan lecsapódásaként, később, a polgári közgazdaságtanban viszont, pontos illusztráció gyanánt.

A felvilágosodásnak Robinsonból áradó szelleme tehát korántsem a szofisták antik, hanem a XVII—XVIII. századforduló uralkodó áramlatáé, amely az emberi ész és akarat felülkerekedését hirdeti minden természeti és társadalmi nehézség felett. Tegyük hozzá Marx értékelését, amely szerint viszont a Defoe-regény az eredeti felhalmozás és a kezdeti gyarmatosítás eszményített képét nyújtja.

Meg kell azonban mondanom, hogy az úr és szolga Hegel ábrázolta viszonyában a feudalizmus—kapitalizmus párhuzamának kettős oka, illetve kétféle motivációja is megjelent.

Az egyik, mint kifejezetten is utaltam rá, az úr—szolga viszony alakulása a munkával járó ismeretszerzés következtében: a nem-dolgozás, a csak élvezés az „urat" szolgasorsba juttatja, míg a dolgozók munkájuk, azaz ismereteik révén urakká válnak. Ez ugyanaz a gondolat, amelyet pár évvel később (1817) Saint-Simon már pontosabban és konkrétan fejezett ki és mindkettőjük tendenciája alapjában véve közös: a feudalizmus-ellenesség és a polgári társadalom igenlése.

Még ennél is fontosabbnak tartottam azonban a másik motívumot, annak elutasítását, hogy az úr-szolga kapcsolat a burzsoázia és a proletariátus viszonyára vonatkozzék. Ebben a kérdésben a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*-ban 1955—56-ban vita játszódott le. E. Albrecht képviselte azt az álláspontot, hogy az úr-szolga dialektikánál „a burzsoázia és proletariátus ellentmondásos kapcsolatainak felfedéséről" van szó.[9] Ezzel szemben Höppner azt állítja, hogy Hegel e viszonyban a mindennemű világnézeti vagy osztályszerű korlátozás nélküli emberi fejlődés egy reális mozzanatát ragadja meg; a burzsoázia és proletariátus viszonyának dialektikájáról nem lehet Hegelnél beszélni, az egész koncepció abban áll, hogy a munka az ember önmegteremtése, az emberi fejlődés egy fontos mozzanata, amennyiben azt állítja,

[8] Hegel: *Nürnberger Schriften*. Leipzig 1938. 209. o.
[9] *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1955/2. sz. 228. o.

hogy a dolgozó előbbre viszi az emberi társadalmat, míg a nem-dolgozó egyre inkább fölösleges jelenséggé válik.[10]

Ezekkel a — szintén az „egyesek" kategóriájába tartozó — interpretációkkal szemben, amelyeknek egyfelől a helytelen történelmi beállítottsága, másfelől a történelmietlensége, puszta fogalmisága nem tetszett, utaltam a saint-simoni rokonságra; és hogy mennyire nekem van igazam, amikor azt írtam, hogy ebben nincs semmi új, nem pedig a szerzőtársaknak, akik azt állítják, hogy „ez az interpretáció igazán új, sőt meg mernénk kockáztatni azt is, hogy az egész nemzetközi Hegel-irodalomban egyedülálló"[11] — álljon itt egy idézet a marxista Gottfried Stiehler könyvéből: „A tudat két alakja áll Hegel ábrázolásában egymással szemben: az úr és a szolga. Az 'úr' reprezentálja a feudális társadalom két felső rendjét, a nemességet és a klérust, a szolga ezzel szemben a harmadik rendet, a népet."[12]

Van azonban a kérdésnek még egy vonása, amely szintén az „egyeseket" érinti: a „Pöbel" szó értelmezése Hegelnél. Aligha járnánk el helyesen, ha ezzel kapcsolatban is Hegel antik reminiszcenciáira gondolnánk — bár e szó etimológiai megfelelője populus —, hiszen a rómaiaknál ezen azt a polgárságot kell érteni, mely eleinte csupán a patríciusokból, Servius Tullius óta pedig a patríciusokból és a plebejusokból állott, tehát anyagi helyzetétől, műveltségük fokától, a társadalmi életben betöltött szerepétől függetlenül — mindezeken belül rendkívüli változatosságot és különbségeket mutatva — a rabszolgákkal szemben mégis egységes, éspedig uralkodó osztályt alkotott.

Ha viszont Hegelnek, a kapitalista társadalom egyes mozzanatainak megérzésén és anticipációin jóval túlmenően, e társadalom alapvető törvényszerűségeinek a felismerését tulajdonítjuk, ahogyan ezt a polgári marxológusok éppen Hegel marxizálása céljából teszik, akkor csak következetességet láthatunk abban, ha a Pöbelt a modern ipari proletariátussal azonosítják. Ezt az álláspontot képviselik vitapartnereim is, amikor azt írják, hogy „gazdagság és nyomor ellentéte a polgári társadalom sajátos körülményei között a 'csőcselék' (lényegében a munkanélküliek állandó seregének) létrejöttéhez vezet"[13] — vagyis a „csőcselék" náluk pontosan annak a fogalomnak felel meg, amely a marxi közgazdaságtanban ipari tartaléksereg néven szerepel. A polgári társadalom ama jelenségéről van tehát szó, amely nélkül — Lenin szavaival szólva — se fenn nem állhatna, se nem fejlődhetne a tőkés gazdaság. Lenin azután *A gazdasági romanticizmus jellemzéséhez* c. cikkében[14] részletesen taglalja e fölös népességnek mint a kapitalizmus gépezetének szükségszerű alkatrészét, a túlnépesedés különböző formáit, és a jelek szerint ma sem felesleges ismételni, hogy Lenin felhívja a figyelmet: már Engels foglalkozik e kérdéssel *A munkásosztály helyzete Angliában* c. munkájában, de mindenekfölött Marx a *Tőké*ben, amelyben a viszonylagos túlnépesség jelenségeiről, okairól és funkciójáról bőséges — történelmi-logikai — taglalást kapunk. Ezt az ipari tartaléksereget a tőkések a termelés bővítésére, a kizsákmányolás fokozására, a bérek csökkentésére stb., stb. használják fel, és így nem bolondok

[10] *Uo.* 1956/3. sz. 290. o.

[11] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1092. o.

[12] Gottfried Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Berlin 1964. 208. o.

[13] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1087. o.

[14] Lenin *Művei*. 2. köt. Szikra, 1951. 121—267. o.

követni VIII. Henrik angol király példáját, akinek uralkodása idején (XVI. sz.) 72 000 embert végeztek ki „csavargásért".

S itt mutatkozik az ellentét a klasszikus kapitalizmusbeli, illetve az „eredeti tőkefelhalmozás" korabeli ipari tartaléksereg, munkanélküliség között. Az utóbbi ugyanis annak a történelmi fejlődésnek a terméke, amelynek során a parasztokat erőszakkal megfosztották legfőbb termelési eszközüktől, a földtől. Ennek közvetlen indítéka a posztómanufaktúrák fokozódó gyapjúszükséglete volt; ezt a fázist — amikor is „a juhok megeszik az embert" — ábrázolja oly plasztikusan Morus *Utópiája*, és illusztrálja vérlázító tények tömegével Marx a *Tőké*nek *A tőke felhalmozási folyamata* c. szakaszában. Ám minél inkább kiszélesedett a tőkés termelés, annál inkább szüksége volt nemcsak nyersanyagra, hanem munkaerőre is, s így a nincstelenné vált parasztokat, akik földönfutók, „csavargók" és „bűnözők" lettek, most már nem végezték ki, hanem „dologházakba" zárták, és más módszerekkel is igyekeztek a manufaktúra-munkára alkalmassá, fegyelmezetté, röviden szólva bérmunkássá tenni őket.

Az átmeneti szakasz tehát az, amely Hegelt a *Jogbölcselet*ben a csőcselék-problémához eljuttatja: olyan réteg ez, amelynek helyzete sem az antik, sem a modern proletáréhoz nem hasonlítható. Egyfelől kiesett a termelési eszközök birtoklásából és általában minden munkalehetőségből, másfelől a városi ipar még nem szívta fel — ezért lesz egyelőre tárgya vagy a szegényügynek, vagy a rendőri eljárásnak. Ez a réteg tehát korántsem a tőkés társadalom kereteit feszíti, és Hegel sem azt látja, hogy ezeken a kereteken túl lehet lépni, hogy a kérdés megoldódjék. És nem az a „hibája" Hegelnek, hogy a kérdés megoldását nem a gazdasági szféra átalakításában keresi, ahogyan szerzőink állítják, hanem abban, hogy állami adminisztratív eszközök alkalmazását látta célravezetőnek. Az egész kérdés azzal függ össze, hogy a németországi tőkés viszonyok még nem eléggé alakultak ki ahhoz, hogy az eredeti akkumuláció áldozatait felhasználhassák, azaz nem jutottak el az angliai XVIII. századi állapotok színvonalára, hanem valahol ezek és a henriki XVI. század között imbolyognak, amikor már nem kell kivégezni, de még nem lehet bérmunkássá változtatni a „csőcseléket".

Nos, ha ilyen gyenge lábakon állnak szerzőink cáfolatai, lássuk, milyen álláspontot foglalnak el az egyes kérdésekre adott „pozitív" válaszaikban.

Elsőnek is nem nehéz megállapítani, hogy szerzőink a hegeli filozófia döntő fordulatait éppen azzal a „relativista szociologizálással" igyekeznek motiválni, amely ellen oly élesen kikelnek. Mi más lenne az ugyanis, amikor — arról beszélve, hogy Hegel, aki szerintük felismerte nemcsak a kapitalizmus lényegi struktúráját, hanem az e talajon szükségszerűen létrejött ellentmondásokat is — „a német félfeudális viszonyok elmaradottságával" magyarázzák Hegelnek azt a sajátos magatartását, hogy „a totalitásukban akceptált kapitalista társadalmi viszonyok megszilárdítása érdekében kívánja felhasználni a feudális társadalom egyes formális-intézményes elemeit". [15] Szerintünk ez az elmaradottság valóban megmagyarázza, miért nem ismerhette fel Hegel sem azt, hogy a szabadversenyes kapitalizmus egy bizonyos szakaszán e kapitalizmus kifejlődésének a liberális állam a leghasznosabb intézménye — nem pedig egy fél- vagy egészen feudális, autoritatív rendőri állam (mellesleg, ez sem áll és nem „vonul végig Hegel egész életművén", hiszen

[15] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1088. o.

végső követelése egy *alkotmányos* monarchia, amely legalábbis lehetőségében biztosítja a tőkések számára azt a szférát, amely jogi biztonságot ad a szabad kizsákmányolásnak) —, sem az elméleti alternatívát (amihez szintén jóval fejlettebb kapitalista viszonyok kellettek volna, mint amilyenek az akkori Németországban uralkodtak, ha pl. nem is angliai, de legalábbis franciaországi viszonyok), amelyekhez eljutottak azok a — Hegelnél kisebb — gondolkodók, akik szintén felismerték a tőkés társadalom ellentmondásait, de ezeket nem feudális intézményekkel, hanem valóban a kapitalizmuson túli, utópista szocialista koncepciókkal akarták feloldani (Saint-Simon, Fourier). Magától értetődő, hogy azután a kapitalizmusnak még nagyobb fejlettsége kellett ahhoz, hogy az utópista elképzelésekből tudományos elmélet váljék. Ez a szemlélet, amelyre a módszer kérdésénél még részletesen visszatérek, nyilván sokkal több eredménnyel biztat, mint akár olyan leírás, amely egy filozófia eszméit éppúgy csupán regisztrálja, mint egy történeti folyamat eseményeit, tehát végül is „klasszikus" pozitivista alapállásról tanúskodik, akár pedig mint olyasféle fogalomelemzés, amely olykor a szándékolt eredmény visszájára vezet, s a neopozitivizmus egyik-másik — de inkább kevert — irányával tart rokonságot. Ismétlem, több eredmény várható, ami összefügg azzal, hogy ez az eljárás és szemlélet nem „relativista szociologizálás", vagy „szociologizáló relativizmus", hanem történelmi materializmus.

Másodiknak tehát arra a beszámolóra mutatnánk rá, amely igen helyes pontról indul ki, a történelmiség szempontjának a hegeli filozófiában való érvényesüléséről, és azután nagy vonásokban végigkíséri az abszolút szellem fejlődését (a logikai szféra elhanyagolásával) a más-léttől, az elidegenedett szellem mint természet küzdelmét ábrázolva, azon keresztül, hogy mint szubjektív szellem áthalad az antropológia, fenomenológia és pszichológia állomásain az objektív szellem birodalmáig, amelynek fázisait szintén elkíséri addig a pontig — a polgári társadalomig —, ahol azután a munka problémája a maga társadalmiságában jelentkezik.

Ám hogy a szellem fejlődésének ebben a folyamatában egyáltalán nincs „kettősség", sem „kétértelműség" — hanem a szellem ellentétekben való dialektikus fejlődése —, arra nemcsak azzal lehet — röviden — rámutatni, hogy ha így lenne, akkor Marxnak nem kellett volna a hegeli idealista dialektikát a feje tetejéről a talpára állítania, hanem akár a szerzők saját szavaival is — amelyek ti. egyáltalán nem a „dualizmus" *egyik* ágára, hanem az *egész* hegeli fejlődéskoncepcióra vonatkoznak, mondván, hogy ez nem egyéb, mint „az abszolút eszme . . . magánvaló tartalmának az időben való kibontakozáson keresztül magáért-valóvá történő átalakítása".[16]

Ha Hegel történelmiségét akarjuk felmutatni, sőt — és ebben teljesen egyetértek bírálóimmal — a hegeli bölcselet legnagyobb történelmi vívmányának tekinteni, akkor a történelmiség elvének az érvényesítését nem elég a történelembölcseletében, azaz „az objektív szellem állapotában" bemutatni, hanem ezt tovább kell vinni az abszolút szellem szférájában is (hiszen ugyanolyan joggal proklamálhatnánk a lezárást a pszichológiával, amikor a szellem mint szellem öntudatra jut, sőt befejezhetnénk a fejlődést a fogalom-tannal, hiszen a logikai szellem ezzel eléri tetőpontját, és bátran „megnyugodhatnék").

[16] *Uo.* 1090. o.

Hegel ugyanis „mint valóban jelentős filozófus", nemcsak hogy nem proklamálja „a történelem végét" — és ilyen végpont egyáltalán nem „szükségszerűen következik történelemfilozófiájának kiinduló elveiből" —, hanem mind történelemfilozófiája, mely a *még létre nem jött* alkotmányos monarchiát posztulálja, tehát a jövőbe mutat, mind egész filozófiája ellentmond ilyen lezárásnak. Ismét csak a rövidség kedvéért hadd utalok *A Hegel-vita mai állása* c. cikkben foglaltakra, természetesen nem az általam mondottakra, amelyek szerzőink szemében nem nyomnak a latban, hanem az ott közölt Hegel-passzusokra, de különösen azokra a részekre, amelyeknek „megfelelő" értelmezésével a neokatolikus és a revizionista irányzatok közösen igyekeznek a „hegeli történelem-lezárás" alapján a hegeli (és marxi) filozófiából eszkatológiát csinálni.

Harmadiknak lássuk a „fogalomelemzést", amely ugyan nem a maga — még a neopozitivistákkal kapcsolatban is elfogadható — módján jelentkezik szerzőinknél, azaz sem a fogalmak tartalmának a „valósághoz", pontosabban az „eseményhez", a „tényhez" való viszonyának, sem a fogalmak tartalmi-terjedelmi sajátosságainak, szerkezetének stb. vizsgálatában, hanem inkább axiomatikus kijelentésekből való következtetéssel olyan konstrukciókban, amelyek vagy már semmiképen sem szembesíthetők a közönséges értelemben vett valósággal, vagy pedig csak akkor, ha segítségül hívjuk ama „relativista szociologizálást", amely persze magában foglalja nemcsak a reális társadalmi-történelmi, hanem az illető kor tudományos vonatkozásait is.

Így azt, hogy Kant miért nem volt képes etikájában a dialektika termékeny lehetőségeit kihasználni,[17] filozófiájának *dualista* jellegével magyarázzák, illetve abból vezetik le — holott a probléma éppen az, hogy Kant miért állt meg a dualizmusnál, és miért tekintette a dialektikát *(A tiszta ész kritikája* idea-tanában) olyan, tudományosan használhatatlan, módszernek, amellyel mindent és ugyanakkor mindennek az ellenkezőjét is korrekt logikai eljárással be lehet bizonyítani. A dualista jelleg nem ok, hanem következmény, s megvilágítására persze mozgósítani kell mindazokat az ismereteket, amelyek világossá teszik a természettudományok egzakt matematikai módszerének az érvényre jutását, a „kopernikusi fordulat" következményeképpen a jelenség-lényeg egymással való reménytelen szembekerülését, a phaenomenon-és noumenon-ember módszertani kettéválását stb., és mindezek motiválására kifejtendő Marxnak az a „relativizáló szociologizáló" megjegyzése, hogy Kant a francia forradalom német teóriája.

Hasonló a helyzet Fichte szubjektivizmusával is,[18] amely szerzőinknél szintén mint kiindulópont, mint magyarázó elv szerepel annak felmutatására, hogyan sikerült Fichtének Kant dualizmusát „bizonyos értelemben meghaladnia", és hogyan nem sikerült mégsem megalkotnia egy objektív-idealista dialektikát. Ugyanakkor viszont épületes látvány, hogy amikor ez a logikai konstruálás felmondja a szolgálatot, s Fichte sorozatos rendszer-kísérleteivel kapcsolatban képtelenség szemet hunyni a társadalmi motívumoknak Fichte filozófiai fejlődésébe való belejátszása előtt, mint kényszerülnek szerzőink ismét csak a relativista szociologizáláshoz fordulni.

S végül negyediknek említsük meg azokat a követelményeket, amelyeket szerzőink felállítanak. Olyan követelményekről van szó, amelyeket Marx óta

[17] *Uo.* 1080. o.
[18] *Uo.* 1081. o.

természetesen minden követője felállít önnönmagának, de amelyeket a marxi teória lényegében mindmáig nem — más teória persze még kevésbé — tudott teljesíteni. Egyelőre ugyanis megválaszolatlan a kérdés, amelyet Marx a művészettel kapcsolatban felvetett — mások pedig ennek útmutatásai nyomán más vonatkozásokban is felvetettek —, hogy ti. „a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak."[19]

Ez az a program, amelyet Marx a jövő feladatául felállított, de amelyre a válasz még késik. Minderre, ami egyaránt érinti a címül választott „módszer, haladás, érték" problémáit, reflexióim általános, elméleti részeiben különkülön igyekszem választ adni. Itt most csupán azt a kérdést vetem fel, mit lehet kezdeni, hova „skatulyázzam be" — erre is lesz még módomban kitérni — ezt a konglomerátumot, amely szerzőink taglalásában elénk tárul. *A Hegel-vita mai állása*, bármennyire is megpróbálta feldolgozni a nálunk hozzáférhető irodalmat, csupán halvány képet nyújthatott arról a gazdag, sokoldalú és sokirányú irodalomról, mely az utolsó években Hegellel foglalkozik.

Hogy mennyire igaza van W. R. Beyernek (*Hegel—Bilder*. Berlin 1964), aki Hegel-áradatról,- özönről,- inflációról beszél, azt talán legjobban jelzi az a tény, hogy a mi szűkre szabott korlátaink ellenére is több, mint egy tucat azoknak a Hegel-könyveknek a száma, amelyek csak a fenti cikkem megírása után váltak számomra hozzáférhetővé.

Nos, ha szem előtt tartom Beyer osztályozását (a forradalmár Hegel, a restauratív Hegel, a fasiszta Hegel, az evangélikus Hegel, a katolizált Hegel, az egzisztencialista Hegel), akkor éppen amorf jellegénél fogva, szerzőink elmefuttatása ezen osztályok egyikébe sem sorolható kizárólagosan. Az ő intencióiknak — abból ítélve, hogy az olvasót saját álláspontjuk kifejtése helyett Lukács *Der junge Hegel* c. könyvéhez utasítják — leginkább egy „lukácsista Hegel"-osztály felelne meg, de már a fentiekből is kitűnik — és a későbbiek még inkább indokolttá teszik sejtelmünket —, hogy Lukács maga aligha vállalná szerzőkkel ezt a szellemi rokonságot. Így hát maradjunk meg a szerzőink „ebbe is, abba is", „ezért — és azért-osztályozhatóság, illetve skatulyázhatóság" kategóriái mellett, ami jelen esetben korántsem valamiféle dialektikus is-is-sel, hanem mindössze egy eklekticizmussal lesz egyértelmű.

Ha már most szerzők a Hegel-mű munkával foglalkozó passzusainak és lelőhelyeiknek puszta felsorolásával kapcsolatban nálam egy egységes koncepciót hiányolnak, hadd mutatok rá röviden először is arra, hogy én a hegeli munka-felfogásban elég pontos, „skatulyázható" fejlődést látok, másodszor pedig — mint ahogy a hegeli filozófia maga is, mint „gyúpontja korának" ellentétes tendenciákkal terhes —, hogy a munka-elmélete sem egyértelműen könyvelhető el kizárólag ilyennek vagy olyannak. Persze, Hegel munka-elmélete megérne egy önálló monográfiát, a rendkívül gazdag Hegel-irodalom azonban, tudomásom szerint ilyet még nem produkált — pedig az e tárgykörben felmerült és felmerülő fontosabb problémák tulajdonképpen nem is tisztázhatók másképp —, s így inkább csak vezérszavakban és programatikusan, csupán egy vázlattal próbálkozhatom.

[19] Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 176. o.

Ami tehát az első kérdést illeti: Hegel berni, de különösen frankfurti korszakában a közgazdaságtani irodalomból mindenekelőtt Steuart és Smith műveit tanulmányozta, és az ezektől kapott indítások sporadikus nyomai is elég világosan mutatják azokat a határokat, amelyeket nem Hegel személyisége, képességei, temperamentuma, beállítottsága stb., hanem pontosan a — viszonylag elmaradott — német gazdasági-társadalmi viszonyok vontak meg. A „merkantilista" Steuart már inkább a merkantilizmus Feuerbachja, azaz a merkantilizmus felbomlásának a jelzője, bár a profitot alapjában véve a cseréből magyarázza, de Marx megfogalmazása szerint már „nem osztozik abban az illúzióban, amely szerint az értéktöbblet, mely az egyes tőkés számára abból fakad, hogy az árut értéken felül adja el, új gazdagság teremtése"[20] és Marx arra is rámutat, hogy Steuart azzal, hogy — legalábbis a mezőgazdaságban — felismeri a termelési feltételek és a munkaképesség szétválási folyamatát, egyengeti a manufaktúraipar törvényszerűségei Adam Smith által történő felfedezésének útját.

Smith munkaértékelmélete, illetve ennek bizonytalansága — az áru értéke egyik oldalról egyenlő az áru előállításához szükséges munkával, másik oldalról azzal a munkával, amely az áruért elcserélhető — magában foglalja mindazokat az elméleti kérdéseket (a munkamegosztás eredményeként létrejött termelékenység-emelkedést, a termelőerők fejlődését, a munkaeszközök specializálódását, a részműveletek elvégzésére alkalmas munkaeszközök összekapcsolását és közös hajtóművel való ellátását, azaz gépek alkalmazását stb.), amelyek a manufaktúra talaján — tehát egészen a nagyipari üzem létesülésének a határáig — felvetődhetnek.

A németországi gazdasági fejlődés, amely kezdett bomlasztóan hatni a feudális társadalmi osztályszerkezetre, e fejlődés ellen irányuló gazdasági romanticizmust eredményezett (Müller), és a polgári gazdaságtan liberális elveivel még jóval később is a protekcionista eszméket állította szembe (List). Az angol közgazdaságtan hatására Hegel meglátja és pozitívan értékeli mindazokat a mozzanatokat, amelyek a termelőerők fejlődésének útját egyengetik — a munkamegosztást, a gépek szerepét stb. —, de az elmaradott viszonyok és a feudális osztályszerkezet viszonylagos szilárdsága miatt még kevés érzéket tanúsít a társadalom osztályszerkezetét érintő Smith-féle alapkategóriák, „a munkabér, a profit és a járadék ama három eredeti forrása" iránt, „amelyből minden jövedelem és minden csereérték származik".[21]

Így a profit forrását illetőleg — mint ahogy idéztem — megáll a Steuart-féle felfogásnál, és ennek a konstatálására kényszerülve vitapartnereim is nem egy ízben nem tudják elkerülni — éspedig a szociologizáló relativizmus szellemében — ama megállapítást, hogy mindez „a német elmaradottság viszonyai" miatt történik, és hogy „a hegeli analízis . . . kétségen kívül jelentősen alul marad Smith vagy Ricardo rendszerével szemben".[22]

A magam részéről ezt persze korántsem tekintem Hegel „negatív" vonásának, hiszen ez roppant előrelépést jelent a fent idézett Müller-féle uralkodó ökonómiai felfogáshoz képest, másrészt pedig hadd ismétlem a Schelling-cikk mottójául választott Hegel-idézetet, amely szerint „ostobaság azt gondolni, hogy bármilyen filozófia túllépheti saját korának határait".

[20] Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* I. köt. Bp. 1958. 9. o.
[21] Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága.* Kossuth Bp. 1959. 101. o.
[22] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1084. o.

Hegel második lépése a munka-elmélet terén a *System der Sittlichkeit* című, 1802-ben keletkezett befejezetlen munkája, amely, egyes kivonatoktól eltekintve, első ízben 1913-ban jelent meg a *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Leipzig) c. kötetben. Hogy azóta sem foglalkoztak méltóképp e művel, az nem csupán Hegelnek itt különösen nehézkes és bonyolult, absztrakt fogalmazására vezethető vissza, mint ahogyan ezt a *Bevezetés* írója, Georg Lasson hangsúlyozza,[23] hanem arra is, hogy a felvetett problémák későbbi műveiben érettebben és tisztábban jelentkeznek.

A munka-taglalás azonban nélkülözhetetlenné teszi ebben az írásában való elmélyülést — amit természetesen a jövő feladatának kell tekinteni —, most csupán jelezni kívánom a mű alapeszméjét: Hegel tapogatózik affelé, hogy az erkölcs alapjai a munkában keresendők.

E felfogáshoz meglehetős kerülő úton közeledik. Kiindul abból az alapelvből, hogy az erkölcsiség az emberi élet tetőpontja, a tulajdonképpeni totális valóság, amely, akárcsak minden más eszme, különböző — hármas tagoltságú — fejlődési fokon megy keresztül. Kezdődik a „természeti erkölcsiséggel", amely mint ösztön jelentkezik, ennek kielégítése a „feldolgozott" tárgy elfogyasztásával megy végbe, következik a reflexiós feldolgozás, amely a birtoklásra vezet és önnönmagában szubjektív-objektív totalitást eredményez, ennek dialektikus mozzanatai: a gyermek, a szerszám és a beszéd.

Bármennyire „bűvészkedésnek" tekinti ezt Lasson, annyi bizonyos, hogy a felosztás alapja reális gondolat — a szükséglet mint tézis „az abszolút azonosság, a tudattalanság megszüntetettsége",[24] ennek ellentéte „a szubjektív és objektív megsemmisítése", a *munka*, a szintézis pedig a kettő azonosulása," az élvezet"[25] —, egyszóval az a tétel, amely szerint a szükségletek kielégítése munkával történik. Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, csak utalunk arra a szoros, dialektikus kapcsolatra, amely a munka és a beszéd között Hegelnél konstituálódik.

Nem hagyható figyelmen kívül a műben inkább lappangó, mint kifejtett történeti folyamat sem, ahogyan eljut a birtoklásból a tulajdonig, és ahogyan fejlődésnek fogja fel a mezőgazdasági, teljesen mechanikusnak tekintett munkától a munkafolyamatban az intellektus megjelenése felé való közeledést, majd ennek mint szellemi munkának a megvalósulását. Ám amennyire a feudális eszmeiség elleni támadás a munkának és az erkölcsiségnek az összekapcsolása, annyira megállás ama „elmaradott német viszonyoknál" a munkafolyamatoknak és a szerszámok szerepének az ábrázolása, amely arról tanúskodik, hogy Hegel szeme előtt a kézművesség és a manufaktúra közötti valamiféle átmeneti állapot lebegett, és semmi esetre sem a tőkés termelési mód, amely már részben Smith, de különösen Ricardo számára az általuk felfedett gazdasági törvényszerűségek tárgyi alapjául szolgált.

Újabb előrelépéseket találunk a munka problémáját illetőleg az 1803—1806-os jénai előadásaiban, valamint az ugyanezen időben keletkezett, 1807-ben megjelent *A szellem fenomenológiája* c. művében. Hogy csak jelezzük ezeket a lépéseket: Hegel a munka-folyamatban az egyes és az általános egymáshoz való viszonyát taglalja, és ha ez természetszerűen nem is a marxi egyéni és

[23] *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Leipzig* 1913. *Einleitung*, XXXVI. o.
[24] *Uo.* 422. o.
[25] *Uo.* 423. o.

társadalmi, valamint a konkrét-absztrakt munka elméletének a kifejtése, de erre ösztönző, probléma-felvető, a megoldás irányába terelő lehet: A kapcsolatos egyéb — történelmi és tudománytörténeti vonatkozásokat is feltáró — motívumoknak a kidolgozását sem nem helyettesítheti, sem el nem odázhatja az az elutasítás, hogy „ez a megállapítás nem tűnik világosnak".[26]

Ugyanitt kapunk termékeny kezdeményezéseket a „természetes ügyetlenségnek" a munkafolyamatokban a begyakorlás, az „általános eltanulása" révén való fokozatos legyőzésére vonatkozólag, aminek azután oly nagy jelentősége lesz Marxnál a munkaértékelmélet „társadalmilag szükséges" kategóriájának a kidolgozásánál.

A másik mozzanat, amely az előrelépést jelzi, a szerszámmal szemben a gépnek juttatott nagyobb szerep. A munkafolyamatok gépesítésével kapcsolatban azonban azon túlmenően, amit már a munkamegosztás következményeképp is megállapított, hogy ti. fokozza a munka termelékenységét, csupán a partikuláris, az egyes emberre vonatkozó hatást méri fel, azt ugyanis, hogy a gépi munka növeli a munka mechanikus oldalát — bár, mint láttuk, a *System der Sittlichkeit*-ben a növénytermelést és állattenyésztést is mechanikusnak jellemzi; a két „mechanikusság" közötti különbséget — az egyik a „természetihez tapadtság", a másik a magához tért szellem újra elaléltsága stb. — ugyancsak ki kellene dolgozni.

Itt most csak annyit jegyzünk meg, hogy a gépi munka nem csupán „csökkenti a munka értékét,"[27] és nemcsak azzal a következménnyel jár, hogy „az egyes individuumoknak egyre többet kell dolgozniok",[28] illetve ebben nemcsak a „tőkeakkumuláció — nyomorakkumuláció" anticipációja gyökerezik, ahogyan ezt — mint szerzőink is rámutatnak — Hegel majd a *Grundlinien der Philosophie des Rechts*-ben tételezi, hanem a munka további társadalmasodása, a proletariátusnak mint osztálynak a fejlődés döntő tényezőjévé való kifejlődése, a munka könnyebbé válása, sőt az emberiségnek a nehéz fizikai munkától való fokozatos mentesülése is. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy Hegel még a gépek technikai fejlődési lehetőségeit sem látta meg, hanem pusztán azt, hogy mivel Hegel a gépi munka akkori állapotának csupán az egyénre vonatkozó hatását méri fel — és azt állapítja meg, hogy ez a szellem visszaszorításához, elaltatásához vezetett —, nem előre, hanem hátra nézett, és, mint G. Stiehler megjegyzi, „úgy látszik, meggyászolja a középkor ügyes kézműveseit".[29]

De még ennél is fontosabb: Hegel — és ebben gondolkodása társadalmi meghatározottságának, tehát határoltságának jelét kell látnunk — a gépek által előállott helyzetnek a társadalomgazdasági oldalát — ellentétben nemcsak a néhány évvel később fellépő angol és francia utópista szocialistákkal és nemcsak Roger Bacon technikai-társadalmi álmodozásaival, hanem szemben Francis Bacon *Nova Atlantis*ával is, amely elég pontosan kidolgozza a technikai vívmányok társadalmi hatásait — nem mérte fel, csupán a negációt látta meg, és e vonatkozásban nem jutott tudatára a negáció negációja lehetőségének.

A *Szellem fenomenológiája* munkaelméletével kapcsolatban történik azután a legnagyobb mérvű marxizálás. Erre nem annyira módot, mint

[26] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1092. o.
[27] *Uo.* 1086. o.
[28] *Uo.*
[29] Gottfried Stiehler: *id. mű* 185. o.

inkább alkalmat adnak Marxnak a fiatalkori írásai — mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* —, amelyek még erősen magukon hordják a hegeli tojáshéjakat, és bár nagyjában megtörtént bennük a hegeli idealizmusnak „a materialista megfordítása",[30] mégis, a döntő kérdésben fejlődésének e szakaszában Marx — önmagával szemben éppúgy, mint a kiépült marxizmus vulgarizáló torzítói ellenében — még nem vallaná magát „marxistának".

Marx ugyanis azt vallja, hogy „ne helyezkedjünk . . . valamilyen költött ősállapotba", hanem induljunk ki „jelenvaló tényből",[31] és ezt a programot a munkás különféle elidegenülési formáinak felmutatásában meg is valósítja. Ám amikor a magántulajdon, a kizsákmányolás, a társadalom osztályokra bomlása eredetét keresi, ezt a *„külsővé-idegenné vált munkában"*[32] véli felfedezni, nem pedig a munkamegosztásban, és nem a magántulajdont és kizsákmányolást tekinti az elidegenedés forrásának.

A hegeli elidegenedés — a szellem más-léte, a természet — tehát csak annyiban van megfordítva, hogy a fiatal Marx szerint „az elidegenült munka az embertől . . . elidegeníti a természetet",[33] míg Marx későbbi munkáiban — amikor az elidegenedés eldologiasodássá módosul, majd alkalmazást nyer és konkretizálódik az ökonómia területén a fetisizmus jelenségében — az elidegenedésnek maga az alapfolyamata társadalmi-történeti, tehát nem általában a munkavégzésben keletkezik, hanem adott társadalmi formációkhoz, a kizsákmányoláshoz kötötté válik.

Anélkül azonban, hogy az elidegenedés problémáját itt központi kérdéssé tennénk, csupán arra kívántunk rámutatni: amiért és amikor Marx még nem győzött le magában minden hegeleskedést, még nem jelenti azt, hogy egyes — később pláne túlhaladott — mozzanatok hasonlósága miatt azonossági jelet lehetne tenni Hegel és Marx közé. Márpedig ez történik akkor, amikor Hegelnek *A szellem fenomenológiája* munkaelméletében ugyanazt a gondolatot tulajdonítják, amelyet Marx a *Tőké*ben akként formuláz, hogy az ember, „miközben e mozgása (munkatevékenysége — S. P.) által hat a rajta kívül álló természetre és megváltoztatja azt, egyúttal megváltoztatja saját természetét."[34]

*A szellem fenomenológiájá*ban viszont — ha a „misztikus burokból" kifejtjük a lényeges mondanivalót — a tudatnak az öntudathoz való fejlődéséről van szó, éspedig a szakaszos hármastagoltság szerint: „először mint *tiszta tudat,* másodszor mint *egyedi lény,* amely mint vágy és munka viszonylik a *valóság*hoz; s harmadszor mint *magáért-való-létének tudata*".[35] A munka mint negáció megszüntetve marad csak meg, és e tekintetben Hegel kétséget nem hagyó módon mint múltról beszél. Ebben az átmeneti fázisban ugyanis „a tudat *látszólag* lemond ugyan magaérzésének kielégítéséről, de eléri valóságos kielégítését; mert vágy, munka és élvezet *volt;* mint tudat *akart, cselekedett és élvezett*".[36] De miután „e valóság tudatos *sajátosságát* legyőzi", . . . „ez a legyőzés . . . valójában a tudat visszatérése önmagába, mégpedig magába mint igazi valóságába".[37] A tudat ebben a folyamatban tehát „lemond, miként

[30] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Bp. 1962. *A kiadó előszava,* VII. o.
[31] *Uo.* 45. o.
[32] *Uo.* 53. o.
[33] *Uo.* 49. o.
[34] Marx: *A tőke.* I. köt. MEM 23. köt. Bp. 1967. 168. o.
[35] Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Akadémiai Kiadó, 1961. 116. o.
[36] *Uo.* 119. o.
[37] *Uo.* 120. o.

akaratáról, úgy a munkában és az élvezetben kapott *valóságáról*",[38] és ezen a módon nyílik tér egy — szintén csak átmeneti — szintézis számára, amikor is az „egyéni tudat a magánvalósága szerint abszolút lényeg" lesz, visszatér önmagába, és mint öntudat, mint ész mostmár nem a világ, hanem „saját új valóságos világában" áll fenn, és folytatja útját újabb hármastagoltságok felé.

Ebben a folyamatban, „a boldogtalan tudat" fázisában, tehát a munka mint szükségszerű mozzanat azt a feladatot teljesíti, hogy a tudat önállóságát elnyerje, vagyis, hogy az ember önmagát mint embert kifejlessze. Így a más-lét terében folytatott cselekvés önmagát megszüntető cselekvés, a döntő tehát nem az anyagi — termelői — tevékenység, hanem a megismerési aktivitás, a tudat tevőleges funkciója. Így kell érteni — legalábbis *A szellem fenomenológiája* keretei között — a hegeli „elvont szellemi munkát", nem pedig úgy, ahogyan szerzőink interpretálják, de különösen nem úgy, ahogyan az értelmezést — nem tudni, milyen alapon — nekem tulajdonítják. S bár a lét-tudat-viszonyban a tudat aktív szerepét nem Hegel fedezte fel — Fichténél ez legalább ugyanannyira kifejezésre jut —, de azzal a ténnyel, hogy e szellemi folyamatban helyet ad a más-létnek, tehát anyagi tevékenységnek is, nagyot lép előre Fichtéhez képest is.

Az viszont, hogy Hegelnél ennek a munkának elvi-logikai-absztrakt jellege van, megint összefügg azzal, hogy a munka lényegében egyformán attributuma minden embernek — a „Pöbel" nála ugyanaz, mint akiről Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban beszélt „a nemzetgazdaság . . . nem ismeri a nem-foglalkoztatott munka-embert, amennyiben e munkaviszonyon kívül van",[39] legfeljebb a marxi „csirkefogó, zsivány, koldus, foglalkozásnélküli, éhenhaló, nyomorult és bűnöző munkaemberekhez" még hozzágondolja a nemeseket és a klérus tagjait is. Így áll elő az ő szemében a homogén — dolgozó — megismerő társadalom.

Hogy e történelmi vonatkozás azonban ebben a képletben kimerül és, hogy Hegel a dolgozó-megismerő emberiség kizsákmányolt és kizsákmányoló rétegeződésére egyáltalán nem gondol, mutatja, hogy nem történeti taglalásaiban (mint pl. *Előadások a történelem filozófiájáról)* tér vissza a munka problémájára, hanem a *Vallásbölcseletében*, amelyben *A szellem fenomenológiája* azon tételét, hogy a tudat munka által jut önmagába — ahol tehát az ember öntermeléséről van szó —, általános emberi sorssá teszi, mondván: „az embernek magából azt kell csinálnia, ami, hogy arca verejtékében eszi kenyerét, hogy létre kell hoznia, ami, az az emberi lényegi, kiválasztotti mivoltához tartozik, és szükségszerűen összefügg a jó és a rossz megismerésével".[40]

Ez azonban nem jelenti azt, mintha Hegel fiatalkori, közgazdasági elemekkel átszőtt munka-elmélete fokozatosan levetkőzte volna a társadalmi vonatkozásokat, és a tudat-szféréjába húzódva, tiszta szellemiséggé átalakítva, az általánosság igényében a transzcendenciába emelkedve, ott megrekedne.

Amikor e teóriát illetőleg szintézisről szóltunk, akkor előttünk lebegett a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* munka-elmélete, melyben a kiindulópont magasabb síkon, elméletileg és tapasztalatilag gazdagodva ismét vissza-

[38] *Uo.* 121. o.
[39] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Id. kiad. 56. o.
[40] Hegels *Werke,* XVII. köt. Berlin 1834—35. 267. o.

tér. A *Die Art der Arbeit* három paragrafusa (196—198) ennek a szintézisnek rövid foglalatát nyújtja, viszont bármily tisztán látja is a Napóleon bukását követő években lendületbe jött németországi, immár nemzeti kereteit kibontakoztató tőkés fejlődés ellentmondásait, ezek az ellentmondások nem voltak olyan élesek, hogy az új társadalmi formáció alapvető törvényszerűsége megnyilvánulásainak értékelhette volna őket. A tőkés-polgári viszonyok alapjában történő igenlése mellett ezekben az ellentmondásokban csupán kinövéseket, hibákat észlel, amelyeket tehát csak ki kell küszöbölni, ki kell javítani, nem pedig mint mélyen fekvő okokat, összefüggéseket feltárni, és mint negációkat új, magasabb szintézis felé vezetni, ahogyan ezt az angol és a francia utópista szocialisták — utópikusan, tehát csak a végső célt kitűzve maguk elé, és az átmeneti szakaszt, a hogyant átugorva — képzelték.

Hegel szeme előtt analógiaként a fejlettebb tőkés országok történelme lebegett — ezért fordította figyelmét a tenger és a gyarmatosítás jelentősége felé[41] —, tehát a tőkés társadalmak „klasszikus"útját mutatta fel követendő példaképnek, a belső „bajok" orvoslásául pedig a „polizeiliche Vorsorge" és a „Korporation" hathatós működtetését ajánlja.[42]

Nagy hibát követnénk el, ha ebben a német imperializmus és fasizmus anticipációit akarnánk látni, ahogyan Hitlerék meg is próbálkoztak vele. Nem lenne nehéz arra sem vállalkozni, hogy bebizonyítsuk: a hegeli jogbölcselet sem „reakciós", és híres mottója — „ami értelmes, az valóságos, és ami valóságos, az értelmes"[43] — sem a fennálló *igazolása*, hanem az adottak számbavétele, annak a programatikus alapelvnek megfelelően, hogy Minerva baglya csak a szürkület beálltával kezdi meg repülését.

Ám, hogy a valóságnak — pláne objektív tendenciáinak — puszta feltárása már magában véve is *lehet* a jövő útjának egyengetése, a haladás előkészítése — és a *Jogbölcselet* ennél jóval több —, az már olyan általános elméleti kérdéseket érint, amelyek kidolgozása előfeltételeként tisztázandó maga a haladás mibenléte is, amire — ha Hegel munkaelmélete kapcsán csupán közvetve is — a későbbiekben kerül majd sor.]

A „szociologizálás" mint módszer

(Első etap)

Vitapartnereim azt állítják, hogy szerintem „a filozófiatörténet feladata nem más, mint *visszavezetni* a filozófia nagy, történelmileg számottevő rendszereit arra a reális történelmi-társadalmi helyzetre és életanyagra, amelynek a kifejezői, avagy — az én szavaimat idézve — ‚legáltalánosabb visszatükröződései', ‚ideológiai visszfényei'".[44]

Ám amikor ezt az álláspontot nem győzik pellengérre állítani, ugyanakkor elismerik: „az kétségtelenül elemi igazság, hogy minden jelentős filozófiai rendszer egy adott kor — helyes vagy ‚hamis' tudattal felfogott — problémáira keres és ad egy társadalmilag releváns álláspontból választ s

[41] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1956. 247—248 §.
[42] *Uo.* 249 §.
[43] *Uo.* 14. o.
[44] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1074—1075 o.

ebben — a később még konkretizálandó értelemben — valóban ‚tükre' korának, sajátos ideológiai *‚megtestesítője'* egy történelmi osztályálláspontnak".[45]

Ha mármost a különböző „finomítás", illetve inkább torzítás számára ajtót nyitó fogalmazástól eltekintünk, s csupán a fentiek lényegét vesszük közelebbről szemügyre, amely szerint egy-egy filozófiai rendszerben legáltalánosabb és legelvontabb módon kora eszmei tükörképét kapjuk, akkor ez a felfogás, nézetünk szerint, nem „szociologizáló relativizmus", hanem Marx és Engels és Lenin módszere, a történelmi materializmus eljárása, s hogy tévedés ne essék, előljáróban mindjárt hozzátesszük: a kiindulópont, az első lépés, amelyet — mint később lesz alkalmunk rámutatni — még számos más lépés kell, hogy kövessen, és többé-kevésbé próbál is követni.

Módszertani kérdésekről szólván, hogy ne vádolhassanak elfogultsággal, hozzáteszem azt is: semmiféle következtetést nem vonok le abból, hogy szerzők e vonatkozásban csupán Marxot — és túlnyomóan a fiatal Marxot — idézik, és nem veszik tekintetbe Engels írásait, holott — éppen a félreértők és vulgarizálók ellenében — e módszert, amelyet Marx alkalmazott, Engelsnek kellett megvédenie és magyaráznia.

Tehát semmiféle rokonságot nem tételezek fel szerzőink és pl. Theodor Geiger felfogása között, mely utóbbi szerint „a fiatal Marx egészen a hegeli metafizika befolyása alatt áll, . . . a későbbi években azonban Marx egyre inkább az empirista pozitivizmus felé fordul, és ezt az átalakítást a halála után Engels teljességgel véghezviszi".[46] Hasonlóképpen nem tulajdonítok kapcsolatot szerzőinknél azzal a felfogással sem, amelyet Hans Barth képvisel, mondván, hogy a marxi álláspont éppen abban különbözik Bacon idolumtanától és a francia felvilágosodás filozófiája „ködképeitől", hogy ez utóbbiak — a marxival ellentétben — nem estek a „szociológiai viszonyok relativizálásának" a hibájába.[47]

Korántsem arról van tehát szó, hogy büszkén vállalnám a polgárok által Marxnak tulajdonított „szociologizáló relativizmus" vádját, hanem arról, hogy lehetőség szerint a marxizmus klasszikusainak saját szavaival világítsam meg e módszer lényegét, és rámutassak, mint igyekeztem élni vele.

Szerzőink intencióinak eleget kívánván tenni, először a *fiatal* Marx és Engels ama közös munkájának vonatkozó passzusait emelném ki, amelyben „először fejtették ki részletesen"[48] a történelmi materializmus alaptételét. *A német ideológiá*ról van szó, amely ugyan még nem a végleges szöveggel, de értelmét tekintve éretten tételezi azt az alapvető eszmét, hogy „nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot", és hogy „az emberek agyában levő ködképződmények is az ő anyagi, empirikusan megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatuk szükségszerű párlatai".[49]

Hogy e köztudatba immár eléggé átment felfogás ismertetésében rövid legyek, csupán összefoglalásul említem, hogy „az erkölcs, vallás, metafizika

[45] *Uo.* 1075. o.

[46] Theodor Geiger: *Ideologie und Wahrheit.* Stuttgart-Wien 1953. 43. o.

[47] Hans Barth: *Wahrheit und Ideologie.* Erlenbach—Zürich—Stuttgart 1961. 293. o.

[48] Marx—Engels: *A német ideológia.* MEM 3. köt. Bp. 1960. *A kiadó előszava a harmadik kötethez,* VII. o.

[49] *Uo.* 25. o.

és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák"[50] meghatározói végső soron a társadalom mindenkori fejlődési fokán fennálló gazdasági viszonyok. A későbbiekben aztán majd igyekszem motiválni azt az egyoldalúságot is, amely a *Német ideológiá*ban még megmutatkozik, amikor Marx és Engels azt írja, hogy ezeknek a tudatformáknak „nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják".[51]

Ki kell emelni e korszakból még azt is, hogy amikor Marx és Engels leszögezi, hogy „csak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát",[52] akkor ez a történelemtudomány nyilván nem azt igényli, hogy a tudományok tudománya szerepét játssza, hogy mint alaptudomány minden más szaktudományt magában foglaljon, hanem itt is módszerről — pontosabban: szemléleti módról, a történetiség elvének az érvényesítéséről — van szó, arról, hogy a dolgokat keletkezésükben, fejlődésükben kell vizsgálni, és az e dolgok párlataiként, eszmei visszfényeként jelentkező tudati jelenségeket e dolgokkal való összefüggésükben, nem pedig önnönmagukban, saját immanens törvényszerűségükben kell felfogni.

Ezt az egyoldalú függést tételezi még a *Kommunista Párt kiáltványa* is, amely szerint „a kommunisták elméleti tételei korántsem egyik vagy másik világboldogító által kitalált vagy felfedezett eszméken, elveken nyugszanak. E tételek csupán általános kifejezései a meglevő osztályharc, a szemünk láttára végbemenő történelmi mozgalom tényleges viszonyainak".[53]

Némi lazítás történik azonban *A politikai gazdaságtan bírálatához* híres *Előszavá*ban, amely végleges formába önti a történelmi materializmus alapeszméit, és az alap és felépítmény kategóriáinak tisztázása után kijelenti, hogy „a gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény",[54] azaz, ha lassabban vagy gyorsabban, akkor ez az átalakulás az alap megváltozásától függően ugyan, de nem automatikusan megy végbe, vagyis a megfogalmazásban a felépítmény bizonyos önállósulásának és aktív-visszaható szerepének az elismerése is bennefoglaltatik.

Ám arra, hogy ez az önállóság mennyire viszonylagos és történelmileg determinált, idézzük a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* egy általános, iránymutató jellegű megállapítását: „még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy — éppen elvontságuk folytán — minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek"[55]

De hogy ez a felfogás nem az érett Marx nézete, hanem már 1846-ban ugyanezt vallotta, hadd idézzük Marx Annenkovnak írott közismert 1846 dec. 28-i leveléből a következőket: „az emberek, akik anyagi termelőképességüknek megfelelően termelik a társadalmi viszonyokat — termelik az *eszméket*, a *kategóriákat*, vagyis ugyanezen társadalmi viszonyok elvont eszmei kifeje-

[50] *Uo.*
[51] *Uo.*
[52] *Uo.* 20. o.
[53] MEM 4. köt. Bp. 1959. 453. o.
[54] MEM 13. köt. Bp. 1965. 6. o.
[55] *Uo.* 170. o.

zéseit is. A kategóriák tehát éppoly kevéssé örökkévalók, mint a viszonyok, melyeknek kifejezései. A kategóriák történelmi és múlékony termékek".[56]

A hasonló szellemű fejtegetéseket tetszés szerint lehetne halmozni, és ha ma közhelyszerűen hatnak, ez csak annyit jelent, hogy a közel negyedszázad, amelyben szabadon élünk és társadalmi és állami intézmények útján terjeszthetjük Marx eszméit, nem múlt el felettünk nyomtalanul, hanem a marxizmus igazságai beivódtak gondolkodásunkba, és természetesnek, magától értetődőnek találjuk azokat az eszméket, amelyek keletkezésükkor teljesen újnak, forradalminak hatottak, és a viták középpontjába kerülve egyfelől vagy képtelenségnek, vagy legalább is túlzásnak tekintették, másfelől pedig, felkapván, alaposan eltorzították, elvulgarizálták, félremagyarázták őket.

Ezeknek az eszméknek az érvényre juttatásáért, elfogadtatásáért, ugyanakkor helyes értelmezéséért azután súlyos harcokat kellett folytatni, és e harcok élén Marx halála után Engels állt. Szögezzük le tehát egyenlőre: az eddigiekből az következik, hogy a felépítmény, a szellemi alkotások társadalmi-történelmi determinánsok közepette jönnek létre, alakulnak, változnak, tehát keletkezésüket és fejlődésüket, új meg új formáikat csak akkor tudjuk megmagyarázni, ha feltárjuk e determinánsok szerepét, a tőlük való függőség módját és mértékét. Szellemtörténészek vagy az abszolutista idea-tan követői ezt a függőséget és meghatározottságot relativizmusnak, hisztorizmusnak, szociológizmusnak bélyegezhetik, a mi részünkről a történelmi materializmus módszere elidegeníthetetlen attributumának tekintjük.

Mindez azonban az alapeszmének csupán az egyik oldala, ha úgy tetszik, az első fázis, amely után még továbbiak következnek. Ezt természetesen pontosan látták a történelmi materializmus megalkotói és követői is, és úgy látszik, itt szükséges az erre vonatkozó passzusokat is felsorakoztatni, hogy azután a kapcsolatos problémákat tovább fűzhessük.

Először is rámutatnánk Engelsnek a braunschweigi *Volkskalender* számára írt népszerű Marx-életrajzára, amelyben Marxnak „a világtörténelem egész eddigi felfogását felforgató" vívmányát emeli ki, mondván, hogy „a történelem egész eddigi szemlélete azon az elképzelésen alapult, hogy minden történelmi változás végső okai az emberek változó eszméiben keresendők, és hogy minden változás közül viszont a politikai változások a legfontosabbak, ezek uralkodnak az egész történelemben. De azt a kérdést, hogy honnan erednek az emberek eszméi és melyek a politikai változások hajtóokai, nem vetették fel".[57]

Engels fogalmazásában Marx azután azzal válaszolta meg ezt a kérdést, hogy „a legegyszerűbben megmagyázható minden történelmi jelenség — ha a társadalom mindenkori gazdasági helyzetéről kielégítő ismereteink vannak, amelyek szaktörténetíróinknál persze tökéletesen hiányoznak —, s éppígy fölöttébb egyszerűen magyarázhatók minden történelmi korszak képzetei és eszméi az illető korszak gazdasági életfeltételeiből s az ezek által megintcsak megszabott társadalmi és politikai viszonyokból."[58]

Nos, Engels világosan megmondja itt, hogy bár az alap a gazdasági életfeltételek, de az eszmék magyarázatához szükséges bevonni a politikai

[56] Marx—Engels *Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 413. o.
[57] Engels: *Karl Marx. Uo.* 145. o.
[58] *Uo.* 146. o.

viszonyokat is, amelyek ugyan nem a végső determinánsok, de mégis meghatározók, formálók. A politika pedig már nem az alap, hanem a felépítmény kategóriája. A *Feuerbach*ban pedig továbbviszi ezt a gondolatot, amikor kijelenti, hogy „az állam az első ideológiai hatalom az ember fölött", ám „alighogy keletkezett, máris önállósítja magát a társadalommal szemben", hogy azután kifejtse, mint lesz az elnyomottak harca politikai harccá, függetlenül attól, hogy „az a tudat, hogy ez a politikai harc összefügg gazdasági alapjával, eltompul és egészen veszendőbe is mehet", de a történelemtudomány akkori állásának ismeretében szükségesnek tartja, hogy hozzátegye: „S ha ez az érdekelteknél nem is áll mindig egészen így, a történetíróknál majdnem mindig bekövetkezik".[59]

A továbbiakban azután rámutat, mint fejleszti ki az önálló hatalommá vált állam a maga ideológiáját a jog formájában, majd „az anyagi, a gazdasági alaptól még jobban eltávolodó"[60] ideológiák, a vallás, a filozófia stb. kialakulását kíséri végig, hogy azután levonja a végső következtetést: maguknak az ideológiáknak is megvan a saját történelmük, vagyis folytonos változáson mennek át — „mindig magában foglal valamely hagyományos anyagot . . . De a változások, melyek ezen az anyagon végbemennek, az osztályviszonyokból, tehát azoknak az embereknek a gazdasági viszonyaiból fakadnak, akik ezeket a változtatásokat véghezviszik".[61]

El lehetne időzni e szavaknál abban a tekintetben is, hogy az eszmei változások véghezvivői emberek, azaz sehol sincs automatikus változásról szó, de mivel később Engels a fent említett félreértőkkel szembeni fellépésében egészen nyíltan, világosan és teljesen egyértelműen szögezi le álláspontját, hagyatkozzunk továbbra is a saját szövegére.

Konrad Schmidthez intézett 1890 aug. 5-i levelében ezeket a sorokat olvashatjuk: „bár az anyagi létezési mód a primum agens, ez még nem zárja ki azt, hogy az eszmei terület viszont másodlagosan ne hasson vissza rá".[62] Josef Blochhoz, a *Sozialistische Monatshefte* szerkesztőjéhez intézett 1890 szept. 21—22-i levelében is, miután leszögezi, hogy „a történelemben *végső fokon* a való élet termelése és újratermelése a meghatározó mozzanat", nem pedig „az *egyetlen* meghatározó elem", nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy az osztályharc politikai formái és eredményei, „hát még mindeme valóságos harcoknak a reflexei a résztvevők agyában; politikai, jogi, filozófiai elméletek, vallási nézetek és ezek továbbfejlesztése dogmák rendszerévé — mindez szintén hat a történelmi harcok menetére és sok esetben meghatározza főként azok *formáját*. Mindezeknek az elemeknek a kölcsönhatása az, amelyben a véletlenek (vagyis ama dolgok és események, melyek benső összefüggése annyira távoleső vagy kimutathatatlan, hogy nem-létezőnek tekinthető, elhanyagolható) végtelen tömegén keresztül végül is a gazdasági folyamat mint szükségszerűség érvényesül. Ha ez nem így volna, az elmélet alkalmazása bármely történelmi korszakra könnyebb volna mint valamely egyszerű elsőfokú egyenlet megoldása".[63]

Ugyanezeket a gondolatokat más szavakkal, más-más oldalról megvilágítva még számos helyen megtaláljuk Engels leveleiben (Schmidthez,

[59] Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Uo.* 359. o.
[60] *Uo.* 360. o.
[61] *Uo.* 363. o.
[62] *Uo.* 475, o.
[63] *Uo.* 477. o.

Mehringhez, Blochhoz, Starkenburghoz írt levelek az 1890—94-es évekből), s a marxista filozófiatörténet jövendő feladatai közé tartozik, hogy ezekből a fogalmazásokból kielemezzük nemcsak a hasonlóságokat, hanem a különbségeket is, amelyek révén új meg új érdekes mozzanatokra bukkanhatunk, — ám ezúttal nem ez a témánk, és az eddigi idézethalmazat is csupán annak az indokolására történik, hogy a fenti zárómondatot kellő nyomatékkal hangsúlyozhassuk, hogy ti. ezek a kölcsönhatások milyen bonyolult feladatokat rónak a marxista teoretikusokra.

S ehhez még hozzá kell tennünk Engels szavait, amelyek e feladatok nehézségeinek tudatáról tanúskodnak: „Az egész történelmet újra kell tanulmányoznunk — írja a Schmidtnek szóló már idézett levelében —, a különböző társadalomalakulatok létfeltételeit meg kell vizsgálnunk részleteikben, mielőtt a nekik megfelelő politikai, magánjogi, esztétikai, filozófiai, vallási stb. szemléleti módokat megkísérelnők belőlük levezetni."[64] S ha hozzávesszük még azoknak a vulgarizálóknak az interpretációit, akik a történelmi materializmus alapeszméjét félreértve valóban a gazdasági helyzetből közvetlenül akarták leolvasni a legelvontabb és legbonyolultabb eszmei jelenségeket — vagyis mindebben tényleg „egyszerű elsőfokú egyenletet" láttak —, akkor teljesen érthetővé válik Engels magyarázata: „Részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak — írja Blochnak az imént már idézett levelében —, hogy az ifjabb gárda néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott fő elvet kellett hangsúlyoznunk, s így nem mindig volt időnk, helyünk és alkalmunk arra, hogy a kölcsönhatásban résztvevő többi mozzanatot kellően méltassuk."[65]

Az azóta eltelt közel hét évtized marxista filozófiatörténeti eredményei arról tanúskodnak, hogy ez az idő is kevés volt ahhoz, hogy a marxi-engelsi program megvalósuljon. Hol vagyunk még attól, hogy a kölcsönhatásban résztvevő, illetve a visszaható mozzanatokat mind számba vegyük, és az összfolyamatokat a maguk rendkívüli bonyolultságában és sokszerűségében felmutassuk. A feladatok történelmi sorrendjének tudatában kell tehát eljárnunk, és először az elsődleges ható tényezőket kell szemügyre vennünk, hogy tovább haladhassunk.

Erre vonatkozólag mintákat kaptunk ugyan Marxtól és Engelstől, ezek azonban — éppen minta mivoltuknál fogva — lényegileg a szélsőséges esetekre vonatkoztak, a sok átmeneti jelenségről viszont vagy megfeledkeztünk, vagy nem futott rájuk az erőnkből. A történelmi materializmust mint alkalmas módszert Marx ugyanis olyan történelmi eseményeken próbálta ki, amelyek éppen lejátszódtak, tehát mind a gazdasági, mind a politikai tényezők szerepe a közvetlen tapasztalat által ellenőrizhető volt *(Osztályharcok Franciaországban; Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája; A polgárháború Franciaországban)*, Engels pedig olyan korszakkal próbálkozott, amelynek anyaga nem írott történelmi dokumentumokra épült, hanem inkább csak termékeny analógia-következtetésekre adott alkalmat *(A család, a magántulajdon és az állam eredete)*.

Nyitva maradt tehát az a témakör, amelynél a felépítmény jelenségeinek a megértéséhez és az összefüggések feltárásához szükséges gazdasági-

[64] *Uo.* 476. o.
[65] *Uo.* 479. o.

társadalmi alapokról szerezhető ismereteknél — a fennmaradt egykorú történelmi tudósításoknál — számolni kell azzal, hogy szerzőik osztályhelyzete, az osztályharcban betöltött szerepe, „pártossága" révén már torzítást szenvednek, és igen bonyolult feladat a számos közbülső társadalmi prizmán át különböző eltolódásokon keresztülment anyag ebből eredő változásait-változtatásait leszámítani.

Kitűnt az is, hogy „a marxizmus három forrásán és három alkotórészén" kívül feltétlenül számításba veendő determinánsként a tudomány is, melynek eredményei ugyancsak objektív tényezőként hatnak, mint a társadalom alapjai, és az emberek éppúgy beleszületnek ebbe a „hagyományba", mint a termelési viszonyokba. Ez a meggondolás késztette Engelst arra a felismerésre, hogy a korabeli „három nagy felfedezés" (az energia átalakulás, a szerves sejt és a darwinizmus), amellyel általában „a természet fő folyamatait magyarázták",[66] ugyancsak elengedhetetlen az eszmei áramlatok megértéséhez, az alap és felépítmény összefüggéseinek a feltárásához.

Problémák adódtak egyes fogalmazási bizonytalanságokból is, mint pl. *A politikai gazdaságtan bírálatához Előszavá*nak abból a passzusából, amely szerint a „termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában."[67] Hogy az ezzel kapcsolatos számos vitának csak a két szélsőséges álláspontját említsem: Buharin szerint az alap csak a termelőerők, amelyeket mellesleg még a technikával is azonosít, Sztálin szerint pedig az az alap csak a termelési viszonyok.

Az alap és felépítmény általános kategóriái sem bizonyultak elegendőnek, szükségessé vált a további kategorizálás, felbontás, s az így kapott újabb elemek rendjének és kapcsolatainak a megállapítása. A kísérletek közül a legteljesebbnek a magam részéről mindmáig Plehanov öt alapkategóriáját tartom,[68] amelyek ugyan számos bírálatot váltottak ki, de elismerésük egyre általánosabbá válik. (Gondoljunk a „hírhedt" negyedik kategóriára, mely a társadalompolitikai rendszer és az ideológiák közé iktatja a „társadalmi pszichológia" számos jelenségét.)

Mindez azonban még mindig csak az egyoldalú függőség, az alaptól a felépítmény felé tartó haladás problémáit foglalja magában, és aligha túlzás, ha úgy ítéljük meg — egyes itt-ott jelentkező, nem éppen eredményes és szűk körre szorítkozott kísérletektől eltekintve — a jelenlegi állapotot is, hogy még nem végeztük el azt a munkát, amely a „főelvet" a különböző korokra érvényesítette volna, még az alapvető társadalmi formációk szerkezetére vonatkozólag sem, s így a kölcsönhatásban résztvevő többi mozzanat kellő méltatásában is megmaradtunk a nagy általánosságok, a deklarációk, a követelmények puszta tudatosítása mellett.

Ez a belátás ösztönözte azután e sorok íróját arra, hogy megkísérelje megvizsgálni, hogyan függnek külön-külön az egyes társadalmi formák alapjától az eszmék legelvontabb és legáltalánosabb, az alaptól „legtávolabb

[66] Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 475. o.
[67] Id. kiad. 6. o.
[68] Plechanov: *A marxizmus tudományos alapproblémái*. Európa Könyvtár, Faust, Bp. 1933. 64. o.

eső" megnyilvánulásai, a logikai rendszerek, és vajon végig kísérhetők-e ezen az úton azok a közvetítések és közbeeső tényezők, amelyek révén igazolódik, hogy e szellemi képződmények meghatározói „végső soron" valóban a társadalmi alapok.

Hadd használom ki itt az alkalmat, hogy elmondjam: e munka annak a feltárásában állt, hogy mennyiben a rabszolgatartó görög társadalom szellemi lecsapódása, „párlata", az arisztotelészi logika, amelyben csírájában harmonikusan együtt vannak későbbi korok logikai síkon támadt feszültségei, melyek két pólusa egyfelől a logikai formalizáltság, illetve formalizálhatóság, másfelől a tartalmi igény. E kettős tendencia végig kísérése — ismét csak a társadalmi alapoktól kezdve a Plehanov mutatta úton továbbhaladva a közbülső kategóriák bonyolult fordulatain keresztül — történt a feudalizmusban, egyik oldalról Abélard *Sic et Non*jában, másik oldalról Raymundus Lullus *Ars generalis*ában találva meg a két szélsőséget, majd a kapitalizmus kezdő korszakában Leibniz *Ars combinatoriá*jában a formalizálásra, Kant transzcendentális logikájában pedig a tartalmi oldalra reméltünk felvilágosítást kapni, hogy azután a kapitalizmus és szocializmus közötti periódus két példáját a „talpára állított" hegeli — tehát marxi — dialektikus logikában és a matematikai logikában találjuk meg. E nagyrészt felvázolt, kis részben pedig többé— kevésbé kidolgozott munka azután az idők viharában elveszett, és így emlékfoszlányok s itt-ott véletlenül megmaradt töredékek alapján készült el újból az első, bevezető rész: az *Aristotelés logikája*, amelynek *Bevezetése* csupán alkalmat adott a jelzett módszertani nehézségek felmutatására.

Ismétlések elkerülése végett mindössze két mozzanatra szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik az a módszertani elv, hogy „a torzulás alapját nem a megismerés eszközében magában, hanem a megismerés társadalmi körülményeiben találjuk meg".[69] A másik pedig: a társadalmi alapok és a tudatformák egymáshoz való kölcsönviszonyaiban „annyi a tényező, a kusza vonal és görbeség, hogy mindezeket kikutatni és feltárni teljes lehetetlenség . . . A válogatás tehát az első feladat, a legdöntőbb tényezők kidolgozása, amelyek a célhoz leginkább elvezetnek."[70]

E válogatás eredményeként aztán főleg három tényező meghatározó szerepét igyekeztem kidolgozni: az illető társadalom termelési módját, a tudomány mint hagyomány akkori állapotát, és végül a személyiséget, amelynek bizonyos vonásait „a társadalmi általánosságból levezetni nem lehet".[71] Hogy ez az eljárás adott esetben milyen eredményre vezet, annak megítélése nem a szerző feladata, itt csak a módszertani elvekről van szó. De ezek az elvek — amelyek a tudományos feldolgozás számára, mint hangsúlyoztam, csupán az *első* etapot segítő eszközök — inkább megfelelnek a marxi intencióknak, mint a neokantiánus szubjektív idealista Cohen tételéből való kiindulás, amely szerint „a világ nem adva van, hanem fel van adva",[72] vagy mint az a felfogás, hogy „a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya" és hogy „*minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivá-*

[69] Sándor Pál: *Aristoteles logikája*. Gondolat, 1958. 10. o.
[70] *Uo.* 24. o.
[71] *Uo.* 25. o.
[72] Vö. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*. Akadémiai Kiadó, 1966. 30. o. („. . . a természet. . . mint *emberi* tárgyak csak *feladva*, feladatként vannak adva. . ." az emberi lény „számára")

tuma".[73] Tehát ellentétben Engelsszel, aki szerint „a dialektika . . . semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya",[74] kritikusom tagadja a természet — embertől független — általános törvényszerűségeit, azaz a természet dialektikáját, amivel persze nem „a ‚filozófiai materializmus' fetisisztikus társadalomfelfogásához esünk vissza",[75] hanem Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* c. munkájának szerzője saját maga által nyíltan megtagadott álláspontjára. És minthogy mind ebben a kérdésben, mind az antropológiával kapcsolatban és egyéb kérdésekben gyakran történik a régi Lukácsra hivatkozás, engedtessék meg, hogy alább közöljem Lukácsnak 1962 szeptember 6.-án kelt — nálunk kevéssé ismert — nyilatkozatát, melyet Iring Fetscher a *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten* c. szöveggyűjteményében közzétett Lukács — szövegek elé illesztett, nyilván szerzőjük kívánságára: „A *Geschichte und Klassenbewusstsein* az 1921—22 években keletkezett, amikor szerzője Hegeltől Marxhoz való átmenetén fáradozott. A mű ezért éppen a döntő filozófiai kérdésekben egy ilyen átmenet minden jegyét magán viseli. Ez mindenekelőtt abban mutatkozik, hogy a marxi ismeretelmélet alapprincípiuma — egy, a tudattól függetlenül létező objektív valóság és ennek visszatükröződése az emberi tudatban —, bár mindig újból felmerül, de általában elhatalmasodik felette a hegeli azonos szubjektum—objektum. Ennek az ingadozásnak megvannak a különböző, messze vezető konzekvenciái; így egy dialektika tagadása a természetben stb. Befolyásolja azonban mindenekelőtt a könyv döntő problémáját, az eldologiasodás problémáját, amennyiben a kifejtés fővonalában, éppúgy mint Hegelnél, az eldologiasodás (külsővéválás, elidegenedés) a tárgyiasodással azonosul. Ezzel egy társadalmi—történeti problémából egy ontológiai lesz, vagy, mint manapság hasonlóképpen oly gyakran történik, a társadalmi kategória egy antropológiaivá alakul át. Mindkét esetben e jelenséggel szemben egy történelmi fatalizmus keletkezik. — 1930-ban még megjelenése előtt tanulmányoztam a fiatal Marx Gazdasági-filozófiai kéziratait, és ezáltal helyes betekintést nyertem e probléma helyzetébe. Azóta állandóan azon fáradozom, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* olvasóit óvjam e mű elvi hibájától. Sajnos a marxi ifjúkori mű megjelentetése is keveset használt; túlnyomóan azt is hegelesen interpretálják, ahelyett, hogy Hegel e koncepciójának alapvető kritikájául szolgálna. Én magam megkíséreltem az ifjú Hegelről szóló könyvem (Zürich 1948) utolsó fejezetében, hogy ezt a tényt tisztázzam. Tehát itt is ismételnem kell a régi figyelmeztetést: aki a hegeli felfogást nem úgy bírálja és haladja túl kritikailag, miként Marx teszi, ugyanabba az elméleti zsákutcába kerül, amelybe annak idején a *Geschichte und Klassenbewusstsein* jutott."[76]

S mielőtt még rátérnék annak dokumentálására, hogy a filozófiának mint a valóság legáltalánosabb és legelvontabb visszatükröződésének egy-egy adott rendszerrel vagy filozófiai életművel kapcsolatban végzett kísérletek nem állnak meg a tükörkép puszta konstatálásánál, hadd utalok vitapartnereim „szociologizáló relativizmus"—vádjának üresség ére azzal, hogy saját példájukkal cáfolják meg önnönmagukat.

[73] Vö. Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis. Magyar Filozófiai Szemle* 1967/2. sz. 325. o.

[74] Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Id. kiad. 138. o.

[75] Vajda Mihály: *id. cikk* 325. o.

[76] Iring Fetscher: *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten*. München 1962. 221—222. o.

Mert amikor a szociologizáló relativizmus illusztrációjául azt hozzák fel, hogy a kanti filozófiát mint „a francia forradalom német teóriáját", a girondizmus, Fichte filozófiáját a jakobinizmus, Hegel filozófiáját pedig a bonapartizmus visszfényének állítom be, akkor itt egyáltalán nem a gazdasági alapok tükörképéről, nem „a történelmi—társadalmi helyzetre való visszavezetésről" van szó, hanem politikai—eszmei áramlatok befogadásáról és a saját történelmi viszonyokhoz való alkalmazásáról. Ha tehát „pontosabbak" akarnak lenni, akkor ne szociológiai relativizmust, hanem a szellemtörténeti irányhoz való csatlakozást mondják ki. A vitacikkek egymástól való nagy időbeli távolságára való tekintettel ennek a vádnak a kevéssé figyelmes olvasó talán inkább hitelt ad.

Második zárójel

[Közismert az a változás, amely a hegeli filozófia értékeléseiben az utóbbi évtizedekben lejátszódott. Marxisták ma már nem tekintik a „porosz reakció apológiájának", sem „hamisnak és tudományellenesnek". Lehet mondani, hogy ebben a kérdésben is helyreálltak a lenini normák, így ismét érvényre jutott Lenin véleménye, mely szerint „Marx ‚Tőké'-jét, és különösen a ‚Tőke' I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját", [77] és ismét visszhangra talált Lenin intelme, mely *A harcos materializmus jelentőségéről* c. cikkében mintegy filozófiai végrendeletként foglaltatik: a (harmadik) feladat . . .„a hegeli dialektika . . . tanulmányozása, értelmezése és propagandája".[78]

Mindez persze nem jelenti azt, hogy Hegelt egyértelműen forradalmárnak kellene beállítani, mondván, hogy mindaz, aminek alapján Marx bölcseletét új korszaknak, fordulópontnak értékeljük a filozófiatörténetben, már lényegileg megvan Hegelben. Úgy véljük, mégiscsak többé—kevésbé visszatérhetünk ahhoz a jellemzéshez, amely szerint Hegel „egyszerre haladó és retrográd, egyszerre hellenisztikus—hedonista és sváb protestáns puritán, egyszerre idealista és realista, istenhívő és vallásellenes, történelmi és időtlenséget valló, relativista és abszolutista",[79] egyszóval benne, Lassonnak *A szellem fenomenológiájához* írt *Bevezetésében* tett találó megjegyzése szerint, „mint valami gyúpontban egyesülnek korának összes szellemi törekvései".[80]

S a Fichtéről alkotott egyoldalú kép is az igazságnak megfelelően restaurálódott, azaz szolipszizmusa egyértelműen reakciós interpretálásától, a *Reden an die deutsche Nation*ban állítólag megnyilvánuló sovinizmusától, a német népnek minden más nép fölé helyezésével a németek világtörténelmi hivatásának imperialista anticipációul való felfogásától eljutott addig, hogy Fichte ismét elfoglalja helyét abban a felsorolásban, amely eredetileg kijelölte azt a történelmi szerepet, amelyet filozófiájának Engels tulajdonított, amikor *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* első kiadásának *Előszavá*ban így írt: „mi, német szocialisták, büszkék vagyunk arra, hogy nemcsak Saint-Simontól, Fourier-tól és Owentól származunk, de Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is."[81]

[77] Lenin: *Filozófiai Füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 164. o.
[78] Lenin *Művei*, 33. köt. Szikra, 1953. 226. o.
[79] Kollár Ferenc [Sándor Pál]: *Hegel.* Kronos Könyvek, 6—8. sz. Bp. 1937
[80] Hegel: *Die Phaenomenologie des Geistes.* Leipzig 1911. *Einleitung*, XVII. o.
[81] MEM 20. köt. Id. kiad. 585. o.

Az a körülmény, hogy e felsorolásból hiányzott Schelling neve, okozta, hogy a német klasszikus filozófia e negyedik nagy képviselőjének a kérdése bennem — és általában — fel sem merült. Később azonban, amikor 1954-ben megjelent Lukács György *Az ész trónfosztása* c. könyve, amelynek feladatául szerző azt tűzte ki, hogy megrajzolja, mi volt „Németország útja Hitlerig a filozófia területén",[82] és ezt az utat — amelyet egyenesnek, egyértelműnek ábrázol, mintha csakis irracionalizmus lett volna, és pl. modern empirizmus, analitikus filozófia, kritikai realizmus, fizikai idealizmus, tudományfilozófia stb. nem — Schellinggel kezdi mint a fasizmus ősével, akkor önkéntelenül is feltámadt bennem a gondolat, vajon nem ugyanaz-e a helyzet Schelling értelmezésében, miként korábban Fichte és Hegel esetében.

Hogy utánanézzek e problémának, két külső ösztönzést is kaptam. Az egyik a Schelling halálának századik évfordulóján megjelent válogatás müncheni előadásaiból (*Zur Geschichte der neueren Philosophie.* Leipzig 1965), a másik pedig egyik munkatársam felfedezése, aki felhívta a figyelmemet Schellingnek a *Hölderlin Saemtliche Werke* 4. kötetében függelékként napvilágot látott fiatalkori rendszervázlatára (amelyet, azután teljes terjedelmében közöltem is *Az idős Schelling és a fiatal Engels* c., kritikusaim által bírált tanulmányomban).[83]

Lássuk tehát a bírálatot. Ebben — a többi között — ilyen megállapítások is vannak: „A felhozott érvek többsége helytálló"; „... tökéletesen igaza van Sándor Pálnak abban, hogy az irracionalizmus távolról sem mindig reakciós, sőt sok esetben forradalmi ideológia is lehet";[84] Lukács „Hölderlin vallásos jellegű irracionalizmusában éppen hogy a következetes polgári forradalmiság továbbélését mutatja ki";[85] ugyanakkor Schelling is „utat tör egy immáron modern irracionalista etika irányában";[86] „Schelling egész összkoncepciója a racionális autonómia eszméjének és ideáljának feladását, tagadását jelenti";[87] „Persze, minderre Sándor azzal válaszol: tagadta ő ezt valahol? Nem éppen azt állította, hogy Schelling azért nem reakciós, mert nem a fennálló porosz rezsim dícséretét zengi, hanem csupán elbúvik magányosságában?";[88] „... kétségtelen, hogy Schellinget érték Berlinből jobbról jövő támadások";[89] „Sándor elismeri..., hogy a schellingi filozófia bizonyos konzervativizmustól terhes... Sándor elismeri, hogy a schellingi elképzelés ‚társadalmi változások következtében... bizonyos módosuláson ment keresztül' " stb., stb.[90]

Mindebből persze korántsem következik, mintha kritikusaim velem való egyetértésüket akarnák az olvasó tudomására hozni. Csakhogy állandóan visszatérő módon azzal érvelnek, hogy állításaimat nem bizonyítom, vagy hogy bizonyításom „nem éppen sikeres", vagy ha helytállók is az érveim, „nem támasztják alá", amit igazolni kívánok stb. Minderre és arra, hogy vajon bizonyításnak fogadhatjuk-e el az ugyancsak állandóan visszatérő kijelentéseket, hogy valamit valamilyennek „tekintenek", így vagy úgy „minősítenek",

[82] Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Akadémiai Kiadó, 1965. 4. o.
[83] Sándor Pál: *Az idős Schelling és a fiatal Engels. Magyar Filozófiai Szemle* 1966/4. sz. 621—623. o.
[84] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1094. o.
[85] *Uo.* 1103. o.
[86] *Uo.* 1101. o.
[87] *Uo.* 1105. o.
[88] *Uo.*
[89] *Uo.* 1094. o.
[90] *Uo.* 1093. o.

csupán azt válaszolhatom, illetve arra kérhetem az olvasót, olvassa el figyelmesen mindkét tanulmányt, hogy dönteni tudjon, ki kit győz — nem le, hanem meg.

Persze, szerzőink írása nem minden tanulság nélkül való. Így megtudjuk azt, hogy a fiatal Schelling kifejezetten „irracionalista", és az idős Schelling is az — de az egyik így, a másik úgy. Továbbá: igaz ugyan, hogy a fiatal Schelling „egy új mitológia" teremtését veszi filozófiája programjába, és az idős Schelling ezt a mitológiát meg is alkotja — de ez a mitológia egészen más, mint amaz a mitológia. S azután: Schelling azért reakciós, mert míg korábban panteista volt, később a hagyományos protestáns teológia isten-fogalmát teszi meg filozófiája alapelvévé, pontosabban: „Az Istenné lett abszolutummal és a teremtésmítosszal együtt a keresztény mitológia összes többi lényeges elemét is megtalálhatjuk a késői schellingi filozófiában."[91] Vagyis Schelling magáévá tette az uralkodó protestáns egyház hivatalos teológiáját.

Vagy talán mégse? Hiszen nem is egészen egy oldallal később a következőket olvashatjuk: „Amennyiben Schelling ezekben a vonatkozásokban eltér a hagyományos protestáns vallás teológiájától — s kétségtelenül eltér: teremtés és bűnbeesés időbeni egybeesése —, annyiban ‚előremutat' ".[92] Egyébként annak igazolására, hogy az idős Schelling sem tette magáévá az uralkodó protestáns egyház hivatalos teológiáját, hadd említsek egy-két kis mozzanatot: Heine azzal vádolta Schellinget, hogy „elárulta a filozófiát a katolikus vallásnak". Müncheni előadásai után széles körben elterjedt a hír, hogy Schelling katolikus lett, még pedig az ún. „Deutschkatholizismus" híve, amelyről a 48-as forradalom hőse és mártírja, Robert Blum, úgy nyilatkozott: „ez volt akkoriban az egyetlen álarc, amely alatt nyíltan agitálni lehetett". Hogy felmerült Schelling állítólagos ateizmusának is a vádja, arra még lesz alkalmunk visszatérni.

Bírálóim szerint azonban nemcsak az idős, hanem már a 30 éves Schelling is reakciós volt. „Ezt az érvet" — írják —, azt ti. hogy a schellingi „pozitív filozófia" 1841-ben a berlini egyetemen előadott bölcselet, amelyet Engels hallgatott és bírált, nem új, mert már 1827-től kezdve hasonló szellemben tartott előadásokat, sőt 1812-es, 1809-es, 1804-es írásaiban is ugyanazeket az eszméket hirdette —, de egyedül csak ezt, persze kénytelenek vagyunk elfogadni. 1804 és 1841 között — ezt Sándor hitelt érdemlően bizonyítja — valóban nem következett be fordulat Schelling rendszerében. Meg szeretnénk azonban kérdezni Sándor Pált, hol talált egyetlen olyan szerzőt is, aki Schelling fordulatát nem 1804-re vagy az ezt követő 1—2 évre teszi?"[93]

Szívesen teszek eleget bírálóim kérésének — megjegyezvén azt is, hogy én a schellingi vallásos—mítikus vonások visszakövetésében nem állok meg 1804-nél, hanem visszamegyek egészen 1796 áprilisáig vagy 1795 decemberéig (a pontos dátumot nem lehetett megállapítani), anélkül természetesen, hogy ezeket a vonásokat bármikor is reakciósaknak tekinteném Schelling filozófiájában.

Álljon tehát itt a marxista Manfred Buhr *Előszavá*ból, amelyet az 1965-ben megjelentetett *Zur Geschichte der neueren Philosophie* elé írt, a következő: „Schelling filozófiai alkotása a klasszikus polgári német filozófia fejlődéstörténetén belül csak mintegy 1810-ig jelentős. Míg eddig rendkívül termékeny,

[91] *Uo.* 1100. o.
[92] *Uo.* 1101. o.
[93] *Uo.* 1095. o.

eszmékben gazdag, változatosságra képes filozófiai író volt, ezután úgyszólván semmit sem publikált. . . Schelling 1810 körül kezdődő filozófiai fejlődése csak biográfiai és kortörténeti értékű, és csupán annyiban, hogy a késői polgári és imperialista filozófia éppen ezt a Schellinget szedi elő és kölcsönöz tőle. Kivételt képeznek az erlangeni és müncheni filozófiatörténeti tartalmú előadás kéziratai, mivel ezek a dolog természeténél fogva messzemenően mentesek az 1810 utáni schellingi gondolkodás misztikus lerakódásaitól, és a kor filozófiai diszkusszióinak felelevenítéséhez és a tényleges fejlődés megvilágításához lényegesen hozzájárulnak."[94]

Vagyis Buhr Schelling színeváltozását 1810 utánra teszi, sőt szerinte alapjában véve az erlangeni (1820—1826) és a müncheni (1827—1841) filozófiatörténeti előadásaiban is még mindig a „régi" Schelling mutatkozik.

Buhr azután felsorolja mindazokat a műveket, amelyek 1810 előtt keletkeztek, és az 1809-ben megjelent *Die Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende* c. munkát tekinti „átmenetnek Schelling misztikus késői és öregkori filozófiájához", amelyen Franz Baader hatása észlelhető. Viszont „ez az írás az *utolsó némi jelentőséggel* bíró mű, amely Schelling életében még megjelent."[95]

Ám tegyük fel, hogy Schellingnek már 1804 utáni munkái (mint pl. az *Über das Verhaeltnis des Realen und Idealen in der Natur. 1806.*; *Darlegung der wahren Verhaeltnissen der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre.* 1806), továbbá természetfilozófiai tárgyú kisebb cikkei a Schelling és A.F. Marcus által szerkesztett *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft*ban, valamint az *Über das Verhaeltnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) ahhoz a kategóriához tartoznak, amelyeket kritikusaim reakciósaknak minősítenek, és eltekintenek természetfilozófiai és művészetelméleti tárgyuktól, valamint attól is, hogy milyen alapon emelte Jacobi Schelling ellen „a naturalizmus, spinozizmus és atheizmus vádját", amelyre Schelling kénytelen volt egy röpiratban válaszolni[96] — mondom, mindezeket megengedve hogyan magyarázzák Schelling pálfordulását 1804 után? A felelet teljesen egyértelmű: *csak*!

Buhr legalább megkísérli, hogy Schelling 1810—es fordulatát személyes motívumokkal indokolja. Schelling nagy szerelme és boldog házassága A. W. Schlegel elvált feleségével, Carolinéval, „egyike a legmagasztosabb példáknak arra, hogyan képes egy lelki mélységgel és szellemi erővel megáldott asszony szerelme a férfi alkotását inspirálni és fokozni" — írja Buhr. — „Amikor Caroline 1809—ben meghalt, ettől fogva érezhetővé vált Schellingnél szellemi tevékenységének a hanyatlása."[97] „Csak a halállal elmúló örök fájdalmam maradt meg" — idézi Buhr Schellingnek kevéssel felesége halála után írt leveléből, és egy másik levelében ezt olvashatjuk: „Egyre inkább rejtek után vágyom."[98]

A továbbiakban Buhr azt írja, hogy Caroline halála után Schelling súlyos kedélyválságba jutott, „melyből soha többé nem gyógyult ki. Caroline halála egy cezúra a fejlődésében, amely nélkül az ezután következő írói stagná-

[94] Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie.* Leipzig 1965. *Vorbemerkung* von Manfred Buhr. 7—8. o.

[95] *Uo.* 8—9. o.

[96] Schelling: *Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich taeuschenden Lüge redenden Atheismus.* 1812.

[97] Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Id.* kiad. 6. o.

[98] *Uo.*

lás, irodalmi hallgatása, állandóan keresett veszekedései kartársaival, végül támadásai más gondolkodók, mindenekelőtt Hegel ellen, maradéktalanul meg nem magyarázhatók."[99]

Nos, a magam részéről korántsem tartom kielégítőnek ezt a magyarázatot, bár koncedálni lehet, hogy ilyen magánjellegű élmények kétségtelen erős hatást gyakorolhatnak. A döntő motívumok Schelling világnézeti változásában mégis az objektív tényezők, és, ismét csak a rövidség kedvéért, hadd utalok e változás főbb állomásaira *A klasszikus német filozófia* c. szöveggyűjteményhez írt *Előszavam*ból: *„Nem következetlenség, hitehagyás, árulás tehát az, ha egy polgár lelkesedik 1789-ért, de nem lelkesedik 1830-ért, és megretten 1848-tól. A feudalizmus elleni polgári forradalom hívének lenni, és a polgári társadalom ellen támadó proletármozgalomtól félni, azt elítélni egy polgár részéről éppen hogy a legnagyobb történelmi következetesség."*[100]

Bírálóim egyetértenek velem abban, hogy Schelling nem lett IV. Frigyes Vilmos reakciós rendszerének apologetája, tehát nem politikai értelemben, nem az államot illetőleg — amelyet fiatal korában teljességgel tagad, idős korában pedig miként *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* címmel részben megtartott, részben csak kéziratban maradt, 1845—50 között keletkezett előadásaiból idéztem, mint az „egyénnek a lehető legnagyobb szabadságot" biztosító, „magát érezhetetlenné tevő", vagyis a kispolgár eszményképét nyújtó liberális, „éjjeliőr-államot" kívánja — reakciós.

Bírálóim szerint reakcióssága abban áll, hogy „a vallásos szükséglet kielégítését még semmiképpen nem modernizált vallási tartalom segítségével kívánja megvalósítani, hanem *a hagyományos keresztény vallás tartalmának lényegében tökéletesen változatlan fenntartásával*".[101]

Nos, a „lényegében" szó elárulja, hogy ez az állítás nem is olyan határozott, és további elbizonytalanodásukat mutatja, hogy mégiscsak felfedeznek Schelling „teológiájában" — bár „epizodikus" — mozzanatokat, amelyek eltérnek az egyház teológiájától.[102] Úgy vélem, ismét csak taglalásainkra kell utalnom, hogy az olvasó megállapíthassa, vajon bírálóimnak van-e — részben visszavont — igazuk, vagy nekem, aki az említett szöveggyűjtemény előszavában a következőképp foglalom össze álláspontomat — melynek kifejtésére, és egy bizonyos tétel, a fiatal Engels reflexiói megvilágítására, készült azután a bírálat tárgyát alkotó tanulmányom—: *„Schelling ugyanis nem valamely pozitív vallásba menekül, hanem egy minden pozitív vallást tagadó, misztikus átélésbe. Ennek ugyan semmi köze a tudományos megismeréshez — és ennyiben valóban retrográd* (NB nem reakciós ! — S. P.) *—, viszont lényegileg ugyanabba a ‚vallásos ateizmusba', amellyel később a modern polgári irracionalizmusban is, a fennálló elleni tiltakozásként találkozhatunk"*.[103]

Ezen az alapon beszéltem azután *Az idős Schelling és a fiatal Engels* c. tanulmányomban „haladó konzervatívizmusról", amelyre e zárójeles rész után még lesz alkalmam visszatérni. Itt csupán arra mutatok rá, hogy más kérdés az író intenciója és világnézete, és más — sőt mi több, ellentétes — e világnézet felhasználhatósága, funkciója. Naívság lenne azt gondolni, hogy pl. az egyház

[99] *Uo.* 7. o.
[100] *A klasszikus német filozófia.* Id. kiad. 24. o.
[101] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1096. o.
[102] *Uo.* 1101. o.
[103] *A klasszikus német filozófia.* Id. kiad. 23. o.

nem akar felhasználni sok minden — saját teológiáján túlmenő — eszközt befolyásának, hatalmának erősítésére. Jó példa erre a zsidó Bergson filozófiájának a katolikus modernizmus ideológiai alátámasztására való igénybevétele, hogy azután, midőn az egyház rájött, hogy valami „számítási hiba" történt, indexre helyezze Bergson műveit.

Nem meglepő az sem, hogy most, amikor — a marxizmus elterjedése révén — „világszerte Hegel-reneszanszknak vagyunk szemtanúi", a *Mérleg* c. bécsi teológiai szemle a hívők lelkére köti a hegeli filozófia alapos tanulmányozását, mivel „a modern krisztológiában és háromságtanban lépten-nyomon Hegel eszméire bukkanunk. Hegel központi gondolata a nagypéntek és húsvét egységéről bevonult a II. Vatikáni Zsinat liturgiai konstituciójába. A keresztény filozófia ma uralkodó iránya, a transzcendentális szemlélete Tamás és Kant mellett Hegelt tekinti tanítómesterének."[104]

S hogy ez nem elszigetelt jelenség, hanem áramlat, hadd idézzünk Claude Bruaire *Logique et religion chértienne dans la philosophie de Hegel* c. könyvéből: „A hegeli konstrukció a spekulatív hittudomány számára új tavaszt jelenthet."[105] Valóban, az egyházi teológiának — protestánsnak és katolikusnak egyaránt — könnyebb dolga van az átértelmezést illetőleg Hegellel, mint a „misztikus-irracionalista" Schellinggel. Hiszen az egyháznak ma nem a vallási intuícióba behúzódó, a valóságtól megrettent, a vallást végső menedéknek, Marx szavaival szólva „a szorongatott teremtmény sóhajának"[106] tekintő „magánkeresztényekre" van szüksége, hanem olyan filozófiára, amely „teljes mértékben mint keresztény teológia lép fel",[107] olyan filozófusra, akinek „egész rendszere egyetlen ontológiai istenbizonyíték",[108] olyan rendszerre, amely dialektikája révén maga a misztérium, a titok;[109] egyszóval — ahogyan az „ortodox" neotomisták hirdetik, Marxot hegelizálva és Hegelt marxizálva —, hogy a hegeli-marxi „dialektika nem az anyagi világ megismerésének módszere, hanem teológiai módszer, amely az érzékfeletti, a természetfeletti megismerésére vonatkozik, mondván, hogy a dialektika nem a meglevővel, a létezővel, hanem a leendővel, keletkezővel foglalkozik, nem azzal, ami van, hanem azzal, ami még nincs, ezért e dialektikus módszer bizonyos elrejtettbe, titokzatosba, irracionálisba enged bepillantani".[110]

Ehhez képest milyen keveset tud kezdeni az ortodox egyház azzal a Schellinggel, akinek vezérelve, hogy „a legszélsőségesebb eltávolodást az istentől való elszakadás az énségben (Ichheit) éri el", és az egész igazhitűség az ő számára nem egyéb, mint „iga", márpedig a filozófus nem mondhat le a szellemi szabadságról és minden tekintéllyel szakítania kell.[111]

A figyelmes olvasó számára, úgy vélem, ez is elég, hogy világossá tegyem álláspontomat: Schelling, a kispolgári értelmiségi, aki revoltál a feudalizmus ellen, de megretten a proletár-forradalom perspektívájától, és, az új — pol-

[104] *Mérleg* 1967/3. sz. 267. o.
[105] Claude Bruaire: *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel.* Párizs 1964. 181. o.
[106] Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés.* MEM 1. köt. Bp. 1957. 378. o.
[107] Henri Rondet S. J.: *Hegelianisme et Christianisme.* Párizs 1965. 62. o.
[108] H. Ogiermann: *Hegels Gottesbeweise.* Róma 1948.
[109] Jörg Splett: *Die Trinitaetslehre Hegels.* Freiburg—München 1965.
[110] Sándor Pál: *A filozófia története.* III. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 527. o.
[111] Schelling: *Saemtliche Werke.* I. Abt. Bd. 10. Stuttgart—Augsburg 1956. 398—399. o.

gári — társadalom két alapvető osztályának harcától visszahúzódva, saját szubjektivitásában, immanenciájában keresi lelke üdvösségét, mai szóval: a harmadik utat.

Ezt a réteget a burzsoázia és proletariátus világraszóló küzdelmében lehet elutasítani, visszakergetni a burzsoázia, az ellenforradalom, a reakció karjaiba, de, a szövetségi politikát helyesen értelmezve, aggodalmainak eloszlatásával, igazi érdekeinek megvilágításával áthozhatjuk annak az osztálynak a táborába, amelyé — a *Kommunista Kiáltvány* szavaival szólva — a jövő. S mindez nem elhanyagolható szempont, hiszen „a kispolgárság lényeges alkotórésze lesz minden készülő társadalmi forradalomnak".[112]

Mindez azonban már túlhaladja bírált tanulmányom intencióit. Célom, mint kifejtettem — és ebben bírálóim is egyetértenek velem —, az volt, hogy „felvessem Schelling marxista értékelésének szükségességét".[113] Ehhez igyekeztem „az első lépést megtenni"[114], bírálóim azonban, ahelyett, hogy a következő lépést tették volna előre, két lépést tettek hátra.]

A haladás

(Második etap)

Amikor két cikkem bírálói kritikájuk főcíméül azt tették; hogy *Haladás és reakció a filozófiában,* nyilván az az intenció vezette őket, hogy ne szavakon lovagoljanak, ne szemantikus magyarázatokat és értelmezéseket kultiváljanak, hanem a felvetett problémákat elvi síkon közelítsék meg és elméleti megvilágításba helyezzék. Hogy ez az intenció nem érvényesült következetesen, és, bizonyos kérdésekben való szembenállásuk folytán előzetes koncepcióik érzékeny pontjain találva érezvén, elragadtatták magukat nem éppen rokonszenves kitörésekre, ez nem változtat azon, hogy ne kellene előtérbe helyeznem az eredeti szándékot és ne fejezzem ki a vele való egyetértésemet. Ahhoz azonban, hogy ennek kellő súlyt adjak, szükséges egy-két előzetes megjegyzés, hogy esetleges félreértések elhárítása után a dolog érdemi részére térhessek át.

Egyszóval mindenképpen jogos az igény, hogy a filozófus ne csak interpretáljon, ne csak visszatükrözze a valóságot, hanem változtasson is. Vagyis nem elégedhetünk meg azzal, hogy a filozófia csupán ideológiai visszfénye legyen az adott történelmi-társadalmi helyzetnek, amelyről szól, hanem elengedhetetlen, hogy „egy meghatározott osztály álláspontjáról"[115] *„őszintén keresse a nagy korkérdéseket és megoldásaikat, s a maga megoldásaiért vállalja a felelősséget"*,[116] hogy „a történelmi szituációban objektív lehetséges alternatívák valamelyikét realizálja gondolatilag",[117] hogy bírálóim szavait idézzem, de — minthogy megfogalmazásaik, mint majd látni fogjuk, sok téveszmének is forrásaivá válhatnak — azzal a toldalékkal, hogy ezek csak körülbelül fejezik ki azt a követelményt, amelyet a visszatükröző funkció mint az első etap

[112] *Marx 1846 dec. 28-i levele P. V. Annyenkovnak.* Marx—Engels *Vál. Műv.* id. kiad. 416. o.
[113] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1101. o.
[114] *Uo.* 1966/4. sz. 646. o.
[115] *Uo.* 1967/6. sz. 1103. o.
[116] *Uo.* 1102. o.
[117] *Uo.*

után mint megváltoztató, beavatkozó funkciót jelölnék meg második etap gyanánt.

Engedtessék meg nekem, hogy e tárgykörben tett kísérleteimet emlékezetbe idézzem.

1961-ben az MTA II. osztályának közleményeiben (4. szám) közzétett *A marxista filozófia-történetírás néhány módszertani kérdése* c. tanulmányom több más e tárgykörben akkoriban felmerült kérdés között különböző vonatkozásban érinti e második etap problematikáját is, melyet a cikk alapján utalásképp abban foglalhatnék össze, hogy meg kell különböztetni a haladást és a fejlődést a filozófiában. Írásomban, a részletesebb kifejtés igénye nélkül, az eredményt mintegy anticipálva, azt a konzekvenciát vontam le, hogy „a marxizmus—leninizmus szelleméhez hűnek a két koncepció egységét, elválaszthatatlanságát" kell tekintenünk,[118] és néhány példán illusztrálva bemutattam, milyen hátrányokkal jár, milyen bajokat vagy félreértéseket okoz, ha akár csak a haladás, akár pedig csak a fejlődés szempontjából ábrázolunk valamely filozófiai rendszert.

Érintettem azokat a hiányosságokat is, amelyek még akkor is érezhetőkha a haladás—fejlődés egységét szem előtt tartjuk, de nem egészíthetjük ki a történelmi—logikai taglalás egységével. Ám ha itt csupán felvetettem a problémát, példákon illusztrálva az eljárás előnyeit és hátrányait, egy jóval korábban, 1946-ban megjelent tanulmányomban *(Filozófiai hátramaradottságunk okairól)* megkíséreltem összefüggő történelmi tárgyon, a magyar filozófia történetén demonstrálni a fenti szempontok alkalmasságát.

Arról szóltam, hogy osztálytársadalmakban még ugyanannak a filozófiának is kettős, Janus-arca lehet és gyakran van is, „különösen a kiélezett társadalmi helyzetekben, a gyors és széles mozgásban".[119] Utalás ez olyan jelenségekre, mint amilyen a Feuerbaché, aki kijelenti: „Visszafelé teljesen egyetértek a materialistákkal, de előre nem".[120] Azt, hogy ugyanazon korszakokban szélsőséges áramlatok lehetségesek, a mechanikus gondolkodás szerint arra vezethető vissza, hogy „a valóság egy, így a visszatükröződésnek is egyfélének kellene lennie, tehát az, hogy sokféle, éppen a gondolkodás lényege, amely megkülönbözteti a valóságtól — mint a valóság egyes mozzanatainak a visszatükröződése, nem nehéz felmutatni. A nehézség annak az elfogadtatásában rejlik, hogy ha ezek a különböző irányzatok a valóság különböző mozzanatainak visszatükröződései, amelyek együttesen adják a valóság egészének a tükörképét, akkor mindezek az irányok szükségszerű mozzanatai a gondolkodásnak, ezek szerint értékelni közöttük nem is lehetséges."[121]

Gondolom, elég ismerősnek tűnnek ezek a megállapítások bírálóim előtt, akik két évtizeddel később ugyancsak észreveszik, hogy „egy ilyen vulgárszociologizáló (vagyis csak visszatükrözést igénylő — *S.P.*) felfogásnak legfontosabb következménye az a *relativizmus*, amely egyszerűen megszünteti annak a lehetőségét, hogy a történelmileg jelentős ideológiai—filozófiai rendszeralakulatok között bármilyen objektív érvényű és jelentőségű *értékhierarchiát* állítsunk fel."[122]

[118] *MTA II. oszt. Közleményei* 1961/4. sz. 334. o.

[119] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*, Bp. 1946. 36. o.

[120] Idézi Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Id. kiad. 337. o.

[121] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*. Id. kiad. 36—37. o.

[122] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1075. o.

Az érték problémájára — mint harmadik etapra — külön kitérek majd, itt csupán a fentiek befejezéséül és szellemeink találkozásának tanúságtételére idézem még a következőket: „Az értékelés azonban nem a ‚belső igazságtartalomra' vonatkozik. . . hanem arra, hogy a meglevő, tehát szükségszerű mozzanatok melyike az, amely a fejlődés irányába és melyik, amely éppen ellenkezőleg mozog."[123] S a továbbiakban a proletariátus szerepéről és a filozófiai pártosságról szólván, így folytatom: „Az osztályakarat mint általános emberi törekvés nyilvánul és az osztályszempont az egyetemes, abszolút formáját veszi fel. Így nem a feltörekvő osztályról, hanem a népről, az emberiségről van szó és az osztályigazság mint egyetemes igazság jelentkezik." Ez annyiban is igaz, „hogy ez a feltörekvés, ez az igény az egyetemes fejlődés vonalába esik és amennyiben nem nyílik lehetőség a számára, az egész emberiség akadályoztatik fejlődésében. A gazdasági és politikai osztálykategória tehát szociológiai és filozófiai síkon általános emberiség-kategóriaként jelentkezik és ez az egyetemességre való igény teljes világnézet, tökéletes, minden valóságot magába foglaló rendszer formáját ölti fel. Az alsóbb osztály támadása tehát ideológiai igazolást nyer az ilyen rendszerben, amelyben megnyilatkozó magatartás azért öltheti fel a diadalmas világnézet jellegét, mert valóban diadalmas világnézetté válik. E magatartás és a mögötte felsorakozó osztályerők következtében születnek a ‚nagy' rendszernek, az új korszakot jelölő filozófiák, melyek belső igazságtartalma valóban igazolódik a valóság mozgásával, a társadalom fejlődésével, a gyakorlattal."[124]

Olvasóinktól szíves elnézést kell kérnem e hosszú önidézet miatt. Szolgáljon azonban mentségemül az a szándék, hogy megmutassam: bírálóim reklamációi mennyire alap nélkül valók, illetve azt a különbséget is, amely a fentiekben vázolt felfogásomat elválasztja bírálóim nézeteitől.

Az én ma is vallott meggyőződésem szerint ugyanis nagy filozófia csak olyan lehet, amely saját korában tartalmában vagy hatásában a haladást—fejlődést szolgálja, nem pedig az olyan is, amely csupán, bírálóim szavai szerint, „*őszintén keresi a nagy korkérdéseket és megoldásaikat*". . . „Nem jöhet tehát létre nagy filozófia ott, ahol nem a tényleges korproblémák képezik alapját, ahol az emberi cselekvés lehetőségeinek a filozófia által vázolt játéktere ne a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternatívák valamelyikét realizálja gondolatilag. Ez a reális alternatíva lehet a kiúttalanság alternatívája is."[125] A nagyság kritériuma tehát szerintük nem a haladás—fejlődés szolgálata, előbbrevitele, hanem pusztán „a reális problémák keresése, feltárása".[126]

Szerintem csak olyan filozófia lehet „nagy", amely a történelmi fejlődés fő irányába hat. Én elfogadom azokat az elveket, „amelyeket a Szovjetunió Kommunista Pártja XX. kongresszusa meghirdetett, a kommunista és munkáspártok 1957-es és 1960-as moszkvai értekezletén elfogadott dokumentumok megerősítettek, a XXII. kongresszus, a Szovjetunió Kommunista Pártja új programja tovább fejlesztett",[127] és aláírom az SZKP XXIII. kongresszusának „azt a következtetését, hogy korunkban a történelmi fejlődés fő irányát a szocialista világrendszer, a társadalom szocialista átalakításáért az imperializ-

[123] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól.* Id. kiad. 37. o.
[124] *Uo.* 44—45. o.
[125] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1102. o.
[126] *Uo.*
[127] *Az MSZMP VIII. kongresszusának jegyzőkönyve.* Bp. 1963. 425. o.

mus ellen harcoló erők határozzák meg."[128] Kritikusaim álláspontja viszont az, hogy „a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternatívák valamelyike" is elegendő ehhez, tehát az imperializmus, amely szintén „nagy korkérdés", szintén eredményezhet nagy rendszert, sőt egy ilyen rendszer még a kiúttalanság demonstrálása is lehet.

Hogy semmi kétség ne maradjon, példával is szolgálnak: Nietzschét „az imperialista burzsoáziának robusztus—reakciós osztálytartalma" is egyértelműen naggyá tehette, hiszen a nagyság szempontjából irreleváns, hogy „a korszak problémáit" melyik „meghatározott osztály álláspontjáról" „látja meg és kívánja megoldani".[129] Kapitalizmus vagy szocializmus, fasizmus vagy bolsevizmus — egyre megy a filozófiai rendszer értékelése szempontjából, a lényeges csak az, hogy a probléma reális és a megoldás valamilyen alternatíva legyen.

Nos, ami Nietzschét illeti, több ízben volt alkalmam rámutatni, hogy mennyire nem értek egyet azzal az értékeléssel, amelyet Lukács György nyomán szerzőink is képviselnek. Persze, a nagy rendszer és a haladás—fejlődés közötti összefüggés problémája nem meríthető ki egy kinyilatkoztatásban, hanem tüzetesen megvizsgálandó többek között, hogy voltaképp mit értünk „nagy" rendszereken, vajon ebbe az értékelésbe nem surran-e be eleve a mi beállítottságunk, nem beszélve arról, hogy tekintetbe kell venni azt is, amire fentebb céloztam, hogy ti. a tartalom haladó mivolta és a társadalmi hatása — ez kettő. (Erre instruktív példát nyújt a Marx által lassalleanizmusnak, néppárti vulgáris demokratizmusnak és értelmetlennek bélyegzett gothai program, amelybe a munkásság és a burzsoázia egyként „beleolvasták, ami nincs benne és kommunista programként értelmezték".)[130]

Említett, 1946-ban megjelent tanulmányomban meg is kockáztattam azt a tételt, hogy „teljes világnézet, nagy gondolatrendszer mindig csak az alulról jövő társadalmi osztály osztálytartalmából keletkezhetik és pedig akkor, abban a történelmi pillanatban, amely természetesen hosszú periódus is lehet, amikor az illető osztály már elég erős és szervezett arra, hogy belenőjön a hatalomba. A ‚nagy forradalmak' előtti korszakokban, amikor azután úgy látszik, hogy ezek a filozófiák voltak az előkészítői, okozói, nem pedig visszatükröződései, kifejezői a valóságnak",[131] márpedig ilyen világos és tiszta „pillanatok" ritkák voltak a magyar történelemben, de különösen, mivel „a társadalomnak ez a rétege: az értelmiség, amely az ideológia termelését tekinti feladatának, vagy hozzásimult az uralkodó osztály érdekeihez, annak szükségletei kielégítését vállalván magára, vagy ha szembefordult vele, akkor — nem támaszkodhatván az alsóbb osztályok társadalmi erőire — nem fejezhette ki ez utóbbiak osztálytartalmát, tehát az uralkodó osztállyal való szembefordulásából hiányzott a pozitív álláspont. Ennek következtében nem adatott meg számára a teljes világnézetet, a feltörekvőben levő történelmileg döntő osztály valóságának tükörképét nyújtó elméleti rendszer megalkotása, ami szubjektív vonalon azzal a sorssal járt, hogy a szembefordulóknak vagy el kellett hallgatniok, vagy elpusztulniok vagy kivándorolniok, illetve elmenekülniök, azaz

[128] *Az SZKP XXIII. kongresszusa.* Bp. 1966. 382. o.
[129] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1103. o.
[130] *Engels 1875. okt. 12-i levele A. Bebelhez.* Marx—Engels *Vál. levelek.* Szikra, 1950. 354. o.
[131] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól.* Id. kiad. 48. o.

kiesniök abból a társadalmi közösségből, amelynek elméleti kifejezői óhajtottak volna lenni."[132]

Nem nehéz a fentieket Schellingre is vonatkoztatni. Ő is az elhallgatók kategóriájába tartozik, ami persze a kérdésnek csak egyik — szubjektív — oldala. 1848 után polgári talajon nem jöhetett — nem is jött létre nagy rendszer, holott ilyen törekvésekkel unos-untalan találkozunk, kiváltképp Németországban, lévén a német filozófia hagyománya olyan, hogy a legprovinciálisabb filozófiaprofesszor sem adja alább egy rendszernél.

A nagy rendszer immár csak a proletariátus osztálytalaján — Marxban és Engelsben — jöhetett létre. Ha azonban mindenki mást — azokat is, akik nem válnak az uralkodó osztály dicsőítővé, hanem midőn észreveszik, hogy mire akarják őket felhasználni, ezt nem vállalják, és inkább félreállnak, annál is inkább, mivel az új, feltörekvő osztályhoz, rengeteg gátló körülmény folytán, nem képesek felsorakozni — „reakciósaknak" bélyegeznénk, akkor a szövetségi politika alól huznánk ki a talajt, egyenesen lassallei álláspontot foglalnánk el, amely szerint egyetlen forradalmi erő az ipari munkásság, mindenki más „egyetlen reakciós tömeg".

Ám Schelling nem 1804-ben, nem 1841-ben, de még a forradalmi időkben és 1848 után is akadémiai előadásaiban nem teológiai, hanem módszertani és filozófiai-filológiai kérdéseket tárgyal[133] — sőt a fiókjában tartott előadásaiban olyan gondolatokat vet fel, amelyek nemcsak keletkezésük idején minősültek haladóknak, hanem a marxista filozófiatörténeti kutatás számára is gazdag anyagot szolgáltatnak. Nem akarok ismétlésekbe bocsátkozni, de sok tekintetben mai — a felvilágosodás eszmeköréből táplálkozó és azt nehezen és nem mindig sikeresen leküzdő — valláskritikai kutatásaink számára is irányadó szempont lehet, ahogyan Schelling a mitológiát mint történelmi folyamatot tárgyalja,[134] ahogyan az állam és egyéni szabadság viszonyát taglalja,[135] ahogyan az isten fogalmát nem ontológiailag értelmezi, hanem csupán principiumul használja fel,[136] és ahogyan az erkölcsöt kivonja a vallás fogalomköréből[137] stb.

A marxista filozófia még nem tisztázta egyértelműen a haladás, a fejlődés stb. fogalmait. Ahhoz azonban, hogy megállapíthassuk, haladó-e egy filozófiai rendszer, vagy sem, elegendő ismerettel rendelkezünk. Ha tehát első lépésnek azt tekintettük, hogy mi az a valóság, amelyet egy adott filozófia rendszer tükröz, mennyiben adekvát mint „tükörkép", akkor a következő lépés annak elemzése kell hogy legyen: vajon hogyan hat vissza ez a tükörkép a valóságra — előremozdítja-e a haladását vagy sem.

Persze, ez a kérdés sem olyan egyszerű. Lássunk egy példát. Ismételten felmerül Descartes filozófiájával kapcsolatban a kérdés: miféle magyarázatot találhatunk arra, hogy míg Descartes az ismeretelméletet, a logikát, az egzakt természettudományokat illetőleg haladó, sőt forradalmár, addig a gyakorlati stúdiumokban, etikában, vallásfilozófiában stb. az egyház hivatalos álláspontját foglalja el, és alátámasztására ő maga is keres észokokat.[138]

[132] *Uo.* 121. o.
[133] *Magyar Filozófiai Szemle* 1966/4. sz. 630. o.
[134] *Uo.* 636—637. o.
[135] *Uo.* 637. o.
[136] *Uo.* 638—639. o.
[137] *Uo.*
[138] Sándor Pál: *A filozófia története.* I. köt. Id. kiad. 322. o.

A hagyományos filozófiatörténetek álláspontjával szemben, amely szerint Descartes „opportunista", „gyáva" volt, mennyivel ésszerűbb az a magyarázat (amelyhez persze részletesen fel kellene tárni Descartes korának társadalmi-történelmi viszonyait), hogy mindazok a tudományágak, amelyek a termelőerők fejlődését szolgálták — és ez akkor történelmileg napirenden volt —, haladók lehettek és lettek is, a termelési viszonyok megváltoztatására irányuló elméletek azonban — mivel a megfelelő társadalmi tényezők maguk is gyengék voltak — megmaradtak a hagyomány keretei között. A descartesi „ellentmondás" tehát „nem a Descartes, hanem társadalma ellentmondása, a fejlődő termelőerők és a még viszonylag stabil termelési viszonyok közötti ellentmondás".[139] Ebből témánkat illetőleg csak azt a következtetést akarjuk levonni, hogy ugyanazon rendszernek egyszerre lehetnek haladó és visszahúzó, konzerváló vonásai, s hogy ennek magyarázatát elsősorban nem az illető személyiségében, „jellemében" kell keresni.

További bonyodalom, amelynek kibontása szintén a filozófiatörténész feladata — aki azonban ezt a feladatot csak a történelmi materializmus módszerével képes teljesíteni —, hogy ugyanannak az eszmének a hatása a konkrét történelmi körülmények szerint lehet haladó, de lehet retrográd, sőt reakciós is, és ez is az eszmének és annak a valóságnak a viszonyára vezethető vissza, amelyből az eszme létrejött.

Ilyen funkcióváltozásra is számos példát találunk a filozófiatörténetben. Itt csupán a kételkedést említenénk, amely a hellén szkepticizmusban a társadalom szétbomlása jeleként a Sextus Empiricus-i ismeretelméleti (és etikai) nihilizmusba vezetett, az új társadalom, a feudalizmus küszöbén viszont Augustinusnál éppúgy haladó módszertani elvvé alakult át, mint a polgári társadalom küszöbén Descartes-nál, és ők ketten, akár tudott Descartes Augustinus módszeréről, akár nem, nem véletlenül tették magukévá és fejezték ki csaknem szó szerinti egybehangzással ugyanazt a haladó gondolatot.

A filozófiák és funkciójuk megítélésében gyakran csak igen lassan bontakozik ki az objektív kép. Csupán egy kirívó eset: a már idézett szovjet *Filozófiatörténet* szerint Püthagorasz a reakciós rabszolgatartó arisztokrácia ideológusa,[140] újabb kutatások alapján viszont George Thomson terjedelmes fejezetet szentel annak bizonyítására, hogy Püthagorasz demokrata és haladó volt,[141] és Bernal sem a szám-misztika megalapítójának, hanem materialistának és haladónak tekinti, aki a számot arkhénak fogta fel.[142]

S ha már most mind e nehézségek és bonyolultságok szem előtt tartása mellett szemügyre vesszük Schelling filozófiájának és társadalmi hatásának irányultságát, akkor még egy fontos körülményt nem szabad figyelmen kívül hagynunk; azt, hogy mindig az egészet tekintsük, és ne abszolutizáljunk részleteket.

Így az a körülmény, hogy az *Athenaeum* az 1799-i évfolyamában Schelling *Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widersporstens* címmel egy terjedelmes verset írt, melyben nyíltan a materializmust hirdeti, ne tévesszen meg bennünket a tekintetben, hogy egész természetbölcselete (bár nemcsak az alábbi idézetben, hanem egyéb természetbölcseleti műveiben is mutat fel

[139] *Uo.* 326. o.
[140] *A filozófia története.* I. köt. Id. kiad. 72. o.
[141] G. P. Thomson: *The First Philosophers.* London 1961. XII. fej.
[142] J. D. Bernal: *Marx und die Wissenschaft.* Berlin 1953. 10. o.

materialista vonásokat — amire még visszatérünk —) *alapállását tekintve idealista.* A vers egy részlete egyébként így hangzik:

Seit ich gekommen bin ins klare,
Die Materie sei das einzig Wahre,
Unser aller Schutz und Rater,
Aller Dinge rechter Vater,
Alles Denkens Element,
Alles Wissens Anfang und End.

Hasonlóképpen ne tévesszen meg bennünket sem a kortársak „ítélete" Schelling természetbölcseletéről — ahogyan ezt Th. Ziegler összefoglalja —: „egy mélyértelmű és értelmetlen szellemesen skolasztizáló keverék",[143] sem pedig Ziegler kortársainak véleménye, amely, ugyancsak Ziegler fogalmazásában, így hangzik: „A fejlődés gondolata itt első ízben alkalmaztatik egész modern felfogásban és formában a természetre; hogy ‚minden organikus lény fokozatai egy és ugyanazon szervezet lassú fejlődése útján képződtek', ez a sokat szidott természetfilozófus mégis sokkal határozottabban és világosabban mondta ki, mint Kant és Goethe, éspedig tíz évvel Lamarck előtt és hatvan évvel Darwin előtt; ez egyike a filozófia legnagyobb anticipációinak."[144]

Nem időzünk tovább Schelling természetbölcseleténél, amelynek haladó mivoltát még kései formájában sem — gondolom — ma már senki sem vonja kétségbe. De nem mulaszthatjuk el, hogy ne idézzük Alexander von Humboldtnak 1834-ben, tehát Schelling „reakciós" korában Bunsenhez írt levelét: „Én soha másképp, mint a csodálat kifejezésével nem beszéltem Schellingről. Egy némethez igazán nem való, hogy a nemes törekvést, hogy a szemléltet összekapcsolja, a tapasztalatot uralja az eszmékkel, megvetéssel illesse ... Erősen meg vagyok róla győződve, hogy a nagy filozófus tisztelettel kezelte volna azt, aki megfigyelés útján törekszik az emberi tudás látókörét kitágítani, minthogy ő a megfigyeltben magában felismeri az anyagot, amelyet a szellemnek kell rendeznie és uralnia."[145]

Hasonlóképpen nem tulajdonítunk döntő fontosságot annak, hogy a múlt század harmincas és negyvenes évek változatos német történelme során egyesek milyen „haladásának" lehetünk szemtanúi. Hogy „a rajnai agitátor és néptribun" Görres, aki Schelling befolyása alatt kezdett filozofálni, és bölcseszetét a természettudományokra, főleg a kémia legújabb eredményeire alapozta, társadalombölcselete középpontjában pedig a politikai szabadság követelése állt, és mellesleg a porosz kormány türelmetlenségét saját bőrén érezte, 1836—42-ben már *Die christliche Mystik* címmel írta nagy négykötetes főművét, és a romantikus forradalmárból a „devotio és reactio" filozófusa, a jakobinusból ultramontán lett, és 1848-ban bekövetkezett halálának százéves évfordulója alkalmából létrehozták a katolikus reakció szellemét ápoló Görres Gesellschaftot.

Vagy gondoljuk meg, hogy az ifjú hegeliánus Bauer-testvérpár közül a kevésbé radikális Bruno, miután eretnek teológiai nézetei miatt 1842-ben a

[143] Theobald Ziegler: *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert.* Berlin 1911. 69. o.
[144] *Uo.* 70. o.
[145] *Uo.* 73. o.

bonni egyetem megvonta tőle a venia legendit, visszavonult rixfordi magányába gazdálkodni és szabad íróként hirdette az egyházi ortodox istenfogalom „tiszta kritikáját", ugyanakkor a nála lényegesen „forradalmibb" Edgar négy évi fegyház után egyre inkább jobbra tolódva végül is Koopmann püspök társaságában a *Kirchliche Blaetter* szerkesztőségében kötött ki, hogy Arnold Ruge-ról az ifjú-hegeliánusok baloldali vezetőjéről, Marx szerkesztőtársáról *(Deutsch-Französische Jahrbücher)*, az 1848—49-es frankfurti parlament még szélsőbalon álló polgári demokratájáról, aki Bismarck híveként „nemzeti liberális" lett, ne is tegyünk említést.

Mindez, ismétlem, nem játszhatik szerepet Schelling fejlődésének megítélésénél. De igazságtalanságot követnénk el vele szemben, ha nem mutatnánk rá arra a társadalmi nyomásra, azokra a legkülönbözőbb állami és — katolikus és protestáns oldalról egyaránt érvényesülő — egyházi rendszabályokra, amelyekkel szembe kellett szállnia vagy amelyek elől legjobb esetben ki kellett térnie ahhoz, hogy szellemi integritását megőrizze, és ne vállalja azt a szerepet, amelyet felsőbbsége elvárt tőle.

Ehhez persze nem elég sem elvont fogalommagyarázat, amellyel bírálóimnál találkozunk, sem pedig néhány odavetett megjegyzés. Marxista egyháztörténésznek kell — kellene — ahhoz lenni, hogy végigkísérhessük az egyházaknak akárcsak a szóban forgó két évtizedbeli (1835—1855) történetét, nemcsak azt, miként tudják az ellenzéki erők felhasználni az egyházat és ideológiáját, hit-elveit és kategóriáit, hogy általuk vagy mögülük saját eszméiket hirdessék — amire futólag már rámutattunk —, hanem azt a rugalmasságot, két-, sőt sokszínűséget is, ahogyan az egyházak is alkalmazkodnak a történelem, a politika fordulataihoz. Éspedig nemcsak az egész birodalmat érintő események jönnek itt tekintetbe, mint pl. a német vámszövetség megalakulásával kezdődő és egyre gyorsabb tempójú kapitalizálódás mind az iparban, mind a mezőgazdaságban, az új termelőerőknek az abszolutizmus ellenére is feltartóztathatatlan gyarapodása és térhódítása, az ennek nyomán erősödő szociális feszültség, mely itt-ott már felkelésekre is vezetett, majd az 1848—49-es „elvetélt" forradalom és a leverése után bekövetkezett reakció és terroruralom stb. Az ellentmondásos fejlődés eme szövevényében ugyanis gyakran eltakarják az ellentendenciákat, sőt ezeket zegzugos menetirányokra is kényszerítik a mellékszínterek, olyan ma már jelentéktelennek tűnő események, mint a porosz állam ellentéte és harca a Vatikánnal, a vegyes házasságok kérdésében folytatott heves polémiák, a sajtószabadság engedélyezése majd visszavonása körüli hercehurcák, a levert forradalom utáni politikai perek és „megrendszabályozások", az oktatásügyben történt abszolutisztikus „reform"-intézkedések.

Sőt még olyan esetek ideológiai következményeinek a felmérése is elengedhetetlen, mint az, hogy a hegeliánus Altensteint a „hiperortodox és pietista befolyásoknak" engedelmeskedő Eichhorn váltotta fel a miniszteri székben, s hogy legfőbb munkatársa Eilers lett, „a tökéletes dilettáns", „aki a király egyházi ügyekben reakciós kívánságainak teljesítésében a legengedelmesebb eszköz volt".[146]

Beszélni kellene arról a hirhedt „bizantinikus cesaropapizmusról" is, amellyel a protestáns egyház és az állam viszonyát megoldani vélték, és amely-

[146] *Uo.* 223. o.

ről még Schleiermacher is úgy nyilatkozott a vallásról szóló beszédeiben, hogy az mindkét félre a legrombolóbb és legvégzetesebb. Nem volt ez másképp a kultuszminisztérium katolikus ügyekkel foglalkozó szekciójában sem, amely érvényre juttatta a konfesszionalizmust a közigazgatásban és az oktatásügyben, és kaput tárt az ultramontán propaganda s intrikák előtt.

S ha már ilyen körülmények között sem elégítette ki Schelling „filozófiai vallása" az egyházi ortodoxok igényeit, elképzelhető, és a kutatónak nem kerül nagy fáradságába, hogy meggyőződést szerezzen róla, miféle „filozófiai vallásra" volt szüksége a forradalom utáni reakciónak, amely nemcsak a korábban a „német-katolicizmust" álarcnak, fedezéknek felhasználó forradalmár Robert Blumot végeztette ki, nemcsak az egykori teológus-prédikátor, később művészettörténeti professzor és költő Gottfried Kinkelt ítélte életfogytiglani fegyházra, hanem — sok más között — a leipzigi egyetemről Haupt és Jahn filológusokat és Mommsen történészt is elűzte, és rendszeresítette, hogy a kinevezéseket és előléptetéseket az egyház véleményétől, az illetőknek az egyházi életben való aktív tevékenységétől tegye függővé.

Mindezzel a pár vonással csupán jelezni akartuk azokat a viszonyokat, azt a szellemiséget, amely Németországban uralkodott akkor, amikor Schelling a képmutatás és nyílt apológia helyett a visszavonulást és elhallgatást választotta.

Ezek után nem nehéz összefoglalnunk Schelling „fejlődéstörténetét": A feltörekvő, a termelőerők fejlődésében érdekelt polgárság érdekei csapódtak le Schelling természetbölcseletében, amihez hozzá kell fűzni, hogy miként törnek át itt is, ott is a valóság megismerésére irányuló osztályigények, tehát materialista vonások annak a Schellingnek a filozófiáján, akit neveltetésénél egyéniségénél, beállítottságánál fogva minden idegszála az idealizmushoz fűz.

Ám a polgárság viszonylag gyenge ahhoz, hogy napirendre tűzze az új termelőerők állapotának adekvát termelési viszonyok létrehozatalát; az így adódó társadalmi feszültségek idealista jellegű társadalombölcseleti eszméket hoznak előtérbe, amelyek Schellingnél, a társadalmi harmónia utópiájából adódóan, előbb azonosságfilozófiájában jelentkeznek, hogy azután egyre inkább a felépítmény problémái — állam, majd tudatformák, művészet, vallás — felé tolódjanak el.

E feszültségek — majd a forradalmi robbanás — a gyenge polgárságnak a feudális hatalmakkal kötendő kompromisszuma jegyében zajlanak — erre készteti a polgárságot a forradalom előtt és alatt felszínre törő proletariátus jelentkezésétől való megrettenés is. A két alapvető osztály között lebegő kispolgári értelmiség — amelynek haladó eszméi jól jönnek a termelőerők fejlesztését előmozdító természetbölcselet révén mind a feudálisoknak, mind a polgároknak, és minél elmosódottabb, ködösebb, „romantikusabb" ez a természetbölcselet, annál inkább — a termelési viszonyok átalakításának aktualitásában immár választ elé kerül. Egyik része csatlakozik az uralkodó osztály oldalára, és a fennálló apologetája lesz (erre neveket Görrestől Ruge-ig az olvasó bőven talál), másik része hű marad a forradalomhoz, és síkraszáll az új termelési viszonyokért (Heine, Börne), hogy azután egy kis csoport ennél is továbbhaladva eljusson a proletariátus osztályálláspontjára, és ennek osztálytörekvéseit s társadalmi-történelmi elhivatottságát fejezze ki elméletében tudományos alapokra helyezve (Marx, Engels).

A zöm, amely megmarad kispolgári-értelmiségi állapotában, egyik utat sem képes választani: elfordul az uralkodó hatalmaktól, sőt itt-ott szembe-

fordul velük, de nem képes csatlakozni a forradalmi osztályhoz sem, hiszen ezzel társadalmi létének, osztályalapjának feladására kényszerülne.

Így adódik a fennálló tagadásának, a rajta való túllépésnek a magatartása, a haladás eszméje — de ugyanakkor a gyökeres megváltoztatásától való visszarettenés, tehát a megtartás, a konzerválás attitüdje —, pontosabban az, amit Schellinggel kapcsolatban „haladó konzervativizmusnak" neveztem, és amely Schellingnél előbb a valóság misztikus ködbe rejtése kísérletében jelentkezik, majd, midőn ez hiábavalónak bizonyul, és jobbról-balról egyaránt mint kiúttalan—lehetetlen zsákutcát leplezik le (egyik oldalról Paulus, másik oldalról Engels), akkor bekövetkezik a visszahúzódás, az elhallgatás, a magány.

Ezt a magatartást fejeztem ki már akkor, amikor még magamnak sem vetettem fel a Schelling-kérdést a jelzett irányban, a következőképp: „Schelling, hogy ne értse a világot, beburkolózik a filozófiai arisztokratizmusba, és úgy véli, hogy mindenen felülemelkedve ura a helyzetnek. Pedig csak egyedül maradt".[147]

Harmadik zárójel

[Ha valami, akkor amit a fentiekben kifejtettem, azután az igazi skatulya! Hiszen a marxizmus—leninizmus fő skatulyája, amelybe a filozófia egész történetét szeretnénk mint az osztályharc visszatükröződését beszorítani, azaz a materializmus és idealizmus közötti küzdelem, csak nagyon laza fogalmazásban válik be, valahogy akként, hogy „a birtokon belül levő konzervatív osztályok többnyire hajlamosak idealista tendenciájú és metafizikus beállítottságú bölcselet kifejlesztésére, míg a haladó, elnyomott vagy visszaszorított osztályok, illetve rétegek filozófiája alapjában véve materialista jellegű és a dialektikus szemlélet is közelebb áll hozzájuk".[148]

Ám, mivel — kritikusaim szerint — közismerten előszeretettel viseltetem a skatulyák iránt — nem csodálható, hogy egy újabb skatulyarendszerrel próbálkozom, amely szerint a társadalmi formációk egymásutánjában azokban a szakaszokban, amikor a termelőerők szabad fejlődését a termelési viszonyok nem gátolják, amikor tehát a társadalom előrehalad, fellendül, előtérbe kerülnek a materialista jellegű vagy ilyen vonásokkal átszőtt természetfilozófiák, hiszen az uralkodó osztálynak érdeke fűződik a valóságos termelőerők valóságos fejlődéséhez, tehát meg akarja ismerni e fejlődés általános törvényszerűségeit.

Amikor viszont a fejlődés bizonyos pontján a termelőerők és a termelési viszonyok e harmóniája felbomlik, a termelési viszonyok már akadályozzák a termelőerők fejlődését, előtérbe kerülnek az osztályoknak egymáshoz, az egyénnek a közösséghez, az állampolgárnak az államhoz való kapcsolatainak problémái, egyszóval a társadalombölcseletek. Ezek azonban — a marxizmus kivételével, aminek okaira mindjárt rátérünk — már idealista jellegűek, esetleg agnosztikusak is, minthogy az uralkodó osztályt az osztálykorlátai akadályozzák, hogy feltárja azokat a reális társadalmi törvényszerűségeket, amelyek az illető társadalmi formáció elmulását, túlhaladását jelzik.

S végül — hiszen nem skatulya az, amelyiknek Hegel óta nincs legalább három rekesze —, amikor a termelőerők és a termelési viszonyok közötti

[147] Sándor Pál: *A filozófia története*. I. köt. Id. kiad. 576. o.
[148] Sándor Pál: *Nicolaus Cusanus*. Gondolat, 1965. 8. o.

ellentmondások nem oldódhatnak meg, a megoldás húzódik-halasztódik, és a társadalmi formáció a stagnálás, hanyatlás, szétporladás stádiumába jut, akkor felszínre kerülnek — a valóságtól elforduló, magába zárkózó attitűdként — a szkeptikus-nominalista, szubjektív-idealista elméletek, az elvont, formális logikai rendszerek.

Hogy az egyes korszakok filozófiái hogyan illenek bele ezekbe a rekeszekbe, ahhoz a filozófia egész történetét kellene bemutatni, hozzátéve, először, hogy a hanyatlás, szétporladás folyamatában már keletkezik és egyre erősödik az új, vagyis a szintézisből ismét tézis lesz és magasabb síkon elölről kezdődik az egész folyamat. Másodszor, hogy miként a korábbi osztálytársadalmi objektív törvényszerűségek az osztály nélküli, kommunista társadalomban megváltoznak, sőt ellenkezőjükre fordulnak — a szétvált fizikai és szellemi munka, a falu-város stb. ellentétei integrálódnak, az egyenlőtlen fejlődés törvényét felváltja a tervszerű arányos fejlődés törvénye és így tovább —, ugyanúgy a fenti filozófiatörténeti hármas tagoltság is bizonyos átalakuláson megy keresztül: a természetbölcselet materialista marad, a társadalombölcselet is materialista lesz, mert a termelőerőket ebben a társadalomban már nem gátolják fejlődésükben a termelési viszonyok, és különben sem lesz olyan osztály — egyáltalán nem lesz osztály —, amelynek érdeke fűződnék a termelési viszonyok megmerevedéséhez, és a szkepticizmusra sem lesz ok, így a logika sem lesz elvont-formális, legfeljebb csak formalizálható.

Mi azután ehhez az egyetemes skatulyarendszerhez képest az a jelentéktelen skatulya, amely egyáltalán nem a szerző, hanem Engels tiszteletreméltó nevéhez fűződik, aki „a feudalizmus elleni *minden általánosan* megfogalmazott támadás" megfigyeléséből arra a sémára bukkan, hogy „a feudalizmussal szembeni forradalmi ellenzékiség . . . a *korviszonyok szerint* (kiemelések — S. P.) majd misztika, majd nyílt eretnekség, majd pedig fegyveres felkelés formájában lép fel",[149] és e sorok írója merészelte örömmel felfedezni, hogy a misztika, eretnekség, felkelés három szakasza a társadalmi fejlődés más korszakaiban is szinte szabályszerűen, tehát hangsúlyozottan *nem* törvényszerűen ismétlődik, és ezzel igyekezett alátámasztani, hogy a misztika nem mindig reakciós, sőt, ellenkezőleg, nagyon gyakran, ha a gyengeség, erőtlenség jele is, de haladó jellegű is lehet.

De hát miféle skatulyáról van szó, amely annyira kihívja kritikusaim ellenszenvét? Valóban „történelmietlen, tartalomtól elvonatkoztatott skatulyázás" — ahogyan szerzőink írják?[150] Hiszen már a fentiekből is kitűnik, hogy éppen hogy a történelemre, a tartalomra való vonatkoztatás megy végbe akkor, amikor egyik történelmi szakasz jelenségeinek egy más történelmi szakasz lejátszódásában hasonló szabályszerűséget vélek felfedezni. Az ilyen szabályszerűségre persze csak azoknak a neopozitivistáknak nincs szükségük, akik a megismerés tárgyának egyedül a saját élményeiket mint egyetlen közvetlenül adottat — éspedig ennek teljes szingularitásában — tekintik, vagyis a „módszertani szolipszizmus" álláspontjára helyezkednek, és a megismerés szerintük nem is más, mint ezeknek a közvetlenül adottaknak a leírása, aminek eredménye a protokoll-tétel, amely azután legfeljebb nyelvi vagy logikai struktúra szempontjából elemezhető. Ez a logikai atomokból álló világ nyil-

[149] Engels: *A német parasztháború.* MEM 7. köt. Bp. 1962. 334. o.
[150] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1104. o.

ván nem tűri az ilyen atomok összefüggéseinek, mozgásformáinak, kölcsönhatásainak, vagyis viszonyrendszerének a vizsgálatát, sőt még odáig sem megy el, ameddig ezen irányzat kezdeményezője, M. Schlick, aki lemond ugyan a jelenség-lényeg megkülönböztetéséről, aki szerint ugyan a megismerés nem is az ismeretlennek az ismertre való visszavezetése, hanem csupán egyik élménytartalomnak a másikban való újramegtalálása —, de ezzel legalább elismeri az analógia termékeny szerepét a megismerésben.

Ám, hogy ez az ismeretelméleti nihilizmus egy bomladozó társadalom dekandenciájának a megnyilvánulása, és hogy a haladó társadalom mennyire kikényszeríti gondolkodóiból az egyesen való túllépést az általános felé, arra jó példa a „klasszikus" pozitivizmus első nagy képviselőjének, Auguste Comtenak az esete, aki programjául a tények puszta, magyarázatuk nélküli leírását tűzte ki — hogy azután a megismerésben mégis bizonyos szabályszerűség megállapítására kényszerüljön (a három stádium elmélete), majd e szabályszerűségekben módszertani és fejlődési szabályszerűségeket is felfedezzen, hogy azután e szabályszerűségek érvényesülését végül ne csak a megismerésben, hanem az emberiség objektív történelmében is meglássa.

A történelmi materializmus természetesen nem elégszik meg ilyen puszta szabályszerűségek konstatálásával, hanem valóban igyekszik betölteni a comte-i programot („savoir pour prévoir"), amihez elengedhetetlen a jelenségek közötti objektív okozati összefüggések feltárása, hogy azután ezek az összefüggések hasonlóságukban és különbségeikben a megismerő számára mint általános törvényszerűségek — szerzőink pejoratívnak szánt fogalmazásában skatulyák — jelenjenek meg.

Persze, inszinuációval határos annak feltételezése, hogy ezek a törvényszerűségek nem a jelenségekből leszűrt és formulázott eredmények — Engels kifejezésével élve: nem „halmozott átöröklés"[151] —, hanem a priori, önkényes „kitalációk", holott köztudomású, hogy a történelmi materializmus még az a prioriként megjelenő kategóriákat is történelmi termékeknek fogja fel, s igyekszik kinyomozni az a posteriori jellegüket, a tapasztalatokból való eredetüket.

Talán felesleges utalni arra, miért okozott Marxnak oly nagy örömet, amikor felfedezte, hogy az általános fogalma eredetileg a közös földet, a különösé pedig a felosztott földdarabot jelentette. Ám amikor a marxi ismeretelmélet fokozatosan halad az egyes konkréttól az elvont általános felé, hogy azután eljusson a konkrét általánoshoz, egy pillanatra sem szakad el a valóságtól, sohasem lesz „történelmietlen és tartalomtól elvonatkoztatott", hiszen állandóan, minden egyes előre tett lépése a gyakorlat ellenőrzése alatt áll.

Ezzel függ össze, hogy amikor bizonyos szabályszerűséget észlel, akkor próbálgatja, vajon e szabályszerűség más tárgyaknál, rokon folyamatoknál hasonló jelenségeknél érvényes-e és mennyiben. Mi más ez, mint a hipotézis, amelynek termékeny szerepét Marx és Engels oly nagyra becsülte — és joggal —, úgyannyira, hogy pl. Engels a kanti „két zseniális hipotézis" nélkül el sem tudta képzelni, hogy az akkori természettudomány előbbre jutott volna.[152] Ugyanakkor persze, amikor megállapítja, hogy „a természettudománynak, amennyiben gondolkodik, a fejlődési formája a *hipotézis*",[153] tisz-

[151] Engels: *A természet dialektikája*. Id. kiad. 534. o.
[152] *Uo.* 346. o.
[153] *Uo.* 512. o.

tában van vele, hogy a hipotézis még nem kész ismeret, nem állhatunk meg nála,[154] hanem el kell jutni az igazolásáig vagy elvetéséig.

És vajon az analógia, amely éppen hogy folytonos skatulyázással kísérletezik, bizonyos határok között, mindaddig, amíg nem lesz „analogisztika" belőle, nem viszi-e előre a megismerést ennek mindhárom közismert területén? Sorakoztassuk fel talán, ha mást nem, hát Engels példáit, ahogyan a matematika, fizika stb. területén kimutatja, milyen hasznosaknak és termékenyeknek bizonyultak az analógiák, hogy azután általános tételként megállapítsa:" . . . a dialektika a mai természettudomány számára a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ő nyújtja az analógiát és ezzel a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenetekhez".[155]

De még az olyan elvont területek skatulyái is, mint a logikai kategóriák, nemcsak hogy az általános, a lényeg, a törvény megismerésének nélkülözhetetlen eszközei, hanem új megismerési források megnyitóivá is lesznek. Tehát a skatulyák nemcsak arra jók, hogy — mint Engels írja — mivel „az empirikus természetkutatás olyan óriási tömegű pozitív ismeretanyagot halmozott fel, hogy egyszerűen elháríthatatlanná vált annak szükségessége, hogy ezt az anyagot minden egyes vizsgálati területen rendszeresen és belső összefüggése szerint rendezzék",[156] hanem arra is, hogy ott, ahol „az empiria módszerei felmondják a szolgálatot", mint „elméleti gondolkodás"[157] segítsen.

Eléggé köztudott, hogy Arisztotelész kategória-tana mennyire nem elégítette ki Arisztotelészt magát sem, aminek külső jele, hogy különböző munkáiban — a *Metafizikán* kívül a *Topikában* is — más- és másképp adja elő a kategóriáit, sőt még a számuk is ingadozik, és az is közismert, miként Kant megállapította, nem rendszeresek, felsorolásuk önkényes, hiányzik belőlük a beosztási elv, és ez is arra késztette Kantot, hogy minden idők egyik legnagyobb — és egyben legmerevebb — skatulyarendszerét, a kategóriák táblázatát felállítsa.

És még ez a merev és egyesek — egyre kevesebbek — szerint formális táblázat is mindmáig ösztönzést ad a logikai rendszerek olyan továbbépítése számára, amely nélkül a modern tudomány egész sor ága aligha boldogulna. Elég, ha csupán a négy fő kategóriának mint egy-egy logikai diszciplina alapjának a jelentőségére gondolunk (mennyiség: „formális" logika, beleértve a matematikai logikát is; minőség: dialektikus logika; reláció: relációs logika; modalitás: modális logika), de a lehetőségek még korántsincsenek kimerítve, a kategória-táblázat alfajainak (amelyek gondozása csak itt-ott mutatkozik meg) tudománykonkretizáló szerepéről nem is beszélve. Egyszóval — természetesen csak a fenti értelemben — nem tekintjük sértőnek a skatulyázás vádját, mert e módszer alkalmazása nélkül nem marxisták, hanem neopozitivisták lennénk, közülük is abból a legrosszabb fajtából valók, amely azt hirdeti, hogy a filozófiának semmi köze a világnézethez.]

[154] *Uo.* 505. o.
[155] *Uo.* 343. o.
[156] *Uo.*
[157] *Uo.*

(Harmadik etap)

S végül: nemcsak egyetértésemet fejezem ki kritikusaim ama követelésével, hogy „ideológiai-filozófiai rendszeralakulatok között. . . objektív érvényű és jelentőségű *értékhierarchiát*"[158] kell felállítani, hanem már magam is felállítottam e követelményt, és talán egy lépéssel tovább is jutottam — bírálóimnál is — azzal, hogy ezt írtam (NB. 1946-ban — sajnos, kénytelen vagyok ismét magamat idézni): „. . . ha ezek a különböző irányzatok a valóság különböző mozzanatainak visszatükröződései, amelyek együttesen adják a valóság egészének a tükörképét, akkor mindezek az irányok szükségszerű mozzanatai a gondolkodásnak, ezek szerint értékelni közöttük nem is lehetséges"[159] S már akkor hozzátettem: „Az értékelés azonban nem a belső, igazságtartalomra' vonatkozik, . . . hanem arra, hogy a meglevő, tehát szükségszerű mozzanatok melyike az, amely a fejlődés irányában és melyik, amely éppen ellenkezőleg mozog."[160]

Ebben az összefüggésben nem az a fontos, hogy annak idején úgy véltem, értékes az a mű, amely a fejlődést szolgálja, hanem csupán az, hogy két évtizeddel ezelőtt is világosan láttam, amire most bírálóim — olyan problémával kapcsolatban, amelynél nem erről volt szó — szívesek voltak a figyelmemet felhívni. Az sem fontos, hogy milyen — objektív és szubjektív — okokra vezethető vissza (bírálóim bizonyára szintén jól tudják), hogy miért nem került sor a két évtizeddel ezelőtt felállított program — egy marxista értékelmélet — megalkotásának — megvalósításának kísérletére. E program a marxista filozófiában évtizedek óta hol lappangva, hol felszínre törve elevenen él, anélnül, hogy döntő eredményeket fel tudott volna mutatni; hiánya eléggé érzékenyen érezhető mind a marxista etikában, mint a művészeti és irodalmi kritikai életben.

E válasz keretei természetesen nem alkalmasak arra, hogy a marxista-értékelmélet kálváriaútját vázoljam, csupán utalok arra a rengeteg félreértésre, amellyel e problémakörben éppen marxista teoretikusok részéről találkozhattunk a múltban. Hasonló volt a helyzet, mint a matematikai logikával, a kibernetikával, a szociálpszichológiával és egy sor más diszciplinával. Mivel a kezdeményezők, a kérdéseket felvetők polgárok voltak — és természetesen ők a konkrét tudományos eredményekből igyekeztek saját osztályérdekeiknek megfelelő világnézeti konzekvenciákat levonni, ami szintén megtévesztően hatott —, kialakult nemcsak a szerzőkkel, hanem elméleteikkel szemben is az az előítélet, hogy ezek semmi egyebek, mint polgári-idealista ideológiák, amelyeket mindenestől — tehát a kérdésfelvetéssel együtt — mint ellenséges eszmék gyűjteményét egyszerűen vissza kell utasítani.

Hosszú évek történelmi és tudományos tapasztalatainak felhalmozódása kellett ahhoz, hogy ne tévesszen meg többé bennünket az, hogy az értékelmélet első képviselői Kantból kiindulva egy „etikai szocializmust" hirdettek, és hogy az újkantiánusok és a jobboldali szociáldemokraták egy platformon találkozva egy formális, tértől-időtől független, elvont axiológia megalkotásán fáradoztak.

[158] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1075. o.
[159] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól.* Id. kiad. 37. o.
[160] *Uo.*

Tetézte a probléma igazi felismerésének útjában álló akadályokat egyfelől az a számtalan kísérlet, amely a legkülönbözőbb — de egyértelműen idealista — filozófiai irányzatok képviselői részéről tapasztalható volt, hogy bölcseletükre egy értékrendszerrel tegyék fel a koronát, másfelől pedig az, hogy a polgári filozófiában egyre inkább tért hódított a neopozitivisták álláspontja, amely minden objektív érték létét és lehetőségét mint tapasztalatilag nem verifikálhatót elutasította, illetve teljesen a szubjektivitás, sőt az egyéni ízlés szférájába utalta.

Eltekintve itt-ott felbukkanó, de éppoly hamar eltűnő kezdeményezésektől, amelyeknek a század első évtizedeiben tanúi lehettünk, a frontáttörés a marxista filozófiában mintegy 1960 óta számítható, amikor is egyelőre követelményként, majd erőtlen kísérletekként jelentkezni kezdtek marxista értékelméletek. A polgári értékelméletek alapvető kritikája, a „racionális magok" hasznosítása, a rájuk rakódott polgári apologetikus rétegek lehántása egyfelől, és a marxista próbálkozások számbavétele, mérlegre tevése, és kritikai továbbfejlesztése másfelől külön-külön is egyre sürgetőbb feladat.

Ezúttal, csupán elöljáróban, két megjegyzésre szorítkozom. Az egyik az, hogy a fentiekben filozófiatörténeti taglalások vezető szempontjául felvetett két etaphoz harmadikként az értékprobléma csatlakozik, éspedig mindhárom egymást kiegészítve és egymástól elválaszthatatlanul, úgyannyira, hogy akceptálni lehet V. P. Tugarinovnak — nem egész értékelméletét, hanem csupán — kiindulópontját, amely szerint: „a marxizmus csak azokat a jelenségeket sorolja az értékekhez, amelyek a haladáshoz vezetnek vagy a haladást fejezik ki. Ezért az értékek ‚nomenklatúrájából' kizárja azokat a jelenségeket, amelyeket reakciós teoretikusok értékeknek deklarálnak."[161]

A másik megjegyzésem a következő: a három kutatási etap együttes érvényére egyéb munkáimban elszórtan már utaltam, továbbá arra gondoltam, hogy a bécsi XIV. nemzetközi filozófiai kongresszuson egy rövid összefoglaló referátumban nemzetközi fórum elé terjesztem, vitára ösztönözve, ennek az értékfilozófiának az alapjait.

Miniszteriális devizatakarékosság folytán erre nem lévén alkalmam, itt bocsátom nyilvánosság elé, a hazai filozófiai képviselőit híva fel diszkusszióra, újabb félreértések elkerülése végett megjegyezve, hogy — éppúgy, mint *A munka problémája Hegel műveiben*, ez a szöveg is komprimált, a kongresszus által megszabott időre korlátozott méretű, és a bírálóim által reklamált „egyesek" és „némelyek" mögött ezúttal is konkrét személyek és tényleges elméletek állnak.

Hiszem, hogy a várt vita nemcsak arra lesz jó, hogy kidolgozásához, jobbá tételéhez, filozófiai közéletünkben is szerephez jut és mások részéről is gondozásra lel a marxista értékfilozófia, nemcsak ahhoz, hogy a koncepcióm ellen felhozandó ellenvetések hozzájáruljanak az elmélet kidolgozásához, hanem ahhoz is, hogy vitáink kevésbé személyeskedők és mindenféle konzekvenciáktól mentesek legyenek. Íme tehát a szöveg:

„Az a körülmény, hogy az idő rövidsége miatt in medias res egy definíció előrebocsátásával kezdem fejtegetéseimet, nem jelenti azt, mintha ennek a definíciónak axiomatikus jelleget tulajdonítanék, vagy hogy bizonyított igazságnak tekinteném, amelyből szilárd következtetések vonhatók le. Egyszerűen csupán egy teljesen elvont formális kiindulópontról van szó, amelyet

[161] W. P. Tugarinow: *Über die Werte des Lebens und der Kultur*. Berlin 1962. 13. o.

a későbbiek során próbálok konkretizálni és tartalommal felruházni. E kiindulópont az immanenz-filozófus Wilhelm Schuppe meghatározása, mely szerint érték = öröm, ami már tartalmazza azt az értelmezést, hogy az érték sem nem szubsztancia, sem pedig valamely ontológiai lényegiség attributuma, hanem, ahogyan megformulázza: „Lust am Bewusstsein" — vagyis az érték nem a lét, hanem a tudat szférájában van. Ez az előfeltételezés termékeny vitaalapnak bizonyulhat, ha úgy tesszük fel a kérdést: öröm, de miféle tudat — pontosabban: kinek a tudata — számára, minthogy a válasz egyben a különböző értékfilozófiák, irányok felosztási elvéül is szolgálhat.

Nem olyan magától értetődő és egyértelmű ugyanis az a válasz, hogy ez a tudat emberi tudat, az egészséges, felnőtt, szellemi képességeinek teljes birtokában levő személyiség tudata. Ez is, de ebben az esetben csupán az etika két főiránya értékkategóriáját támasztottuk alá. Ha ugyanis az érték az egyéni tudat számára pillanatnyi fizikai örömöt jelent, akkor a hedonizmus képletét kapjuk, ha viszont az örömöt tartós, szellemi örömnek fogjuk fel, akkor nagyjában és egészében az eudemonizmus nézetét tesszük magunkévá.

Már bonyolódik a helyzet, ha az öröm — még mindig az egyéni öröm — tartalmát elemezzük, ha például azzal a „boldogsággal" azonosul, amely annak jut osztályrészül, aki szükségleteit harmonikusan kielégítheti. Ez az utilitarizmus ugyanis, mihelyt egy lépést előretesz, és kénytelen feltételezni, hogy a boldogság biztosításának ez a módja mindenkor csak mások rovására történhetik, ellentmondásba kerül önmagával, el kell ugyanis jutnia a szociális utilitarizmus Bentham-féle princípiumáig, amely minél több ember minél nagyobb boldogságát tételezi. Vagy — egy modernebb szerző, Sartre szavaival szólva, aki azt állítja, hogy az ember a választás szabadsága alapján önmagát választja, de, teszi hozzá, ezzel szubjektivizmusát és egoizmusát túllépi — odáig, hogy „önmagával együtt választja egyúttal az összes többi embert is". És hogy semmi kétség ne legyen a tekintetben, hogy itt etikai szféráról van szó, Sartre kijelenti: választásunknak értéke van, mert a rosszat nem választjuk soha; mi mindig csak a jót választjuk, „és semmi sem lehet számunkra jó, anélkül, hogy ne volna mindenkinek az". Ez a mindenki azután Sartre szerint kiszélesedik „az egész emberiséggé", vagyis „önmagamat választva az embert választom". És mind a szociális utilitarizmus, mind a Sartre-féle egzisztencializmus számára itt kezdődik a probléma: vajon „az" ember, „az egész emberiség" azonos-e az emberek összességével? Vagyis, történetileg visszavetítve, a kérdés az, hogy a Rousseau-féle volonté de tous azonosnak vehető-e a volonté générale-lal. Ez azonban már Rousseau szerint sem tehető meg, és azóta is állandó probléma, hogy a volonté générale számára megfelelő hordozót, valamiféle általános tudatot konstruáljanak.

Kant megoldási kísérlete, amely ismeretelméleti követelmény gyanánt megformulázott „tudat általában" (Bewusstsein überhaupt), sok irányból talált követőkre, és logikai magyarázat-félét adott az egyéni tudatot meghaladó mindennemű korábbi és későbbi tudat-konstrukció számára. A kanti „tudat általában" teszi ugyanis lehetővé, hogy bizonyos tudattartalmak, mint pl. a tapasztalati ítéletek, általános érvényűek és szükségszerűek legyenek, vagyis elnyerjék az egzakt tudományosság attributumait.

A „tudat általában"-nak tekintélyes irodalma van — éspedig ismeretelméleti és etikai oldalról egyaránt —; számunkra ebből két aspektus a lényeges. Az egyik, hogy hallgatólagosan benne rejlik a tudat lépcsőfokairól szóló elmélet, amely szerint a tudat terjedelme mind intenzív, mind extenzív irány-

ban kiterjeszkedni igyekszik, immanenciájában a tudatelemek különböző tanaiban, transzcendenciájában pedig a tudatalattiság (Freud) és a tudatelőttiség (Husserl) szférájában, a második aspektus pedig az abszolút felé való terjeszkedés, amelynek végeredményeként — Berkeley vagy, újabban, Lotze szerint —, mint a legáltalánosabb, az egyetemes tudat végül is azonosul az isteni tudattal.

Ez utóbbival azután megkaptuk az abszolút érték szankcióját: az ilyen érték, amely az isteni tudat számára öröm — az abszolút érték hordozójául tehát konstituálom az abszolút tudatot. Hogy ezt az abszolút tudatot ontológiailag fogom-e fel vagy emberi konstrukciónak, sőt mint Vaihinger teszi, termékeny fikciónak, az attól függ, hogy ki milyen világnézeti pozícióból tekinti az érték kategóriáját. A katolikus filozófia is „az istennek tetsző cselekedetet" tekinti etikai cselekedetnek (népszerűbb formájában: „a Jézuska örömére tenni valamit").

S ha a tudat-felfogás lépcsőfokain immár felülről lefelé haladunk, akkor közbülső állomásként megállhatunk a nemzeti öntudat kategóriájánál is, mely szerint — immár nem az összemberiség, hanem a nemzeti közösség szempontjából — értékes cselekedetnek az minősül, ami a nemzeti öntudat számára öröm.

Hogy ugyanennek a további szűkítése lehetséges, mutatják azok az értékrendszerek, amelyek az érték = öröm tételt különböző kis csoportöntudatok vagy a faji öntudat stb. vonatkozásaiban juttatják érvényre.

Más irányban próbálkoznak a neokantiánusok, amikor a Windelband-féle idiografikus tudományok tárgyáról, az egyszeri, egyes eseményekről — különösen azokról, amelyek szellemi alkotásokként a maguk egyediségében és ismételhetetlenségében objektiválódnak — állapítják meg, hogy egyben értékhordozók is, és ennek szankcionálására szükségszerűen konstituálják a normatív tudatot, amelynek rokonsága a kanti „tudat általában"-nal nyilván való, és — a fogalmazás segítségével — csupán az aktív jellegét emelik ki.

Bárhogyan is közelítjük meg tehát az érték fogalmát, nem kerülhetjük el a tudat mint az érték hordozója és egyben szentesítője ilyen vagy olyan feltételezését.

Ismét csak a rendelkezésre álló idő rövidségére tekintettel állítjuk, — nem pedig bizonyítjuk —, hogy a felsorolt tudatok közül konkrét-reálisnak csupán az egyéni tudatot tekintjük mint amely fiziológiai-pszichológiai alappal bír, és minden más tudatot, ha nem is fikciónak, de hiposztázisnak fogunk fel, olyan konstrukciónak, amelynek funkciója, hogy lehetővé tegye az érték ilyen vagy olyan fokú és mértékű általánosítását, objektiválását vagy esetleg abszolutizálását.

Ebből viszont az következik, hogy egyetlen tudományosan alátámasztható etikai felfogás lehetséges, a hedonizmus, illetve eudemonizmus, mert hiszen az egyéni boldogságnak van csupán valóságos talaja. Ezzel összefüggésben meg kell említenünk a kötelesség-etika kanti értelmezésének a problémáját. Kant ugyanis mint egymást kizáró princípiumokat, szembeállítja egymással a hajlamot és a kötelességérzetet — és ha el is fogadjuk, hogy a kötelességérzet pszichológiailag nem egy sajátos fajtája a hajlamnak, hanem egyenes ellentéte, akkor is felmerül a kérdés, hogy az ember képes-e egyáltalán hajlamai ellen cselekedni. Továbbá: Kant lényegében nem a cselekvőben találja meg a szankciót, hiszen az etikai cselekvés a törvény iránti tiszteletből történik, hanem a törvényt (nem a jogi, hanem az erkölcsi törvényt) teszi

meg ama magasabb, általánosabb princípiummá, amelyre vonatkozás révén válik az egyes cselekedet etikussá. Hasonló esettel állunk tehát szemben Kantnál is, mint a Schopenhauer-féle szánalom-etikánál, amellyel kapcsolatban könnyen kimutatható: miként egoizmus az altruizmusba öltözött, mások szenvedései iránt érzett részvét. A kötelesség a kötelességért való cselekvés így ugyanúgy a cselekvőben magában kapja meg a szankcióját, mint a hedonista-eudemonista cselekvés eseteiben.

Ha tehát eljutunk addig az eredményig, hogy mivel az egyéni tudaton kívül felvett minden más általunk felsorolt tudat az egyéni tudat koncepciója (isteni tudat, nemzeti tudat, normatív tudat, tudat általában stb. stb.) — mégis-csak felmerül a kérdés: nincs-e vagy legalábbis nem képzelhető-e el valamiféle olyan általános tudat, amely éppoly reális-konkrét, mint az egyéni tudat.

A válaszunk az, hogy van ilyen tudat, éspedig az osztályöntudat, amely nem egyéb, mint annak az objektív, tehát az egyéni tudattól független valóságnak a tudata, amely az egyes embernek a termelési eszközökhöz való viszonyát fejezi ki. Nem szükséges talán részletesebben kifejteni, hogy mennyire más, materiális jellegű és önkényesen meg nem változtatható ez a viszony, mint pl. az embernek a transzcendenciához való viszonya, amely teljesen hit kérdése, vagy pl. mint a nemzethez való viszonya — függetlenül attól, hogy a nemzet mivolta maga is tisztázatlan, hevesen vitatott.

Az osztályöntudat mindezzel szemben annak a ténynek a tudata, hogy milyen tulajdonviszony áll fenn a termelőeszközök és az emberek között. Ez a viszony — s megváltoztatása — az egyes ember akaratától, hitétől, meggyőződésétől természetszerűleg független. Az osztályöntudatnak persze egészen más jellege van, mint az egyéni tudatnak, ha mindkettő objektív is. Az egyéni tudat — mint az egészséges, felnőtt ember tudata — ugyanis, bár szintén a kifejlődés eredménye, de mint értékhordozó csupán mint ez az eredmény jön számításba, tehát lét (Sein) jellegű. Ugyanakkor a történelmi fejlődés hosszú folyamatát átfogó, tehát levés (Werden) jellegű osztályöntudat e fejlődése valamennyi fokozatán (hogy csak a munkásmozgalomnak a spontaneitástól a tudatosságig, vagyis a trade unionizmustól a marxista—leninista párttól vezetett következetes, forradalmi osztályharcig terjedő széles skáláját említsük), más-más színvonalon ugyan, de mindegyiken rendelkezik etikai megnyilvánulással.

Ha tehát megmaradunk a kiindulópont definíciójánál, megkapjuk az újabb eredményt: érték az, „ami az osztályöntudat számára öröm". Ez a burzsoáziára is áll, csakhogy az ő osztályöntudata csupán alapvető céljának, a profitszerzés „örömének" eszköze. Az egyes tőkések megszorítása vagy áldozatvállalása (New Deal, kiterjedt szociálpolitika stb.) csupán a tőkés rendszer fennmaradását, tehát a profitszerzés további biztosítását szolgálja.

Ezzel szemben a proletár osztályöntudat, bár eszköz jellegű is, alapvetően cél jellegű: minél jobban kifejlődik, annál inkább kiteljesül „öncélúsága": az osztály, tehát az osztályöntudat megsemmisülése. A proletariátus sajátos történelmi szerepe abban áll, hogy miközben egyedei saját egyéni érdekeiket szolgáló cselekedeteket hajtanak végre, egyben a társadalom fejlődését abba az irányba terelik, amely az egyesnek a létformáját is gyökeresen megváltoztatja.

Az „érték = osztályöntudat számára öröm" tétel tehát csak a szocialista etika alapelve lehet. Konkrétabban — mint Lenin fogalmazta meg a Komszomol III. kongresszusán mondott beszédében —: „Mi a mi erkölcsünket a

proletariátus osztályharcának érdekeiből vezetjük le... Mi azt mondjuk: erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztulását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül".[162] S ha ez propagandaszerűen hat, nem elég filozófikusan, állítsuk szembe a két fogalmazást, a kanti és a lenini maximát. Kant szerint „cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyben általános törvényszabás alapelve gyanánt szolgálhasson", vagy egy másik maxima szerint: „cselekedj úgy, hogy te az emberiséget mind saját személyedben, mind pedig minden egyes más személyben mindenkor egyszersmind célnak és sohasem csupán eszköznek tekinthesd".

Ezzel szemben Lenin maximája „kanti megfogalmazásban" így hangzik: cselekedj úgy, hogy cselekedetednek a kapitalizmus lerombolásában és a kommunizmus felépítésében szerepe legyen. Most már eltekintve attól, hogy Kant a történelembölcseletében az embert éppen hogy nem célnak, hanem a Természet eszközének nyilvánítja, amelynek útján a Természet a maga célját megvalósítja — a két felfogás közötti különbség nyilvánvaló. Kant általános tértől—időtől független, tehát teljesen formális maximát állít fel, Lenin pedig, híven ama felfogásához, hogy „tagadunk minden olyan erkölcsöt, amelyet embereken kívül álló, osztályokon kívül álló fogalomból vezetnek le",[163] maximálisan történelmileg meghatározott, időbelileg korlátozott érvényűnek állítja be.

Ez a maxima bizonyára nem abszolút, de ugyanakkor nem is formális, és a cselekvés konkrét vezérfonalául és az etikai értékelés alapjául szolgálhat. Objektív és tartalommal bíró, tehát — ha szabad e paradox kifejezést használni — relatíve abszolút, történelmiségében konkrét princípiumról van szó, érvényes mindaddig, amíg meg nem valósul. Hogy ez a princípium nemcsak a politikában, a közéleti közegben, az osztályharcban bír érvénnyel, hanem az élet valamennyi szférájában — még a köznapiságban is, sőt mint általános értéknek esztétikai aspektusa is van —, annak részletes kifejtése itt és most nyilván nem lehetséges, hanem a marxista filozófia jövendő feladata. A kiindulópont azonban megvan, szilárd, és nem idegen test abban a nagy gondolatrendszerben, amelyet az emberiség mint az etika tudományát — és ezen belül mint értékelméleteket — évszázadok folyamán létrehozott, hanem ennek integráns része és fejlődésének új fázisa."

Sándor Pál

[162] Lenin *Vál. Műv.* III. köt. Kossuth, 1967. 288. és 290. o.
[163] *Uo.* 288. o.

Új típusú kutatás[1]

Tipikus könyv, a szó igazi értelmében: elméleti irodalmunk újabb korszakának olyan vonásait sűríti magába, amelyek pregnáns módon szemléltetik a korszerű törekvések pozitívumait, s amelyek remélhetően nemsokára *átlagossá* is válnak a marxista szakirodalomban.

Olyan heves indulatokat gerjesztő témákról írni, mint amilyen a modern polgári kultúra értékelésének kérdése, nem minden kockázat nélküli feladat. Az ilyen problémák esetében egészen a legutóbbi időkig az a megoldás volt divatosabb, hogy a szerző a téma egészéből kiragad egy-egy olyan mozzanatot, amely leginkább alkalmas arra, hogy végkövetkeztetését sejtesse, anélkül, hogy ezt ki kellene mondani és — főként — összefüggéseiben igazolni. Akinek az a meggyőződése, hogy a mai polgári kultúra egésze elmekórtani tünetek halmaza, leleplezheti az absztrakt festészetet vagy a happeningeket, aki viszont példaképnek tekint mindent, ami nyugatról érkezik, az méltathatja Picassót vagy Kafkát. Távol álljon tőlünk, hogy a részletanulmányok jelentőségét alábecsüljük, ha azok valóban jók, de jóságuk alapvető feltétele, hogy az egész összefüggéseibe illeszkedjenek: ezért kell különösen fontosnak tartanunk, hogy a marxista elmélet mielőbb válaszokat keressen a múltban óvatosan kikerült kérdésekre, megostromolja a legkényesebb, tehát legaktuálisabb problémákat, miként ezt Hermann István a polgári dekadencia esetében tette.

Az elméleti okfejtés hitelességének egyik alapvető feltétele az, hogy egyértelműen kiderüljön, milyen értelemben használja a szerző fogalmait. A korábbi marxista kutatás egyik legfőbb gyengesége a kultúra viszonylatában az volt, hogy a leggyakrabban használt kategóriák tartalma sem tisztázódott kellően, s így adódtak olyan groteszkül visszás helyzetek, hogy pl. a marxista esztétika központi fogalma, a realizmus értelmezése felett alkalmazásának közel százesztendős évfordulójakor kellett vitatkozni, hogy végre rögzítsük, stílus-e vagy módszer. Hermann István tucatnyi olyan kategória meghatározására tesz kísérletet, amely széltében-hosszában használatos, de ki így, ki úgy értelmezi őket, s jónéhány új fogalom bevezetésétől sem riad vissza.

A tüzetes, történeti elemzésekkel alátámasztott fogalomtisztázás munkáját Hermann már a dekadencia kategóriájával megkezdi. Álláspontja szerint „A dekadencia klasszikus fogalma azt jelenti, hogy valamely osztály vagy réteg elveszítette a valósággal való kontaktusát, nem tud lépést tartani a világtörténelmi fejlődéssel." A kategória tartalmának elemzése során Hermann arra a következtetésre jut, hogy a polgári társadalom dekadenciája igen lényeges vonásokban különbözik minden előző hanyatlási periódustól. Míg ugyanis korábban a dekadens osztályok intézményei a termelőerők fejlődésének útjában álltak és az így keletkező feszültség viszonylag rövid idő alatt lesöpörte őket a történelem színpadáról, a kapitalizmus — noha közel egy évszázada dekadens periódusában van — mindmáig stabil tudott maradni, mert hatalmas méretekben fejleszteni képes a termelőerőket, annak ellenére, hogy többé már nem kifejezője az összemberiség érdekeinek, eltért a világtörténelmi haladás fő irányától és szembefordult saját eredeti eszményeivel is.

A kapitalizmus dekadenciája azonban minden mesterségesen fenntartott stabilitáson áttör olyan válságtünetekkel, mint amilyen az elidegenedés fokozódása. Különösen értékes Hermann Istvánnak az az elméleti munkája, amellyel e manapság igen divatos kategória és rokonfogalmai zűrzavaros használatában megpróbál rendet teremteni. Az elidegenedéssel gyakran

[1] Hermann István: *A polgári dekadencia problémái.* Kossuth 1967. 467 o.

összetévesztik az eltárgyiasodást, pedig ez, Hermann megállapítása szerint, valójában csak annyi, hogy „A munkafolyamat segítségével az ember saját elgondolásait átviszi a gyakorlatba", szubjektív elgondolásai testet öltenek a tárgyakban. Az eltárgyiasulás tehát „az emberi munka természetes eredménye. Az ember valóságos alkotóképessége jut kifejezésre az eltárgyiasodásban. Akik összetévesztik ezt a fogalmat az elidegenedéssel, szükségképpen a civilizáció fejlődésével szemben lépnek fel." Hasonlóan megkülönbözteti az elidegenedéstől az eldologiasodást, amely „abban a pillanatban lép fel, amint nem a készítők tárgyává válik a tárgy, vagyis nem azok használják, akik elkészítették magát a tárgyat." Ez „részben az árutermelő társadalom és minden fejlett társadalom szükségszerű következménye. A fogalommal kapcsolatban meg kell különböztetni a szükségszerű és szükségtelen eldologiasodást, mert különben utópisztikus álláspontra csúszhatunk a fejlődéssel szemben." Az eldologiasodásra épülő és általa kiélezett elidegenedés lényege viszont „a termelési folyamat vertikálisan együvétartozó elemeinek szétszakítása (cél, munka, eredmény). Ennek következtében a munka elveszti emberi jellegét."

Hermann István meggyőzően dokumentálja, hogyan alakult át az elidegenedés multszázadi formája napjainkra „a luxusban való elidegenedéssé", amely egyrészt ugyan azt jelenti, hogy ma már a munkásosztály is megszerezheti azokat a fogyasztási cikkeket, amelyek korábban luxuscikkeknek számítottak, másrészről viszont azt, hogy a társadalom egészét áthatja a szorongás érzése. E szorongásérzés a tőkésekre is kiterjed, mert a munkafolyamat hármasságából most már a tőkés is csak egyetlen elemet láthat át, és vállalkozásainak sikere rajta kívül álló, és általa nagyrészt ki nem számítható tényezőktől függ. A munkásság szorongásának alapja egyrészt az, hogy az automatizálások, átcsoportosítások a munkás szaktudását egyik percről a másikra értéktelenné tehetik, másrészt pedig az, hogy elzárják a tanulási lehetőségtől és gondosan ügyelnek arra, hogy semmiféle felhalmozási eszközhöz ne juthasson. E szorongás azonban ma már sokkal nehezebben csap át felháborodásba, mint a múlt században, mert a munkanélküli segélyek és a fogyasztási cikkek bősége lefojtja az indulatokat. A szorongás a manipulálhatóság lélektani előfeltétele; e kategória Hermann meghatározása szerint azt jelenti, „hogy a mai kapitalizmus a legkülönbözőbb területeken az emberi autonómia felszámolása felé tör", az embereket saját érdekeik elleni cselekedetre irányítja. A manipuláció érdekében a monopoltőke megteremti a maga mítoszát. E sajátos, új típusú mítosz jellemzője Hermann szerint az, hogy „nem a nem emberi jellegű természetet antropomorfizálja, hanem magát az embert dezantropomorfizálja," egy olyan „monadizált" emberkép mítoszát teremti meg, amelynek lényegi sajátossága, hogy nemcsak elvesztette társadalmi kapcsolatait, de „mábüszke erre a kapcsolatvesztésre, nem is érzi szükségét a társadalmi kapcsolatoknak". Hermann éleselméjű logikával mutatja be, hogyan vergődnek e szorongásba és céltalanságba hullt lét circulus vitiosusaiban a becsületes szándékú gondolkodók és művészek különböző típusai, s milyen társadalmi erők taszítják őket az etikai baloldaliság és jobboldali ismeretelmélet ellentmondásának, a polgári hamis tudat alternatíváinak zsákutcáiba.

Kiemelt részletességgel foglalkozik Hermann könyve az avantgardizmus lényegének elemzésével, bizonyítva, hogy a dogmatikus elképzelésekkel szemben az avantgardizmus művészete nem tekinthető egészében a reakciós ideológiák szülöttének, ugyanakkor viszont az avantgarde irányzatokban jelentkező imperialistaellenes tiltakozás gyöngesége az elvont jelleg, s az irányzatok művészi módszerei is ennek megfelelően ellentmondásosak, fejlődésük iránya pedig végső soron negatív.

E fejlődést Hermann az avantgardista művészet idő- és térábrázolásának változásaiban vizsgálja. Gondolatmenete a következő: „a polgári társadalomban szükségszerű az időfogalom egységének szétrobbantása, minthogy az időfogalom teljes egységbe foglalja össze a múltat, a jelent és a jövőt. Mivel azonban a polgári világ, a polgári társadalmi fejlődés nem valóságos céltételező, vagyis nem teleologikus fejlődés, hanem manipulált jellegű, a jövő perspektíváját szükségképpen fel kell hogy váltsa a múltba fordulás." Hermann szerint „az idő tehát azért tűnt el, mert eltűnt a polgárság jövője". A múlt, jelen és jövő egységének megszakadása a tartalmas, objektív idő eltűnése azt eredményezi, hogy „a művészek keresni indulnak az elveszett időt", miként ezt Proust teszi. „Proust olyan művészi megoldást választ, ... amely indokolttá teszi az idő szubjektivizálását. Ez a forma azonban csak egyszeri forma és lényegében megismételhetetlennek bizonyul. Később az időbontók az epikában már eltekintenek attól, hogy az időbontásnak művészi jogosultságot adjanak, időbontásuk tehát legtöbb esetben formálissá válik." Proust-

tal rokonítja viszont Hermann Kafkát, akinek „művészete az elveszett tér keresése". Az első világháború utáni korszakban a polgári művészet „már az eltűnt időből indul ki, és lemond a megtalálásáról miként ezt az irodalomban Joyce és Gide teszi, az avantgarde harmadik, legújabb periódusa pedig maximális fokon reprezentálja az abszurdumot, bekövetkezik az a korszak, amelyet Hermann „az eltűnt idő eldobásának" nevez.

E formai fejlődésvonal mögött Hermann a következő eszmei fejlődést mutatja ki: az avantgarde első periódusában az idő- és térfelbontás a történelemtől, a társadalomtól való absztrahálás, a társadalmi korlátok, a szörnyűségek elleni individualista lázadás jegyében jelentkezett. Amikor azonban a művészek beleütköznek a polgári világ antinómiáiba, amelyeket a maguk elvont szemléletével nem tudnak művészileg feloldani, feladják ellenzéki magatartásukat, a polgárság pedig előbb elismeri magáénak az avantgardizmust, majd uralkodó művészetté teszi és manipulációjával támogatja. A fasizmus és az antifasiszta küzdelem közjátéka után (amikor a történelmi fordulat polarizálja az avantgarde-on belüli ellentéteket, egyes avantgardisták a fasizmus táborához csatlakoznak, másokat a politikai tisztánlátás túlvezet korábbi szemléletük korlátain és a realista tendenciájú művészethez kapcsolódnak) azok, akik továbbra is megragadtak az avantgarde keretei között, objektíve az imperialista erők manipulációját szolgálják, mert „az szorongás minden egyéb kategória fölé való emelése végeredményben tehetetlenséget, fatalizmust és irracionalizmust jelentett a szubjektív jószándékok ellenére is".

Napjaink nyugati művészetét elemezve Hermann kimutatja, hogy az avantgarde lassú halódása látható, a realista tendenciák, a konkrét kritikai álláspontok előtérbe nyomulnak, a frontok, ha lassan is, de tisztázódnak.

E gondolatmeneteket Hermann az általa korábbi tanulmányaiban bevezetett „gyengeség művészete és helytállás művészete" kategóriapárra vonatkozó téziseinek összefoglalásával egészíti ki. A „gyengeség művészete" ezek szerint az a művészet, amelyik megriad a manipulatív világtól, kilátástalannak tartja az elembertelenedés és elidegenedés elleni küzdelmet, s így irodalmi hőseit eleve távlat és hit nélkül, szkepszissel telve ábrázolja, végső soron tehát el is fogadja a fennálló rendet. A „gyengeség művészete" így behódol az abszurd mítoszának, és lemond a totalitás, a konkrét történelmi—társadalmi háttér ábrázolásáról, a racionális összefüggésekről.

A „helytállás művészetét" mindenekelőtt az jellemzi, hogy visszaállítja a művészi ábrázolás totalitásigényét, a konkrét társadalomrajzot: ez a legelső előfeltétele minden kritikai ábrázolásnak. A szocialista realizmus, mint a „helytállás művészetének" legmagasabbrendű változata, a társadalmi fejlődés perspektíváinak birtokában, a proletár pártosság eszméivel küzd a reakciós mítoszok ellen. Könyvének utolsó, *A realizmus korszerűsége — az ezerarcú, vagyis szocialista realizmus* című fejezetében Hermann a szocialista realizmus elméletének legújabb eredményeit hasznosítja olyan módon, hogy bemutatja, miként tette meg az izmusokból a szocialista realizmushoz vezető utat századunk egyik legnagyobb írója, Brecht. E rendkívül szerencsés módszerrel Hermann egyben azt is meggyőzően dokumentálja, hogy az avantgardizmus által bevezetett formai újítások sikerrel hasznosíthatók egy realista összkoncepció szerves egészébe illesztve, olyan módon, hogy ezzel korábbi funkciójuk ellentétébe csapnak át, ahogyan „a brechti színpad elidegenítő hatása helyébe éppen az elidegenedés elidegenítése került".

Talán sikerült a fenti ismertetésben éreztetni Hermann könyvének fontos erényét, a zárt, gondosan felépített logikai struktúrát. Az irracionalista széthullás, az eszmei zűrzavar ellen nem lehet rossz értelemben vett „esszéizálással", zilált gondolatmenetekkel hadakozni, a marxizmus elvi logikája csak akkor lehet hatékony, ha ennek megfelelő logikus okfejtéssel párosul.

Igen szerencsésen épülnek Hermann könyvében a gondolatmenet egészébe azok a rövid vázlatok is, amelyekben egy-egy író, gondolkodó működésének lényegi vonásait kiemelve a szerző elvi fejtegetéseit konkrétumokkal bizonyítja. E portrék azon túlmenően, hogy meggyőzően illusztrálják a mű koncepcióját, önálló értékekkel is rendelkeznek, számos eredeti gondolattal, találó megfigyeléssel gazdagítják Brecht, Kafka, Proust, Sartre, Thomas Mann, Joyce vagy a fiatal Lukács György műveinek elemzéseit. E portrék említésekor kiemelendő az a gondolati árnyaltság, amivel Hermann e nagytekintélyű, ám problematikus alkotók működését, műveit tárgyalja: nem mulasztja el, hogy kellően regisztrálja azokat a negatív tendenciákat, amelyek az említett alkotásokban ténylegesen tetten érhetők, de rendkívüli gonddal ügyel arra is, hogy számon tartson mindent, ami értékes, felhasználható, a fejlődés irányába mutató. Módszerének alapelve az, hogy a fejlődésük egészét tekintve negatív irányba haladó tendenciák

— mint az avantgarde — is fontos részigazságokat, megmentendő kulturális értékeket tartalmazhatnak, és a marxista elmélet a relatív értékeket sem hagyhatja figyelmen kívül; ez a következetesen érvényesített elv teszi hitelessé, meggyőzővé a szerző szándékait és érveléseit.

Könyve bevezetőjében Hermann István megvallja, hogy „nem rezignációmentesen bocsátja útjára" művét, „tisztában van azzal, hogy írása számos problémát megoldatlanul hagy", és azzal is, hogy az első kísérletek szükségszerű sorsa az, hogy meghaladják őket. Egy ilyen úttörő jellegű vállalkozás esetében természetesnek tekinthetjük azt, hogy e gondolatok a saját teljesítményét kellő objektivitással felmérő szerzőben magában is megfogalmazódnak, hozzátéve, hogy az olyan széles körű elemzéseken nyugvó művek felülmúlása, mint amilyen Hermann könyve, nem mindennapi célkitűzés.

E recenzió semmiképpen nem vállalkozhat arra, hogy a teljesség igényével tárgyalja azt a kérdést, hogy Hermann eredményeinek kritikai továbbfejlesztését az elkövetkezendő kutatásoknak milyen irányban kellene megkísérelniük, néhány ilyen megjegyzés azonban szükségesnek mutatkozik a mű ismertetése mellett.

Az első mindjárt a dekadencia fogalmával kapcsolatos. Hermann a kapitalizmus különleges jelenségeként tárgyalja azt, hogy hanyatló periódusa egy évszázadnyira elhúzódott, s úgy véli, hogy a korábbi formációk dekadens periódusai ennél rövidebbek voltak. Ez a vélemény nyilván részletesebb elemzésekkel való alátámasztásra szorul, s árnyaltabban kifejtendő, hiszen a történészek egy része a rabszolgatartó társadalom válságtüneteit már az i. e. 4. században felismerni véli (Nagy Sándor hódításai), de az i. sz. 1. században már bizonyos a hanyatlás (Spartacus-lázadás); a rabszolgatartó társadalom teljes összeomlása viszont csak a római birodalom bukásakor, négyszáz évvel ez után következik be. Hasonlóan elhúzódónak tekinti a hagyományos történetfelfogás a feudalizmus hanyatló periódusát, amely egyesek szerint már a 13. században kimutatható, de a 14. századra minden bizonnyal, s amely egészen a 19. századig nyúlik. Hermann a feudalizmus dekadenciáját a francia abszolutizmus válságára szűkítve vizsgálja, amely valóban csak néhány évtizedig tartott, vele szemben viszont a kapitalizmus világválságának egészét állítja; úgy gondolhatjuk, hogy amennyiben nem egy konkrét formációt állított volna szembe egy általános formációval, konklúziója is más lehetett volna.

Hasonlóan vitathatónak véljük azt, ahogyan Hermann a modern irodalom idő- és térproblémáit a polgárság jövőtlenségére vezeti vissza; lehetséges, hogy ilyen kapcsolat kimutatható, de a szerző ezt a tételét elmulasztotta konkrét műelemzésekkel alátámasztani. Az eddigi — persze távolról sem pártatlan — kutatások inkább azt mutatják, hogy a modern irodalom és művészet idő- és tér-megoldásai a fokozottabb sűrítésre, tömörítésre való törekvésből születtek, s mint ilyen formai megoldások nem is vezetnek ab ovo a történelmi perspektívák eltűnéséhez, csak akkor, ha öncélúan alkalmazzák őket.

Nyilvánvaló végezetül, hogy a modern művészetek idő- és térmegoldásai — noha kétségtelenül centrális jelentőségűek — önmagukban csak eléggé vázlatosan reprezentálhatják a huszadik századi „formaforradalmak" által felszínre dobott rendkívül sokszínű formakincs egészét, s hogy a vizsgált jelenségek körének tágítása a mű konklúzióit is árnyaltabbá tette volna. Ezen a ponton azonban már olyan kívánalmakhoz érkeztünk, amelyek valójában nem Hermann gondolatgazdag és sikeres könyvével, hanem a további kutatásokkal szemben támasztandók.

Szerdahelyi István

Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világkép[1]

A szerző így fogalmazza meg könyve jellegét: „a konkrét fizikai ismeretek általában nem közvetlenül befolyásolják a világnézetet, a filozófiát, hanem az objektív világ fizikai természetére vonatkozó általános nézeteken keresztül... Ilyen, a világ általános fizikai természetére vonatkozó kép kialakítása minden korban szükségszerű mind a fizika, mind a filozófia szempontjából... Ami saját további fejtegetéseinket illeti, ezek általában a fenti értelemben vett fizikai világkép fogalomkörében fognak mozogni, legfeljebb helyenként utalunk a fizikán túli általánosítás lehetőségére és miléntjére."

Müller Antal könyvének ez a jellegzetessége munkájának fő erénye, ugyanakkor némiképp fogyatékossága is. Eré-

[1] Filozófiai tanulmányok 4. Akadémiai, 1967. 137 o.

nye, mert a szerző a kvantummechanika terén olyan fizikai jártasságról és biztonságról tesz tanúbizonyságot, amely a kvantummechanika által felvetett filozófiai problémák sikeres megoldásának elősegítéséhez nélkülözhetetlen. De ezt a szaktudományos jártasságát, úgy érezzük, nem tudja filozófiailag is kellőképpen hasznosítani, mert valóban csak utalásokat tesz a megvizsgált problémák „fizikán túli", azaz filozófiai általánosítására, pedig az olvasó joggal várhat el ennél többet is, tekintve, hogy Müller Antal könyve a *Filozófiai tanulmányok* címet viselő sorozatban jelent meg.

*

A kvantummechanikai jelenségek értelmezésében *a szerző a V. A. Fok által képviselt interpretációt vallja magáénak*, azt az interpetációt, amely „elfogadja ugyan a kvantummechanika ortodox koppenhágai értelmezésének fizikai tartalmát, szemléletmódját és fogalomrendszerét, filozófiai konklúzióit azonban elveti, és . . . egy dialektikus materialista értelmezéssel kívánja helyettesíteni".

Ennek megfelelően Müller Antal *ellene van a kvantummechanika ún. „kauzális" interpretációjának*, amely a materialista beállítottságú fizikusok és a marxista filozófusok körében az utóbbi időben az érdeklődés középpontjába került. Ez az irányzat — mint ismeretes — a mikrorészecskékre jellemző valószínűségi, egysokértelmű összefüggések mögött dinamikai, egy-egyértelmű oksági kapcsolatokat kíván feltárni, melyek az előbbieknél teljesebb módon jellemeznék a mikrorészecskéket.

A szerző elismeri, hogy ez az interpretáció jogos reakció a koppenhágai iskola indeterminizmusára, s ennyiben pozitív vonásai vannak, de úgy ítéli meg, hogy „ezek a törekvések többé-kevésbé tudatosan a mechanisztikus materialista kauzalitás-fogalom felé fordulnak, s ahelyett, hogy a kvantummechanika tapasztalataival összhangban levő kauzalitás-fogalmat kívánnának kialakítani, inkább a kvantummechanika interpretációját akarják a klasszikus fizika alapján kialakult kauzalitás-fogalomhoz »idomítani«", vagy, általánosabban megfogalmazva: „ezek az interpretációk nem jutnak el addig a felismerésig, hogy a mikrofizikai megismerés ismeretelméletileg merőben új szituációt jelent a klasszikus fizikához képest".

Anélkül, hogy belebocsátkoznánk annak a kérdésnek a vizsgálatába, hogy Müller Antal idézett jellemzése mennyiben illik az ún. „kauzális" irányzatra és mennyiben nem, szeretnénk megállapítani, hogy talán közel járunk az igazsághoz, ha a szerző módszerében filozófiailag azt tartjuk a legértékesebbnek, hogy tudatosan és következetesen ügyel azokra a konklúziókra, melyek a valóság minőségileg különböző szintjeiből adódnak mind az egyes szintekhez tartozó dolgok, jelenségek tulajdonságait, mind a megismerésüket illetően.

Persze maga a szerző is megjegyzi, hogy a „kauzális" interpretációkat jelenleg „a kvantummechanika egy lehetséges értelmezési módjának kell tekinteni", amihez még annyit tennénk hozzá, hogy *a kvantummechanikai jelenségek dialektikus materialista értelmezésének kidolgozását csak elősegíti, ha e törekvésen belül egymással egészséges vitában álló különböző irányzatok érvényesülnek.*

*

Müller Antal könyve — viszonylag kis terjedelme ellenére — szinte kivétel nélkül tartalmazza mindazokat a problémákat, amelyek a kvantummechanikai jelenségek interpretálásában központi helyet foglalnak el. Ezeket a problémákat a könyv nagyjából két fő kérdés köré csoportosítja: az egyik *a kvantummechanikai determináció* mibenlétének kérdése, a másik *a mérési kölcsönhatás szerepe és hatása* a kvantummechanikában.

A mikroobjektumok és a mérőberendezés kölcsönhatásának elemzésénél a szerző Fok koncepciójából indul ki, aki e kérdésben is messzemenően figyelembe veszi a koppenhágai iskola interpretációjának reális fizikai tartalmát, jelen esetben azt a kísérleti tényt, hogy a mikrofizikában — szemben a klasszikus fizikával — a vizsgált objektum hatása a megfigyelő eszközre azonos nagyságrendű a megfigyelő eszköz által az objektumra gyakorolt hatással, ezért ez utóbbi hatás a mérés kiértékelésénél nem hanyagolható el. S ez nemcsak *mennyiségi* értelemben áll fenn, hanem *minőségileg*, a mikroobjektumok tulajdonságait illetően is: a mikroobjektumok tulajdonságai attól is függnek, hogy milyen tárgyakkal lépnek kölcsönhatásba, így például más és más külső (jelen esetben: kísérleti) feltételek között rendelkeznek kifejezett hullámsajátosságokkal, illetve korpuszkuláris tulajdonságokkal.

E fizikai tényből, mint ismeretes, egyes idealista hajlamú fizikusok számos helytelen filozófiai, ismeretelméleti következtetést vontak le, melyeket a marxista szerzők már többször kimerítően megbíráltak, ezért itt nem is kívánunk foglalkozni velük. Szeretnénk viszont felhívni a figyelmet arra az elemzésre, melyet Fok és Müller Antal a mérőberendezés szerepéről ad.

A kiindulópontot Fok így fogalmazta meg a természettudományok filozófiai problémáiról tartott 1958-as moszkvai konferencián: „A tárgyak tulajdonságai mindig más tárgyakkal, nevezetesen a megfigyelés eszközeivel (műszerekkel) való kölcsönhatás során mutatkoznak meg. Ez igaz mind a klasszikus, mind a kvantumfizikában."

Foknak ezt a gondolatát Müller Antal így fejti ki és fejleszti tovább: „az objektív valóság leírására szolgáló fogalmaink, az egyes folyamatok jellemzésére használt paraméterek stb. csak akkor nyernek értelmet, ha meghatározott vonatkoztatási rendszerben alkalmazzuk őket. Nincs semmi értelme például annak a kijelentésnek, hogy valamely test pályája kör, ha nem adjuk meg a vonatkoztatási rendszert... Tulajdonképpen ezt a dialektikus materialista ismeretelméleti tételt alkalmazza Fok a mikrofizika konkrét esetére, amikor kimondja, hogy valamely méréssorozat eredményeként kapott valószínűségi eloszlás nem *önmagukban* jellemzi az objektumokat, hanem a különböző típusú műszerekhez való viszonyukban. A mikrofizikai ismereteink igazságértékével kapcsolatos megítélés teljes általánossága megkívánja, hogy a *vonatkoztatási rendszer fogalmát ne szűkítsük le a koordináta-rendszer fogalmára* (kiemelés — F. I.). Ez azért igen lényeges, mert a fizikában például többnyire csak koordináta-rendszerről beszélünk, amely egy *passzív* vonatkoztatási rendszer, míg a valóságban a dolgot valamely ismérve egy másik dologgal való kölcsönhatásában jellemzi, ahol természetesen a kérdéses »vonatkoztatási rendszer« — vagyis a másik dolog — *aktívan* hat a vizsgált paraméterrel jellemzett dologra, részt vesz ennek a paraméternek a kialakításában. A mérőberendezés mikrofizikai szerepe a vonatkoztatási rendszernek ebbe az általánosabb fogalmába illeszthető be."

A fent elmondottak alapján — vonja le a következtetést a szerző — „egyáltalán nem indokolt, hogy sokan az adekvát leírás kritériumának tekintik a mérőberendezéstől, illetve a mérési kölcsönhatástól független paraméterekkel történő jellemzést."

Szándékosan idéztünk ilyen sokat a szerzőtől, ezzel is hangsúlyozva azt, hogy Müller Antalnak a fenti gondolatmenettel alátámasztott koncepcióját *olyannak tartjuk, amely megoldotta a mérőberendezés kvantummechanikai szerepének egyik alapproblémáját.* (Ez az idézet egyúttal arra is példa, hogy bár Müller szinte minden kérdésben Fok interpretációjából indul ki, alkotó módon továbbfejleszti ezt, könyve tehát önálló és hasznos műnek bizonyul.)

Előbbi megállapításunkkal természetesen nem akartuk azt állítani, hogy a mérőberendezés szerepéről alkotott fenti koncepció aprópénzre váltásában Müller Antal könyve nem tartalmaz hiányosságokat. Ezek közül azt tartjuk az egyik legfontosabbnak, hogy az idézett helyes gondolatmenetet egy olyan konklúzióval zárja le, amely nem eléggé differenciált.

Mert abban teljesen igaza van a szerzőnek, hogy a dolgokat nem önmagukban jellemzik a tulajdonságaik (sőt „önmagukban vett" dolgok nem is léteznek), hanem környezetükhöz, külső feltételeikhez való kapcsolatukban. De az már vitatható, hogy ezért nem is jogosult az az igény, hogy a mikroobjektumoknak olyan tulajdonságait is feltárjuk, amelyek *a mérési kölcsönhatásoktól függetlenül* jellemzik őket, hiszen a mérőberendezésnek mint vonatkoztatási rendszernek a hiánya még nem jelenti a vonatkoztatási rendszer hiányát általában.

A mikrofizikában szereplő kölcsönhatások között Müller Antal, véleményünk szerint helyesen, három típust különböztet meg: *A típusú* kölcsönhatásokat, melyek a mikrofizikai objektumok belső, alapvető kölcsönhatásai, *B típusú* kölcsönhatásokat, melyek az előbbi kölcsönhatások által többé-kevésbé elhatárolt mikroobjektumoknak a környezetükkel való kapcsolatát testesítik meg (az *A* és *B* típusú kölcsönhatások együttesét nevezi kvantumfizikai állapotnak), és *C típusú* kölcsönhatásokat, melyek a kvantumfizikai állapotban levő objektumoknak a mérőberendezéssel való kölcsönhatásában lépnek fel.

Kétségtelen, hogy a mikroobjektumokat csak a mérőberendezések segítségével ismerhetjük meg, melyek a mérés eredményét lényegesen befolyásolják, hiszen láttuk, hogy a *C* típusú, azaz a mérési típusú kölcsönhatások a mikroobjektumok megismerésénél nem hanyagolhatók el. De felvetődik a kérdés, hogy megfelelő mérések elvégzésével és a mérési eredmények elemzésével nem lehetséges-e következtetnünk az objektumoknak *a mérési típusú kölcsönhatásoktól független* kvantumfizikai állapotára?

Müller Antal is felteszi ezt a kérdést, és igennel felel rá, és maga is bírálja Bohrt azért, mert egyoldalúan a mérőberendezés szempontjából közelíti meg a kérdést. Ez a bírálat azonban magára a szerzőre is érvényes, mert ennek a kérdésnek az elemzésére ő is nagyon kevés helyet szentel.

Válasza a következő: „a mikrofizikai megismerésben a mérőberendezéstől független konkrét, megvalósult paraméterérték nem létezik. Ennek ellenére mégis lehetséges a mérés előtti »állapotra« kö-

vetkeztetni, ugyanis az elég nagy számú — azonos ψ hullámfüggvénnyel leírható — részecskén végzett mérések során kapott konkrét paraméterértékek eloszlása a potenciálisan lehetséges paraméterértékek valószínűségi eloszlását fogja tükrözni. Márpedig az objektum mérés előtti állapotában objektíve nem lehet konkrét paraméterértékről beszélni, csak potenciálisan lehetségesről, így ez utóbbiak valószínűségi eloszlásának (vagyis az A és B típusú kölcsönhatások együttes spektrumainak) ismerete egyben az objektum mérés előtti állapotának ismeretét jelenti."

Csakhogy, ha e kérdésben is érvényesítjük azt az elvet, amelyet Müller Antal meggyőzően kifejtett, ti. hogy egy tulajdonságnak csak a vonatkoztatási rendszer megadásával együtt van értelme, akkor könnyen belátható, hogy *a paraméterértékeknek az az eloszlása, amelyet a mért adatokból kikövetkeztetünk, nem általában, hanem a mérőberendezéshez való viszonyában jellemzi a mikroobjektumot.* Ezért a paraméterértékek valószínűségi eloszlása — bár kétségtelenül az objektum mérés előtti állapotáról tanúskodik — nem jelenti az objektum mérés előtti állapotának kimerítő ismeretét. Sőt a mérőberendezéssel nekünk — ha jól gondoljuk — éppen az a célunk, hogy a mikroobjektumoknak azokat a tulajdonságait tárjuk fel, amelyek *más mikroobjektumokkal,* általában *környezetükkel* való kapcsolatukban jellemzik őket (vagyis szükséges az A és B típusú kölcsönhatások együttesének felbontása).

És úgy érezzük, hogy a kérdésnek ez a nehezebb oldala. Ha megállunk a mikroobjektumoknak a mérőberendezéshez viszonyított vizsgálatánál, akkor csak az egyik lépést tettük meg a kérdés megoldásában.

*

Müller Antal könyvének másik fő kérdésére, vagyis *a kvantummechanikai determináció* mibenlétének kérdésére az előzőnél rövidebben szeretnénk reflektálni. Nem azért, mintha a szerző erről nem mondana legalább annyi érdekeset és értékeset, mint a mérési kölcsönhatás kvantummechanikai szerepéről, hanem azért, mert e kérdés elemzésére a nemrég széleskörűen kibontakozott determinizmus-vitát tartjuk illetékesnek. Mindössze Müller Antal koncepciójának központi gondolatmenetéhez szeretnénk néhány megjegyzést fűzni.

A szerző szembeszáll azzal a mechanisztikusnak nevezett felfogással, amely az események teljes egy-egyértelmű okságí leírásának csak gyakorlati akadályát látja, másképp kifejezve: amely a véletlen fogalmát nem ontológiai, hanem ismeretelméleti kategóriának tartja. E felfogás helytelenségét a tüzérségi lövés példájával illusztrálja:

„A tüzérségi lövésnél... három alapvető tényező, a csőnek a vízszintessel bezárt szöge, a lövedék tömege és a töltet robbanóereje egyértelműen meghatározza azt, hogy a lövedék egy bizonyos területen, az úgynevezett szórási ellipszisen fog lecsapódni. Arra azonban, hogy e területen belül az egyes lövések konkrétan hová fognak esni, csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk. Ez ugyanis az alapvető meghatározottságon kívül eső kölcsönhatások pillanatnyi kombinációjától függ. Ilyen hatás pl. a levegőnek (a röppálya mentén sokszorosan változó) sűrűsége, az egyes lövedékeknek (a gyártási szórás miatt csak közelítőleg azonos) átmérője stb. Ha tehát, például, egy adott lövés esetén meg is állapítjuk, hogy a lövedék a levegő sűrűségének adott állapota miatt csapódott az ellipszis konkrét pontjába, s ezt a következő lövésnél figyelembe is vesszük, ebből még nem következik, hogy ez a lövés is ugyanoda csapódik majd. A más-más vonatkozásokban (esetleg) szükségszerű, de az adott vonatkozásban egymástól nyilvánvalóan független tényezők (példánkban a levegő sűrűségének ingadozása a szóban forgó helyen és időben, valamint a lövedék méretszórása) egymástól függetlenül módosulnak, hatásuk tehát... véletlen együttesük konfigurációjától függ...

A véletlen kölcsönhatások együttese viszont nem egyszer s mindenkorra adott, hanem állandóan változik, ezért nem egyértelműen determinálja az esemény kimenetelét, hiszen minden elemének hatása a kölcsönható esetleges momentumok pillanatnyi együttesétől függ."

Müller Antal ezt a gondolatmenetet döntő érvnek tekinti, amit az is bizonyít, hogy a determinizmus-vitához írt hozzászólásában is megismételte.

Annak ellenére, hogy a kvantummechanikai jelenségek determináltságáról írt gondolatait figyelemre méltónak tekintjük, idézett elméleti megalapozásukban logikai hibát vélünk felfedezni. Ugyanis úgy véljük, hogy ami a kölcsönható esetleges momentumok pillanatnyi együttesétől függ, az nem az együttes „*minden elemének* hatása", hanem az elemek *együttesének* a hatása; a fenti konkrét példán megvilágítva: a levegő sűrűségének ingadozása mindig azonos módon befolyásolja a lövedék pályáját, ami változik, az a befolyásoló tényezők *eredője*, ami viszont az éppen fennálló tényezőkből — legalább is elvileg — „kiszámítható".

Ugyancsak nem tartjuk kielégítőnek

azt a definíciót sem, amelyet Müller Antal a determinizmus fogalmáról ad: „Mi is az valójában, ami egy ilyen determinizmus kategóriában helyet kaphat? Véleményünk szerint az *események* anyagi meghatározottsága és az objektív törvényszerűségek létezése tartozik ide." Úgy érezzük, hogy ez a meghatározás túl általános, és nem megoldja, hanem megkerüli a felmerült problémákat.

Befejezésül annak a véleményünknek szeretnénk hangot adni, hogy Müller Antal *Kvantummechanika és fizikai világkép* c. könyve erényeivel és fogyatékosságaival együtt értékes és hasznos olvasmány, amit az is bizonyít, hogy megjelenése után a szó szoros értelmében vett egy-két napon belül szétkapkodták. Ez viszont azt is jelzi, hogy az Akadémiai Kiadó számára is haszonnal járna, ha egy kis piackutatást végezne a filozófiai kiadványok iránti érdeklődés felmérésére.

Farkas István

Szecsődi László: A szocialista tudatról[1]

A tanulmány, rövid terjedelme ellenére, átfogóan vizsgálja a tudat fejlődését. Végigtekint az emberi tudat fejlődésén, kialakulásától a szocialista tudat megjelenéséig. A kérdés általános elméleti igényű fejtegetését jól kiegészíti a konkrét, jelen társadalmi életünkből adódó problémák elemzése. Az átfogó jelleg és maga a kérdés aktuális volta e posztumusz könyvben újból emlékeztet a veszteségre, amely Szecsődi László halálával a filozófiai életet érte.

Szecsődi írásáról, bár egy-egy fogalom használatában nem eléggé konzekvens, s szükségképpen nem is tisztáz minden felvetett problémát, mégis joggal elmondható, hogy egy sor fogalmat pontosabbá, teljesebbé tesz, hozzájárulva ezzel további kiművelésükhöz, és újszerűen fejteget egy sor felmerülő kérdést. Így pl. szakít azzal a még élő felfogással, mely szerint a társadalmi tudat az emberek eszméinek, nézeteinek összessége, és arra a következtetésre jut, hogy a társadalmi tudat formái „... a társadalomban tevékenykedő emberek gondolkodásának tartós, közös és lényeges vonásait foglalják magukban". (10. o.) Rámutat, hogy az emberek gondolkodásának közös vonásában mindig létük közös vonásai tükröződnek. A társadalmi létet, Marxot idézve, lényegében a termelési móddal azonosítja, de beletartozónak tekinti az osztály-, nemzeti és családi viszonyokat is, mert ezek tartalmát és jellegét a termelési mód határozza meg, s végső soron a termelőerők színvonala. E megállapításának létjogosultságán nem változtat az, hogy ma már egyéb kísérletek is vannak a társadalmi tudat definícióját illetően.

A fogalmak körvonalazásánál többet mond a társadalmi tudat fejlődésének megközelítése, ahol a szerző külön-külön és összefüggésében is megvizsgálja a társadalmi tudat történelmi és logikai fejlődését. A történelmi fejlődés jelenti egyrészt az egyes társadalmi tudatformák differenciálódását, elkülönülését, másrészt a természeti és társadalmi valóság mind teljesebb és mélyebb tükröződését. A logikai fejlődést a következő három fokozatban mutatja be: 1. a lét közvetlen tükrözése, tudomásulvétele és a hozzá való primitív alkalmazkodás; 2. az emberek anyagi viszonyaiban levő ellentmondások tükröződése; 3. a nemcsak az anyagi viszonyok ellentmondásait, hanem a megoldásuk módját is tükröző társadalmi tudat. Ebből világosan kitűnik, hogy Szecsődi László a társadalmi tudat fejlődésében az ellentmondások felismerésének kibontakozását is látja. Kár, hogy a történelmi és logikai fejlődés részletesebb bemutatásával nem küszöbölhette ki azt az átfedést, hogy a történelmi fejlődés fő mozzanatának is a mind elmélyülőbb és teljesebb tükrözést tartotta, és a logikai fejlődés felvázolása sem más, mint az egyszerű tudomásulvételtől az ellentmondás felismeréséig, ill. a megoldásához vivő út, azaz az egyre teljesebb és mélyebb tükröződés. Ez természetesen nemcsak hiány, hanem egyúttal kifejezi a valóságnak azt a jellegzetességét, hogy benne a logikai és történeti egységet alkot.

A társadalmi tudat logikai fejlődésének értelmezéséhez szervesen kapcsolódik az a koncepció, hogy a „társadalmi tudat fejlődése is ellentmondások kibontakozásán és megoldásán keresztül fejlődik". (25. o.) Szecsődi három ellentmondást emel ki ebből a szempontból: 1. a társadalmi lét és tudat ellentmondását mint a tükrözött és tükröző között szükségképpen fennálló ellentmondást; 2. az egyéni és társadalmi tudat ellentmondását; 3. a különböző tudatformák ellentmondását. Az ezen

[1] Sajtó alá rendezte Kiss Artúr. Kossuth, 1967. 108 o.

ellentmondásokon keresztül történő fejlődés ábrázolásával egyidejűleg rámutat arra is, hogy ez a folyamat hogyan foglalja magában az osztály nélküli ősközösségi társadalom egységes tudatának osztálytudattá való átalakulását a társadalom osztályokra bomlásával, és hogy a társadalmi tudat hogyan veszíti el osztályjellegét a szocialista termelési viszonyok fejlődésével párhuzamosan. Ez utóbbi folyamat pártos bemutatása a könyv legnagyobb érdeme. Két fejezet — *A szocialista tudat fejlődésének fő szakaszai és feltételei* és *A szocialista társadalmi lét tükröződése a szocialista társadalmi tudat különböző formáiban* — foglalkozik ezzel a problémakörrel. Az előbbiben a szocialista tudat fejlődésének három szakaszáról olvashatunk: 1. a szocialista tudat elemeinek kialakulása a kapitalizmusban; 2. fejlődése az átmeneti időszakban, a proletárdiktatúra kivívása után; 3. fejlődése a szocializmusban. Ez utóbbi szakasz ábrázolásában evidensnek tűnő, de mégis újszerű összefüggésre mutat rá, ti. arra, hogy milyen kapcsolat van az általános kulturáltság és a szocialista tudat iránti fogékonyság között: „A kulturáltabb társadalmi rétegek általában véve fogékonyabbak természeti és társadalmi környezetük igazságainak megértése és megismerése iránt. Mégsem állíthatjuk azt, hogy a nagyobb kulturáltság egyben törvényszerűen nagyobb fogékonyságot jelentene a szocialista nézetek megértésében is" (42. o.) — a magyarázat az osztálytermináltságban rejlik. De ez nem örök állapot: „A szocialista építés későbbi szakaszában... a szocialista tudat iránti, az osztályhelyzetből adódó fogékonyság mindinkább háttérbe szorul és az általános kulturáltság kerül előtérbe." (43. o.) Hogy a kulturáltság és az osztálymeghatározottság mennyiben befolyásolja a szocialista tudat elfogadását, arra rétegenkénti és osztályonkénti elemzésben találunk megállapításokat. Míg a tudati fejlődés tárgyalásánál a legtöbb munkában csak a tudati ráhatások különböző formáiról olvashatunk, addig e könyv rávilágít arra, hogy az osztálytársadalmakban mindig nagy szerepe van a kényszerítő jellegű, vak hitre támaszkodó tudatformálásnak (kár, hogy ezzel egy sorban nem említi a szerző a demagógiát mint a hamis tudat terjesztésének egyik hatásos és kedvelt eszközét). Ezzel összefüggésben olvashatunk arról, hogya szocializmusba való átmenet során nem tűnik el minden fajtája a kényszernek, „így az elmaradt dolgozókkal szemben alkalmazott *kényszer* sem". Őszinte kérdésfelvetés ez, amely nem hallgat el bizonyos tényeket, hanem helyes elemzésüket adja. Így pl. rámutat arra, hogy ez a kényszer nem fő eszköze az új tudat kialakításának, a meggyőző tevékenység mellett kerül alkalmazásra, és hogy ez nem osztályelnyomás. Teljesen egyértelmű a szerző állásfoglalása abban, hogy a „... *szocialista tudat fejlesztésének fő eszköze a társadalmi gyakorlat a szocialista építés valamennyi szakaszában*". (51. o.)

Nem találjuk meg e munkában a szocialista tudat definiálását, valamint a szocialista tudat és tudatosság fogalmának differenciált alkalmazását. Valamelyest pótolja ezt a hiányt az, hogy összehasonlító elemzést olvashatunk benne a szocialista és a megelőző társadalmak tudatáról. A különbségtevés lényege az, hogy a szocialista tudat

„— minőségileg más társadalmi lét tükröződése;

— másként foglalja magában a megelőző korok tudatának hagyományait;

— mozgását, fejlődését másfajta ideológia befolyásolja." (54—55. o.)

Igaz, ezek részletesebb fejtegetésénél találunk egy-két elnagyolt, szimplifikáló megállapítást, mint pl.: „... a szocialista tudat differenciáltan foglalja magában a tudat alakulására ható hagyományokat". (57. o.) (Ezt minden társadalmi rendszer tudatvilágáról el lehet mondani — tehát nyilvánvalóan nem lehet a szocialista és nem-szocialista tudat specifikus különbsége.)

Sok segítséget ad aktuális elméleti feladataink megoldásához *A szocialista társadalmi lét tükröződése a szocialista társadalmi tudat különböző formáiban* c. fejezet több gondolata. Három döntő elemet mutat ki a szerző a szocialista társadalmi tudat formáinak tartalmában. Ezek: „*a valóság hű tükrözése,... a régi burzsoá társadalmi viszonyok tükröződésének maradványai...*" és „*az új társadalmi viszonyok torz tükröződése.*" (68. o.) A valóságnak megfelelő, helyes felvetése ez a kérdésnek, mert rámutat arra, hogy miként a szocialista társadalom átmenet a kapitalizmusból a kommunizmusba, úgy tudata is ellentmondásos, az átmenet jegyeit viseli magán. Különösen újszerű és őszinte az új társadalmi viszonyok torz tükröződésének a bemutatása, mint pl. a szocalista építés mennyiségi szemlélete, a lehetőségek és feltételek összekeverése, a társadalmi jelenségek egyedi elszigetelt jellemzése stb.

Az egyes társadalmi tudatformák elemzése közül különösen említésre méltó a politikai tudatforma kifejtése, ahol a szocialista politikai tudat számos eleméről olvashatunk.

A művészet mint tudatforma proble-

májáról is ír a szerző, felsorolja a realista művészet ismérveit, s belefog a művészet közérthetőségének bonyolult kérdésébe is. Sajnos a dolog súlyának megfelelő mértékben és színvonalon nem ad választ ezekre a kérdésekre.

Problematikus a tudományról mint tudatformáról szóló fejtegetés is. Szecsődi álláspontja szerint a tudomány nem tartozik teljes egészében a társadalmi tudat fogalmába — ami a természettudományokat indokolatlanul kirekeszti e kategóriából. Ebből a koncepcióból azután a „szocialista tudományról" szóló, implicite a „kapitalista tudomány" létezését feltételező problematikus megfogalmazások következnek.

Egészében a munkáról elmondható, hogy nem kidolgozott alkotás, inkább a szerző munkaprogramját, kutatásainak irányát és elképzeléseinek vázlatát volt hivatva körvonalazni. Ugyanakkor mégis kerek egész: megmutatja a szerző jártasságát a valóság pártos elméleti—filozófiai—gyakorlati elemzésében. Világosan, közérthetően, tömören, rövid terjedelmében viszonylag sokat mond. Legfőbb érdeme pedig az, hogy — frisseségével, aktualitásával, ami dicséri a könyv sajtó alá rendezésének munkáját is — napjaink ideológiai problémáinak megértéséhez nyújt segítséget.

Hársné Varró Rózsi

A fogalom logikája[1]

A szimbolikus logikában — szemben a hagyományossal — mindinkább háttérbe szorul a fogalom, s legfeljebb propozicionális funkcióként jelentkezik. A tudományos gyakorlattal lépést tartó logikusok azonban már csak a természet- és társadalomtudományok igényeire tekintettel sem nélkülözhetik logikájának mélyebb kifejtését. Ez a tárgya *A fogalom logikájának* is.

Vojsvillo tanulmánya két részre tagolódik: egy szemantikaira és egy logikaira. Az első rész bevezetőül a nyelvi kifejezések alapvető kategóriáit, a mondatokat és részeiket, a mondatokban meghatározó szerepet betöltő deskriptív terminusokat, az egyes tárgyakat jelölő szavakat, illetve szócsoportokat, a tulajdonságokat vagy a viszonyokat jelző állítmányokat, a funkcionális jeleket, továbbá a logikai alany és állítmány, valamint a speciális jelek problémáit tárgyalja.

E fejezetben nyernek kifejtést a névelmélet alapvető fogalmai, a tulajdonnevek, a funkciók nevei is. A névnek — amely meghatározott tárgyat megjelölő szó vagy szócsoport — jelentése van (azaz valamilyen tárgyakat jelöl meg), valamint értelemmel rendelkezik (azaz e tárgyakat meghatározó tulajdonságokat, jegyeket tartalmaz). Az ugyanazon jelentésű nevek értelmük szerint különbözhetnek egymástól, azonos értelmű, de különböző jelentésű nevek viszont nem lehetségesek. A nyelvi kifejezések jellemzői: 1. a név csupán egyféle tárgyra vonatkozhat; 2. a mondat az őt alkotó nevek objektumaira vonatkozik; 3. ha az a és a b név azonos jelentésű, akkor az $F(a)$ és az $F(b)$ összetett név jelentése is azonos.

A nyelvi kifejezések kategóriáinak leírása ugyan már az ismeretgyarapítás szempontjából sem haszontalan, de célszerű lett volna kiegészíteni a fogalom logikájával való kapcsolatuk elemzésével, annak kimutatásával, hogy lingvisztikai problémáik mennyiben logikai jellegűek, s mennyiben nem. Ide tartozik a vizsgált terminusok filozófiai forrásainak, valamint annak jellemzése, hogy e terminusok mennyiben módosulnak a dialektikus materializmus mint módszer hatására. Ezt annál inkább hiányoljuk, mert a szerző tanúbizonyságát adja: rendelkezik azzal a képességgel, hogy bizonyos nyelvi kérdések vizsgálatánál alkalmazza a dialektikus módszert. Így például annak a problémának a megoldásához, hogy az ugyanazon tárgyat megjelölő különféle nevek miért nem cserélhetők fel — az extenzionális és az intenzionális értelmük megkülönböztetésével —, a létezési következtetésekről szóló hegeli felfogás alapján közelít. A kötet első része a jelekkel, a tárgyi és a logikai funkció megkülönböztetésével, valamint a predikátumokkal összefüggő kérdésekkel zárul.

A fogalom tulajdonképpeni logikai problémáival a könyv második része foglalkozik. Bevezetőül a szerző a fogalom szokásos definícióit bírálja, melyek szerinte túl tágak; mivel különböző gondolkodási formákra, így az ítéletekre is vonatkoztathatók. Véleménye szerint nem oldják meg a problémát azok sem (pl. K. Ajdukiewicz), akik a fogalmat a nevek jelentésével azonosítják, mivel figyelmen kívül hagyják, hogy ez nem más, mint a szó megértésének az adott nyelvben meghonosodott módja.

Vojsvillo szerint a fogalom fogalmának

[1] Е. К. Войшвилло: Понятие. Изд. М. Г. У. 1967. 285 о.

legfontosabb ismérve az adott osztály tárgyainak lényeges ismertetőjegyeik alapján történő általánosítása és kiemelése, azaz a fogalom legalapvetőbb funkciója a tárgyak gondolati különválasztása, meghatározott osztályokba való besorolása lenne. A fogalom logikai problémáit így — a logikai természetéről általában kialakult nézetekkel ellentétben — elsősorban az extenzionális viszonyok alkotnák. Ez a felfogás azonban a fogalmat a gondolkodás egyéb formáitól tulajdonképpen nem a maga egészében — azaz intenzionális és extenzionális oldalainak egységében — választja el, hanem csak terjedelmi oldalai szerint; továbbá: a fogalom túl tág hagyományos definíciója helyett, véleményünk szerint — az ítélet szokásos túl tág definíciójára alapozva —, ugyancsak túl széles meghatározást ad.

A szerző a fogalom intenzionális összefüggései közül csak az ismertetőjegyek problémájával foglalkozik. Jó irányból közelíti meg annak az alapvető ellentmondásnak a megoldását, hogy a logika minden meghatározott fogalma az ismertetőjegy meghatározatlan értelmezésén nyugszik: az ismertetőjegy fogalma ismérveinek megállapításakor a tárgyak tulajdonságainak elemzéséből indul ki. Az ismertetőjegy fogalmát a viszony és a tulajdonság fogalmánál szélesebb terjedelműnek tartva megállapítja, hogy a fogalom ismertetőjegye mindig az ítélet állítmányában fejeződik ki, jóllehet az ismertetőjegy fogalma nem azonos a predikátum fogalmával. A fogalom tartalmi problémáiból kiindulva az ismertetőjegyek következő főbb típusait különbözteti meg: egyszerűek és összetettek, megkülönböztetők és nem-megkülönböztetők, lényegesek (alapvetők, leszármazottak, véletlenek) és nem-lényegesek; ugyanakkor az ismertetőjegyeket Arisztotelész kategóriái alapján is felosztja. Saját kategóriáit azonban ugyanúgy nem vezeti le egymásból, mint Arisztotelész az övéit. Kár, hogy a dialektikus logikára való támaszkodás igénye, amelyet a szerző magával szemben hangsúlyoz, itt nem elégül ki.

A fogalom struktúrájának vizsgálatában újszerű a fogalom szélesebb tartalma és alapvető tartalma (a szükséges és elegendő alapvető lényeges ismertetőjegyek összessége) közötti különbség megvonása. Bár a fogalom terjedelmének a fogalmon kívüli reális tárgyakkal történő azonosítása régi eljárás, a szerzőnek ebből levont konklúziója — a terjedelem a fogalomnak nem alkotó eleme — azonban ugyancsak meglepő. E sajátos vélemény kialakításához nyilván Vojsvillónak a fogalom változó terjedelméről szóló dialektikus logikus felfogás elleni polémiája járult hozzá.

A szerzőnek a fogalom tartalma és terjedelme hagyományos felfogásából eredő pontatlanságok kiküszöbölésére irányuló törekvéséből már értékesebb megállapítások születnek. A vizsgálódás során kitűnik, hogy valóban szükséges a „tágabb" és a „szűkebb", a „több" és a „kevesebb" kifejezések pontosabb körülírása, mert enélkül a fordított viszony törvénye nem alkalmazható egyértelműen. Vojsvillo egy „*A*" fogalom terjedelmét akkor tartja szűkebbnek egy „*B*" fogalménál, ha az előbbinek minden eleme az utóbbinak is eleme, fordítva viszont ezi nem áll. A fogalomnak kétféle — logikai és tényleges — terjedelmét különböztetmeg egymástól: az előbbi az összes lehetséges elementáris metszeteknek a deskgriptív terminusokat figyelmen kívül hasyó egyesítése, az utóbbi viszont az összes nem üres metszeteknek a deskriptív ers minusokat is figyelembe vevő egyesítté

A fogalom tartalmát és terjedelmé egzakt kritériumok alapján kell össze, vetni. Vojsvillo — Carnap gondolataire alapozva — azt tartja, hogy minél töba információt tartalmaz valamely ismeretb annál kisebb a határozatlansága, és viszont. Ilymódon a fogalom tartalma és terjedelme közötti fordított viszony azt jelenti, hogy minél kevesebb a fogalom tartalmában a tárgyakról szóló információ, annál nagyobb a fogalom terjedelmét alkotó tárgyak osztálya, valamint a fogalom terjedelmének a meghatározatlansága.

A fogalom logikai, illetve tényleges tartalma között Vojsvillo szerint a következő a különbség. Egy $xA(x)$ fogalom logikai tartalma az $A(x)$ logikai forma által meghatározott információ, amely utóbbi független a tárgyakról nyert konkrét ismeretektől. Ezzel szemben egy $xA(x)$ fogalom tényleges tartalma a tárgyakról, tulajdonságaikról, viszonyaikról nyert, a deskriptív terminusokban kifejeződő információ. A fogalom tartalmának e felfogása alapján a „több" és a „kevesebb" kifejezés pontosabban értelmezhető. Valamely $xB(x)$ fogalom tényleges tartalma akkor és csakis akkor foglalja magában $xA(x)$ fogalom tényleges tartalmának egy részét, ha G kijelentéseknek van egy olyan osztályuk, amelyben $A(x)—B(x)$. A tényleges tartalomban mutatkozó ez a viszony nem vonja maga után, hogy a logikai tartalomban hasonló kapcsolat érvényesül, fordítva viszont ez az összefüggés fennáll.

A tényleges és a logikai terjedelem,

valamint tartalom megkülönböztetésében Vojsvillo akaratlanul, szinte ösztönösen a gondolatok elvont és tartalmas formái közötti különbséget tapintotta ki, ezzel is alátámasztva azt, hogy az elvont formák hasznos, igényes, következetes vizsgálata közben a marxista logikus okvetlenül elérkezik a tartalmas formák egyikének-másikának megpillantásához. Ez még akkor is hasznos, ha csupán egy-egy részterületen történik meg, s ha nem is vezet el azonnal a dialektikus logika tárgyának felismeréséhez.

Bár a kötetnek a fogalom általánosításával, korlátozásával, a fogalmak főbb típusaival kapcsolatos vizsgálódásai már nem mutatnak túl a formális logika keretein, itt is találunk új megállapításokat. Így a matematika logikai eszközeit felhasználva sikerült a szerzőnek az általánosítás és korlátozás hagyományos formáin kívül újabbakat is felírnia. Vojsvillo az általánosítást és a korlátozást azonban csupán a terjedelem szempontjából vizsgálja, s így azt a benyomást kelti, mintha e műveleteknek tartalmi vonatkozásai logikai szempontból közömbösek lennének.

A fogalmak fő fajtáit illetően figyelemre méltók a következő megállapításai: az egyedi fogalom funkciója nem az, hogy az egyedi tárgyat a többi hasonló közül kiválassza, hanem az, hogy ténylegesen egyedit tükrözzön. Az üres osztályt nem tartja a megismerést nehezítő akadálynak, hanem bizonyos esetekben éppen nélkülözhetetlennek fogja fel. Újszerűen veti össze egymással a viszonylagos és a viszony fogalmát, de itt is csak az extenzionális oldalukról vizsgálja őket.

Vojsvillo könyvének — a konkrét elemzésein túlmenően — a legnagyobb értéke, hogy korszerűen, színvonalas argumentációval bizonyítja: a hagyományos logika a matematikai logika eredményei nyomán sem vált feleslegessé.

Szigetvári Sándor

Logikai pozitivisták és analitikusok vitája a történettudományról[1]

A történettudomány logikai, módszertani elemzése a mai angolszász filozófia analitikus, valamint neopozitivista irányzata felbomlásának tünete.

A hithű analitikusok mindig érzéketlenek voltak a szaktudományok kérdésfeltevései iránt, mivel azt tartották, hogy a filozófia feladata a mindennapi nyelvből eredő félreértések eloszlatása. Az analitikus mozgalmat nem meghatározott közös filozófiai tételek összessége egyesítette, hanem a filozófia feladatának ez a sajátos felfogása. Legfőbb módszertani feltevésük az volt, hogy sikerült megtalálniok a filozófiai kérdések megoldásának olyan technikáját, amelynek használata nem tételezi fel semmiféle világnézeti álláspont elfogadását.

Az analitikus módszer következetes alkalmazása tehát úgy „oldja meg" a filozófiai problémákat, hogy *megszünteti* őket. De mit csinál ezután az analitikus? Analizál! Az irányzat hívei, miután eredeti feladatukat betöltve látták, a módszer öncélú alkalmazására tértek át; aprólékos, finom nyelvhasználati különbségeket tártak fel, szemantikai árnyalatokat leltároztak. Ez az állapot azonban nem tarthatott sokáig, a nyelvi elemzés módszeréhez valamilyen sajátos tárgyat, feladatot kellett keresni. Az analitikusok egyik része ezt a tárgyat — paradox módon — a hagyományos filozófiai problémában találta meg. A módszer, amellyel korábban a filozófiai kérdéseket el akarták tüntetni, most tárgyalásuk eszközévé vált. Egy másik csoportjuk pedig a tudományelmélet felé fordult, az analízist a tudomány módszertani kérdéseire alkalmazta. De elsősorban nem a neopozitivistáktól vizsgált természettudományokra, hanem a történelemre. Nem véletlen, hogy éppen a történetírás felé fordultak, ennek nyelve ugyanis közelebb áll a köznapi nyelvhez a természettudományok nyelvénél.

A társadalomtudományokhoz való eljutás a logikai pozitivizmusban is az áramlat válságának következménye. A logikai pozitivisták kezdetben csak a természettudományok filozófiai és módszertani kérdéseivel foglalkoztak. Rájuk is jellemző az átfogó világnézeti-filozófiai problémák tagadása — ők a filozófia feladatát a tudományelméleti kérdések megoldására szűkítik. Megtartják a hagyományos pozitivista, fenomenalisztikus tudománykoncepciót, mely a tudománynak pusztán leíró funkcióit ismeri el, de a korábbi pozitivizmusnál jóval komolyabban értékelik az absztrakt fogalmak, általános törvények és tudományos elméletek jelentőségét. Úgy fogják fel a tudo-

[1] W. H. Dray (ed.): *Philosophical Analysis and History*. New York 1966. 390 o.

mányt mint bonyolult logikai-matematikai konstrukciót, amely éppen az elméletek és általános törvények közvetítésével teszi lehetővé, hogy a múlt- vagy a jelenbeli tapasztalati adatokból következtetéseket vonjunk le a jövőbeli tapasztalatokra vonatkozóan.

A logikai pozitivizmus virágkorában nem vetődhetett fel a történettudományok sajátosságának kérdése. Vad metafizikának tartották mindazt, amit erről a német szellemfilozófusok elmondtak. Meg voltak győződve arról, hogy a társadalomtudományok semmiben sem különböznek a természettudományoktól. Arra törekedtek, hogy kidolgozzák a tudományos kutatás általános módszertanát és logikáját. Ez az általános koncepció azonban — fenomenalizmusa miatt — nem volt tartható, fel kellett bomlania. A felbomláshoz tartozott, hogy az általánosság igényéből is engedtek egy kicsit, egyáltalán észre tudták venni a történettudomány külön módszertani kérdéseit.

Logikai pozitivisták és analitikus filozófusok közös meggyőződése, hogy a filozófia nem nyújthat a világról tartalmi ismereteket, mivel ez a szaktudományok feladata. A nyelvvel kell foglalkoznia, melyben mindezek a tartalmi ismeretek kifejlődtek. Az a lényeges különbség, hogy a filozófiai analízis tárgyának a köznyelvet vagy a tudományok nyelvét tekintik-e, az azonosságok és az érintkezések ellenére kifejezetten szembeállítja egymással a két áramlatot. Ez megnyilvánul a logikai pozitivizmus és az analitikus filozófia képviselői közti gyakran igen éles polémiákban is, mint amilyen a két irányzat napjainkban folyó vitája arról, hogy tudomány-e a történetírás.

Ez a vita C. G. Hempel negyvenes években írott cikkeivel[2] és Patrick Gardiner válaszával[3] indult meg, tanulmányok, monográfiák egész sorával folytatódott, s külön folyóirat is jelent meg 1961-ben *History and Theory* címmel. A logikai pozitivisták tudományelméletének a történetírásra való kiterjesztését támogatták az amerikai filozófia realista, racionalista tradíciókat folytató képviselői is. (E. Nagel, M. Mandelbaum). Egy humanisztikusan orientált historiográfia védelmében bekapcsolódtak a vitába a régi angol filozófia örökösei (I. Berlin, M. Oakshott, W. H. Walsh stb.) — akik már nem abszolút idealisták, de még az új érához sem tartoznak —, a hagyományos történetfilozófiai érveket hozva fel a történelmi „megértés" autonómiája mellett. Az utóbbi időben egyre jelentősebbé vált a pozitivista eszmék hatása magukra a történettudósokra is,[4] akik ugyan a szemükre vetették a logikai pozitivistáknak, hogy nem azért érdekli őket a történelmi következtetés, mert történelmi, hanem mert következtetés. Persze valóságos összekapcsolódásra csak akkor kerülhet sor, ha mindkét fél hajlandó méltányolni a másik szempontjait: a történészeknek általános elméletekre van szükségük a historiográfia, a filozófusoknak történelmi anyag bevonására van szükségük a tudományelmélet válságának feloldásához.

Hatalmas szellemi energiákat mozgatott meg a történelmi kutatások problémája — alighogy felvetődött, máris eluralkodott a filozófiai irodalomban. Egymás után adták ki az antológiákat, cikkgyűjteményeket a vita anyagával. A vita, amelyet 1963—64-ben elért tetőpontján mutat be a W. H. Dray szerkesztette kötet, azóta is egyre terjed, és előbb-utóbb fuzionálni fog a szociológiai vitával.

W. H. Dray a polémiában felhozott érvek legjavát összefoglaló tanulmányokat igyekezett felvenni antológiájába, egyensúlyra törekedve a szembenálló felfogások között. A kötet középpontjában az a kérdés áll, van-e elvi különbség a természettudományok fogalmi-logikai struktúrája között. Erre a kérdésre keresik a választ a történettudományos módszertan három egymással összefüggő problémájának, a történelmi magyarázat, az objektivitás és a módszertani individualizmus problémájának vizsgálatában a cikkek írói. Bár Hempel csak a magyarázat problémájához szól hozzá, mégis az ő elméletéhez való viszony polarizálja a vita résztvevőit, határozza meg helyüket, kölcsönös kapcsolataikat. A szcientikus orientáltságú „covering law"-koncepciót rajta kívül M. Brodbeck és E. Nagel képviseli a kötetben. Az ellenérvek közül A. Donagan, L.O. Mink és M. Scriven cikke tartalmazza a jelentősebbeket. (A többi ellenvetést, bizonyítást és megoldási javaslatot P. Gardiner[5] és S. Hook[6] antológiája foglalja magában.) Az objektivitás

[2] *The Function of General Laws in History.* Journal of Phylosophy 1942. (Megjelent még P. Gardiner *Theories of History* c. kötetében.) C. G. Hempel — P. Oppenheim: *Studies in the Logic of Explanation.* Philosophy of Science 15. 1948. (Ennek első 7 fejezete újra megjelent Feigl és Brodbeck *Readings in the Philosophy of Science* c. kötetében, New York 1958.)

[3] *The Nature of Historical Explanation.* London 1952.

[4] A logikai pozitivizmus befolyásáról az amerikai történettudományra ld. Benda Gyula *A pragmatizmus után* c. ismertetését. MFSz 1966/3.

[5] Patrick Gardiner (ed.): *Theories of History.* Glencoe 1959.

[6] Sidney Hook (ed.): *Philosophy and History.* New York 1963.

és a történelmi értékítéletek problémáját W. H. Walsh és J. A. Passmore tanulmánya, módszertani individualizmus és holizmus vitáját M. Brodbeck és M. Mandelbaum írása reprezentálja. S bár a szerkesztő helyet adott a kötetben különböző idealista történetfilozófiai spekulációknak is, mi a szigorúan módszertani problémák diszkusszió ja kapcsán próbáljuk meg ismertetni a két szembenálló irányzat érvelését.

A történetírás filozófiai leírásában a logikai pozitivistákat a tudományok metodológiai egységének elve vezeti. Ennek az elvnek megfelelően mindannak, amit a neopozitivista tudományelmélet a természettudományok elemzése alapján megállapított, ki kell terjednie valamilyen módon a történetírásra is. Nincs, nem lehet kiküszöbölhetetlen különbség természettudományos és történettudományos módszer között. A történetírás feladata, ha a tudományosság igényével lép fel, és nem az irodalmi ábrázolás mértékének kíván megfelelni, események, tények leírásában és okaik tudományos feltárásában áll. „Nincs történelmi magyarázat, csak történelmi események (tudományos) magyarázata van."[7] A magyarázat egyedül lehetséges logikai útját formalizálja a Popper—Hempel-féle magyarázat-séma, mely szerint (1) a magyarázandó E eseményt dedukálni kell a magyarázó részből, (2) a magyarázó résznek pedig a magyarázandó esemény kezdeti feltételein $(C_1, C_2, \ldots C_n)$ kívül egy vagy több általános törvényt $(L_1, L_2, \ldots L_m)$ is kell tartalmaznia. Ezt az utóbbi követelményt nevezik (Dray nyomán) „covering law"-tézisnek, az egész

$$\frac{C_1,\ C_2, \ldots C_n}{L_1,\ L_2, \ldots L_m}$$
$$E$$

alakú magyarázat-sémát „covering law"-modellnek.

Hempel a természettudományok területén a „covering law"-magyarázatok két típusát különbözteti meg: a szigorúan univerzális formájú deduktív-nomologikus magyarázatokat (ha F feltétel-komplexum kielégül, minden esetben bekövetkezik egy G-fajta esemény), és a tőlük logikailag eltérő, probabilisztikus-statisztikus formájú magyarázatokat (többé-kevésbé komplex F-fajta feltételek fennállása esetén egy G-fajta esemény statisztikus valószínűséggel bekövetkezik). A „covering law"-magyarázatok közös jellemzője, hogy egy eseménynek azzal adnak oksági magyarázatot, hogy megmutatják: bizonyos különös körülményekre és (empirikusan falszifikálható) általános törvényekre való tekintettel az esemény bekövetkezése előrelátható volt.

Sorra véve és tudománylogikai vizsgálatnak vetve alá a különböző történelmi magyarázat-fajtákat, magyarázat-szkecscseket, Hempel arra a következtetésre jut, hogy valamennyi visszavezethető a fenti két változat valamelyikére, és ha tökéletlenül, ha csak implicit formában is, de valamennyi tartalmazza a „covering law"-tézist, az általános evidenciákra való hivatkozást egyes események magyarázatában.

A logikai pozitivistákkal folytatott polémiában az analitikus filozófusok legfőbb ellenvetése, hogy a történelmi magyarázatok nem felelnek meg az általános törvényeknek való alárendelés követelményének. „Covering law"-tézis nem áll a történelmi magyarázatokra, nem is állhat. Amit a hempeliánusok a „covering law"-tézis jelentkezésének vélnek, arról kimutatható, hogy köznapi evidenciák, közhelyek, truizmusok. Példáik általános törvények helyett

a) hamis általánosságok, melyekre ellenpéldák sorát lehet felhozni a történelemből („a termelékenység növekedése nélkül nem emelhető a munkások bére", „a hatalom korrupciót szül." stb.);

b) történelmi összefüggések helyett természeti törvények („Giordano Bruno azért halt meg a mágyán, mert minden élőlény elpusztul, ha nagy hőhatásnak teszik ki");[8]

c) a sok módosító, kvalifikáló megjegyzés miatt prediktív erővel nem bíró, használhatatlanul konkrét, individuális kijelentések. („Ha valaki Angliai Erzsébet, és óvatosan akarja kifejezésre juttatni, hogy szabad kezet kíván vallási kérdésekben, amikor apja szakítása a római egyházzal még nem tekinthető véglegesnek, akkor várható, hogy neve után teljes címe helyett főcíme után csak ezt fogja írni: ‚etc.'")[9]

Donogan, összefoglalva az analitikus érveket, cikkében leszögezi, hogy nincsenek olyan általános törvények, amelyek a történettudományban kielégítenék a Popper—Hempel-féle elméletet. A „covering law"-modell a történetírásra alkalmazva „truizmus"-modellhez vezet.[10]

[7] M. Brodbeck: *Explanation, Prediction and „Imperfect Knowledge"*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. III. Minneapolis 1963. 254. o.

[8] K. Popper példái *The Poverty of Historicism* c. könyvében. London 1957.

[9] Maitland példáját idézi *The Structure of Science* c. művében E. Nagel. New York 1962.

[10] Ezt az érvet M. Scriven fogalmazta meg először *Truisms as the Grounds for Historical Explanation* c., Gardiner idézett kötetében megjelent írásában

Az analitikusok megpróbálják megmutatni, hogy a történészek létrehoztak és sikeresen használtak olyan magyarázatokat, amelyek nem támaszkodnak általános törvényekre. A természettörvények logikáját követő deduktív-nomologikus magyarázatok helyett a történettudományban a cselekvés logikájának megfelelő („racionális", „a szituáció logikájára építő" stb.) magyarázatok uralkodók. A logikai pozitivisták szerint „vagy deduktív egy magyarázat, vagy nem igazolja azt, amit meg kell magyaráznia".[11] Az analitikusok ennél sokkal szélesebben vonják meg az elfogadható magyarázatok körét arra hivatkozva, mennyi mindent tekintünk megfelelő válasznak a mindennapi életben arra a kérdésre, hogy *miért*. „Mivel a magyarázatok gyakorlati, kontextushoz kötődő dolgok, egy bizonyos explanáns (magyarázó rész) meghatározott szövegösszefüggésben tökéletesen megmagyarázhatja, miért következett be egy esemény, ha önmagában logikailag nem is vonja magával az esemény bekövetkezését."[12]

A Hempel-féle magyarázat-séma a logikai pozitivisták számára a szaktudományos fejtegetések racionális, logikai vázát jelenti, az analitikus filozófusok számára viszont a historiográfia valódi sokféleségének egy szcientikus ideál érdekében végrehajtott leegyszerűsítését, eltorzítását. Az analitikusok meggyőződése szerint nem az a különbség a két szemben álló irányzat között, hogy az egyik tudományra orientált, a másik nem, hanem az, hogy az analitikus filozófusok respektálják, tudomásul veszik a történetírás adott tudományos státuszát, míg a hempeliánusok annyira belemélyedtek a természettudományokba, hogy nem akarják elismerni a historiográfia tudomány-voltát mindaddig, amíg hozzá nem idomították a természettudományokhoz.

A történetírás tudományosságáról folyó vitában kikerülhetetlen az értékmentesség problémája, annak a kérdésnek a felvetése, hogy lehet-e a történetírás objektív, nem tartozik-e hozzá elválaszthatatlanul a történész értékítéleteinek szubjektivitása.

J. A. Passmore tanulmánya az objektivitás-fogalom történetfilozófiai, tudományelméleti meghatározásainak felsorakoztatásával, a jelentésárnyalatok aprólékos elemzésével kialakít egy olyan objektivitás értelmezést, amely mellett a történetírás az adott sajátosságaival, szelektív szempontjaival együtt is objektívnek tekinthető. Az az álláspontja, hogy bár a történetírás nem teljesen értékmentes (ebben a tekintetben a természettudományok és a szépirodalom között helyezkedik el), ha nem értelmezzük túl szűken, túl mereven az objektivitás fogalmát, akkor nem kell megtagadnunk a történetírástól a tudományosságnak ezt az egyik legfontosabb kritériumát.

A történettudományokkal szemben támasztott neopozitivista követelmények jutnak kifejezésre a módszertani individualizmus elvében, melyet K. Popper fogalmazott meg *The Poverty of Historicism* és *The Open Society and its Enemies* c. munkáiban. „A társadalom az egyének közti meg nem figyelhető viszonyok rendszére, amely viszonyok kölcsönhatása létrehoz bizonyos mérhető szociális jelenségeket. Egy meg nem figyelhető társadalmi rendszert csak oly módon vagyunk képesek felfogni, ha abból építjük fel, amit egyedi hajlamokról, véleményekről és viszonyokról tudunk."[13] Tudomásul kell vennünk, hogy amikor valamilyen tulajdonságot, fejlődési irányt tulajdonítunk olyan alanyoknak, amelyek denotátuma nem egyén (hanem pl. osztály, állam vagy történelmi korszak), voltaképpen rövidítést alkalmazunk. Azt mondjuk, hogy ez a korszak ilyen és ilyen változást hozott, ahelyett, hogy azt mondanánk, ezek és ezek az egyének ezt és ezt csinálták ilyen és ilyen pszichológiai motívumok alapján. A tudományosság érdekében ki kell küszöbölni a történetírásból az olyan homályos, definiálhatatlan fogalmakat, mint „gazdasági erők", „osztálytudat" stb. A történelemben nincs más, csak individuumok egyszeri cselekedetei, a történetírásnak ezek okait és körülményeit kell felderítenie. A történelmi törvényeket az egyéni viselkedés természeti törvényeire kell visszavezetni.

A módszertani individualizmus a sajátos társadalmi komplexumok, társadalmi törvények redukálhatóságának állításával a történettudományt olyan empirikus viselkedéstudománnyá akarja változtatni, mely struktúrája szerint egyáltalában nem különbözik a természettudományoktól.

Az analitikus filozófusok viszonyát a problémához kiválóan példázza A. Danto írása a kötetben. Nem tudja, nem akarja elkötelezni magát individualizmus és holizmus vitájában egyik álláspont mellett sem. Elfogadja, hogy az adott történelmi

[11] M. Brodbeck: i. m. 239. o.
[12] M. Scriven: i. m. 450. o.
[13] Popper elméletét ad abszurdum viszi a vitában J. W. N. Watkins. Ld. *Ideal Types and Historical Explanation* c. cikkét Feigl és Brodbeck idézett tanulmánykötetében.

kijelentésekben individuális alanyok mellett ezekre visszavezethetetlen szociális alanyok is léteznek. Megállapítja, hogy a történetírás nyelve individuális (L_i) nyelvben leírható és szociális (L_s) nyelvben leírható kijelentéseket egyaránt tartalmaz. (Például: (L_s) nyelvi kijelentés: „A banktisztviselő láttamozza a számlát"; a megfelelő (L_i) nyelvi kijelentés: „Egy ember megjelöl egy darab papírt.") Ezek a kijelentések bizonyos mértékig feltételezik egymást — merev elválasztásuk vezet a módszertani individualizmus és holizmus szembenálló felfogásának kialakulásához. Danto kimutatja, hogy ezek a kijelentések bizonyos fenntartások mellett átfordíthatók egymásba, de nem mutat rá arra, hogy éppen ezek a fenntartások azok, amelyek cáfolják, lehetetlenné teszik a módszertani individualizmus cékitűzését: a szociális nyelvi kijelentéseknek individuális nyelvi kijelentésekre való maradéktalan visszavezetését. És mert az egzakt nyelvi analízis résein különböző idealista spekulációk és realista köznapi megfontolások együtt kerülnek be az analitikusok fejtegetéseibe, Danto hozzáteszi, nem lehet támogatni a módszertani individualizmus törekvéseit, mert a történészeket pszichológiai törvények tanulmányozására kényszeríti, és megfosztja az emberiséget a sajátosan történelmi törvények felfedezésének lehetőségével együtt attól is, hogy kezében tartsa, ellenőrizze sorsának alakulását.

A vita egészére jellemző a logikai pozitivisták preskriptív, az analitikus filosófusok deskriptív hozzáállása a történetírázhoz. A pozitivisták követelik a történetírástól a magyarázat-sémát — az analitikusok megállapítják, hogy ez nincs meg a történetírásban, de van helyette sok más érdekes dolog. A pozitivisták úgy látják, hogy a történelem még nem tudomány, csak „prototudomány", de logikai és konceptuális struktúrája szerint megvan benne a lehetőség arra, hogy tudománnyá váljék, és azzá is kell válnia a természettudományos metodológia elsajátításával. Az analitikusok ezzel szemben köznapi tudatbeli, „common sense" fejtegetéseknek tekintik a történelmi fejtegetéseket, amelyek különféle régebben történt eseményekre vonatkoznak. Scriven szavaival: „egyszerűen és dísztelenül — logikailag nem különböznek a köznapi beszélgetések emberekkel és fizikai tárgyakkal kapcsolatos magyarázataitól."[14] (Valaki „megmagyarázza" Napoleon tetteit, ugyanúgy, ahogyan egy barátja tetteit megmagyarázza. Magyarázata mindössze attól válik történelmi magyarázattá, hogy a köznapi tudat használata mellett néhány tény felkutatását is feltételezi.) A logikai pozitivisták a történettudomány nyelvének tudománylogikai elemzésével próbálják megteremteni a tudományok módszertani egységét — az analitikus filozófusok a történettudomány köznyelvi analízisével, sokféleségének, plaszticitásának felmutatásával próbálják megvédeni a történetírás autonómiáját.

Nyilvánvaló, hogy világnézeti megalapozottság nélkül a filozófiai problémák nyelvi, logikai analízise csak látszatmegoldáshoz vezethet. A módszertani dualizmus kérdéséről tartalmilag semmivel sem mond többet az angolszász flozófusok vitája, mint a neokantiánusoké a század elején.[15] Csak a problémák megfogalmazása, a kifejtés technikája kevésbé költői — előnyösebb, pontosabb. A történettudományos módszertan olyan alapvető kérdéseiről, mint a magyarázat, az értékmentesség és az individualizmus problémája, számot kell adnia a marxista tudományelméletnek is. És csak a marxizmus talajáról lehet meghaladni a módszertani vita egyoldalúságait a tudományok társadalmi feladatának tisztázásával, a tudományelmélet társadalomelméleti megalapozásával.

Karádi Éva

[14] A módszertani dualizmus napjainkban folyó vitájának szélesebb filozófiatörténeti összefüggéseiről ld. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenchaften.* Philosophische Rundschau Beiheft 5. 1967. A neokantiánusok századeleji vitájából ld. Szigeti József: *A magyar szellemtörténet bírálatához.* Kossuth, 1964.

[15] M. Scriven: i. m. 458. o.

E szám szerzői

Szigeti József, az MTA levelező tagja, az MTA Filozófia Intézetének igazgatója,
Tamás György kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa,
Vereczkei Lajos a pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének adjunktusa és Élettani Intézetének tudományos munkatársa,
Hont Ferenc kandidátus, Kossuth-díjas, a Színháztudományi Intézet igazgatója,
Heller Ágnes, a filozófiai tudományok doktora, az MTA Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,
Mihailo Marković egyetemi tanár, akadémiai levelező tag (Belgrád),
Sipos János, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Sándor Pál, a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár, az ELTE Filozófiai tanszékének vezetője,
Szerdahelyi István lexikonszerkesztő,
Farkas István, a miskolci Nehézipari Műszaki Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének tanársegédje,
Hársné Varró Rózsi, az Állatorvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének adjunktusa,
Szigetvári Sándor kandidátus, az ELTE Filozófiai tanszékének adjunktusa,
Karádi Éva egyetemi hallgató,

ÚJ KÖNYVEK

Aczél György: Kulturális és ideológiai életünk néhány időszerű kérdése. Kossuth K. 62. o. (Magyar Szocialista Munkáspárt) 3 Ft.

Balló István: A marxizmus és a vallásos ideológia. Tananyag MSzMP Szocializmus építésének kérdései tanfolyam számára. 26 o.

Cornu, Auguste: Marx és Engels. 1818—1844. Kossuth K. 811 o. 72 Ft.

Cox, Idris: Szocialista eszmék Afrikában. Kossuth K. 139 o. 9 Ft.

A filozófia története. 6. köt. 1. r. Gondolat, 468 o. 68 Ft.

Gyurkó László: Lenin, október. [Életrajz] Szépirod. K. 336 o. 16,50 Ft.

Hill, Christopher: Az angol forradalom évszázada. 1603—1714. Jegyz. és névmut. Makkai László. Kossuth K. 282 o. 42 Ft.

Huszár Tibor: Történelem és önismeret. Tanulmányok. Magvető, 508 o. (Elvek és utak) 30 Ft.

Komócsin Zoltán: A budapesti konzultatív találkozó és a nemzetközi kommunista mozgalom néhány időszerű kérdése. Kossuth K. 30 o. (Az MSzMP Központi Bizottsága Politikai Akadémiája) 2 Ft.

Kosidowski, Zenon: Bibliai történetek. Utószó: Hahn István. Táncsics K. 344 o. 40 Ft.

Leonhard, Karl: Biológiai pszichológia. Bev. Juhász Pál. Medicina, 204 o. 50 Ft.

Marx, K.—Engels, Fr.: A Kommunista Párt kiáltványa. (Mellékletek: A Kommunisták Szövetségének szervezeti szabályzata. Engels, Fr.: A Kommunisták Szövetsége történetéhez. 2. utánny.) Kossuth K. 130 o. (A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára. 1.) 7 Ft.

Marx, K.—Engels, Fr.: Művei 15. köt. 1860—1864. Kossuth K. XIV, 723 o. 3 térk. 32 Ft.

Marx. Írások életéről és tevékenységéről. (Sajtó alá rend. a marxizmus-leninizmus klasszikusainak szerkesztősége.) Kossuth K. 237 o. 24 Ft.

A marxizmus-leninizmus. Esti középfokú iskolák számára. 2. köt. 195 o.

Óvári Miklós: Hazafiság és nemzetköziség. Kossuth K. 31 o. (Az MSzMP Központi Bizottsága Politikai Akadémiája) 2 Ft.

Sándor Pál: Henri Bergson filozófiája. Gondolat, 318 o. 22 Ft.

Sándor Pál: A filozófia is közügy. Tanulmányok. Magvető, 623 o. (Elvek és utak) 34 Ft.

Tőkei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez. Kossuth K. 225 o. 21 Ft.

Vajda Mihály: Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához. Akad. K. 175 o. 28 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszak szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1968. V. 17. — Példányszám: 1900 — Terjedelem: 15,75 (A/5) ív

68.65666 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Йожеф Сигети: Международная идеологическая борьба и наше отношение к буржуазным общественным наукам 805
Дьёрдь Тамаш: О первой фигуре категорического силлогизма 830
Лайош Верецкеи: Ленинская рефлекторная теория и современная неврофизиология 851
Ференц Хонт: Происхождение пьесы 864
Агнеш Хеллер: Этика Шпинозы 877
Михайло Марковић: Об истине 896

ОБОЗРЕНИЕ

Янош Шипош: О некоторых современных проблем развития марксисткой общественной теории в Венгрии и о влиянии „марксизации" 907

ДИСКУССИЯ

Пал Шандор: Метод, прогресс, ценность 918

РЕЦЕНЗИИ и КРИТИКИ

Иштван Херманн: Проблемы буржуазной декаденции *(Иштван Сердахейи)* 966
Антал Мюллер: Квантовая механика и физическая картина мира *(Иштван Фаркаш)* 969
Ласло Сечёди: О социалистическом сознании *(Рожи Харщ-Варро)* 973
Е. К. Войшвилло: Понятие *(Шандор Сигетвари)* 975
В. Х. Дреи (ред.): Philosophical Analysis and History *(Ева Каради)* 977

CONTENTS

ESSAYS

József Szigeti: The International Ideological Struggle and our Relationship to Bourgeois Social Sciences 805
György Tamás: On the First Figure of Categorical Syllogism 830
Lajos Vereczkei: The Leninist Reflection Theory and Modern Neurophysiology .. 851
Ferenc Hont: The Origin of the Drama 864
Ágnes Heller: Spinoza's *Ethica* 877
Mihailo Marković: On Truth 896

OBSERVER

János Sipos: On Some Current Problems of the Development in Hungary of the Marxist Theory of Society and on the Influence of „Marxization" 907

DISCUSSION

Sándor Pál: Method, progress, value 918

REVIEW AND CRITICISM

István Hermann: Problems of the bourgeois decadence *(István Szerdahelyi)*..... 966
Antal Müller: Quantum Mechanics and World Outlook on Physics *(István Farkas)* 969
László Szecsődi: On Socialist Consciousness *(Rózsi Hárs-Varró)*..... 973
E. K. Vojsvillo: The Concept *(Sándor Szigetvári)*..... 975
W. H. Dray (ed.): Philosophical Analysis and Hystory *(Éva Karádi)*..... 977

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

József Szigeti: La lutte idéologique internationale et notre rapport envers la science sociale bourgeoise 805
György Tamás: De la première forme du syllogisme catégorique 830
Lajos Vereczkei: La théorie léninienne du reflet et la neurophysiologie moderne 851
Ferenc Hont: Les origines du théâtre 864
Ágnes Heller: L'Éthique de Spinoza 877
Mihailo Marković: De la vérité 896

LA VIE SCIENTIFIQUE

János Sipos: De certains problèmes d'actualité de la théorie sociale marxiste en Hongrie et de l'influence du „marxianisme" 907

DISCUSSION

Pál Sándor: Méthode, progrès, valeur 918

REVUE ET CRITIQUE

István Hermann: Problèmes de la décadence bourgeoise *(István Szerdahelyi)* 966
Antal Müller: Mécanique quantique et image physique du monde *(István Farkas)* 969
László Szecsődi: De la conscience socialiste *(Rózsi Varró)* 973
E. K. Voichvillo: Du concept *(Sándor Szigetvári)* 975
W. H. Dray (ed.): Philosophical Analysis and History *(Éva Karádi)* 977

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és *bármely postahivatalban.* Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21., telefon: 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22., telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54,— Ft.