

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egy Arisztotelész-értekezés metodikai tanulságairól¹

Heller Ágnes könyve megérdemli mind az ókortudomány, mind a filozófiatörténet művelőinek figyelmét — ezzel a mondatral zártam egy rövid (hat mondatos), elsősorban tájékoztatósi célokat szolgáló recenziómat a kötetről.² A témaválasztás és a feldolgozási mód érdemeit elismerve már ott megjegyeztem: „Az ilyen roppant méretű téma — amelynek feldolgozásában a szerző a mi emberfelfogásunk előzményeit kutatja — sokféle megközelítési és megválasztási módot tesz lehetővé, s bizonyára a szakkritikának is lesz mondanivalója (például Arisztotelész egyéb vonatkozású munkásságának számonkérésében vagy a történeti szemlélet kérdéseiben).” Jelen recenzióban, mely a doktori értekezésésként benyújtott műről elmondott opponensi hozzászóláson alapul (főként a tárgyi megjegyzésekben), elsősorban klasszika-filológiai szempontból kísérem meg az elemzést.

Az első fejezet (*Az attikai örökség*) azokkal a művelődési — elsősorban filozófiai — mozzanatokkal foglalkozik, melyeket athéni elődeitől örökölt Arisztotelész, s kritikai módon átalakítva épített be saját elméletébe. Őt alfejezetében érdekes és újszerű gondolatok, analízisek olvashatók — többek között: a moralitás kijelölése a szubjektivitás szférájában (19. o.), morál, erkölcs és legalitás viszonyítása (55. o., 70. skk., vö. 200. o.), a *Prométheusz* és az *Antigoné* frappáns összehasonlítása (20. skk.), Szokratész és a polisz viszonyítása (42. skk.), az euripidészi tragikum jellemzése (56. skk.). A Platón-részről (64—136. o.) a következőket szeretném kiemelni: a „legyen” és a lét relációja, a moralista bázis és az idealista fogalomalkotás szoros kapcsolata, Platón „ugrása” az abszolút rossznak tételezett államból az idealista állam tételezéséhez, az utolsó polisz-filozófusként való jellemzése, a szubjektív helyének és az objektív

transzcendenciának a relációja, a szokratészi-platóni moralizálás és történetileg szükségszerű bukásának megrajzolása.

Az *ióniai örökség* című második fejezetben az elő-ázsiai görög városok szellemi hagyatékát vázolja a szerző, a természetfilozófia, a líra, a szakszerűség és a demokritoszi szintézis fő vonalaiban. Adalékokat sorakoztat fel annak a későbbi gondolatának bizonyítására, hogy az arisztotelészi filozófia mit köszönhet Ióniának; szemben a szerinte kezdetből fogva emberközpontú attikai gondolkodással a tradíció ióniai ágában a természettudományos egzakttságot véli jellemző értéknek.

Az *aristotelészi etika történelmi és szemléli feltételei* című harmadik fejezetben a legfontosabbnak ítélt életrajzi és történeti adalékokat tekinti át, kritikailag méltatva Werner Jaeger ezirányú kutatásait.

A következő hat fejezet foglalkozik speciálisan Arisztotelész-problémákkal. Élőbb, *Évilágiság és az abszolútum lebontása* címmel, az erkölcs immanens és relatív jellegének arisztotelészi megragadását elemzi, igen alaposan, ebben jelölve meg a sztageirita etikátörténeti nagyságának legfőbb motívumait. Az *Általános és különös teleológia* című fejezetben a munkateleológia arisztotelészi felfedezésének, etikai alkalmazásának, cél és eszköz dialektikájának elemzése áll a középpontban. Már itt találkozunk az értekezés egyik legértékesebb vonásával: az Arisztotelész-művek gondos és sokoldalú analizisét a bizonyításmódok logikai nyomkövetésével — indokolt esetekben kritikájával, a tévedések és félmegoldások okainak feltárásával — egészíti ki a szerző. A *psziché szerkezete* című fejezetben a lélek arisztotelészi felosztását és a részek viszonyítását ismerteti, kétségkívül hasznosan, anélkül azonban, hogy — amennyire meg tudom ítélni — lényegesen módosítaná erre vonatkozó ismereteinket. Az *erkölcsi cselekvés motívumai* közül a viszonylagos autonómia és az aktivitáselv értelmezése a legfontosabb. Ezzel készíti elő a szerző

¹ Heller Ágnes: *Az aristotelészi etika és az antik ethos*. Akadémiai Kiadó 1966. 409. o.

² *Népszabadság* 1966. aug. 12.

A *középtér-elmélet* című kilencedik fejezet gondolati anyagát és következtetéseit; recenzióm végén kívánok részletesebben foglalkozni az előzmények (a *metron*-gondolat) és az aktualizálás kérdéseivel; a fejezet középső része (a *meszotész* értelmezése) igen tanulságos. Az *erények és boldogság* arisztotelészi viszonyítását tárgyalja a következő fejezet elsősorban leíró módon, érdekesen elemzi a „bátorság” — mint az erkölcsi helytállás — jelentőségét, de ezen etika társadalmi-történeti zártóságát és Arisztotelész erényképzeteinek tartalmát is.

A *Hellenisztikus utójáték* című zárófejezet Arisztotelész hagyatékának ókori utóéletét vizsgálja, s jó differenciálással mutatja meg a sztoa és az epikureizmus sajátos viszonyát az örökséghez. *Név- és tárgymutató* zárja a könyvet.

Az értekezés tetemes részét kitevő Arisztotelész-fejezetekben számos olyan fejtegetést találunk, amely a szerző ismereteinek imponáns gazdagságát és éles elméjű analitikus készségét bizonyítja. Ezek közé tartozik a „nekünk valóság” kategóriájának megragadása (180 skk.), a katharizis dialektikájának elemzése (196. o.), lényeg és jelenség egységének a munkateleológiából való eredeztetése (204. o.), a „szokás” fontosságának megmutatása lehetőség és valóság kapcsolatában (209. skk.), kauzaldeterminizmus és fináldeterminizmus viszonyának felfedése (218 skk.), a platóni és arisztotelészi megismerési készségek differenciálása (238. o.), az öröm dialektikájának kibontása (258. o.), a viszonylagos autonómia értelmezése (264. skk.).

A könyv egészét tekintve ott meggyőzőek a szerző elemzései, kommentárjai és asszociációi, ahol összefüggő szövegek álltak rendelkezésre, s ilyenkor értékes vagy legalábbis gondolatébresztő megállapításokkal és szempontokkal gazdagítja ismereteinket. Hézagosaik vagy tévesek viszont azok az állításai és következtetései, ahol a források eredetiben való megismerése és az ókortudományi jártasság a véleménymondás előfeltételének tetszik. Immár nem filozófiatörténeti vagy filológiai, hanem általánosabb ideológiai véleménykülönböztést indokolja, hogy az arisztotelészi etika — különösen pedig a középtér-elmélet — időszerűsége dolgában vitassam az értekezés némely következtetését.

A filológia illetékességéről

Bár Heller Ágnes könyve „nem tartozik a *szűkebb értelemben vett* és igen kiterjedt Arisztotelész-kutatáshoz” (7. o.),

az Arisztotelész-filológia is hasznosíthatja egyik-másik megállapítását. S bár a filozófia-történetek és filológusok részfeladatai és módszerei egyes vonásokban különböznek, a lényegben közös platformon kell állnunk; ehhez a lényeghez tartozik a tények tisztelete, a megállapítások konkrét igazsága, valamint a történelmi materializmus alkalmazása a jelenségek és törvényszerűségek vizsgálatában. — Nos, a „szűkebb értelemben vett Arisztotelész-kutatás” nemcsak a sztagéirita történelmi jelentőségének újszerű megvilágítását (végkövetkeztetéseiről vö. 388. o.) köszönheti a szerzőnek, hanem pl. a művek kronológiájának figyelemreméltó finomítását is olyan esetekben, amikor a filológiai akribéia-igény csak filológiai módszerrel kielégíthetetlen. Ez elsősorban a *Nagy etika* eredetiségének valószínűsítésére (171 skk.) és korai datálására (363. o.) vonatkozik.

Kevésé meggyőzőek a Platón-kronológiára vonatkozó megállapításai. A „második korszakról” írva s az eszmei fejlődés fázisait vizsgálva a *Phaidrosz*, *Polüeia*, *Phaidón* sorrendet veszi alapul (80. k.), s erre a konstrukcióra építi további következtetéseit is, szemben az óvatosabban fogalmazó, tudományos hitelű szakmunkákkal (pl. A. Lesky, O. Wichmann), melyek a *Phaidrosz* későbbi keletkezése mellett érvelnek. Heller Ágnes nem veszi figyelembe a filológiai érveket, meg sem említi az ilyen vonatkozású kutatásokat, hanem előbb felépíti saját Platón-képét, s természetesnek veszi, hogy az általa vélt sorrendben keletkeztek a művek. Hasonlóképpen tűnik felületeseznek a dialógus „pythagoreánus” jellemzése, s hogy „ezért is téves a szokásos korszakolás, amely Platón harmadik korszakát jelöli pythagoreanusinak” (sic! — uo.).

Egyáltalán, a szerző kevésé hasznosította a modern szakirodalmat; mindössze 10—12 Arisztotelész-kutató nevét említi, s csak egy-két helyen bocsátkozik beható értékelésbe vagy polémiába. *Werner Jaeger* az egyetlen ókortudató, akinek eredményeit érdemlegesen alkalmazza (főképp a Platón-kép megrajzolásában), s több vonatkozásban is helyesen bírálja (különösen az erről szóló alfejezetben, 170—179. o.); minden alapot nélkülöz azonban az a kijelentése, hogy Jaeger „a marxizmus befolyása alatt megkísérli felvázolni Arisztotelész gondolkodói fejlődéstörténetét” (171. o.). Sok tévedéstől menekedhetett volna meg, ha a modern magyar ókortudományból legalább Trencsényi-Waldapfel Imre és Szabó Árpád idevágó műveit hasznosította volna; amikor pedig az arisztotelészi logika tárgya-

lása elől elzárkózik (204. o.), legalábbis illenék hivatkozni *Sándor Pál* munkájára, amellyel lehet egyetérteni, lehet vitatkozni, de tudomásul nem venni semmiképpen sem.

Az idézési mód furcsaságai, a görög nevek és szavak írásának teljes összevisszasága és torzítása (pl. *Trasymachos*, *Lychis*, *Milthiadés*, *Théaitchos* stb.), fogalmi és tárgyi tévedések árulkodnak, rombolják le az értekezés hitelét. A drámáknál nem a sorszámot, a filozófiai szövegeknél nem a fejezetszámot, hanem valamely — sokszor évszázados — fordításkötet lapszámát tünteti fel; sem a magyar, sem — közvetítő nyelv esetében — a külföldi fordítók nevét nem tünteti fel; hivalkodó pontosságglátszattal írja itt-ott, hogy „kiemelés tőlem”, ami nevenségesen fölösleges; Thuküdidész (16. o.), Szolón (17. o.), Arkhilokhoszt (142. o.), Mimneroszt (143. o.) németről fordítja magyarra — a verseket perse prózában —, annyi fáradságot sem véve, hogy a közkeletű magyar fordításkötetekben vizsgálja meg az idézett részleteket és a szövegösszefüggéseket.

Vakmerő vállalkozás lenne, ha valaki Hegelről vagy Sartre-ról német, ill. francia nyelvtudás nélkül, az eredeti források ismerete nélkül írna tudományos értekezést. Még fontosabb kíváncsi a források közvetlen ismerete az ókori szövegek — különösen filozófiai szövegek — interpretálásában, hiszen a fogalmak sok árnyalású variációit sem lehet csak fordításokból kibontani. Ezt Heller Ágnes is jól látja, amikor pl. a relatív autonómia értelmezése kapcsán „egy gyakran — fordításokban és magyarázatokban egyaránt — előforduló interpretáció tévességre” hívja fel a figyelmet (267. o.), amikor a *proaireszisz* és *bulészisz* viszonyításában német, angol és magyar tudós között tesz igazságot (288. o.), vagy amikor az arisztotelészi *phronészisz* (222. skk.), *alogn* (237. o.) és *meszotész* (313., 316., 323. o.) tartalmát bontja ki.

Sajnos azonban a könyv valósággal hemzseg az értelemezési hibáktól. Íme egy kirívó példa:

Helyesen állapítja meg, hogy a „szókás” kategóriájának felismerése Arisztotelész egyik magyszerű tette (118. o.), hogy a *pathosz* és *ethosz* együttesen érvényesül (221. o.) a phronészis befolyoltságában (223. o.); szerinte „az ethos mindig cél és pathé egysége, s miután a cél társadalmi tartalmú, az ethos a társadalmi tevékenységben létrejött megszokás, az egész egvéni pszichikum, a pathé is a társadalmiság színvonalán jelenik meg” (235. o.). Nem szólva a *pathé* furcsa — hol gyűjtőfőnévként, hol többes számban előforduló alkalmazásáról (241., 254., stb.),

arra kell gondolnunk, hogy az értekezés — mint a címe is ígéri — valóban az *ethosz* történetéről szól; a fentiekén kívül az *Eudemoszi etika* erre vonatkozó részének kivonatolása és értelmezése (233. o.) is ezt valószínűsíti. Az értekezésnek azonban nem az *ethosz*, hanem az *éthosz* a tárgya, s bár a kettőnek vajmi kevés köze van egymáshoz, a szerző összevissza használja a két fogalmat (még a tárgymutató is egy címszó alatt említi a kettőt), s az *etika* főnévi alapjául szolgáló *éthosznak* sem preszokratikus, sem platóni, sem arisztotelészi előfordulásait, funkcióit nem elemzi. — Nézzünk néhány további példát:

31–32. o.: „A *tyché*’ a *moirá*’-tól eltérően dezantropomorfizált hatalom, amely ugyanúgy magában hordja a véletlen, mint a szükségszerűség mozzanatát.” — 1. A *tükhé* nem lehet egyszerűen „dezantropomorfizált hatalomnak” nevezni, hiszen *Tükhé* istennőt már a VI. századtól kezdve szobrokban és képekben ábrázolták, templomokat emeltek tiszteletére, *Aphrodité* jelzőit ruházták rá, 2. helytelen azt állítani, hogy „magában hordja a szükségszerűség mozzanatát”, hiszen a kiszámíthatatlan és szeszélyes vaksors megtestesítőjeként tisztelték vagy szidták, 3. amikor a *tükhé*-kultusz elterjed, éppen a *moirá*nak csökken antropomorf jellege: a három istennőből előbb egy lesz, majd ez az egy is az absztraktabb vallási képzetekhez hasonul.

90. o. — A „törvény” fogalmának megkettőzését — tehát a konkrét törvények és az általános, mindenre kiterjedő, abszolút érvényű törvény megkülönböztetését — az i. e. V. század végére datálja és az „athéni kormányformában beállott gyors változások” filozófiai következményének fogja fel. Kb. 100 évet téved, a görögök rovására: maga a probléma már Theognisz költészetében megfogalmazódik, azután pedig hol a „törvény-természet”, hol a „törvények-isteni törvény” antitezisében válik közhellyé, kb. az V. század közepén.

142. o. — Az *ataraxia* fogalmát az archaikus kor költőinek tulajdonítja, szöveggel nem igazolhatóan. Sem magát a szót, sem a vele jelzett magatartásformát sem ekkor, sem a virágkorban nem ismerték.

146. o. — Hippokratésznek tulajdonítja a „közép” fogalom kialakítását. Nem szólva a *metron* legalább két évszázada gyakori előfordulásáról, a püthagoreusoknál és a Hippokratész egy emberöltővel megelőző Alkmaion orvosi elméletében is feltűnik.

251. o. — „A klasszikus Attikában a *moira* fogalma kihalt, s helyét a *tyché* (*τύχη*) foglalja el, amely már nem az elkerülhetetlen végzet, hanem az objektív véletlen, s a feltételes sors.” (Vö. 31. o.)

1. A *moira* nem hal ki a „klasszikus Attikában”, hanem majd beépül a sztoikus filozófiába;

2. a *tükhé* egyszerűen „vaksors” jelentésében használatos és értelmezendő, modernizáló túlkomplikálás nélkül. (Vö. 264. o.)

295. o. — A *metriosz* fogalmát, a szerző állításával szemben, a görögök nem ismerték. Ez a szó ti. hímnemű melléknév, a hozzá tartozó fogalom a *metron*.

298. o. — A görögök esztétikai ideáljáról írja a szerző: „A „mérték”... sosem jelentett valamínő meghatározott „közepet”, még kevésbé közepeszerűséget. Nem lehetett geometrikailag kifejezni.” Matematikailag viszont igen (sőt, csakis úgy, a VI–V. század fordulójáig visszamenő szemlélettel), amiről a disszertációnak egyetlen komoly szava sincs. Pedig akár egyetlen Héракleitosz-töredék is („a majom olyan arányban van az emberhez, mint az ember az istenséghez”) mutatja, hogy az arányfogalommal legszűkebb témája érdekében is kellett volna foglalkoznia a szerzőnek.

325. o. — A szerző korok fölé emeli és esztétikai ideállá avatja a „közép” fogalmát; a „tartalom és forma egységét realizáló mű maga lesz a középpé, a különöség adott maximális megvalósítójává”. Képtelen vagyok belátni ennek értelmét és esztétikai hasznosságát.

11. — A peloponnészoszi háborúról írja a szerző: „Most... harminc év alatt gyors egymásutánban olyan gazdasági és politikai folyamatok és események játszódtak le, amelyek pl. az ión városállamokban egy *évezred* alatt mentek végbe.” Melyik évezredhez kell viszonyítanunk? Sajnos nem tudjuk, hogy egy évezreddel korábban egyáltalán voltak-e ión városállamok. Az viszont bizonyos, hogy éppen ez alatt az évezred alatt bomlottak fel a törzsi-nemzetségi közösségek, s alakult ki a görög világban a rabszolgatartó társadalom — ami mégis jelentősebb „folyamatokat és eseményeket” jelentett, mint a rabszolgatartó demokrácia válsága.

138. skk. — Az i. e. VII. századot követő kor ióniai városait, a szerző szerint, politikailag a demokrácia gyors kialakulása, gazdaságilag pedig „a kereskedelem és a nagy-rabszolgatartáson alapuló föld, elsősorban a szőlőművelés” jellemezte. (140. o.). Ez a jellemzés legalábbis pontatlan. Gazdaságilag a juhtenyésztés és a kerámiaipar szerepét kellett volna számításba vennie, politikai vonatkozásaiban pedig az éppen itt kialakult korai türanniszt. A „nagy-rabszolgatartás” terminus technicusa rendkívül labilis. Azonkívül, hogy a rabszolgák — főképp a vásárolt rabszolgák — száma magasabb volt, mint a bal-

káni szárazföldön, a szakirodalom más véleményen van.

157. skk. — Beszélarról (több helyen is), hogy az athéni demokrácia válságba jutott a IV. században, de meg sem említi a földkoncentráció, a gabonaimport vagy a bankzsora szerepét. Amit azután Athén és Makedónia korabeli viszonyáról és az athéni pártharcokról ír, az tartalmilag megreked a polgári történeszek műveiből készített kivonat névján.

161. o. — „Areiopagitus” — helyesen: Areiopagosz.

162. o. — A trójai hadjáratot úgy értékeli, mint a törzsi társadalom bomlásakor felmerülő katonai expanzió belső szükségletének példáját. A törzsi társadalom már régebben felbomlott, hasonló típusú rablóháborúkat viszont századok múlva is viseltek.

163. o. — A hellénizmus kori tudomány nagyjai között említi Ptolemaioszt, aki majdnem egy fél évezreddel később élt.

Irodalomtörténeti tévedések

17. o. — „A végzetnek való magamegadást már Solón elítélte. Ha van is isteni végzet, akkor is érdemes; sőt kötelesség harcolni ellene vagy érte. A sorssal tehát most megmérkőzik az ember, s habár — a korabeli athéni hiedelem szerint — a sors győztes marad, a nagy mérkőzés sosem hiábavaló.” Nem lehet erről a bonyolult kérdéstről Hésziodosz mellőzésével beszélni; már itt, nem pedig 125 oldallal később kellene szólni a Szolón előtt élt Arkhilokhoszról (és a leszboszi, spártai, ióniai költészetéről); Szolón nem kételkedett az isteni végzet realitásában, és nem mondotta, hogy „kötelesség harcolni ellene”; a sors elleni mérkőzés eszméje a korabeli Athénben ismeretlen volt.

51. o. — Aiszkhülosztól és Szophoklész-től eltérőleg, „Euripidész írt az írás kedvéért is, az írás és nem pusztán a közlés vált szükségletévé”. Alaptalan állítás.

53. o. — Az értekezés szerint „a magánember-politikus típusának fenomenológiáját” Euripidész ragadja meg, s „ebből a szempontból érdemes megvizsgálni a *Phoinikai nőket* s összevetni Aiszkhülosz hasonló című tragédiájával”. Az ígért összevetésre természetesen nem kerül sor, miután „hasonló című” drámát Aiszkhülosz soha nem is írt.

57. o. — Az Euripidész előtti tragédia-költészetéről megállapítja, hogy „praktikusan ateista volt, hiszen a hősök mindig úgy cselekedtek, mintha nem lett volna isten”. Bármily szellemes is a többször használt „praktikus ateista” jelző, azért pl. az

Oreszteia hősei egyáltalán nem „úgy cselekedtek, mintha nem lett volna isten”.

63. o. — „... a hellenizmus korában... Euripidész darabjainak előadására nagy közhírházakat építettek.” Erről az ókori források mit sem mondanak, s a hitelt érdemlő szakirodalomban sincs nyoma.

141. o. — A VII. és VI. század fordulóján élt Szémónidész összetéveszti a kb. másfél századdal későbbi Szimónidésszel.

142. o. — Az „ióniai kultúra” reprezentánsai között említi Szapphót és Alkaioszt. Igaz, hogy az *aiol* Leszboszra voltak kapcsolatai az ión városokkal, de semmivel sem élénkebben, mint Spártával, Athénnal, Lüdiával vagy Egyiptommal. Továbbá: költészetüket korántsem csak „a szerelem, a barátság, az öregség panaszja” jellemzi (1. Alkaiosz politikai líráját). A szerző eklektikusságát tanúsítja, hogy Kallinoszról — a polisz-hazafiság *epheszoszi* dalnokáról, a harci elégia megteremtőjéről — megfedlekkezik.

142–143. o. — Arkhilokhoszról szólva azt állítja, hogy a sorssal szembeni passzivitás jellemzi. Ennek a társadalmilag nagyon is aktív lírikusnak költészete egészen más öszképet mutat.

250. o. — Démokritosz és Euripidész sorsfelfogását bizonyítás nélkül azonosítja (vö. 152. o. is).

298. o. — Szerzőnk szerint „Sophoklész nagykn tartja *Elektrát*, de szenvedélyének féktelenségét igazságtalannak, sőt *örültnek*”. Később (342. o.) az „ostoba és elítélendő” jelzőket tulajdonítja a hősnőnek, legalábbis az író szemzőgéből. Bizonyítatlan megállapítás, ugyanúgy, mint az aiszkhüloszi *Prométheusz* „közép” felé orientáló interpretációja (uo.).³ Ha továbbvisszük gondolatát, akkor Aiaszt és Antigonét is *örültnek* tekintette volna a költő, egyáltalán mindenkit, aki a „mértékfilozófia” józanságparancsával szemben végletes tettekre is vállalkozott az igaz ügy érdekében. A szerzőnek, ha következetes, magát Szophoklészűt kellene első számú *örültnek* neveznie. Ő ábrázolta ugyanis — éppen a szavait idéző arisztotelészi *Poétika* tanúsága szerint — olyanoknak a hőseit, amilyeneknek az embereknek lenniük kellene. Egyszerre teremtet tehát olyan hőseket, akiket ostobáknak és elítélendőknak tartott, s ugyanakkor (saját állítása szerint) példaképül állított polgártársai elé: vagy *örült* volt tehát, vagy az athéni nép ellensége... Méltán tekinti a plasztikus eszmé-

nyítést Szophoklész jellegzetes alkotói vonásának *Tudatosság és költészet* című könyvében⁴ Forgács László (Magvető, 1962.).

A *Poétika* normatív meghatározásaiban Arisztotelész megkülönböztetett figyelmet szentel a tragikus hősök osztályozásának. Amikor a „középpött álló vagy annál valamivel jobb” hőst mondja kívánatosnak, akkor saját etikájával egyező esztétikai követelményt állít fel; s valóban nem a Prométheusz-, Antigoné- vagy Elektra-típusú hőseket, hanem a „közép”-hez közelebb állókat dicséri. Hasonló összefüggés van etikája és a tragikus kollízióról rögzített felfogása között is. Heller Ágnes az arisztotelészi „közép”-re építi elképzelését arról, hogy milyen szemlélettel formálhatták meg hőseiket az V. század költői. Ahelyett azonban, hogy konkrétan vizsgálná az etikai és esztétikai eszmények kialakulását, módosulását vagy elévülését, Arisztotelész normáit vetíti vissza az előző században élt költők művészi tudatába.

Filozófiatörténeti tévedések

Az értekezésben, mint az *Előszó* is megindokolja, „viszonylag jelentős hely jut az előfutárak számára, ... különösen pedig Platón elemzésére” (7. o.). Valóban, Arisztotelész etikájának történeti szempontú méltatása nem kevéssé múlik azon, hogy elődeihez és vitapartnereihez miképpen viszonyítjuk.

Sajnálatos, hogy Hésziodosznak kozmológiai és etikai szempontból egyaránt jelentős költészetét figyelmen kívül hagyta a szerző.

16. o. — „Sokratés *előtt*... Attikában... senki sem fordult — demitologizált módon — a természet felé.” Egyfelől: nem feledkezhetünk meg Anaxagoraszról, akit az ifjú Szokratés mestereként emleget a hagyomány. Másfelől: számításba véve a szellemi javak bámulatosan élénk korabeli forgalmát, nagyon viszonylagos értéke van a filozófusok születési vagy lakhely szerinti megkülönböztetésének. (Heller ugyanis mereven konstruál ellentétet Attika és a hellén világ egyéb tájai közé.) Jól érzékelteti ezt az V. század első felében élt szicíliai Epikharmosz komédiaköltészete is,

³ Abban már nem értek egyet Forgácsal, hogy a „plasztikus eszményítést” az egész görög irodalomra kiterjeszti (Heller Euripidészről vonja meg a határt a régebbi ábrázolási módhoz képest; 55. o.). A szóban forgó könyvnek becslendő értékei is, jelentős hibái is vannak; eszerint igyekeztem bírálni recenziómban (*Egy igényes esztétikai vállalkozásról*. Filológiai Közlemény IX., 1963. 145. sikk.), hibáitál róva fel, hogy a plasztikus eszményítés és a művészi távolságtartás előzményeit elnagyolja.

⁴ G. Thomson sok tekintetben kifűnő Aiszkhülosz-monográfiájának Prométheusz-fejezete — melyet Heller Ágnes hallgatóláosan vesz alapul — nem mindenben meggyőző; egyebek között az aiszkhüloszi harmonia „konzervatív-demokratikus” értelmezése miatt bírálta Trencsényi — Waldapfel Imre.

amely többezres hallgatóság előtt figurázta ki Hérakleitosz és Parmenidész filozófiáját.

30. o. — Szerzőnk szerint „az ioniai szemléleti filozófia vizsgálódásainak állandó tárgya” az *on* (a „létező”) volt. Alapvető tévedés: ezt — még inkább az *cinai* („lenni”) problémáját —, szemben valamennyi elődének és kortársának az *onta* (az érzékelhető dolgok, „a létező tárgyak”) vizsgálatára összpontosuló módszerével, Parmenidész tette a kutatás tárgyává.

43. o. — „A görög közhiedelemben a *daimoniosz* olyan szellem volt, aki kísérté az egyes embereket és figyelmeztette őket társadalmi kötelességre akkor is, mikor egyedül voltak.” Egvetlen szöveggel sem igazolt kitalálás: a *daimonion* fogalma — nem a *daimoniosz* jelző, nem is a *daimón*, hanem a *daimonion* fogalma! — a „közhiedelemben” is, a korábbi irodalomban is ismeretlen.

141. o. — „Mikor Xenophanész és Pythagoras különböző időkben, de egyaránt elhagyják ioniai szülővárosukat és a természetfilozófiai spekulációt más társadalmi talajba plántálják, az ioniai természetfilozófiai gondolatok most már immánensen fejlődnek tovább.” — Xenophanész nem teremtett természetfilozófiai iskolát; az eleaták (ha ugyan helyes bölcséletüket Xenophanészről eredeztetni) éppen ellenkező irányban munkálkodtak. A püthagoreusok misztikus spekulációi (lélekvándorlás, hűsevési tilalom) sem a természettudomány útját egyengették; a szakirodalom sokat vitatott kérdései közé tartozik, hogy milyen szerepük volt a matematikai logika megalapozásában. Az ioniai tradíciót tehát nem e két irányzat, hanem Hérakleitosz, az atomisták, Empedoklész és Anaxagorasz filozófiája közvetítette Arisztotelész számára.

159. o. — „... a Lykeiont az athéniiek kezdetűl fogva makedóniai ügynökségnek tekintették.” Modernizáló feltevés.

175. o. — Ciceróról azt állítja, hogy sztoikus és újplatonikus eszméken nevelkedett. Az újplatonizmust eddig mindenki Plotinosztól datálta, aki kb. 300 év múlva fejtette ki tanait.

296. o. — „A mértékletesség ... azért vált központi erénnyé, mert az antik társadalom uralkodó osztályának élvezeteit a termelés nem korlátozta (mivel nem kellett felhalmozás céljaira mind többet és többet befektetni) csak az önuralom.” — A mértékletesség már a kisbirtokos Hésziodosznál „központi erény” (1. a továbbiakban). A termelés „nem korlátozó” szerepe így annyira általános, hogy nem magyaráz meg semmit.

Az értekezés bizonyító anyagából sajnalatos módon hiányoznak Hellasz „nem-

hivatásos” filozófusai. Csak találmra emlitem Hérodotosznak azt az etikatörténeti szempontból érdekes fejtegetését, ahol a „szabadság” dialektikáját bontja ki, vagy Thuküdidész materialista alapvetésű történetfilozófiáját és — mechanikus merevsége ellenére is — értékes megfigyelésekben gazdag pathológiáját.

Ezek a mulasztások és tárgyi tévedések Heller Ágnes koncepciójának egyik alap-pillérét rendítik meg: Arisztotelész és a preszokratika viszonyítását. Hadd utaljak két olyan vonatkozásra, amely a legfontosabbnak tűnik, s amelyben különbözik felfogásunk:

a) csak nagyjából fogadható el az emberközpontú attikai és a teknő-központú ion filozófia szembeállítás, már csak azért is, mert forrásaink sokáig nincsenek szinkronban: Attikára vonatkozólag Szolón-tól Aiszkhüloszig — tehát az ion természetfilozófia kialakulásának korából — nincsenek hiteles, összefüggő szövegeink. Hérakleitoszról — Aiszkhülosz ioniai kortársáról — viszont nem állíthatjuk, hogy filozófiájában „a természeti spekuláció a cél, a társadalmi tapasztalat az eszköz” (137. o.). Kozmológiai, ismeretelméleti és antropológiai töredékei egységes, mindent átfogó és zárt rendszert sejtetnek, amelynek etikai vonatkozásai (pl. „Az emberi alkat — *éthosz!* — nincs birtokában a belátásnak, az isteni viszont igen”, VS 22, B 78) az arisztotelészi etika előtörténetének nélkülözhetetlen mozzanatai közé tartoznak; amikor pedig azt mondja, hogy „az alkat — *éthosz!* — sorsistene az embernek” (B 119), akkor a demokritoszi ember-és sorsfelfogás közvetlen előfutárának tűnik. Egyes héralitikusok és szofisták szellemi közelsége is az ellen szól, hogy az attikai és a ion filozófia között — legalábbis az V. században — ellentétet lássunk. Az természetesen igaz, hogy az athéni demokrácia egész műveltségében (a filozófiában csakúgv, mint a drámaköltészetben) megkülönböztetett szerepe volt az emberközpontú gondolkodásnak, de valószínű az is, hogy az ifjú Szókratész még élénken foglalkozott természetbúvárlással (vö. Arisztophanész: *Frühök*). Nem hagyhatjuk figyelmen kívül Anaxagorasz munkásságát sem, a Szókratész elleni vádak pedig valószínűsítik, hogy egyes szofisták „istentelen módon” foglalkoztak „az égi és föld alatti dolgok kutatásával”;

b) ha igaz is, hogy „a lét és fogalmak dialektikája ... nem egyszerűen a pythagoreanizmusból vagy az eleata gondolkodásból nőtt ki” (158. o.), a platóni világkép és logika kialakításában rendkívül fontos szerepe volt a parmenidészi metafizika továbbfejlesztésének (vö. *Szophisztész*, *Par-*

menidész). Nem szólva Arisztotelész és Parmenidész logikájának viszonyításáról, ami nem tartozik szorosan az értekezés tárgykörébe, a platóni relativizálásban az arisztotelészi etika egyik fő jellemzőjének (vö. 188. skk.) módszertani előzménye rejlik. — Heller Ágnes méltán tulajdonít különös fontosságot a kategóriák platóni és arisztotelészi viszonyításának mind általános, mind sajátosan etikai szempontból; amikor azonban az „abdériai szintézist” tárgyalja (147. skk.), helytelenül hagyja figyelmen kívül a parmenidészi logikának az atomista elmélet kialakításában betöltött, a szakirodalomban immár általánosan elismert funkcióját is.

Arisztotelész etikájával kapcsolatban két kérdés kíván részletesebb megvitatást: előbb a „középték” előményei, majd a középték aktualizása.

Metron — mesztotész

„...az erkölcsi norma fogalma egészében idegen az antik gondolkodástól. Platón ideája sem erkölcsi norma. Az erkölcsi norma ugyanis a cselekvés mérceje, konkrét követelés (még az elvont normák esetében is) bizonyos tettek elkövetésére vagy el nem követésére” — írja a szerző (197. o.), de mindjárt korrigálja állítását: „Talán az ókorban nem léteztek maguk a normák? Normák léteztek. Csak, mivel még nem bomlott fel a „természetadta közösség”, az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normáktól, hanem mint konkrét normák realizálódtak. Addig is, amíg az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normáktól, a normák lényegében azonosak az erkölcsi szokással egyrészt, az erkölcsi szokás ideáljával másrészt” (uo.). Ezt a differenciálást Heller a polgári társadalomra datálja (uo. és 262. köv.).

Az ókori görög költők és filozófusok sokáig valóban csak konkrét normákat rögzítettek vagy eszményítettek (bár Heller első két mondata mintha ezt is tagadná): Hésziodosz költészete vagy a papi intelmek mutatják ezt, de akár az athéni *megisztoi nomoi* is. Ha azonban az V. századi költők és filozófusok kérdésfeltevéseit és válaszait vizsgáljuk, azt kell látnunk, hogy egyáltalán nem volt idegen tőlük az erkölcsi norma fogalma: a *nomosz* és *agraphoi nomoi* vagy *nomosz* és *phüszisz* antitézisében, ahol a fogalom pár második tagjának kellett — illetve kellett volna — a pozitív általános (elvont) erkölcsöt magába foglalnia, rendkívüli erővel tör elő a normakeresés igénye. A válaszok (pl. Antigoné válaszai) legtöbbször részlegesek, történetileg korlátozottak; de amikor a

radikális szofisták vagy Euripidész minden ember egyenlőségét mondják természeti törvénynek, ezzel olyan követelést (normát) fogalmaznak meg, amely messze túlmutat korukon és az egész antikvitáson.

Témánk szempontjából egy olyan fogalom történetének áttekintése tűnik legfontosabbnak, amely az arisztotelészi etika előtörténetében kivételes szerepet tölt be: ez pedig a *metron* fogalma, amely azt is példázhatja, hogy kezdeti, konkrét gazdasági-társadalmi, normafunkciója miatt és miképpen fejlődött elvont normafunkcióvá, majd pedig — illuzorikus mivoltának lelepleződésekor — hogyan vesztette érvényét mindkét vonatkozásban.

„Az erkölcsi középték-elmélet az arisztotelési etika gerince” — írja Heller (295. o.), kétségkívül helyesen. Nagyjából elfogadható az a felosztása is, amely a „mérték”, a „közép” klasszikus kori megjelenését a gazdasági, társadalmi-erkölcsi és esztétikai vonatkozásokban jelöli meg. A *metron* fogalom történetét és funkcióját azonban hézagosan rekonstruálja; Aiszkhülosszal indítja a konkrét vizsgálódást, elnagyolva az előzményeket; azt állítja, hogy a „mértékletesség” fogalmát a *dikaio-szüné* (296., 299. o.) fejezte ki, ami a platóni erénykategóriák viszonyáról vallott felfogását is megfosztja hitelétől. — Az ellenvélemény részletes kifejtése egy teljes ellenértekezést kívánna. Az alábbiakban csak a fogalomcsoport történetének főbb fázisaira utalhatunk, kiegészítve és korrigálva Heller Ágnes bizonyítását.

A *metron* már a hésziodoszi társadalom- és erkölcsfelfogás központi fogalma, annak a kisbirtokos-kisáru-termelő parasztrétegnek az eszménye, amely a „népfaló királyok” önkénye és a szolgasors között középtűt keresi az igazságot, a tisztességes munkában és a törvények megtartásában, a kisbirtok sérthetetlenségében találva meg a helyes mértéket; aki az igazságot (vö. *endikosz* — *ekdikosz*) áthágja (*hüperbainein* és szinonim igékkel kifejezve), vagyis a mezsgyét megsérti, elszántja, más vagyona tör, az a *hübrisz* gaztettét követi el, és kihívja Zeus bosszúját.

A kisáru-termelő rétegre orientálódó, majd támaszkodó athéni demokrácia ideológiájában hasonló követelés fejeződik ki: azt tartják épeszű, józan (szóphron) embernek, aki szűlsőségektől mentesen cselekszik és gondolkodik. A „közepet” kereső kisáru-termelő réteg eszményeiben kezdettől fogva voltak konzervatív vonások is: ez közelítette a *metron* és a józanság (*szóphroszümé*) köznapi-praktikus értelmezését a „középszerű”-hez, s a mértéktartás vallásos megfogalmazásában is a beletörődés és társadalmi maradiság kapott igazolást.

Aiszkhülosz (amennyire tudjuk és sejt-
hetjük) az ellentétek harcából kialakuló,
magasabb rendű harmóniaköltője. Szophok-
lész hasonló szenvedéllyel hisz a harmónia
történeti igazában, objektív szükségességé-
gében, de egyértelműbb rokonszenzettel
kíséri féltelen bátorsággal, megalkuvásra
képtelen hősei sorsát, gúnyosan ítélve el
a „józsátság”, „mértéktartás” gyáva és
konzervatív értelmezését. A *metron* és
rokoneszméi már csak a kórusok és a köz-
nap melleszereplők konvencionális állás-
foglalását jellemzik Euripidésznél; a hősi
nagyot-akarhat és érzelmi pátosz szorítja
ki, s a menthetetlen világ tragikus tükör-
képében éppoly patológiussá torzul, mint
ahogy a „józsátság” is elveszti az értelmes
aktivitás maradékát is. — Az arisztokráciá-
val, a perzsa despotizmussal és a tirannikus
törekvésekkel szemben nagyjából egységesen
fellépő *demosz* kisárutermelő polgárai
a társadalmi kiegyensúlyozottság és egyen-
lőség jelszavának értelmezték a „mérték”-et
s gyakorlati vonatkozásait (igazságosság,
méltányosság). Az egyén és közösség érdek-
azonosságának tudata éllette e felfogást,
az árutermelés és pénzgazdálkodás térhó-
dítása, a háború, a falu és város szembe-
kerülése viszont alapjaiban rendítette meg.
Periklész halotti beszéde: a régi hit utolsó
emléke. Arisztophanész komédiáiban az
utópiák világába távolodik a hajdani
harmónia. Rohamosan őrlődik fel az a
középréteg, amely az athéni demokrácia
bázisa volt, s amelyet Euripidész erkölcsi
vonatkozásában is annak tekintett. Athén-
ben a *metron*nak nincs többé társadalmi-
politikai alapja.

A „mérték” és a „harmónia” elve
érvényesült a püthagoreusok zeneelmé-
letében és számtéoriájában, majd a pütha-
goreus befolyás alatt alakuló orvostudo-
mányban (Alkmaion) is. A zenei hurok
hosszúságának kellemes összhangot te-
remtő arányítása, majd az ideális mate-
matikai arányok szabályba foglalása ül-
tette át a spekulatív gondolkodásba is a
„mérték” eszméjét. A matematika tudomá-
nyos önállósulása — mely Platón geo-
metrizálását is áthatja — már Arisztote-
lész előtt végbemegy, s az ő „középrérték”-
elméletének kialakításában is jelentős sze-
repet kap.

Arisztotelész *meszotész*-elvé közvetle-
nül kapcsolódik társadalmi-gazdasági el-
veihöz. A gazdaság vizsgálatában a rab-
szolgákkal dolgozó középbirtokot tekinti
modellnek, azt pedig többször — külö-
nösen a *Politikában* — hangsúlyozza, hogy
a *meszoté*, tehát a középréteget tekinti a
legstabilabb és legjelentősebb társadalmi
tényezőnek. Heller meggyőzően fejti ki,
hogy Arisztotelész etikai felfogása miért

és mennyiben különbözik a polisz-filozó-
fusokétól; úgy tűnik azonban, hogy az
ugrás bizonyítása kritikai kiegészítést kí-
ván — amennyiben az Arisztotelész szem-
e előtt lebegő középréteg társadalmi
helyzetének gazdaságilag konkrét meg-
ragadásra látszik a bizonyítás legfontosabb
láncszemének:

Arisztotelész a korabeli középréteg felé
orientálódik, lángező sejtésekkel. E réte-
get homogénnek és termelési viszonyai-
ban nyugodtnak tekinti, olyanoknak, ame-
lyet nem fenyeget gazdasági létbizonyta-
lanság, nem foglalkoztat sem a mesés
meggazdagodás álma, sem az elszegénye-
dés réme, szemben az archaikus és a klasszi-
kus kor kisárutermelő rétegével. A gaz-
dasági stabilitáson kívül minőségileg új
vonás e réteg helyzetében, hogy a világ-
gal a piacon keresztül érintkeznek, nem a
népgyűléseken: az államhatalomhoz úgy-
szólván semmi köze nincs, tehát világlé-
főzésban és életmódjában is elsősorban
magánemberi mivoltát igyekeznek érvénye-
síteni (vö. egyéb hellenisztikus filozófiák-
kal vagy az újkomédiával). A társadalmi
status quo elfogadása és — ezen belül,
ennek lehetőségeit kihasználva — a szemé-
lyes aktivitás kibontakoztatása jelenti
azokat a fix pontokat, amelyek Arisztote-
lész emberfelfogását keretbe foglalják.

Másról, többről van tehát szó, mint a
„közép” tudatosításáról a partikuláris és
közösségi érték harmóniája céljából. A *met-
ron* egy olyan kor és ideológia fogalma
(jelszava), mely a közösség egészét és a
közösség embereit egyszerre óvta a szélső-
ségektől. Arisztotelész embermodellje vi-
szont: a jómódú, de az elidegenedett állam-
hatalommal szemben lényegileg közömbös
magánember, aki a közösségi relációk jó-
zan és tisztességes hasznosítását is önnön
boldogulása és emberi kiteljesülése esz-
közének tekinti. Megszűnt tehát a parti-
kuláris és közösségi érték hajdan valóság-
os, később illuzórikus azonossága — amire
sem a szofisztika, sem Platón nem adott
nem adhatott pozitív és reális új megoldást
—, az etika kérdéseit is új szinten kellett
tehát megfogalmazni, új tartalmat adni
mind a szélsőségek, mind a középrérték
fogalmának: az arisztotelészi „középiütt álló
ember” (esztétikai vonatkozásban „közé-
piütt álló hős”) a közösség iránt tisztés-
séges, de kevésbé aktív, s a magánéletbeli
túlásoktól is józanul óvakodik.

Arisztotelész „csak” alapjait veti meg
az immanens etikának, arra azonban nem
vállalkozik, hogy az erény definícióját ad-
ja. A definíciális igény ugyanis objektív
kritériumot követel, a *meszotész* pedig egy
objektív (társadalmi) és egy személyes
(szubjektív) tényezőt illeszt egységbe.

„A ‚lehetőség‘ kategória az etikai utópia hálála” — írja Heller (193. o.); nem kevésbé fontos azonban, hogy míg „a lehetőség bevezetése az etikába a moralista kérdés-feltevést realis erkölcsi kérdésfeltevéssé változtatja” (uo.), a kérdések megválaszolásában túljutunk-e az empirikus-szubjektív realitáson. Nemcsak az Arisztotelész-interpretáció szempontjából fontos ez, hanem etikájának aktualizálása tekintetében is: ha az objektív-szubjektív viszony megragadását az erkölcsi immanenciával azonosítjuk — minden következményével együtt —, akkor nemcsak az etikai utópiák és moralizálások halálának lehetünk tanúi, de az objektív etika sírját is megásuk.

Arisztotelész küszködik a problémával, de az elvi általánosításig a *Nikomakhoszi etikában* sem jut el, válasza történelmileg korlátozottak (vö. H. A. 195. skk.). Mi legyen tehát a kritikai hasznosítás iránya? Erre kívánunk az alábbiakban kitérni.

Középtérték és erkölcs

Heller Ágnes egyik fontos következtetése, hogy a középtérték-elv „feltétlenül érvényes a társadalmi tevékenységben, az ember *különös* tevékenységében. De csak *feltételelesen* érvényes az erkölcsben, az ember praxisának *egyéni* vonatkozásában” (353. o.).⁵ Részletes, főképp a munkateleológia értékelése tekintetében hasznos elemzések után és az *energia* szerepét helyesen hangsúlyozva, állapítja meg, hogy „a középtérték megtalálása... Aristotelésnél nem egyszerűen etikai elmélet, hanem *minden* emberi gyakorlat, tevékenység lényege” (303. o.): innen, az egész arisztotelészi koncepció és bizonyításmód beható kritikai vizsgálatától vezet gondolatmenete a fentebb idézett következtetéshez. Meggyőzően emeli ki többek között, a középtérték-elmélet sajátos helyét az erkölcsön belül és a helyes felismerésen alapuló, jóra irányuló közvetítő szerepét (305. o.). Amikor megállapítja, hogy „a középtérték problémája *szűkebb, mint az erkölcs különösségének problémája*. Aristotelész számára azonban ez a *szűkebb* probléma volt a lé-

nyeg” (uo.), a legfontosabbra tapint rá; véleményünk ott tér el, hogy e megkülönböztetést — nézetem szerint — sokkal következetesebben kell alkalmazni.

A harmóniára irányuló és okos aktivitás (vö. 313. o.) vagy a hasznos (az egyén és a társadalom szempontjából egyaránt és egyszerre hasznos) cselekvési módok rugalmas realitásérzékű megrajzolása Arisztotelész etikai racionalizmusának legértékesebb motívumai közé tartozik. Jól bírálja Heller ennek az összkoncepciónak a zártságát, jövőnélküliségét is: „Az ő etikájába nem fér be egy olyan ember erkölcsé, aki megtűri az uralkodó szokásokat, aki magát a megszokottat, a célt, teszi kérdéssé” (316. o.), vagyis Arisztotelésznél „közép... az, ami megfelel... az uralkodó erkölcsiségnek. Ez a dicsérendő szféra” (323. o.). De pontosan azért tesszük problematikusnak *Az arisztotelési középtérték-elmélet időszűrősége* című alfejezet, mert eleve az erkölcsnél szűkebb problémát tesz aktualizáló vizsgálat tárgyává — olyant, amelyek elméleti kritériumnélküliségét maga is látja (vö. 323. o.), történetileg meghatározott konzervativizmusát pedig többször is hangsúlyozza.

Az arisztotelészi terminust átvéve az objektív adottságokra figyelmező legjobb cselekvési módot nevezi „középtérték” Heller Ágnes (bár kissé komplikáltan fogalmaz, vö. pl. 335. o.) — mind az egyénre, mind társadalmi csoportokra értve. A továbbiakban számos kitűnő részleteredményre jut, pl. a marxi tragédiaelmélet árnyalt alkalmazásában. Fenntartás nélkül kell elfogadnunk azt a fejtegetését is, amely az erkölcs alapproblémájának az új világ választását jelöli meg (345. skk.), és azt is, amely bizonyos történeti szituációkban a szélsőséges magatartás indokoltságát engedi meg a középtérték keresése helyett (350. o.), bár itt kifejtetlennek tűnik a „stagnáns” társadalom erkölcsére vonatkozó spekuláció; a szemben álló osztályok középtérték-keresését pedig már önellentmondásos homállyal fogalmazza meg (vö. 338. és 353. o.). — Ott csorbul ki a gondolatmenet, hogy a „szélsőséges magatartás” hol objektíve indokoltnak, hol csupán szubjektíve respektálandó tévedésnek minősül:

Arisztotelésszel szemben mondja, hogy „van erény, van jó, mely nem a közép, mely a szélsőség, bizonyos, konkrét tartalmú célok és szenvedélyek ad abszurdum vitele” (343. o.), s hogy ezt Arisztotelész eleve nem is láthatta meg, mert ez az újkor forradalmár hőseit világtörténeti kollíziókban jellemző lehetőség. Ezek a hősök — még ha tragikus hősök is — az

⁵ Helyesebbnek tartom egy másik passzusát: „... a társadalmi tevékenység problémája mindig erkölcsi kérdés. De fordítva nem áll a helyzet. Nem minden erkölcsi kérdés társadalmi cselekvés kérdése” (333. o.). — Itt jelzem ellenvéleményemet egy másik állításával szemben is: „Mikor új erkölcs választása, új világ választása a tét, akkor a *fronézis* az újat akaró pátoz és epistémé alá rendelődik, akkor a *tragikus véyleg* valóban a *legjobb*” (346. o.). Ha fronéziszen bölcs óvatosságként értünk, akkor valóban „őrülteknek” kellene mondanunk a tragikus hősöket, nemcsak a színházban, de az életben is.

időt siettetik, objektíve igaz ügy szolgál-
latában, tehát „az erkölcs szférájában cse-
lekszenek” (346. o.); viszont „a moralista:
magányos ember. Bizonyos szempontból
kihull az időből. Tettében megnyilvánuló
általános nem reális társadalmi-általános,
hanem eszmei-általános . . . Moralitás alap-
ján cselekvőnek azt az embert fogjuk ne-
vezni, aki abban a tudatban állítja szembe
saját, kivételes, egyedi erkölcsi követeléseit
az egész világgal (tehát minden létező
erkölccsel és csoporttal), hogy egyedül az ő
értékei jogosak és érvényesek” (347. o.).
Heller e szubjektívizáló álláspontról az-
után a relativizáláshoz visszazokzik, amikor
a statisztikai gyakoriságot, s még inkább,
amikor a „közvéleményt” választja bíráló,
az egyszer már megtalált objektív kritérium
helyett: „Az emberek általában saját
koruk, osztályuk elvárásainak keretei kö-
zött cselekszenek; ezek követelményeit
többé-kevésbé elfogadják. S a követel-
mény (nyilván elírás közvélemény helyett
— F. R.) spontánul a középértékkel méri
tetteik értékét. Azzal, hogy az adott kon-
krét szituációkban hogyan valósítják meg
azt, amit az adott közvélemény helyesnek
ítél . . . A közvélemény az esetek túlnyomó
többségében a középértékkel mér: egy adott
társadalom osztályának erkölcsese szempont-
jából megint — az esetek legnagyobb szá-
zalékában — a középérték a legjobb”
(351. sk.). A relativizáló-szubjektívizáló
visszavonulás főbb mozzanatait tehát:

1. A spontánul ítélő közvélemény lesz
az erkölcsösség bírója;

2. mivel a középértéket szokták leg-
jobbnek tartani, ez fogadható el erkölcsi
mérécnek „a már megválasztott, realizá-
lódott új világban . . . (amilyen mérték-
ben stagnáns)” (350. o.), s be kell látnunk,
hogy „a középérték-magatartás szeren-
csés korok legértékesebb, harmonikus
magatartása. (Hozzátevése, hogy ilyen ko-
rokban a hősiesség is lehet középérték.)”
(352. o.)

A visszazokzás zárójelbe tett lazítása elle-
nére is Heller fela-lja igényét az objektív
etika iránt. Visszatér az objektum-
szubjektum viszony arisztotelészi szem-
léletéhez és (a „norma” aktivizáló
mozzanatától eltekintve) tartalmához: „A
középérték tehát konkrét norma és parti-
kularitás egységének napról napra való
megvalósítása. Az átlagos lehetőség adta
legjobb, mely mindenki számára nyitva
áll” (uo.). Ez a megfogalmazás valóban a
„közvélemény”, a tisztességes átlagállam-
polgár véleménye lehet, aki a büntelen-
séget tekintti erkölcsösségnek, életesszéménye
kialakításában pedig egvforma jelentősé-
get tulajdonít közösségi-társadalmi kö-
telezettségeinek és saját érdekeinek — azé

az állampolgáré, aki a forradalmiság és
konformizmus között keres kompromisz-
szumot, „középértéket”.

Terminológiailag meddőnek, aktualizá-
lásban problematikusnak tűnik tehát a
„középérték” alkalmazása. Heller azonban
saját felfogadású aktualizálásában sem
következetes, amikor ezt írja: „Felismerni,
hogy az adott helyzetben szélsőséges vagy
középértéket kereső magatartást kell-e vál-
lalni: ez az erkölcsi zsenialitás alapja” (350.
o.). Felteszi azonban, hogy több „közép”
lehetséges, de ezek között van egy kon-
krét legjobb, és Lenint említi példának
arra, mint aki „ezt az egyetlen is meg-
tudta találni” (339. o.). — Ezek szerint
tehát a „közép” a) az átlagos lehetőség
adta legjobb, mely mindenki számára
nyitva áll, b) a közvélemény ezzel egyező
szubjektív ítélete, c) lehetséges több
„közép” is egyazon szituációban, s a leg-
jobb megtalálásában rejlik a vezetői zseni-
alitás, d) lehet egyazon szituációban a
szélsőséges magatartás még jobb, tehát
ebben van az erkölcsi zsenialitás. Ez az
értelmezési káosz, a dogmatikus-normatív-
utópikus etika elleni harc jegyében, az
etika realitvista fellazítását eredményezi.

Ugyanennek a gondolatvezetésnek má-
sik oldala, hogy a könyvben összemosó-
dik a moralitás és a szélsőséges magatar-
tás értelmezése. Az előbbiről is elismeri a
szerző, hogy lehet bizonyos társadalmi
haszna (49. o.), ha csak közvetve és vi-
szonylatosan is (vö. 59., 79. o.). A mora-
lítás kizárólag tudatformának való fel-
fogása azonban (l. fentebb, a könyv
347. o.-ról vett idézetét), a relativista
erkölcsértelmezéshez hasonlóan, ellentét-
ben áll az objektív nézőpontú módszerrel
— bár Heller más vonatkozásokban sok-
szor és helyesen hivatkozik a társadalmi
gyakorlat szerepére. Mindebből követke-
zik, hogy a „moralitás” és a „tragikus
küzdés” között analógiát vagy azonosságot
konstruál,⁶ pedig a „cui prodest?” nem-
csak a jogi igazságszolgáltatásnak, ha-

⁶ Az arisztotelészi erények etikatorténeti jelentőségét
mélta-va és bírálva írja Heller, hogy ezek „csak a társa-
dalmi együttélés alapértékei. Az újért való harc, a társa-
dalmi küzdelem, a moralitás számos olyan különös
értéket teremt, amelyek egyes korokban a társadalmi
együttélés ezen alapértékei fölött állhatnak” (361. o.).
Véleményem szerint az újért való harc erkölcsileg min-
dig értékesebb, mint a „közép”: ezt a harcot azonban
csak formálisan lehet egy nevezőre hozni a moralitással,
melyről egyszer már azt bizonyította, hogy az „időből
kihullt” emberre jellemző magatartás. Ez a többszörös
visszavonás a moralitás értékelésében (vö. pl. 200., 343.
o.), az értékelési kritérium elvont és bizonytalan megfo-
galmazása meggátolja a korán jött forradalmár és a
moralista (vö. 346. o.) világos, következetes, egyértelmű
megkülönböztetését. Amikor megkísérlem, hogy saját
álláspontomat *vázoljam*, a szerző terminológiája szerint
használok a „moralitás” szót, a moralizáló ember attí-
tűdjét jelölve vele. Mások erkölcsiséget értenek moralitá-
son.

nem az erkölcsi ítélkezésnek is alaptörvénye.

Nézetem szerint az az *erkölcsös* ember, aki társadalmi vonatkozású cselekvéseivel a történeti fejlődést szolgálja. Az az erkölcsös politikus és vezető, aki a fejlődés törvényeit helyesen és az átlagembernél gyorsabban felismerve képes megragadni a cselekvés legfontosabb láncszemét — mind viszonylag békés, mind kielezített szituációkban —, s képes e cselekvésre a tömegeket aktivizálni.

A *moralista* viszont, az, aki — bár jószándékú, lelkes ember, a társai javát akarja — kiragadja és mindenkire kötelező normává abszolutizálja az erkölcs egyik vagy másik elemét, s ezt az emberi lényegtől idegen normát iktatja a helyes irányban cselekvő, humanista magatartás helyébe. A tömegek érdekeivel és akaratával folytonos konfliktusokba keveredve szükségképpen válik magányos, csalódott, keserű emberré, ami kompenzációként aszkézist és mártirtudatot vált ki. Magának a moralitásnak — ugyanúgy, mint az erkölcsnek — objektív kritériuma van, függetlenül az illető tudatának konkrét tartalmától: lehet a moralista fantasztá, becsületes szándékú ellenforradalmár, álbaldali kalandor stb. Szándék és objektív követelmény ütközéséből következik, hogy a moralistát — személyes tulajdonságai miatt — lehet sajnálni, de mint társadalmi embert el kell ítélni.

Heller Ágnes ott téved, hogy a moralitás jellemzésében tartalommal változtatja a formát (az elszigeteltséget, a moralista szembekerülését a világgal), következetlen a társadalmi gyakorlatnak — mint egyedüli objektív kritériumnak — az alkalmazásában. Egyetlen embernek sem — még kevésbé vezetőnek — áll jo-

gában, hogy jóhízeműen ártson osztályának, nemzetének, az emberiségnek; s nincs joga senkinek, hogy efféle jóhízeműségre hivatkozva erkölcs felmentést adjon pl. ellenforradalmároknak.

A *korán érkezett forradalmár* a történetileg szükségszerű, de gyakorlatilag megvalósíthatatlan célok hősi vállalásában szenved személyes vereséget, de példájával és a bukásra ítélt világ leleplezésével „az idő siettetésére” forradalmasítja a tömegeket. — A *kalandor* szubjektivistá módon értelmezi a valóság tényeit, ellentmondásait és fejlődési törvényeit; olyan taktikát erőszakol a tömegekre, amely sorozatos vereségeket idéz elő, gyengíti és demobilizálja a haladás erőt, s a reakció hadállásait erősíti; nem segíti, hanem gátolja a helyes stratégiai célok elérését is; ideig-óráig talán bálvány, de nem hőse a népnek, ál-forradalmi jelszavai és igényes (?) normái ellenére sem. Személyes jószándéka sem menti fel a vád alól: objektíve káros, erkölcstelen ember.

Formai jegyek alapján mindkét magatartás besorolható a „szélsőségség” kategóriájába, tartalmilag mégis ellentétei egymásnak: a moralitás mindig amorális.

Heller szépen alkalmazza a társadalmi kritériumot, amikor a drámai kollíziók etikai-esztétikai sajátosságait vizsgálja (344—347. o.), de megtörik bizonyítása, amikor a valóságról elmélkedik. Az ide kapcsolódó kérdések (pl. a forradalmiság) értelmezése már messze vezet az Arisztotelész-problematikától, de — mint a szerző sok vonatkozásban hasznos, más tekintetben hibás vagy vitatható könyve is tanúsítja — hozzátartozik filozófiai örökségünk kritikai hasznosításához.

Falus Róbert

Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889¹

Posztumusz írásában Molnár Erik olyan történeti művet hagyott hátra, amely a maga befejezetlenségében is a tudományos szocializmus legjelentősebb kérdéseire ad, igaz, nem egyszer vitatható, mégis gondolatébresztő, mélyreható, történeti-logikai elemzésen alapuló választ.

A marxizmus szövetségi politikája — a forradalmi átalakulás és fejlődés teóriája — az adott történelmi-társadalmi alakulat osztály- és rétegstruktúrájának, a forradalmi stratégia és taktika egymástól

elválaszthatatlan kapcsolatának elemzéséből bontakozott ki. Marx és Engels az 1840-es évektől, Lenin a századforduló idejétől kezdve követte egy állandó forradalomvárás jegyében az európai munkásmozgalom fejlődését. Az osztályok mozgásának, a kül- és belpolitikai viszonyok megváltozásának megfelelően állandóan keresték azokat a lehetőségeket, amelyek a szocialista forradalom győzelméhez vezetnek. A forradalomvárás, Európa társadalmi rendjének tudatos átalakítása megkövetelte a forradalmi elméletnek a gyakorlati történő állandó konfrontációját, ezért válhatott a Marx, Engels és Lenin

¹ Kossuth, 1967. 493 o.

által létrehozott politikai tudomány a társadalmi átalakulás hatékony tényezőjévé.

Molnár Erik a marxizmus szövetségi politikájának történelmi elemzése során a klasszikusok állásfoglalásait fejlődésükben és változásaikban vizsgálja. Az adott politikai-társadalmi viszonyok elemzése szoros összhangban áll azzal a törekvéssel, hogy a szerző bebizonyítsa, mennyire távol áll a klasszikusoktól bármilyen dogmatikus megmerevedés. Az idők során a megváltozott történelmi körülmények az elmélet átalakítását, egyes gondolatok elvetését és új taktikai lépések kimunkálását igényelték. Ezt csak olyan teoretikusok tudták megtenni, akik állandó kapcsolatban álltak körük történéseivel, akik képesek voltak — a stratégiának, a szocialista forradalom győzelmének szem előtt tartásával — felülvizsgálni és újrafogalmazni taktikai elgondolásait. Marx, Engels és Lenin a társadalmi fejlődés tudományosan megállapított törvényeiből indult ki. Forradalomvadásuk, forradalmi prognózisai a fejlődés objektív lehetséges pozitív alternatíváit helyezték előtérbe. „Valamilyen célért küzdeni . . . csak akkor lehet, ha feltesszük, hogy meg is valósulhat” (60. o.) — s a klasszikusok a forradalmi proletariátus győzelmét reális történelmi szükségszerűségnek tekintették.

Egy szövetségi politika kidolgozásának és gyakorlati megvalósításának előfeltétele, hogy mindig konkrét körviszonyokra vonatkozzék, hogy mindig meghatározott osztályok — munkásosztály, parasztság, kispolgárság stb. — társadalmi érdekeit és objektíve meglévő célját tartsa szem előtt. Marx, amikor a szövetségi politika azóta is érvényben levő elveit megfogalmazta, a konkrét német és francia viszonyok elemzéséből indult ki. A különböző osztályok, rétegek és politikai frakciók vizsgálatából vonta le végkövetkeztetését: ha meghatározott osztályok vagy osztályfrakciók egy közös ellenséggel kerülnek szembe, lehetőségessé vagy szükségessé válik, hogy szövetséget kössenek. A szövetségnek azonban nem előfeltétele, hogy a közös érdekért harcoló szövetségesek megegyezést is kössenek; ez megszilárdíthatja a kapcsolatot, de nem szükséges. Röviden megfogalmazva, a szövetség marxista definíciója: „osztályoknak (osztályfrakcióknak) pillanatnyi vagy tartósabb érdekközösségen alapuló együttműködése közös célok érdekében” (10. o.) A forradalmi célok következetes megvalósításának azonban feltétele, hogy a proletariátus állandó jelleggel kritikusan szemlélje szövetségét. „A bírálóit elmulasztása ugyanis, legyen szó demokratikus vagy nemzeti-demokratikus harcról, minden esetben a proletariátus önálló po-

litikai szerepének elhomályosítását, osztálytudatának és osztályharcának megvárását eredményezi. Marx és Engels valóban igen gyakran élt a bíráló jogával. S a szövetséges bírálata azóta is a marxizmus szövetségi politikájának szilárd alapelve maradt.” (25. o.)

Molnár Erik posztumusz könyve 1848-tól 1889-ig követi figyelemmel a marxizmus szövetségi politikájának alakulását. (A kötet tartalmazza a mű befejezetlen második, az 1889—1905-ös évekkel foglalkozó részének elkészült fejezeteit is.) Alapos történelmi vizsgálatában a szerző részletesen elemzi a marxizmus klasszikusainak a forradalomról, a háborúról, a békéről és a nemzeti kérdéssről, az egyes társadalmi osztályok és rétegek egymáshoz és a proletariátushoz való viszonyáról kialakult nézeteit.

A permanens forradalom elmélete

Marx és Engels a XIX. század közepén dolgozta ki a permanens forradalom elméletét. Kialakításában nagy szerepet játszottak azok a tapasztalatok, amelyeket a nagy francia forradalom eseményeiből vontak le. A nagy francia forradalom permanens, folytonos volt, menete felfelé ívelő vonalon mozgott, mert egymás után döntötte meg a hatalmon levő osztályokat, hogy végül s a hatalmat a kispolgárságra, a parasztságra és munkásságra támaszkodó jakobinusoknak juttassa. A forradalom menetének megfelelően alakult az osztályok szövetsége is. A szövetség osztályalapja állandóan keskenyedett, a szélső szárnyon helyetfoglaló jakobinus párt fokozatosan szembefordult korábbi szövetségeseivel, és egymaga ragadta meg a hatalmat.

Marx és Engels 1848-ban a küszöbön álló forradalmat a francia forradalomhoz hasonlóan képzelték el, azzal a különbséggel, hogy szerintük ez a forradalom a társadalmi fejlődés magasabb szintjén játszódik le. Az új forradalomban a szélső szárnyat a munkásosztály alkotja, mely a forradalmi harcok során fokozatosan szembefordul korábbi polgári-kispolgári szövetségeseivel, s a nép óriási többségére támaszkodva megragadja a hatalmat. A permanens forradalom végső célja és eredménye tehát a proletariátus diktatúrája. A permanens forradalom szakaszait és menetét meghatározzák az adott országok társadalmi-gazdasági-politikai viszonyai. Így Németországban a forradalomnak elsősorban a polgári viszonyokat kell megteremtenie. E harcban, amelyet a burzsoázia vezet a feudális viszonyok ellen, a proletariátusnak az a feladata, hogy a burzsoáziát a feudális maradványok következetes fel-

számolására kényszerítse. A polgári forradalomban a társadalom minden demokratikus érzelmű eleme — így a munkásosztály is — támogatja a forradalom vezető osztályát, a burzsoáziát, mert ennek győzelme és politikai uralmának megvalósulása feltétele annak, hogy a néptömegek fokozatosan kiábránduljanak a burzsoázia által terjesztett illúziókból és csatlakozzanak ahhoz a harchoz, amely a demokratikus köztársaság megteremtéséért folyik a proletariátus vezetése alatt. A forradalomnak ebben a szakaszában létrejön a proletariátus, a parasztság, és a demokratikus kispolgárság szövetsége a burzsoázia ellen, s a proletariátus vezetése alatt a forradalom megteremti a munkásság és parasztság demokratikus diktatúráját. Ez a demokratikus államhatalom, a „demokratikus diktatúra”, közvetlen átmeneti forma a szocializmust megvalósító proletárdiktatúrába, amely nemcsak a politikai viszonyokat demokratizálja, hanem a tulajdonviszonyokat is radikálisan átalakítja.

A permanens forradalom elmélete szerint tehát a forradalom burzsoá és szocialista szakasza történelmileg közvetlenül összekapcsolódik. A kommunisták ebben a folyamatban — a *Kommunista Kiáltvány*-ban kifejtett gondolatok szerint — az adott viszonyoknak megfelelően mindig azt az osztályt támogatják, mindig azzal az osztállyal kötnek szövetséget, amely a forradalomban az előrelendülő szárnyat képviseli. Marx 1848 végén levonta következtetéseit a német forradalomról. Belátta, hogy a német burzsoázia inkább hajlandó vereséget szenvedni a feudális abszolutizmustól, minsem hogy vállalja a proletariátussal kötött szövetség kockázatait.

Ennek megfelelően Marx módosította elképzelését, rámutatva arra, hogy akkor, amikor a munkásosztály már önálló forradalmi erőként jelen van, a burzsoáziára mint antifeudális forradalmi erőre nem lehet számítani, s a forradalmat jelölte meg, mint amelynek feladata a szociális vagy szocialista-demokrata köztársaság megteremtése. A forradalom következő — szocialista — szakaszának létrejötte azonban szükségessé teszi az önálló munkáspárt megalakítását. Ezért kezd munkába Marx és Engels 1849-ben, hogy a korábban felbomlott Kommunista Szövetségét újjászervezze. Marx a Központi Vezetőség 1850-es *Üzenetében* részletesen foglalkozott a kispolgárság — a munkásosztály potenciális szövetségeseinek — értékelésével. Az 1848/49-es esztendő eseményeiből azt a következtetést vonta le, hogy a kispolgárság, mely közbülső helyet foglal el a burzsoázia és a proletariátus között, a fegyveres harcban tévova és határozatlan. Ezért

a munkáspártnak nem szabad alárendelnie magát a szövetséges kispolgári pártoknak, hanem a velük szemben gyakorolt bírálattal meg kell gyorsítani a munkások kiábrándulását a kispolgári illúziókból, és a fegyveres harc élére állva meg kell teremtenie a demokratikus köztársaságot.

Marx 1850 nyarán felismerte, hogy a tömegek forradalmi lendülete egész Európában megtört és a hatalomra került burzsoázia diktatórikus és féldiktatórikus eszközökkel elnyomta a proletariátust és a kispolgárságot. A francia forradalomhoz fűződött reményei sem váltak valóra, hiszen az 1852. december 2-i államcsiny, amely L. Bonapartot ültette hatalomra a forradalmi hullámvölgy legmélyebb pontja volt. Marx a „Brumaire”-ben ennek megfelelően értékelte a francia forradalmat, s kimutatta, hogy a permanens forradalom — amely az „Osztyárharcok” megírásakor lebegett szemé előtt — permanens ellenforradalom lett.

A háború kérdése

Marx és Engels forradalmi prognózisában az 1850-es évek elején — amikor a forradalmi hullám apadóban volt —, hasonlóan 1847-hez, jelentős szerepet játszottak a gazdasági válságok. A klasszikusok — mutatja ki Molnár Erik — forradalmi elméletüket összekapcsolták a válságok elméletével. A proletariátus megerősödését és éretté válását a szocialista forradalom kivívásához a válságok és a forradalmak egész sorozatától várták. Ebben az időszakban, ha ideiglenesen is, a permanens forradalom elmélete lekerült a napirendről. Később azonban, az 1857–60-as évek vizsgálatából, azt a következtetést vonták le, hogy a gazdasági válság nem vezet szükségszerűen és közvetlenül forradalomra. A másik erő, amelynek fokozatosan jelentős szerepet tulajdonítottak a forradalom megismétlődése szempontjából, a háború volt. Megállapították, hogy a háborús válságoknak a gazdasági válság háttere nélkül is, sőt a gazdasági élet prosperitása idején is forradalmi következményei lehetnek.

Miképpen változott a klasszikusok álláspontja a háború értékelésében. Összefoglalva elméleti fejlődésüket, megállapítható, hogy 1848-tól az I. Internacionálé megalakulásáig Marx és Engels a háborúban azt az erőt vélte felfedezni, amely képes a forradalmakat a holtpontra túllendíteni, és a forradalmi pangás idején az európai forradalom nyitánya lehet. Ezért követelték 1848-ban a forradalmi Németország háborúját Oroszország ellen, ezért pártolták 1853-ban az angol–oros háború gon-

dotát, és ezért foglaltak állást 1859-ben amellest, hogy Poroszország bekapcsolódik a francia—olasz—osztrák háborúba.

Az I. Internacionálé megalakítása idején a tömegek antimilitarista állásfoglalásából kiindulva Marx és Engels megváltoztatta korábbi véleményét. A fenyegető francia—porosz háborút elítélték, mert dinasztikus érdekekért áldozza fel a munkásosztályt, és a proletariátust a háború elleni harcra hívták fel. Ugyanakkor továbbra is szem előtt tartották azt a lehetőséget, hogy a kapitalizmusban elkerülhetetlen háborúkat hogyan lehet a forradalmi proletariátus harca érdekében kiaknázni.

1866—70 között az európai politikát egyre erőteljesebben a francia—porosz ellentét határozta meg. A két ország közötti háború napirenden volt. A Németországi Szociáldemokrata Munkáspártban két ellentétes álláspont alakult ki, a háború jellegének meghatározásában. Az egyik álláspontot Liebknecht és Bebel képviselte, akik tiltakoztak a kibontakozóban levő háború és bármilyen dinasztikus háború ellen. Ezzel szemben a Bracke vezetése alatt álló braunschweigi bizottság elfogadta Bismarck nézetét, mely szerint a háború német részről védelmi jellegű, és ennek megfelelően a munkásosztályt a háború támogatására hívta fel.

Marx megállapította — fejti ki Molnár Erik —, hogy a háború a két szembenálló önkényuralmi rendszer természetéből következik, és így elkerülhetetlen. „Ez a felfogás, amely a háborút a kapitalizmusban, különösen az önkényuralmi rendszerek természeténél fogva, elkerülhetetlennek tekintette, előlegezte az *imperialista háború* elméletét. Az ilyen háborúban nincs szó sem támadásról, sem védekezésről, és a munkásosztálynak különbségtétel nélkül szemben kell fordulnia a háborút folytató kapitalista kormányokkal, ezek megdöntésére kell törekednie.” (195. o. — kiemelés *N. L. G.*) Marx tehát ebben az időben a két szembenálló nézet közül Liebknechtét és Bebelét támogatta. Engels érveinek hatására azonban az I. Internacionálé 1870-es *Üzenetében* már más álláspontot foglal el, és arra az általános következtetésre jut, hogy meghatározott körülmények között a kapitalizmusban is lehetséges nemzeti elnyomó és nemzeti felszabadító háborúról beszélni. Az utóbbi esetben a proletariátusnak támogatnia kell saját burzsoá kormányát. Engels nézete azon alapul — írja Molnár Erik —, hogy a háború Németország részéről a nemzeti létért, a német egység megteremtéséért folyik. Ha a háborúban a németek győznek, ez meggyorsítaná a proletariátus nemzeti méretű szervezkedését, és ugyanakkor Francia-

országban Bonaparte bukásához és forradalmi fellendüléshez vezetne. A munkásosztálynak Németországban tehát támogatnia kell saját burzsoá kormányát, hogy ezzel is meggyorsítsa a szocialista forradalom felé vezető folyamatot.

A Párizsi Kommün leverése után a munkásmozgalom egy időre megbénult. Az ötvenes évek sivár állapotainak megismétlődésével Marx is visszatért a forradalmi fejlődés szempontjából kívánatos háború gondolatához. A 70-es évek végén azonban, amikor Európában viszonylagosan konszolidálódtak a viszonyok, a munkásmozgalom új erőre kapott, és tevékenysége fellendülőben volt. Marx ekkor újra háborúellenes álláspontra helyezkedett, mert a háború ellentétes hatással számolt, mint a pangás idején. Véleménye szerint a háborúban a nemzeti nacionalizmus maga alá temetné a megerősödött munkáspártokat, amelyek a békés viszonyok között biztosan haladnak a győzelem felé.

Összegezve elmondható: a marxizmus klasszikusainak forradalmi elméletében a háború megítélésének legfőbb szempontja a forradalmi munkásmozgalom érdeke volt. Annak megfelelően, ahogyan a munkásmozgalom érdekei és a forradalmi stratégia megkívánta, támogatták vagy elítélték a háborút.

A Párizsi Kommün

Az I. Internacionálé Főtanácsának a francia—porosz háborúról szóló 1870. szept. 9-i üzenetében Marx és Engels kidolgozta azt a forradalmi taktikát, amelyet a francia proletariátusnak a háborús vereség után kellett volna folytatnia. Feltárták azt a formális lehetőséget, hogy a háborús váltságban a francia proletariátus megragadhatja a hatalmat s ezzel az európai szocialista forradalomnak lökést adhat. A katonai helyzet elemzéséből azonban arra következtettek, hogy a békekötés előtti hatalomátvétel súlyos hiba lenne, mert a porosz hadsereg nem a francia burzsoá köztársaságot, hanem a francia szocialista köztársaságot verné le. A munkásoknak ezért minden elhamarkodott lépéstől óvakodniuk kell, és csak a béke megkötése után, a köztársaság által nyújtott lehetőségeket kihasználva, osztályszervezetük és pártjuk megerősítése után kezdhetnek az önálló szocialista program megvalósításába. A párizsi munkás és kispolgári tömegek azonban éppen azt tették, amitől Marx és Engels óvta őket, és a Párizsi Kommünben egy olyan politikai hatalmat hoztak létre, amely az akkori viszonyok között egyedülálló volt.

Molnár Erik könyvének egyik legérdekesebb és bizonyára további vitákra alkalmas adó része a Párizsi Kommün elemzése. Molnár Erik a történelmi események és Marx szövegeinek elemzése alapján arra következtet, hogy az eddigi felfogással ellentétben a Kommün még nem a proletárfolytatott harcot vezetni tudja, és a maga oldalára állítja a társadalom legnépesebb dolgozó osztályát, a *parasztságot*.

A marxizmus klasszikusai a polgári társadalom osztályviszonyait analizálva különös súlyt helyeztek a parasztság társadalmi-politikai helyzetének elemzésére. A szövetségi politika konkrét kidolgozásának előfeltétele volt, hogy felmérjék: a proletariátus mikor és mennyiben tud a parasztságra mint szövetségesre támaszkodni a demokratikus köztársaság, majd a proletárdiktatúra megvalósításáért folytatott küzdelemben. Történelmileg nézve — ahogy Molnár Erik a kérdést tárgyalja — Marx és Engels a 48-as forradalmak ki-robbanásának idején a parasztságot a burzsoázia természetes szövetségeseinek tartotta a polgári viszonyok megteremtéséért folyó forradalomban. Engels rámutatott arra, hogy a parasztság — amelyben él a forradalmi erő — önálló forradalmi kezdeményezésre nem képes, és ezért a forradalom első — polgári — szakaszában a burzsoázia, második szakaszában, a burzsoellenes demokratikus diktatúráért folytatott harcban, a proletariátus vezetésére van utalva. Ekkor fogalmazták meg azt a gondolatukat, hogy a parasztság a permanens forradalomban csak a „kísérő kórus” szerepét játszhatja.

Marx és Engels véleményének alakulását jelentősen befolyásolta az 1848. dec. 10-i franciaországi választás és L. Bonaparte 1851. dec. 2-i államcsínye. Engels az eredményeket elemezve arra a következtetésre jutott, hogy a „parasztság . . . nyugodt, békés időben sohasem áll ki érdekeiért, és sohasem lép fel önálló osztályként, kivéve olyan országokban, ahol az általános választó jog van érvényben”. A parasztság tehát a burzsoá demokratikus forradalomban önálló, aktív politikai erővé válhat, s rendelkezik azokkal az eszközökkel, hogy saját erejéből a kormányrendet is megváltoztassa. Az *Osztályharcok*ban Marx is ennek alapján veti el a „kísérő kórus” gondolatát. A *Brumaire*-ben azonban újra találkozunk a „kórus-elmélettel”, de egészen újszerű megfogalmazásban. Marx itt kifejti, hogy bár a parasztság képtelen önálló politikai kezdeményezésekre, a proletárforradalomban mégis döntő szerepet játszik, sőt egyenesen a proletárforradalom feltételének tekintti, hogy a parcelatulajdonába vetett hitét elvesztő parasztság a

A parasztkérdés

Marx az I. Internacionálé kongresszusán a proletárdiktatúra kérdésével foglal

proletariátus szövetségese legyen. Ekkor tehát Marx a parasztságnak még csak azon részével képzelte el a szövetség megvalósítását, amely feladja magántulajdonosi hitét.

Engels a francia–porosz háború közvetlen kitörése előtt a forradalmi perspektíva szempontjából újra megvizsgálta a proletariátus lehetséges szövetségeseit. A parasztság rétegtagozódásának elemzéséből olyan következtetést vont le, amely a marxizmus parasztpolitikáját egy lépéssel előbbre vitte. Engels ekkor minden eddigieknél jobban kiemelte a munkás-paraszt szövetség fontosságát, és arra az álláspontra helyezkedett, hogy a kistulajdonos parasztság is a munkásosztály szövetségese lehet a proletárdiktatúráért folytatott harcban. Elemzésében ugyanakkor rámutatott arra az erőre, amelyre a legjobban lehet számítani: a falusi proletariátusra.

A marxizmus parasztpolitikájának legérettebb és végső megfogalmazása Marx érvéhez fűződik. Marx 1874-ben megvizsgálva az európai forradalom lehetőségeit, arra a következtetésre jutott, hogy a parasztszágokban a győztes proletárforradalom elengedhetetlen feltétele a munkás-paraszt szövetség. Franciaországban, ahol a népesség nagy többsége kis tulajdonnal rendelkező paraszt, a proletariátusnak olyan politikát kell folytatnia, hogy a parasztság támogassa őt harcában, tehát el kell ismerni a paraszti földmagántulajdont, és intézkedéseivel javítania kell a parasztság helyzetét. Intézkedéseiben azonban a proletárdiktatúra nem mehet el odáig, hogy a nagybirtokot átadja, a nagybirtokot kollektív tulajdonná kell változtatni, s ennek példájától kell várni, hogy a parasztszágok átérnek erre az útra. Ezt az elméletet tette magáévá és fejlesztette tovább a későbbiekben politikai elméletében és gyakorlatában Lenin.

A nemzeti kérdés

Molnár Erik a marxizmus szövetségi politikájának elemzése során részletesen tárgyalja a klasszikusoknak a nemzeti kérdésben elfoglalt álláspontjait. Röviden megfogalmazva azt lehet mondani: a marxizmus klasszikusai nem önmagukban értékelték az egyes népek függetlenségi mozgalmait, hanem mindig az általános szociális forradalom, a társadalmi haladás szempontjából. Ebből következett, hogy nem ismerték el megkülönböztetés nélkül valamennyi nemzet jogát az önrendelkezésre. Csak azokat a nemzeteket támogatták, amelyek függetlenségi mozgalma összekapcsolódott a haladással és a demokráciával. A klasszikusok

gondolatmenete azonban — mutat rá Molnár Erik — nem volt problémamentes. A nemzeti kérdés és a társadalmi haladás összekapcsolása, az önrendelkezési jog alárendelése a demokrácia általános érdekeinek helyes gondolat volt, de Marx és Engels egyes nemzetek átmeneti, történelmi szerepéből végleges következtetést vontak le, és ennek megfelelően egyes nemzeteket életképteleneknek nyilvánítottak, s nem támogatták nemzeti törekvéseiket.

Ezt az elméletet, melyet a klasszikusok 1848–49-ben fogalmaztak meg, 1850-ben bizonyos mértékig továbbfejlesztették. Az életképes népek harcát a nemzeti egységért és a függetlenségért még abban az esetben is támogatták, ha nemzeti függetlenségét az adott nép nem tudta közvetlenül összekapcsolni a társadalmi haladással, mivel a nemzeti egység és a függetlenség megvalósításában a társadalmi haladás feltételét látták. Ebből a szempontból vizsgálták a nemzeti elnyomást is, és arra a következtetésre jutottak, hogy az elnyomott nemzeteknek fel kell szabadulniuk a nemzeti elnyomás alól, hogy a társadalmi haladás útjára lépjenek. Marx és Engels azonban ebben az időben sem ismerte el válogatás nélkül minden nép jogát a nemzeti függetlenségre. A lényeges változás a 80-as évek közepén következett be. „Az orosz forradalom győzelmébe és a pánszláv cárizmus bukásába vetett hit indította... Engelst arra, hogy állást foglaljon egyes közép és kelet-európai népek önrendelkezési joga mellett, s elejtse ezzel kapcsolatban az 'életképesség' kritériumát. Ha ugyanis a cárizmus megbukik, a szláv népek szabadságának jelszava többé nem a cári Oroszország hatalmi érdekét szolgálja, és nincs többé akadálya annak, hogy ezek a népek a valóságos nemzeti felszabadulás útjára lépjenek”. (306. o.) Az idézetekből is kitűnik, hogy Engels, miközben radikálisan elvetette az életképesség kritériumát, a nemzeti önrendelkezési jogot továbbra is a társadalmi haladás szempontjából ítélte meg.

A bonapartizmus lényege

A francia–porosz háború után Bismarck vezetésével létrejött az egységes Németország. Marx és Engels a politikai hatalom gyakorlásának azt a formáját, amelyet Bismarck képviselt, bonapartizmusnak nevezte. A bonapartizmust Molnár Erik *A gothai program kritikája* alapján a következőképpen jellemzi: „egy feudális eredetű kaszt bürokratikus-rendőri-katonai önkényuralma, amelyre a burzsoázia a parlamenti formák közvetítésével bizo-

nyos befolyást gyakorol. A burzsoázia parlamenti befolyását tekintve, ez az önkényuralom féldiktatúra . . .” (315. o.) Engels a bonapartizmus lényegét történelmileg elemezte. Fejlődését tekintve a bonapartizmus az abszolút monarchiából alakult ki. Az abszolút monarchiában a kormányhatalmat a nemesség és a burzsoázia egyensúlya következtében a hivatalnoki-tiszti kaszt gyakorolja. A társadalmi viszonyok változásával azonban a nemesség-burzsoázia egyensúly helyébe a burzsoázia-proletariátus egyensúlya lép. A hatalom ennek megfelelően átalakulóban van bonapartista monarchiává, ahol a kormányhatalmat továbbra is a hivatalnoki-tiszti kaszt gyakorolja, de hatalmának alapja a burzsoázia és a proletariátus egyensúlya. Marx ezt az állapotot úgy jellemezte, hogy a burzsoázia már, a proletariátus még nem elég erős ahhoz, hogy a hatalmat a kezébe vegye.

A burzsoázia-nemesség, a burzsoázia-proletariátus hatalmi egyensúlyának alapja az, hogy a burzsoázia nem képes a közvetlen politikai hatalmat megszerezni, mert ennek érdekében a munkásmozgalomra kellene támaszkodnia. Ehelyett a féldiktatúra olyan formáját támogatja, amely érvényesíti anyagi érdekeit, de a hatalomból nem részesíti. A burzsoázia tehát azért engedi át a hatalmat a hivatalnoki-tiszti kasztnak, hogy az megvédje őt a proletariátustól. Ez az államforma lényegében — Engels 1874-ben írt kifinomultabb elemzése alapján: burzsoá államforma. „Ennélfogva a porosz bonapartista monarchiának az a feladata, hogy valamennyi birtokos osztálynak, a földbirtokos osztálynak éppúgy, mint a burzsoáziának, védelmet nyújtson a proletariátussal szemben. A bonapartista monarchia azonban, mint burzsoá államforma, a kapitalizmus igényeinek megfelelően fokozatosan kiküszöböli a feudális maradványokat, és a mezőgazdaságban is megteremtí a burzsoá termelői mód jogi feltételeit. Ezzel egyúttal átalakítja a feudális junker osztályt a burzsoá társadalom földbirtokos osztályává. Ezek ellenében viszont a burzsoázia átengedi a politikai és kormányhatalmat a hivatalnoki és tiszti kasztnak.” (314. o.)

Az I. Internacionálé és az önálló munkáspárt kérdése

Molnár Erik nagy figyelmet szentel annak bemutatására, hogy miképpen alakul a marxizmus klasszikusainak nézete a önálló proletárpárt megteremtésének kérdésében. Könyvének elején utal arra, hogy Marx és Engels *A Kommunista Párt ki-*

áltványában „párton nemcsak az osztályok politikai szervezeteit értette, hanem a párt fogalma alá vonta azokat a mozgalmakat is, amelyek, habár szervezetlen formában, valamely osztály politikai törekvéseit fejezték ki. Marx szerint ugyanis nemcsak a párt képvisel mindig valamilyen osztályt (osztályfrakciót), hanem — akkori terminológiája értelmében — az osztály is párt alakjában jelenik meg, mihelyt meghatározott, sajátos politikai célokra törekszik.” (10. o.) Marx a későbbiek során szűkítette a párt fogalmát, és egy meghatározott osztály mozgalma politikai szervezetének értelmezte. Ennek megfelelően értékelte a munkáosztály különböző politikai szervezeteinek tevékenységét és szövetségi politikáját is.

1863-ban alakult meg az Általános Német Munkásegylet. Marx és Engels — mutat rá elemzésében Molnár Erik — hasonlóan mint 1854-ben, amikor Angliában létrejött a Testvéri Demokraták Szövetsége, hibái ellenére is támogatták a Lassalle által vezetett szervezetet, mert benne a munkáosztály önálló politikai szervezetét látták. Marx és Engels döntő jelentőséget tulajdonítottak a többi osztályoktól független munkáspárt megalakulásának. Elképzelésük az volt, hogy ezt a szervezetet fokozatosan a marxizmus szellemével átítatva a proletárforradalom vezető pártjává fejlesztik. Hasonló indítékok játszottak szerepet abban, hogy Marx és Engels csatlakozott az I. Internacionáléhoz, mely az angol szakszervezeti bürokrácia vagy munkásarisztokrácia reformista képviselőinek és a francia mutualista proudhonistáknak a kezdeményezésére jött létre. Számítottak arra, hogy az angol és a francia munkásmozgalom, amely a trade-unionizmus és a kispolgári szocializmus hatása alatt állt, magáévá teszi a kommunista ideológiát és a közelgő proletárforradalomban az Internacionálé hatalmas nemzetközi szervezetként a proletárforradalom szolgálatába áll. Marx, taktikusan az *Alapító üzenet*et és az ideiglenes szervezeti szabályzatot is úgy fogalmazta meg, hogy azt a munkásmozgalom minden irányzata magáévá tudja tenni. Így nem foglalt állást a tökéletes tulajdonban levő termelőeszközök kisajátítása mellett, az *Üzenet*ben nem szerepelt az osztályharc fogalma sem, s a politikai hatalom meghódítását ugyan kitűzte, de nem szólt a proletárdiktatúráról.

Az I. Internacionálé történetében fontos esemény az 1871-es londoni konferencia. Marx a Kommün leverése után felhagy korábbi óvatos taktikájával, mely arra irányult, hogy fokozatosan oldja fel a különböző szektákat a marxizmusban. A francia kispolgári demokratákkal, az angol szak-

szervezeti bürokráciával és Bakunyinnal történt szakítás után Marx határozottan megrajzolta a politikai koncepcióját: „a szocialista forradalom győzelmének előfeltétele a munkásosztály önálló politikai pártja. Egyúttal állást foglal a proletariátus fegyveres felkelése és a proletárdiktatúra mellett is.” (272. o.) Marx törekvése az volt, hogy az Internacionálé szervezetét a forradalmi harc vezetésére alkalmasabbá tegye. Célkitűzései azonban nem valósulhattak meg, mert — mint Leninre hivatkozva Molnár Erik kimutatja — „Marx *felülről* próbálta az egységet megteremteni. A nemzetközi egység feltétele azonban az, hogy előbb *lent* alakuljanak ki és erősödjenek meg az egyes országok szocialista pártjai. . . Más szóval Marx kísérlete azért hiúsult meg, mert a Párizsi Kommün hatása alatt felhagyott addigi, lépésről lépésre előrehaladó taktikájával, és egy csapásra akarta a fejlődés igen különböző fokán álló országok proletárszervezeteit centralizált, egységes ideológiával rendelkező nemzetközi szervezetbe egyesíteni — olyan időpontban, amikor a reakció előretörése a munkásmozgalom belső ellentétét kiélezte, és végeredményben az Internacionálé működését is lehetetlenné tette.” (276. o.)

Az I. Internacionálé azonban hátrahagyta a Németországi Szociáldemokrata Pártot, mely a legális proletárpárt mintájává vált. Marx és Engels tevékenységének középpontjában a 70—80-as években az állt, hogy a pártvezetés politikáját helyes irányba tereljék. Ezért bírálták a Szociáldemokrata Párt és a lassalleánus Általános Munkásügylet egyesülését, és szükségesnek tartották a szakítást a kispolgári opportunisták irányzatokkal. A kispolgári opportunisták irányzatokhoz való viszonyt alapvetően az határozta meg, hogy milyen szervezetségi és ideológiai fejlettségű volt a párt. Marx és Engels a megerősödés, a kibontakozás idején még a szövetséget is megengedhetetlennek tartották a kispolgári pártokkal. A 80-as években határozottan elzárkóztak a kispolgári csoportokkal kötendő szövetségtől, mert a kibontakozó önálló munkáspárt tisztaságát féltették. A 90-es években azonban, amikor a munkáspárt megerősödött és jelentős választási sikereket ért el, már megengedhetőnek tartották a kapcsolatot, mert arra számítottak, hogy a marxista pártok feloldják magukban a különböző kispolgári áramlatokat. Ez a cél lebegett Engels szeme előtt, amikor a II. Internacionáléhoz csatlakozott. Célja az volt, hogy az Internacionálé a nemzetközi forradalom centralizált szervezetű és egységes ideológiájú harci szervezete legyen.

A szövetségi politika lenini továbbfejlesztése

Molnár Erik könyvének utolsó — befejezetlenül maradt — fejezete a II. Internacionálé korszakát tárgyalja. Elemzésünkben csak két pontot ragadunk ki: a leninizmus értelmezését és Lenin elképzelését a forradalmi pártról.

„1897 és 1902 között Lenin — írja Molnár Erik — az ökonomizmussal folytatott polémiában, de azonkívül is a korábban megtett első lépések után tovább fejlesztette azt, amit később leninizmusnak neveztek. A leninizmus, vagyis Lenin elméleti nézeteinek foglalatja ebben az időben Lenin saját szavai szerint nem volt más, mint a forradalmi marxizmus elméletének alkalmazása a különleges orosz viszonyokra, amelyeket Nyugat-Európával szemben a kapitalista fejlődés elmaradása és a feudális maradványok rendkívüli súlya, valamint a cárizmus barbár ázsiai formái jellemeztek, másként szólva a leninizmus ebben az időben a szocialista forradalom orosz útjának marxista elmélete volt.” (470—471. o.) Lenin az orosz munkásmozgalom konkrét tennivalóinak megfogalmazásakor a marxi gondolatokat nemcsak az adott orosz viszonyokra konkretizálta, hanem egyúttal tovább is fejlesztette. A klasszikus kapitalizmusból az imperializmusba való átmenet megkövetelte a szövetségi politika marxi-engelsi elméletének konfrontációját a valósággal. Lenin volt az, aki a nemzetközi és az orosz viszonyok elemzése során az imperializmus gazdasági-politikai elméletét kidolgozva megfogalmazta azoknak az osztályerőknek az elméletét, amelyek az új körülmények között jöttek létre és váltak hatékonyak. Tevékenysége során — hasonlóan Marxhoz — meglátta a kor alapproblémáját, a közeledő forradalmat, és ebből a szempontból kiindulva értékelte és magyarázta az orosz és a nemzetközi jelenségeket.

Elméleti és gyakorlati tevékenysége során Lenin tovább fejlesztette a marxi-engelsi szövetségi politikát. A narodnyikokkal folytatott polémiában jutott el a munkás-paraszt szövetségről szóló elmélet sokoldalú kifejtéséig, a munkás-paraszt demokratikus diktatúra gondolatának megfogalmazásával pedig a permanens forradalom elméletét mélyítette el. A forradalmi helyzetet vizsgálva szükségszerűnek tartotta a proletariátus forradalmi pártjának, forradalmi élcsapatának kialakulását. Molnár Erik Lenin és Bakunyin felfogásának összehasonlításával mutatott rá arra, hogy a lenini élcsapat a hivatásos forradalmárok pártja, mely az imperializmusban folyó osztályharc objektív menetére és az ebből

fakadó tömegmozgalomra, nem pedig a parasztság vélt ösztöneire támaszkodik.

Lenin alap gondolata és egyúttal az a pont, amely Marxszal és Engelsszel összekapcsolta, a forradalom aktualitása volt. A marxizmus klasszikusai minden egyes társadalmi-politikai kérdést a forradalom aktualitásának mércéjével mértek, ennek megfelelően alakították át saját korábbi állásfoglalásaikat. Molnár Erik könyvének legfőbb érdeme éppen az, hogy történetiségében követi a politikai elmélet változásait, hogy az adott társadalmi-politikai tényezőket gondos elemzésével párhuzamosan

vizsgálja a forradalmi elmélet alakulását és fejlődését. Könyvében a történetiség és a logikai elemzés szigorú egységben van, s csak ez az egység biztosíthatja, hogy a marxizmus klasszikusainak egységes forradalmi koncepcióját a fejlődés különböző etapjainak vizsgálata során fel tudja rajzolni. Célunk Molnár Erik posztumusz könyvének részletes ismertetése volt, s nem kritikai értékelése. A könyvben felmerülő számos probléma még bizonyára beható eszmecsere-t vált ki.

Nagy Lajos Géza

Tőkei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez¹

A társadalmi formák kérdése a marxista társadalomfelfogás egyik centrális kérdése, amely az utóbbi idők filozófiai vitáiban méltatlanul szorult háttérbe. Ismeretes, hogy a társadalmi formák felfedezése teremtette meg a társadalmi folyamatok tudományos megközelítésének lehetőségét, és egy meghatározott társadalmi forma — a kapitalizmus — sajátos törvényszerűségeinek az elemzése volt a tudományos próbaköve a materialista társadalomfelfogás helyességének. A társadalmi formák marxista elmélete tette lehetővé, hogy a tudomány a társadalom életét természet-történeti folyamatnak tekintse és a társadalmi fejlődést következetesen materialista módon értelmezze. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalmi formák elmélete ma már csak elmélet-történeti kérdés, a marxista társadalomfelfogás minden szempontból kidolgozott és általánosan elfogadott evidens elméleti és módszertani kiindulópontja, s továbbfejlesztése, részletesebb kimunkálása, újbóli átgondolása és tudatos alkalmazása nem lenne a mai marxista társadalomtudományi munka és az antimarxista irányzatok elleni haro egyik alapvető feltétele. Ha sorra vesszük azokat a tendenciákat, amelyek napjainkban a marxista társadalomfelfogással nyíltan vagy burkoltan szembeállnak, attól eltérő világnézeti alapot kínálnak a társadalmi élet vizsgálatához és értelmezéséhez, azt találjuk, hogy közös vonásuk a társadalmi formák kérdésének megkerülése vagy teljes kiiktatása a társadalmi folyamatok vizsgálatából. Elég utalni a strukturalizmusra, amely a történetiségnek és a struktúrának a társadalmi formák marxista elméletében megvalósuló dialektikus felfo-

gásával szemben a struktúrát és a történetiséget szétválasztja és szembeállítja egymással, az egzisztencializmus absztrakt filozófiai antropológiájára, amely az embert megfosztja konkrét történeti meghatározottságától, a polgári növekedéselméletekre, az ipari társadalom elméleteire, amelynek képviselői a társadalmi folyamatokat mechanikusan egyetlen faktorról — a technikai fejlődéssel — jellemzik a társadalmi formák átfogó és összetett kritériumaival szemben. Nyilvánvaló, hogy a történelmi materializmus alapvető különbsége ezektől a tendenciáktól éppen a társadalmi formák marxista elméletéből következik, s így a társadalmi formák elméletének határozott kifejezése és a marxizmus eleven, fejlődő részeként való szemlélete elengedhetetlen előfeltétele annak, hogy a történelmi materializmus valóban visszaszorítsa az említett tendenciákat.

Ezért örömdetes és jelentős esemény Tőkei Ferenc munkája, amely kiélezett és polemikus kérdésfeltevéseivel, fejtegetéseinek logikai erejével a tudományos közvélemény figyelmét ismét a társadalmi formákra irányítva újabb végiggondolásokra s ennek során további vitákra ösztönöz. Tőkei munkájának „műfaja” és alapvető módszere Marx (és részben Engels) szövegeinek interpretálása. Ezzel egyben tudatosan le is szűkíti feladatát és témáját, lemond arról, hogy a probléma teljes marxista irodalmát áttekinthesse, elemezze, értékelje, esetleg polemikus kontextusokban vizsgálja különböző nem marxista irányzatokkal. Tőkei forrásanyagai között nem szerepelnek Lenin munkái sem, nyilván abból a megfontolásból, hogy Lenin nem ismerte azokat a marxista szövegeket, amelyek Tőkei elemzésének alapjául szolgálnak. (Ez az utóbbi körülmény azonban nem mond ellent annak, hogy Lenin

¹ Kossuth, 1968. 225 o.

munkáiban általános módszertani vonatkozásban és konkrét elemzésekben is jelentős helyet foglalt el a társadalmi formák kérdése, s ebben a kérdésben Marx alapvető gondolatait tudatosan alkalmazta, a társadalmi formák marxizmus elméletét sok ponton konkretizálta, tovább fejlesztette.) De nem törekszik teljességre Tőkei a marxizmus szövegek interpretálásában sem. Elsősorban azokat a marxizmus szövegeket veszi elő, amelyek elvontabb történetfilozófiai síkon tárgyalják a társadalmi formák kérdését — mindenekelőtt *A német ideológiát* és a *Grundrissét* —, s csak kisebb mértékben vonja be a Marx-interpretálásba azokat a konkrétabb marxizmus gazdasági, társadalmi, politikai elemzéseket, amelyekben közvetlenül realizálódott a társadalmi formák marxizmus elmélete. Tőkei itt nyilván az a cél vezette, hogy először az általánosabb elméleti és módszertani összefüggéseket tárja fel, vagyis Marx alapvető koncepcióját rekonstruálja. Ebben az értelemben Tőkeinek ezt a munkáját előkészületnek, elméleti és módszertani felkészülésnek foghatjuk fel a társadalmi formák fejlődésének történelmileg konkrétabb vizsgálatához. Erre utal a feudalizmusról készült és azóta megjelent újabb tanulmánya is.

Mi indokolta ezt a tudatosan leszűkített — Marx-interpretációra épülő — megközelítési módot? Tőkei abból indult ki, hogy a mai marxista irodalomban a társadalmi formák leegyszerűsített és vulgáris felfogása terjedt el, amely eltorzítja, illetve elfedi az eredeti marxizmus gondolatokat, s ezért az első feladat a marxizmus gondolatok helyreállítása, azaz helyes interpretálása. Ez valóban időszerű feladat, és az adott esetben indokolja is Tőkei módszerét. Más kérdés, hogy a leegyszerűsített felfogások kritikájában némileg megkönnyíti a saját dolgát azzal, hogy azokat egyedül Sztálinnak a dialektikus és történelmi materializmusról szóló brosúrája formájában vizsgálja, annak befolyására és tömeges hatására hivatkozva. Úgy gondolom, ennél mélyebb elemzést érdemelne a társadalmi formák értelmezésének fejlődése az elmúlt fél évszázadban, Sztálin brosúrájának megjelenése előtt és után, egészen napjainkig, s ezt nem kizárólag régebbi és újabb filozófiai kézikönyvek alapján kellene elvégezni, hanem a marxista társadalomtudományok teljes anyaga alapján — beleértve a közgazdaságtudomány és a történettudomány kutatásait is, amelyek sok pozitív eredményt is tartalmaznak a társadalmi formák marxista elméletének továbbfejlesztéséhez. Csak úgy kapnánk valóban hiteles képet arról, hogy a társadalmi formák kérdésében a mai marxista kutatások mennyiben épülnek valóban

Marx gondolataira, illetve milyen pontokon tértek el tőlük egy vulgarizált és eltorzított séma irányában. Ha ez a pontosabb és árnyaltabb elemzés el is maradt Tőkei munkájában, ez nem változtat azon, hogy egy következetesebben átgondolt Marx-interpretáció pozitív szembeállítására a leegyszerűsítő sémákkal feltétlenül időszerű és hasznos vállalkozás, s nem csökkeni annak az értékét sem, hogy Tőkei helyesen mutat rá a társadalmi formák leegyszerűsített felfogásának néhány tipikus módszertani forrására.

Az egyik ilyen módszertani forrás az elvont munkafolyamat és a társadalmi termelés azonosítása, illetve felcserélése. Ennek következménye, hogy a termelési mód tényezőinek elemzése helyébe az elvont munkafolyamat tényezőinek elemzése lép; a termelőerők nem mint társadalmi termelőerők szerepelnek, hanem mint mindenféle munkafolyamat állandó elemei, s ettől mereven elválnak a termelési viszonyok mint a társadalmiság hordozói. Az elvont munkafolyamat és a társadalmi termelés hamis azonosításának hibájára azért is érdemes rámutatni, mert ez nemcsak a már említett vonatkozásban — tehát a termelőerők par excellence társadalmi jellegének negligálása szempontjából — vezet hibás következtetésekhez, hanem más vonatkozásban is gyakran ismétlődő hiba, például ha közvetlenül az egyszerű munkafolyamatból próbálják levezetni a társadalmi törvényszerűségeket sajátosságait vagy ezen a leszűkített és elvont alapon tárgyalják az elidegenedés problematikáját.

A társadalmi termelésnek mint kiindulópontnak az elvont munkafolyamattal való felcserélése Tőkei szerint oda vezet, hogy a valóságos termelőerők helyett csak az anyagi szubsztanciájukig jutunk el, és így a termelőerők és termelési viszonyok kapcsolatát a tartalom és forma egysége helyett öntudatlanul is csak mint anyag és forma viszonyát tudjuk megragadni. Tőkei Marx szövegeivel gazdagon alátámasztva bizonyítja, hogy a termelési módot olyan totalitásnak kell felfognunk, amelyben a termelőerők és a termelési viszonyok mint ugyanannak a totalitásnak a tartalma és formája elválaszthatatlanok egymástól. A termelőerők és a termelési viszonyok csak ezen a totalitáson belül értelmes absztrakciók. Tőkei szerint a termelési módnak mint konkrét totalitásnak a további felbontása elemeire, relatíve önálló mozzanataira nem lehetséges ezeknek az absztrakcióknak a nyomán — hiszen az ilyen felbontás elszakítaná egymástól a tartalmat és a formát, az elsőt forma nélküli anyaggá, az utóbbit pedig tartalmat-

lan formává tenné. Ez a felbontás tehát csak más úton, a tartalom és forma egységének közös mozzanatai alapján történhet meg. Ilyen közös mozzanatok a termelési mód totalitásának három fő mozzanata: az *egyének*, a mindenkori *közösségek* és a *termelési eszközök*. Ennek a három mozzanatnak a viszonyára, melynek változásait megpróbálja sematikus ábrával is illusztrálni, építi Tőkei egy-egy különös termelési mód (és társadalmi forma) alapmeghatározásait. Reménytelen vállalkozás, az eredeti gondolatmenet akaratlan leegyszerűsítése, tehát eltorzítása lenne, ha egy rövid recenzió keretében megpróbálnám ismertetni az alapmeghatározásokat, fokozatos finomításait és átmeneteiket. Tőkei kétségtelenül imponáló anyagismerettel és lenyűgöző logikával építi fel meghatározásait, amelyek sok finom elemzésre, bonyolult történelmi jelenségek dialektikus megközelítésére adnak alkalmat. Az öt alapforma meghatározása és dinamikájuk jellemzése problémagazdagságukkal és merész általánosítási törekvéseikkel minden bizonnyal sok vitát fognak még kiváltani, és feltehetően az egyes társadalmi formák mélyebb, aprólekosabb és árnyaltabb vizsgálatára ösztönöznek. Éppen ebben az inspiráló hatásban látom Tőkei munkájának fő érdemét és jelentőségét.

Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznék és elébe vágnék a várható vitának, jelezni szeretnék néhány olyan pontot, ahol a szerző gondolatmenetét magam is elnagyoltan, egyoldalútnak és ezért vitathatónak tartom. Paradox módon ezek a gyengeségek a legtöbb esetben a szerző alapvető erényeivel, merész absztrakciós készségével és szigorú logikájával függenek össze. Abban a törekvésben, hogy a társadalmi formák specifikumát, leglényegesebb összefüggéseit az általánosítás legmagasabb szintjén, alapmeghatározásokban ragadja meg és ezek logikus kapcsolatával fejze ki a társadalmi fejlődés valóságos folyamatát, sokszor túlzott jelentőséget tulajdonít meghatározásainak, szinte önmagukban is elegendőnek tartja őket ahhoz, hogy belőlük logikailag levezesse a különböző társadalmi formák sajátosságait és dinamikáját, köztük azokat az összefüggéseket is, amelyek kívülsnek az alapmeghatározásokon. Ebből következik, hogy azt a megközelítést, amely az egyének, közösség, termelési eszközök sajátos egységének elemzéséből indul ki, szinte kizárólagosnak tartja, és háttérbe szorít minden más megközelítést, minden olyan fogalmat és meghatározást, amely más oldalról közelíti meg a társadalmi formák sajátosságait. Tőkei kétségtelenül Marx nyomán jellemzi a tulajdon öt alapformáját. De bizonyít-

ható az is, hogy Marxnál ez nem kizárólagos megközelítési mód, hanem ezzel egy időben más oldalról, más összefüggésben is jellemzi a társadalmi formákat. Tőkei is idézi Marx szavait arról, hogy „bármilyen is a termelés társadalmi formája, a termelés tényezői mindig a munkások és a termelési eszközök . . . Ahhoz, hogy egyáltalán termelni lehessen egyesülniük kell. A társadalmi szerkezet különböző gazdasági korszakait éppen az a sajátos mód különbözteti meg egymástól, ahogyan ez az egyesülés megvalósul.” Ebből a marxizmus gondolatból indul ki Tőkei is, de menet közben a munkások és termelési eszközök viszonyát a termelés szubjektív és objektív tényezőinek viszonyával cseréli fel, s a szubjektív tényezőt az egyének, közösség, termelési eszközök hármásából vett egyének képviselik. (72. o.) Mivel azonban az egyének, közösség, termelési eszközök hármásában az egyének a társadalmi formák egy részében csak a tulajdonosokat jelentik, nem pedig a közvetlen termelőket (rabszolgák és részben a jobbágyságok), nyilvánvaló, hogy az erre a hármásra épülő formula közvetlenül nem tud eleget tenni annak az igénynek, hogy vele közvetlenül és differenciáltan jellemezzük a munkások és a termelési eszközök egyesülésének azt a sajátos módját, amellyel Marx a társadalmi szerkezet különböző korszakait megkülönböztette.

A Tőkei által tárgyalt formulák első sorban a tulajdon oldaláról közelítik meg a társadalmi formák sajátosságait. A tulajdon természetesen végső soron és közvetve magába sűríti az adott termelési mód összes lényeges sajátosságait és alapvető ellentmondásait, s ezért erről a kiindulóponttól egy bizonyos fokig valóban feltárhatók és jellemezhetők a különböző társadalmi formák lényegi sajátosságai. De azokban a társadalmi formákban, ahol a tulajdon és a munka közvetlen egysége megbomlott, ahol éppen a kettő ellentmondása és sajátos egyesítése szorult magyarázatra, ez a megközelítés önmagában nem elegendő, kiegészítésre szorul a munka felőli megközelítéssel. Természetesen mindkét megközelítés feltételezi és implicite magában foglalja egymást, közvetve elvezet a kettő ellentmondásának és egységének megértéséhez. Ez az ellentmondás és egység a maga totalitásában azonban csak akkor ragadható meg közvetlenül is, ha a kétféle megközelítés dialektikusan kiegészíti egymást. Ezért nem véletlen, hogy Marx a második és a harmadik társadalmi forma lényegének jellemzésére az antik és a feudális tulajdon mellett ezekkel egyenértékű specifikumul használja a rabszolga-, illetve a jobbágy munkán alapuló termelést,

mint ahogyan nem véletlen az sem, hogy bizonyos esetekben éppen ennek az oldalnak a kiemelését tartotta szükségesnek, mivel ezzel a specifikummal sokkal közvetlenebbül megragadható „az a sajátos gazdasági forma, amelyben a meg nem fizetett többletmunkát a közvetlen termelőkből kisajtolják”.

Igen magas absztrakciós szinten és ezért szükségszerűen sematizálva tárgyalja Tőkei a társadalmi formák dinamikáját. Arra törekszik, hogy az egyes formák önfejlődését mutassa be, azt a szigorúan törvényszerű folyamatot, amelyben az egyes formák saját létfeltételeiket szokatlanul újratermelve egyben bomlasztják is önmagukat és előkészítik a következő formát. Tőkei tudatában van annak is, hogy ez a szigorú belső meghatározottságon alapuló dinamika csak absztrakció, amely az emberiség történetének általános tendenciáját és fő irányát fejezi ki, s hogy a valóságos történelmi folyamatok ennél tarkább, esetlegesebb és szabálytalanabb képet mutatnak, számtalan „belső” és „külső” erő összejátszásának eredői. A társadalmi formák dinamikájának kiemelése, az egyes formák belső önfejlődésének és egymáshoz való kapcsolódásának tárgyalása azonban lehetővé teszi számára, hogy az emberiség történetének nagy fordulóit — „csodáit” — ne a véletlenek önkényes játékaának tekintse, hanem a társadalmi fejlődés törvényszerű csomópontjainak, megszabadítva őket a csodák misztikus és irracionális jellegétől. Ebből a pozícióból vizsgálva a „görög csodát”, a tulajdon első formájának önnerejéből történő átcsapását a második formában, ebben az értelemben vizsgálja a világtörténelem másik három nagy kérdését, az antik termelési mód és társadalom felbomlását, azt a kérdést, hogy miért éppen feudalizmus emelkedett az antikvitás romjain, s végül, hogy miért csak a „germán forma” felbomlása torkollott a kapitalizmus fölemelkedésébe.

Ha a Tőkei által felvázolt dinamikát mégis túlságosan absztraktnak és kissé merevnek érzem, ez nem azért van, mert a figyelmet tudatosan és kielezetteen az egyes formák belső önfejlődésére és törvényszerű átmeneteire irányítja — ez az adott esetben értelmes és szükséges absztrakció —, nem is a tárgyalási mód bizonyos külsőségeiből ered — bár a képletek merev alkalmazása és főleg a hármasságok túlzó hangsúlyozása néha zavaróan hat —, hanem elsősorban azért, mert ebben a dinamikában nem kap elegendő helyet két olyan alapvető mozzanat, amely nélkül a társadalmi fejlődés sémája akaratlanul kissé levegőben lóg, a fogalmak immanens logikájának tűnik. Ez a két

mozzanat: a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásainak, konfliktusainak konkrétabb tárgyalása az egyes formákon belül és az osztályharc aktív szerepe az ellentmondásokban, konfliktusokban, megoldásukban, a társadalmi formák pusztulásában, átalakulásában. Nem lehet azt állítani, hogy ezek a mozzanatok teljesen hiányoznak Tőkei fejtegetéseiből. Csúpan arról van szó, hogy jelentőségükhöz képest viszonylag háttérbe szorulnak, elvontan és elnagyoltan szerepelnek.

Tőkei, miután megállapította, hogy a termelőerő és a termelési viszony mint tartalom és forma egymástól elválaszthatatlanok, és hogy ennek következtében a termelési módot nem lehet erre a két mozzanatra mint önálló oldalra bontani, viszonylagos önállóságukra és sajátos dialektikájukra sem fordít elegendő figyelmet, s ezt az egyének-közösség-termelési eszköz dialektikája lényegében háttérbe szorítja. Pedig Marxnál ez a viszonylagos önállóság és a belőle eredő ellentmondások, ezek konkrét megnyilvánulásai és feloldásai kimutathatóan nagyobb jelentőséget kaptak. Többek között a Tőkei által idézett szövegrészekben is. Tőkei helyesen mutat rá, hogy a termelőerőket nem lehet anyagi hordozókra redukálni, de el sem lehet szakítani ezektől az anyagi hordozóktól, s a termelési mód — ezen belül a termelőerők — e termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásos egységén alapuló fejlődésének ábrázolása csak ezen a közvetlen anyagi bázison lehetséges. Elég utalni arra, hogy ott, ahol Marx egy konkrét társadalmi forma beható elemzésére vállalkozott — A tőkében a kapitalizmus elemzésére —, nem elégedett meg elvont formameghatározásokkal, hanem a termelőerők valóságos fejlődése alapján (ennek anyagi hordozóit is beleértve) tárta fel a termelőerők és termelési viszonyok ellentmondásainak konkrét természetét. Úgy gondolom, ha Tőkei ezt a fonalat is olyan határozottan ragadta volna meg Marxnál, mint az egyének-közösség-termelési eszközök hármasságát a tulajdon formameghatározásaiban, szilárdabban megalapozott lehetett volna a társadalmi formák fejlődésének sémája.

Nem kap elég súlyt Marxnak az a gondolata sem, hogy a termelőerők és termelési viszonyok konfliktusai osztályok harcában, ezek legkifejlettebb formájában, forradalmakban oldódnak meg. Enélkül pedig a társadalmi formák fejlődése, felbomlása, átalakulása, újjak keletkezése Tőkei ábrázolásában túlságosan is automatikusnak, egyértelműen meghatározottnak látszik, a fejlődés maga pedig valamiféle teleologikus jellegűt, mint amely nem aktív társadalmi harcok eredménye, hanem szín-

te a formameghatározások immanens logikájától hajtva halad a célja felé. Ezt a látszatot erősíti, hogy a kommunizmus mint a tulajdon ötödik alapformája és egyben az emberiség előtörténetének a végeredménye is csak elvont formameghatározásként szerepel, mint amelyet az első négy alapforma eddigi fejlődése előkészített és amely felé ez az egész fejlődés halad, de nem tárnak fel a maguk konkrétságában a kommunizmusra való átmenet reális feltételei, nincs kifejtve a munkásosztály történelmi szerepe a szocialista forradalomban, az átmenet fokozatai stb.

Tudom, mindazokkal az igényekkel — köztük a történelmi konkrétság követelményével —, amelyeket ezek a megjegyzések támasztanak, szembeállítható, hogy az itt tárgyalt munka nem törekedett teljességre és egy konkrétabb elemzés elméleti és módszertani előkészítéseként tu-

datosan a formameghatározásokra koncentrált, s a közfelfogásban elterjedt leegyszerűsítésekkel szemben szándékosan kiélezetten polemikus, vállalva az ezzel járó egyoldalúságokat is. A kritikai megjegyzések ebben a vonatkozásban nem is akarnak semmit levonni a könyv érdeméből. Csupán arra akarnak figyelmeztetni, hogy a korábbi egyoldalúságokat ne új egyoldalúságokkal, az egyik leegyszerűsítő sémát ne egy másik leegyszerűsítő sémával helyettesítsük. A társadalmi formák kérdésének sokoldalú és összetett marxista megközelítésére van szükség, mert csak így jöhet létre a társadalmi formák marxista elméletének megalapozott szintézise. Tőkei munkája jelentős lépés és értékes hozzájárulás ehhez a szintézishez, pozitív megoldásaival éppúgy, mint vitára serkentő kérdésfeltevéseivel.

Wirth Ádám

Roger Garaudy: A kínai kérdés¹

A kínai események, az úgynevezett „nagy proletár kulturális forradalom” immár évek óta foglalkoztatják a világ közvéleményét: Kína változatlanul korunk s a nemzetközi munkásmozgalom napirendjén van. Az egymást követő fejlemények napi-politikai számbavételén túlmenően, a kihatásaikkal és perspektíváikkal kapcsolatos kombinációk és elemzések mellett azonban megnőtt az igény a kínai helyzet egészének közeli és távoli összefüggéseire egyaránt kiterjedő, mélyebb, elméleti vizsgálata iránt is. Roger Garaudy nagylélekzetű tanulmányában ilyen igény kielégítésére vállalkozott. Munkája — úgy tűnik — a „kínai kérdés” egész komplexumának eleddig legátfogóbb marxista elméleti-politikai analízise.

Garaudy „a szocializmus kínai modellje sajátosságainak” objektív és szubjektív feltételeit kutatva mindenekelőtt a kínai történelmi fejlődés két fontos vonásának vizsgálatából indul ki. Nevezetesen abból, hogy Kínában egy prekapitalista jellegű társadalomból közvetlenül tértek át a szocializmusra, anélkül, hogy a kapitalista szakaszon áthaladtak volna, valamint abból, hogy e prekapitalista társadalom szerkezete „lényegében az ázsiai termelési mód maradványait megőrző félféudális és egyben félgymarmati ország szerkezete” volt (55. o.). Ennek megfelelően előbb Marx nyomán az „ázsiai termelési mód” fogal-

mának mibenlétét tisztázza, majd — marxista Kína-kutatók feltételei alapján — megvizsgálja e termelési mód kialakulását a régi Kínában, s maradványainak a kínai feudalizmus gazdasági-társadalmi struktúrájára mindvégig kiható sajátos funkcióját. Ezt követően a prekapitalista társadalomról a szocializmusra való közvetlen áttérés lehetőségének, illetve egyes szakaszok „átugrásának” kérdéseivel foglalkozik. Behatóan elemzi Marx, Engels és Lenin ezel kapcsolatos elméleti állásfoglalásait, s ismerteti azokat a vitákat, amelyeket e kérdések gyakorlati jelentkezése váltott ki a Szovjetunióban, fejlődésének első éveiben. A továbbiakban a nemzeti küzdelmek és a szocializmusért vívott harc kölcsönhatásának elvi problémáit taglalja. Sorra veszi konkrét megnyilvánulásait az utóbbi száz év kínai fejlődésében, s rámutat arra, hogy Kína függetlenségi harcainak szoros összefonódása a nép társadalmi küzdelmeivel „rányomta bélyegét a szocializmus építésének modelljére” is (68. o.). Ezután a Kínai Kommunista Párt múltbeli útját értékelve elsősorban azt vizsgálja, hogy a párt vonala és politikája mennyiben felelt meg a kínai társadalom sajátosságaiából következő objektív feltételeknek, milyen szerepe volt Sztálinnak és az Internacionálnak a kínai párt irányvonalának meghatározásában, s különösen Mao Ce-tungnak, aki ugyan a forradalmi mozgalmat 1927 után új, elméletileg már Lenin által is megjelölt útra vezette, de ugyanakkor „erősen túlmélt Lenin sugal-

¹ Kossuth, 1968. 218. o.

mazásain" (89. o.), s a marxizmus „kínaiasítására" vett irányt.

E „kínaiasítás" konkrét elméleti és gyakorlati megnyilvánulásaival könyve második részében foglalkozik a szerző. Sorra veszi a „nagy ugrás", a „népi kommunák" politikáját, valamint a „permanens forradalom" elméletét és a „kulturális forradalom" elvét, s kimutatja bennük azoknak a „szubjektív feltételeknek" a jelenlétét, amelyek végső soron a „szovjet modelltől" 1958-tól végbemenő eltávolodást, a torzulásokat s a jelenlegi helyzetet eredményezték Kínában. E fordulat okait vizsgálva Garaudy mindenekelőtt a voluntarizmusra utal, amely akkor és ott jelenik meg, „amikor a termelési viszonyok megelőzik a termelőerők állapotát és az ideológia megelőzi a termelési viszonyokat" (112. o.) — amint ez Kínában kezdettől fogva fenn is állott. A kínai vezetők ezen túlmenően az 1956. évi magyar ellenforradalmi eseményekből is olyan gyakorlati és politikai következtetéseket vontak le, amelyek eredményeként engedményeket tettek „a tömegekben megnyilatkozó ösztönösségnek, türelmetlenségnek és messianisztikus reménységeknek" (115. o.), s kétségbe vonták a „szovjet modell" egyetemességét. (E türelmetlenséget azután a „permanens forradalomról" vallott nézeteikben emelték „elméleti szintre".) A szubjektívizmus mozzanatait, valamint a velük helyvel-közzel összefonódó, újjáéledő konfucianus ideológiai elemeket (mint a mágiikus idealizmust vagy a kínai vezetők munkastílusára jellemző politikai moralizmust stb.). Garaudy más összefüggésekben is megvizsgálja. Külön figyelmet szentel a maói eszmerendszer és Mao dialektikája sajátos vonásai elemzésének, amelyek (mint pl. az ellentmondás „helycseréjének" vagy „az egységes kettéhasajdásának" tétele) a kínai párt gyakorlatpolitikájának eszmei kiindulópontjaivá váltak.

Tanulmánya befejező részében Garaudy azokkal az elméleti és gyakorlati következtetésekkel foglalkozik, amelyeket a kínaiak saját modelljük alapján szűrtek le, s azután általánosítva a nemzetközi munkásmozgalom, a szocializmus világstratégiájának principiális kérdéseire (mint pl. a békés egymás mellett élés, a háború és a forradalom, a szocializmusra való áttérés különböző útjai, a humanizmus és anti-humanizmus kérdései) vetítettek ki.

Garaudy könyve — amelyet a fentiekben csupán nagyon vázlatosan s csak főbb vonásaiban ismertethetünk — sokrétű, invenciózus elemzések, eredeti megállapítások és helytálló következtetések egész sorával győzi meg az olvasót a mai kínai

elmélet szubjektívizmusáról, antimarxista jellegéről, s a szerzőnek a kínai kérdésekben való kimerítő tájékozottságáról tanúsodik. Csupán egy-két probléma tárgyalásánál támadt olyan benyomásunk, mint ha a szerző a helyzetet nem ismerné kellő alapossgal, s ezért lemondana a kérdések részletesebb kifejtéséről és vizsgálatáról. Elsősorban az új (XX. sz.-i) kínai kultúra genezisére, funkciójának és helyzetének kérdésére gondolunk, amely jelentőségénél fogva behatóbb elemzést igényelt volna, hiszen „bonyolult", ellentmondásos volta Garaudy szerint is „súlyosan ránehezedik a kulturális forradalom jelenlegi problémáira" (53. o.).

Miről is van itt voltaképpen szó? Miért bonyolult és ellentmondásos jelenség az új kínai kultúra? Garaudy helyesen állítja fel a kérdést, amikor megállapítja: „A hagyományos kultúra a mandarinoké volt, és... szorosan kapcsolódott... az évezredes kizsákmányolást fenntartó osztályok értékeinek szentesítéséhez... A nem hagyományos Kína kultúrája viszont 'külföldi műveltség' volt" (157. o.), amely a kínai nép tömegeiben, vagyis a paraszt-ságban „ösztönös ellenszenvet" váltott ki. A továbbiakban azonban nem ad választ arra, hogy végül is mivé lett ez a külföldi műveltség a kínai humuszban.

Garaudy azt látszik sugallni, hogy az új kínai kultúrában is közvetlen „áttérés" következett be, azaz a régi feudális kultúrát rögtön a szocialista kultúra váltotta fel: „A szellemi mozgás megfelel annak, ami politikai és társadalmi síkon ment végbe ott, ahol közvetlenül tértek át egy feudális típusú ázsiai társadalomról a marxista kollektívizmusra. A kapitalizmus szakaszát... átugrották" — írja a polgári individualizmus és a humanizmus kínai perspektíváiról szólóan (207. o.). Tény, hogy Kínában a burzsoázia „kettős természete", gyengesége miatt nem fejlődhetett ki a polgári kultúra tiszta, nyugati értelemben vett klasszikus formájában — jóllehet csírái megjelentek az új szellemiségnek abban a harcában, amelyet a modern nemzeti kultúra megteremtéséért vívtak az 1919. évi „május 4-e mozgalmat" megelőző és követő években. Ez a harc, amely egy polgári-demokratikus kultúrforradalom funkcióját hivatott betölteni, s amelynek élvonalában a „városi értelmiségiek" új rétege állott, kezdeti szakaszában még nem a szocialista kultúráért folyt: inkább ahhoz az erjedéshez hasonlított, amely Nyugaton — s különösen a XIX. sz.-i Kelet-Európában — a polgári nemzeti kultúrák színre lépését megelőzte és eredményezte. (Az új szellemiség képviselői maguk is szívesen hasonlították mozgalmukat az

európai reneszánszhoz és a felvilágosodáshoz.) Míg azonban az európai nemzeti kultúrák kialakulásuk folyamán a latin nyelvűségben homogénná váló görög–római kultúreszményeket fokozatosan áthasonították s harmonikusán összeötvözték saját adottságaikkal és fejlődésük igényeivel, a kialakuló új kínai kultúrában ez az illeszkedés sem a hazai múlt hagyományaihoz, sem a világkultúrához nem volt egyértelmű és következetes. Egyfelől ugyanis a „május 4. mozgalom” időszakának kulturális megújódása a hazai hagyományok, a tradicionális Kína egész kulturális örökségével szembe fordult, hiszen az adott történelmi pillanatban annak még leginkább előremutató tendenciái is időszerűtlennek és felhasználhatatlannak bizonyultak a nyugati szellemiség vívmányaival való összetevés során. (Ez a kulturális megújódás nemcsak a „humanizmus” fogalmát írta zászla alá, amelyet — mint erre Garaudy is utal könyvében — a jelenlegi „kulturális forradalom” oly egyértelműen elutasít, hanem a régi kínai civilizációban hasonlóképpen ismeretlen „tudomány” és „demokrácia” fogalmait is.) Másfelől azonban a kialakuló új kultúra, amely tehát szükségképpen a nyugati szellemi struktúra elfogadását jelentette, s a „külföldi műveltségből” építkezett, nem tudott igazán meggyökeresedni és a régi kultúrához hasonló intenzitással s egyetemesség-igénnyel *össz-nemzeti* érvényű kultúráként kibontakozni. Ennek pedig többrendbeli oka is volt.

Mindenekelőtt: miként a kínai forradalmi mozgalom egészének, úgy e kulturális megújódásnak is csupán egy-két évtized adatott olyan történelmi feladatok végrehajtására, amelyre Nyugaton lényegesen hosszabb idő, esetleg évszázadok alatt került sor. Továbbá: a forradalmi mozgalom fejlődésének gyors üteme, majd irányvonalának, bázisának 1927 után bekövetkezett megváltozása kihatott az új kultúra funkciójának értelmezésére, tartalmának, jellegének alakulására is. Végül fontos, talán döntő szerepe volt annak a körülménynek, hogy az új kultúra kialakulásának kezdeti szakaszán látszólagos radikalizmusa és intenzitása ellenére sem tudott igazán mélyre hatolni: jelentős tömegeket — főleg a parasztságot — érintetlenül hagyott, s még számottevő városi rétegeket sem tudott gyökeresen átformálni. (Érdekes rámutatni ezzel kapcsolatban arra, hogy azokban a kelet-európai társadalmakban, amelyekben a tulajdonviszonyok, a parasztság helyzete, a fejlődés megkétszese stb. sok tekintetben a XX. századi Kína első évtizedeire emlékeztetnek, a nemzeti kultúra kibontakoztatásában mi-

lyen nagy szerepe volt a *népiség-népiesség* motívumának. Ez a motívum Kínában csak a fejlődés későbbi szakaszában jelentkezett, s ekkor már más aspektust kapott.) A parasztság kívülrekedése az új kultúra hatáskörén egyebek között azzal a következménnyel járt, hogy tudatában a hagyományos mentalitás, a régi erkölcs, ízlés, szokások maradványaival úgyszólván sértetlenül vészelte át a forradalom polgári-demokratikus időszakát s lépett a forradalom szocialista szakaszába. Ugyanakkor azonban annak következtében, hogy a parasztság a maga speciális igényeivel és saját kultúrájával nem vett részt a modern kínai kultúra nemzetivé formálásában, így az — nem tudván gyökeret verni a hazai humusz mélyebb rétegeiben — idegen oltvány-jellegét nem volt képes maradéktalanul megszüntetni.

Ezen a helyzeten átmenetileg még az a körülmény sem változtatható, hogy a kulturális megújódással egyidejűleg kibontakozott a kínai munkásmozgalom, színre lépett a Kommunista Párt is. Ennek következtében az új kultúra tartalmában megerősödtek ugyan a plebejus-demokratikus tendenciák, sőt a huszas évek végén a szocialista kultúrára való áttérés is megindult (a „proletár kultúra” napirendre tűzésével), s e tekintetben jelentős kezdeményezések is születtek pl. az új irodalomban — az új kultúrának a „proletár kultúra” jegyében történő átformálása és „kínáivá” alakítása márcsak a Koumintang-uralom ellenforradalmi viszonyai miatt sem mehetett végbe. Ezenkívül a forradalmi mozgalom menetében is döntő változás ment végbe akkor, amikor 1927 után súlypontja a városokból a falvakba tevődött át. De nemcsak a forradalom menetének, az új kultúrának is más aspektust adott Mao-Ce-tung azzal, hogy — mint Garaudy megállapítja — a parasztmozgalmat „önálló és a forradalmi mozgalomban *döntő* szerepet betöltő erőként” fogta fel (91. o., kiemelés — *G. E.*). Ha ugyanis a parasztság a forradalom döntő ereje, akkor az új kultúrának is csak a parasztság lehet a letéteményese — de legalábbis fontos szerepet kell kapnia az újrafarmálásában. Ez az igény a forradalmi parasztmozgalom erejének növekedésével hamarosan jelentkezett is, s amikor a japánellenes honvédő háború (1937–1945) nagy tömegmozgása révén a modern kínai kultúra első ízben került közvetlen érintkezésbe azokkal a paraszti tömegekkel, amelyek a tíz éves (1927–1936) forradalmi polgárháború során a kínai forradalom jövőjét eldöntő aktív tényezővé váltak, elodázhatalanul napirendre került az új kultúra alapvető problémája: nemzeti jellegének és a népi-

nemzeti szintézisnek a kérdése. Ezekről a kérdésekről 1939–40-ben a marxista kínai írók, művészek és kultúrpolitikusok széles körű vitát folytattak, amelyben két koncepció kristályosodott ki. Az egyik szerint az új kultúra nemzeti jellegének a már elért eredményekből kell kibontakoznia azáltal, hogy a továbbiakban a tradicionális múlt felhasználható hagyományait s az élő népi (paraszti) kultúrát egyaránt integrálja magában — anélkül, hogy megtagadná „külföldi” fogantatását, amelynek révén szerves részévé vált nemcsak az élő világkultúrának, hanem a nemzetközi proletariátus szocialista kultúrmozgalmának is. A másik koncepció az új kultúra nemzeti jellegét végső soron a forradalom paraszti bázisának igényeiből és érkeiből vezette le, s kritériumait olyan tulajdonságokban jelölte meg, amelyek a parasztság ízléséhez, szokásaihoz, művelődési formáihoz közel állanak, amelyeket „a nép örömmel lát és szívösen hall” (Mao Ce-tung).

Bár a szocialista kultúrforradalom elvileg e két koncepció szintézise jegyében bontakozott ki a „jenani” időszakban, s folytatódott a Kínai Népköztársaság megalakulását követő első évtizedben is, Mao Ce-tung 1942-ben mondott „jenani beszédekben” elméletileg az utóbbi mellett foglalt állást. Mint láttuk, az előbbi koncepció elismerte ugyan az új kultúra oltvány-jellegéből adódó problémákat (hogyan lehet integrálni magában a klasszikus örökség, a népi kultúra elemeit), e problémákat azonban az új kultúra tartalmi, szemléleti, jellegi sajátosságainak megtartásával, mintegy ezek szintjéről is megoldhatónak vélte. (Vagyis: hosszabb távon

az új kultúra meggyökeresedése, összné-pívé, s a szó teljes értelmében, nemzetivé válása ugyanúgy bekövetkezett volna, mint a városi szférából kiinduló vagy ott megújuló nemzeti kultúráké Európában, a polgárosulás korában.) Mao azonban a „népi” kultúra kizárólagos előtérbe állításával, s azzal, hogy az új kultúra jellegét, tartalmát, külső és belső formáit is a paraszti tömegek adott műveltségi szintjéről és ízlésnormáiból vezette le, gyakorlatilag elutasította nemcsak az új kultúra idegen eredetű formanyelvét, hanem esztétikai normáit és értékrendjét is. Ebben a koncepcióban végeredményben a kínai parasztság „öztönös ellenszenvé” fogalmazódott meg mindenféle „külföldi műveltséggel” szemben. Mao a „jenani beszédek”-ben formálisan ugyan nem tagadta a világkultúra példamutató funkcióját, de a hazai kultúrát mintegy kiemelte annak kohéziós közegéből, s ezzel az izoláció veszélyének tette ki. Ez az izoláció napjainkra be is következett.

Az új kultúra fejlődésében, értelmezésének alakulásában — a strukturális problémákkal kapcsolatosan fentebb elmondottakon kívül — természetesen más, nem kevésbé fontos tényezők is hatottak, amelyekkel könyvének *A kulturális forradalom és a kultúra problémái* című fejezetében Garaudy kimerítően foglalkozik. Bár a modern kínai kultúra útja valóban bonyolult és ellentmondásos volt, a bekövetkezett torzulások mégsem tekinthetők szükségszerűeknek: nem természetéből, hanem önkényes elméleti manipulációkból fakadtak.

Galla Endre

Esszék és eszmék¹

Ungvári Tamás *Poétikájának* ismertetésekor az első szó mindenképpen öröm szava kell hogy legyen: a műfajelmélet problémáinak tisztázása régi adóssága nemcsak a hazai kutatásnak, hanem a marxista elmélet egészének. A nálunk hagyományos esztétikai munka által érintetlenül hagyott területet elsőként feltérképező Ungvári Tamás vállalkozását így a mű konkrét eredményeitől, igazságaitól függetlenül megilleti az elismerés, és erejéit s hibáit más mércével kell mérnünk, mint a kidolgozott okfejtéseket továbbfejlesztő vagy a részeredményeket szintetizáló munkák fény- és árnyoldalait.

¹ Gondolat, 1967. 632 o.

Nem kétséges az sem, hogy Ungvári Tamás személyében hivatott szerző vállalkozott arra, hogy szembenézzen az elméleti úttörés különleges nehézségeivel. Széles körű tájékozottsága, frappans ötletekben nem szűkölködő gondolkodói elmelele közismert a szakirodalom művelőinek körében, művészi igényű, rendkívül szemléletes stílusra pedig kellő garancia arra is, hogy eredményei ne csupán a legszűkebb szakma körében, hanem az irodalmi köztudat tágabb régióiban is visszhangot keltsenek, s ilyen módon hathatósabban segítsék elő a műfaji problémák sikeres megoldását, mint valamely ezoterikus okfejtés gondolatai.

Alapvetően a feladat különleges nehézségeire kell visszavezetnünk tehát azt,

ha közvetlenül a kezdeményezést megillető tiszteltetés szava után a mű ellentmondásaira vagyunk kénytelenek rámutatni. Ezek az ellentmondások mindjárt azzal kezdődnek, hogy első pillantásra tisztázatlannak tűnik, milyen célt tűzött ki maga elé a szerző.

A mű címe: *Poétika*: s a szerző monogramjával hitelesített fülszöveg szerint praktikus célja az, hogy „azt a több mint félszázada hiányzó kézikönyvet pótolja, ami a formák világában eligazít”, noha ez a cél „csak a munka közben valósult meg, s akaratlanul”; ugyanitt áll az az ígéret is, hogy e poétika — bár csak utalás formájában tartalmazza a mai kor formaproblémáit — „a hagyomány egészét tárgyalja összefoglalóan, körvonalazza mindazt, ami eddig tapasztalat és törvény volt a műfajokban”.

Aki ez után az egyértelműen megfogalmazott program után Ungvári előszavát is elolvassa, meglepetéssel tapasztalhatja, hogy itt „a hagyomány egészének tárgyalását” ígérő szerző egészen más meghatározást nyújt művéről: „Olyan történeti poétika kísérlete, amely a teljességre igazán nem törekedhetett. De figyelembe vette és felmérte a kérdések egész sorát, melyet a mai kutatás a történetből kibányászott” (9. o.). Végül így vall: „Könyvemet a legszívesebben esszék sorának nevezném a poétika tárgyköréből”.

Aligha szükséges itt részletezni, mi a különbség egy kézikönyv igényű „történeti poétika” és a poétika egyes problémáit tárgyaló esszé-csokor között — próbáljuk meg elhelyezni most már magunk megállapítani, voltaképpen mit is tartalmaz Ungvári könyve.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a szerző túlzott szerénységből visszakozik fokozatosan a fülszövegtől az előszó végéig, hiszen a mű tagolása (*A költészet formái; A novella és a regény; A drámai költészet*) a hagyományos líra—epika—dráma felosztás mindegyikére kiterjed, sőt, bevezető részében (*A költészet elmélete*) Ungvári a művészet egészére vonatkozó általános törvényszerűségekből igyekezik levezetni az irodalom specifikumait, és a poétikai rendszerekről is bő történeti ismertetést nyújt. Formálisan tehát nemcsak, hogy megfelel a műfajelmélettel szemben támasztható teljességigénynek, de ezt a teljességet a szerző impozáns gesztusokkal a legtávolabbi összefüggések felmutatására is kiterjeszti (a művészet és a tudomány közötti különbségek elemzése, az irodalom és a többi művészeti ág szembesítése stb.).

Egészen más képet nyerünk azonban akkor, ha azt vesszük szemügyre, milyen műfajokat milyen részletezéssel tárgyal

szerzőnk. Mint említettük, a tudomány és a művészet határvonalai felkeltik érdeklődését, s ezt a nem műfajelméleti problémát részletesen, több alfejezetben visszavisszahozva boncolja, a két tükrözési mód határán elhelyezkedő irodalmi műfaj — saját művének választott műfaja —, az esszé azonban méltatlannak viszonyul erre. Hasonlóan jár a határterületek többi műfaja is (szónoklat, publicisztika, riportirodalom, dokumentum-irodalom stb.). Az eklogát Ungvári jelentős műfajnak tartja, és részletes történeti elemzéssel tárgyalja, felsorolva szerzőket Theokritosztól Vas Istvánig, a vele egyenrangú prózai és drámai műfajok közül azonban a pásztorregény *A regény kezdetei — az ókori regény c.* alfejezetbe rejtve, a *Daphnisz és Khloé* kapcsán nyer csak említést, a pásztorjáték pedig még ennyi figyelemre sem méltó. A szatirikus költészet — eléggé érthetetlen módon elválasztott — két alfejezetet kap (*A költői szatíra, Szatirikus formák a költészetben*), a szatirikus regény viszont semmit, sőt a színpadi szatíra sem méltó a megkülönböztetésre a komédiát tárgyaló alfejezetben (*A másik Dionüszosz. A színpadi komikum formái*). A regény kezdeteit tárgyaló rész a hellenizmussal kezdődik, a következő alfejezet már *Az újkori regény születése*: ebben summázza Ungvári futólagosan a lovagregényt is, azt azonban, hogy a középkorban is volt színjáték, csupán onnan tudhatja meg az olvasó, hogy a komédiáról szóló részben felbukkan egy mondat, mely szerint a népi játék „a középkorban az első drámai forma” — tehát nyilván kellett másodiknak, harmadiknak is lennie. A hasonló aránytalanságokat hatalmas listává növeszthetnénk, ehelyett említsük meg azt, hogy Ungvárinál az is előfordul, hogy olyan műfaj sem tárgyal, amelyet pedig látszólag külön alfejezetre méltónak ítél: *A történelmi regény* című rész semmit nem mond „a” történelmi regényről, hanem különböző szerzők Walter Scotttól kialakított nézeteit gyűjti össze.

Ungvári *Poétikája* ezek szerint valóban nem poétika, csak poétikai vonatkozású írásk gyűjteménye — hogy mit és milyen mértékben tárgyal, nem függvénye semmiféle kitapintható koncepciónak, véletlenszerű. Ettől persze még kiváló munka is lehetne, kiindulópontja egy későbbi, teljességre törekvő rendszerezésnek — ha a kötetbe gyűjtött egyes írásk jök.

Ungvári könyvének jegyzetapparátusa az ábécében Adornótól Youngig, történetileg pedig Hérakleitosztól Rozsnyai Ervinig egy óriási könyvtárat megtöltő szakirodalomra utal. A szövegben mégis feltűnő hiányosságok, tárgyi tévedések buk-

kannak fel. A hiányok legkirívóbban a nem európai irodalmak területén mutatkoznak: Ungvári jóformán alig vesz tudomást arról, hogy a világirodalom nem azonos az európai irodalommal, és az általa tárgyalt műfajok jócskán virultak más kontinenseken is. Természetesen megtehetette volna, hogy az egzotikus irodalmakat kizárja vizsgálatának köréből, hiszen egy ilyen leszűkített tárgykör elemzése teljesen jogosult. Ungvári azonban nem ezt teszi: az elégiával kapcsolatban részletesen ismerteti Tőkei Ferenc kínai anyagra alapozott okfejtését, az eposzok között megemlíti, hosszasan idézi a *Királyok könyvét*, tehát alkalmasul túltekint az európai horizonton. Valójában azonban ezek a kitekintések teljesen esetlegesek: az eposzok sorából nem kisebb alkotásokat hagy figyelmen kívül, mint a *Gúlgames*, a *Mahábhárat* és a *Rámájana*, pedig ezek elemzése annál is elengedhetetlenebb lett volna, mert sajátosságai elütnek az Ungvári által egyetemesnek deklarált eposzi ismérvektől. (Ungvári szerint minden eposz alapvető kritériuma, hogy határozottan elkülönülő részei mind egy alapeszme szolgálatában rendeződnek művészi egésszé, ezzel szemben pl. a *Mahábhárat*ról köztudott, hogy részeiben igen eltérő világnézeti tendenciák kereszteződnek. Lehetséges megoldás, hogy ilyen alapon a *Mahábhárat*át ne tekintsük eposznak, de akkor ezt az álláspontot ki kell fejteni, vagy legalábbis le kell szögezni, de egy műfajelméleti munka nem teheti meg, hogy ne nézzen szembe a műfaj egyik reprezentánsaként számontartott alkotás problémáival.)

Sokkalta meglepőbbek azonban azok a hiányosságok, amelyek nem a távoli, Európán kívüli, hanem a nálunk közismert, szinte banális problémákkal kapcsolatosak Ungvári könyvében. A *poétika fejlesztása* c. alfejezetben a szerző az ókori görögöktől a XIX. századig tekinti át a műfaji rendszerek történeti fejlődését. Szerepel itt Tasso, Bernard de Chartres, Marco Girolamo Vida és Hobbes, hosszán ismerteti, mint mond Sainte-Beuve, és hogyan nevezi lázadó kötetébe gyűjtött verseit Wordsworth — de Lessing és Hegel műfajelméletét nem vizsgálja, noha a könyv más részeiben igencsak sűrűn hivatkozik rájuk. Hasonlóan meghökkentő, hogy a *Modern poétikák* című részből — s így az egész könyvből — teljességgel hiányoznak a marxista műfajelméleti kísérletek. Ungvári lépten-nyomon hivatkozik Lukács Györgyre, akinek még a *Theorie des Romans*ban kifejtett szellemtörténeti koncepcióit is helveslően idézi, s nem egyszer citál *A történelmi regény*ből is. Joggal furcsálhatjuk hát, hogy ennek éppen azt a

részét nem ismerteti, melyben Lukács egy marxista igényű poétikai koncepciót vázol fel. Ugyanigy figyelmen kívül hagyja Ungvári *Az esztétikum sajátosságában* az egyenmű közegek elméletének műfaji vonatkozásait, noha ez a Lukács-mű is kedvelt idézetforrása.

Művészet és utánczás c. fejezetében a szerző azt állítja, hogy arra a kérdésre, mi a művészet, mindmáig „egyetlen érvényes válasz érkezett”, „Arisztotelész fogalmazta meg először, s ebben a varázsszóban foglalta össze: *mimészis*” (13. o.). A fogalom ilyen általános érvényére vonatkozó következtetést Ungvári minden bizonytalansággal abból vonta le, hogy a következő oldalakon idézett Lukács György szintén központi kategóriaként tárgyalja a mimézist, Lukácsot pedig azonosítja a „mai marxista esztétikával”. Aligha szükséges bővebben igazolni, hogy a mimézis kategóriájának lukácsi értelmezése nem az egyetlen marxista értelmezés, de Ungvári is tudhatná ezt, hiszen bibliográfiai jegyzékében szerepel jónéhány olyan mű, amely más fogalmat állít a minézis helyére, vagy más meghatározást nyújt róla (egyebek között Szigeti, Sztolovics, Borev, Todor Pavlov, Kagan).

Az ilyen és hasonló hiányosságoknál súlyosabbak a konkrét tévedések, melyek olykor egész szövevényt alkotnak a könyvben. Ungvári szerint „A ballada népi formájában az elnyomott rétegek keserűségének kifejezője volt.” (235. o.). A mai szakirodalom ezzel szemben vidám népballadákat is ismer; ezeket korábban románcoknak nevezték. Ungvári azonban nem azért deklarálja a népballadát egésszében tragikusnak, mert a vidám balladát, a korábbi terminológiát követve, a románc címszó alatt óhajta tárgyalni: a románcot ismertető részben a spanyol románcra szól, amely szerinte csak „bizonyos formai elemekben különbözik a balladától” (238. o.), holott ez hős-ének, s mint ilyen, lényegében különbözik mindenféle balladától, formája pedig az *zaxa* rímképletű nyolcas nem redondilla, mint Ungvári hiszi, mert a redondilla rímképlete *abba*. Mindezt betetőzi aztán azzal, hogy összekeveri a balladát a ballade versformával is. Hasonló hibaszövevény fonja át az elégia tárgyalását: Ungvári szerint az antik irodalomban azért neveztek minden disztichont elégiának, mert „a hat lábú álló daktilus és a hiányos ötlábú versmérték elege a görög fülek azt a nyugodt, rezignált és bánatos hangzást adta” (209. o.), amely a panaszdalra utalt; holott köztudott hogy e „görög fülek” olyannyira nem érezték busongónak a disztichont, hogy a vihogó, nem egyszer obszcén epigrammák száza-

it írták e versformában, egyébként pedig — ez nyilván tollhiba — nem a daktilus áll hat lából, hanem a hexameter állhat daktilusból. Hogy e költészeti példák mellé más típusú hibákat is sorakoztassunk, elegendő lesz talán megemlíteni, hogy Ungvári szerint az explication de texte azonos a szemantikával (119. o.), Jaspersre hivatkozva pedig azt állítja, hogy az epikus és a drámai hős közötti legfőbb különbség az, hogy az eposzhősnek mindig végtelenül türelmesnek kell lennie, míg a drámai hős túrni képtelen egyéniség (51. o.): ez a tézis csak Akhilleusz és Hamlet figurájáról felel meg, ami annál furább, mert a szerző Akhilleuszt hat sorral feljebb emlegeti.

E fenti tévedések egy része abból ered, hogy Ungvári — forrásmegjelölés nélkül — régi, elavult, félreértéseken alapuló elméleteket adaptált. Nem egyszer azonban ő maga érti félre azokat a szerzőket, akikre hivatkozik. Mint említettük, a *Művészet és utánnás* c. részben Ungvári Arisztotelészre és Lukácsra támaszkodva a mimézist teszi a művészi tükrözés központi kategóriájává. Ugyanitt azt állítja azonban, hogy „A mimészis művészi eredménye — a szépség” (13. o.). Ez a megállapítás így még az arisztotelészi elmélettel sem vág egybe. Lukács vonatkozásában viszont (aki, mint köztudott, a szépséget az áléstétikumok közé sorolja) nyilvánvalóvá teszi, hogy Ungvári felületesen dolgozta fel azt az elméletet, melyre hivatkozik. De világosan kitűnik ez abból is, hogy a mimézissel a pavlovi második jelzőrendszer elméletét köti össze (14. o.), s a lukácsi egyvesszős jelzőrendszer létének itt nyoma sincsen.

Hasonlóképpen magyarazza félre Tőkei Ferenc elégia-elméletét. Tőkei szerint „az elégikus magatartásból akkor lesz műfajilag is elégia, ha az eszmény eltűntése feletti panasz az epikai ábrázolás igényével lép fel, mégpedig olyan módon, hogy túllépi a dal szubjektivitását, a himnusz és óda legfeljebb elégikus árnyalatú lelkesedését, de a másik oldalon nem éri el az eposz átfogó szemléletét és szélességét. Más szavakkal: az elégia az objektív folyamatokat közvetlenül is tükröző belső történések lehető legobjektívabb ábrázolásának önálló, epiko-lirai műfaja”. E meghatározás figyelmeőbb olvasása szükségtelessé teszi azt, hogy hosszú fejtegetésekbe bocsátkozunk, miért nevezzük félremagyarázásnak, amikor Ungvári azt állítja, hogy Tőkei „hajlik arra, hogy az elégia műfajból műnemmé emelje” (589. o.), tehát az epikával és lírával azonos hierarchiába sorolja.

Hogy harmadik példaként külföldi szer-

zővel folytassuk a sort, említsük Croce interpretációját. Ungvári szerint „A monista — így Croce — csupán a tartalom és a forma teljes azonosságát ismeri el. Ez az azonosság természetesen csak a költészet tiszta magasában érhető el. Mit kezdjen a filozófus a 'próza' nagyon is valóságára utaló, ezért tartalmi elemekkel is gazdag világgal? Elutasítja. Croce tehát a műfajokat illetően tagadó álláspontra helyezkedik.” (95. o.) Távol álljon tőlünk, hogy Croce esztétikai munkásságát túlzottan védelmezzük, de ez a naív, logikai bakugrással teli gondolatmenet igazán nem jellemző rá. Egyébként is köztudott, hogy Croce nem azért tagadja a műfaji megközelítések lehetőségét, mert nem tud „mit kezdeni” a prózával, hanem azért mert felfogása szerint a szellem megismerő tevékenységének művészi fokán az intuíciónak formája uralkodik, s ez az egyedi közvetlen megragadására irányul, olyan módon, hogy egyúttal mindjárt kifejezéssé is válik: így minden egyes műalkotás abszolút eredeti és individuális; azáltal, hogy Croce szerint az intuíciónak egybeesik a kifejezéssel, a költői nyelv is egybeesik a költészettel. Ungvári úgy ismerteti Croce esztétikai nézeteit, hogy közben egyetlen egyszer sem írja le azt a szót, hogy intuíciónak; ehelyett viszont nagyobb terjedelmet szentel egy korai, saját egyéni esztétikai rendszerének kialakítását megelőző, még dualista felfogást tükröző Croce-séma elemzésének — mindezt pedig a monista álláspont tisztázására hivatott fejezetbe veigyítve.

Úgy gondolhatjuk, a fenti példák kelően igazolhatják azt a megállapításunkat, hogy Ungvári *Poetikája* a tárgyi hitelesség szempontjából vizsgálva problematikus. A könyv nagyobbik részét kitevő ismertetések azonban tárgyi szempontból korrektek, s így önmagukban, kizakítva a kontextusból kifogástalanoknak tűnhetnek. Újabb, s az összes eddigi hibátípusnál súlyosabb hibákat találunk azonban akkor, ha az ismertetett nézeteket szembeesítjük egymással, s megvizsgáljuk, mit helyesel és mit utasít el Ungvári a forrásul felhasznált szakirodalomból.

Egy írásmű jó vagy rossz mivoltának alapvető kritériuma az, hogy a szerző megfelelően ismerje azt a témát, amelyről írni akar, de tegyük hozzá, hogy ugyanilyen fontos szempont: rendet tud-e teremteni ismeretei között. Aligha szükséges hosszabban bizonygatni, miért elengedhetetlen követelménye a tudományos munkának az, hogy a szerző a forrásul felhasznált irodalom egymásnak ellentmondó nézetei közül egyeseket elfogadjon, másokat elutasítson, cáfoljon vagy alátámasszon

okfejtéseket, vagy legalábbis rendszerezze ezeket, felismerje, hogy egymásnak ellentmondanak, és ennek megfelelő logikai összefüggésbe állítsa őket.

Ungvári név nélkül bár, de egyetértően idézi Lukácsot, mondván, hogy a művészet antropomorfi, emberközpontú, de ugyanígy helyesli Cserniköszkij definícióját, mely szerint a művészet tárgya „minden, ami az ember számára az életben érdekes” (17. o.), és nem vesz tudomást arról, hogy a két elmélet egymástól eltér, majd helyesli Roger Frynag is, mondván, hogy a művészet nem más tükröz, mint a hétköznapi megismerés, csak másként (19. o.). A 23. oldalon hosszú érveléssel levezeti, hogy „De vajon tárgya szerint különbözik-e a művészet a tudománytól? Nyilvánvalóan nem.”; a 26. oldalon viszont buzgón helyesli Rozsnyai Ervinnek, aki bebizonyítja, hogy a két tükrözési mód tárgya igenis különbözik, mert a művészet specifikus tárgya az emberi lényeg, és ugyanígy helyesli Garaudynak, hogy a művészet specifikuma az, hogy megteremt az ember és külvilág közötti kapcsolatot modelljét. Egyetértően ismerteti Markiewicz álláspontját, miszerint az irodalmiságnak nincs egyértelmű kritériuma, majd Wolfgang Kayser nézetét, hogy igenis van, mégpedig a kiemelt tárgy és a hozzá simuló organikus szerkezet, majd pedig Caudwellt, aki szerint a költészet a külső világhoz való alkalmazkodás, mindezek betetőzéseként pedig önmagával is egyetért, mondván, hogy „A valóság társadalomtól birtokolt részének művészi kifejezése, ez a költészet és ez az irodalom”. S nehogy valaki azt higgye, hogy ezeket az ellentmondásokat más és más összefüggésben említve, a mű egymástól távolos lapjairól szedegettük össze: valamennyi sorban egymás után következnek a 13. és 33. oldal között.

A művet teljes egészében jellemző ilyen tárgyalásmód legszemészűróbb hibáiból Tamás Attilának az *Új Írás* hasábjain közölt cikke (1968/4. sz., 126–128. o.) jókora csokornyit ismertet, bizonyítva, hogy „Az ellentmondások a könyvben általában nem kerülnek egymás mellé, ráadásul Ungvári 'áthidaló' — sem ennek, sem annak határozottan ellent nem mondó, mindkettőhöz valahogyan kapcsolódó — mondatokkal foglal velük kapcsolatban futólag állást, ezek azonban — kevés kivételtől eltekintve — a legkevésbé nem vezetnek az ellentmondás feloldásáig, valamiféle szintézisig”, és ebből következően a könyvben „az esszé-szerű tárgyalásmódba rejtőzött eklekticizmus, elméleti tisztázatlanság” uralkodik. Tamás Attila cikkére hivatkozva s annak ítéletével egyetértve a magunk részéről a hibáknak ezt a csoport-

ját sem tárgyaljuk tovább, szükségesnek mutatkozik azonban egy formálisan ellentétes típusú, lényegében szintén eklekticista hibacsoport megemlítése.

Ezek azok az esetek, amikor a hiba nem abból adódik, hogy a szerző mindenkivel egyetért, hanem abból, hogy önmagával nem ért egyet. Művének 37. oldalán Ungvári kifejti, hogy az eposz világa homogén, s „Az eposz világának felbomlásával, ennek a harmóniának problematikussá válásával fel-feltűnnek a költői műfajok. A líra: az egyén különválásának, szubjektumának saját problémáit jelzi — azt, hogy az egyes ember léte közvetlenül már nem azonos a közösségével, a nemzetségével: ezt az utat a nemzetség, a 'többiek' tápláló közegéhez a költőnek már meg kell teremtenie”. Eszerint tehát a líra születésének időszaka a nemzetségi társadalom felbomlásának kora, a Homérosz utáni kor. Az 53–55. oldalon viszont megcáfolja önmagát, részletes elemzéssel bizonyítva, hogy a líra igenis létezett az ősközösségben is: „a kultikus, táncal-lanttal előadott daktól az egyéni költészetig: ez a líra útja”, amit perdöntően igazol az is, hogy a líra tartalmi-formai sajátosságai mindmáig őrzik az „ősi-kollektív emlékeket és dallamokat”, „révületet” stb. A 69. oldalon mindkét előbbi álláspontját megcáfolja, mondván, nemhogy az ősközösség idején, de az egész ókorban nem volt líra, mert nem volt zenétől független költészet: „Ha a leszbeszi Alkaios és Szappho manapság 'lírának' tetszik, úgy azért, mert dalaik *egyetlen ének*es hangjaira születtek”. Ezért is nem szólt, nem szólhatott a líráról Arisztotelész Poétikája. Itt nem fejt ki Ungvári, hogy ezek szerint voltaképpen mikor is született meg a líra, de a 167–168. oldalon sor került erre: „A lírai műnem a legkésőbb társult önálló egységként az epikaihoz és a drámáihoz. S nemcsak a poétika tudományára késlekedett határokat vonni a lírának. Amíg a líra 'tárgyiasságának' pólusa uralkodott a versen (órában és himnuszban), addig önállósága csak viszonylagos lehetett. A líra szubjektívizálásával éri el függetlenségét. Amikor a világot a személyiségben tudja feloldani és kifejezni, s az egyéniség lesz tükré a valóságnak. Az újkor lírai formái (így a szonett) ezt a fordulópontot mutatják, egyéniség és világ, szubjektum és objektum összeolvadásának történeti pillanatát a lírai élményben. S ezt az egygyforrást, kölcsönösséget az átélésnek, mint önmegismerésnek, az önmegismerésnek, mint a világ feltárásának kifejezését végül a dal teremti meg.”

E részleteket pusztán azért idéztük, hogy szemléltessük, miként mond ellent önmagának Ungvári háromszor egymá-

után, s nem tartjuk feladatunknak, hogy eldöntsük, melyik álláspontja helyes vagy téves, illetve helyesnek tekinthető-e bármelyik álláspontja. Az utolsó idézetben azonban két olyan megállapítást is tesz, amely mellett lehetetlen szó nélkül elhaladni. Mert azt, hogy az ókorban és a középkorban nem volt líra, bármilyen nehezen is, de valamely sajátosan leszűkített fogalomértelmezés árán még csak lehet POSSZIBILIS álláspontként kifejezni. De hogy e születes pillanatnál nem tartalmi, műfaji mozzanatok jeleznék, hanem versszerkezetek, mint a szonett, ezt már aligha lehet elfogadtatni másokkal, mint valamely extrém formalista koncepció híveivel. Hasonlóan helytelen az, hogy az igazi lírát az újkor és a szonett után jelentkező dal teremti meg végül, hiszen mindenki tudja, hogy a dal nem a líra fejlődésének végén, hanem kezdetén áll, maga Ungvári is tudja ezt, két oldallal odébb írja, hogy „A közösségi dalköltészet, mint ősforrás — ez tűnik fel tehát az első felfedezők terminológiájában. S részint joggal. A dal valóban a líra 'összejte'” (170. o.).

Az ilyen ellentmondások egyébként nem csak a nagyobb szövegrészeket, elméleti okfejtéseket teszik bizonytalanná Ungvári könyvében, de ellentmondásos, teljességgel bizonytalan a mű szóhasználat is. A költészet fogalmát pl. hol az irodalom egészére vonatkoztatja, hol a verses műfajokra, hol pedig a lírára. Eklatáns módon jelentkezik ez a fogalomzavar még a fejezetek címeiben is: *A költészet elmélete* cím alatt a műfajelméletek összességét tárgyalja, tehát itt a szó „szépirodalmat” jelent, *A költészet formái* című fejezetben viszont lírát és verses epikát, a prózai epikus műfajokat *A novella és regény* reprezentálja, s ez után *A drámai költészet* következik, magába foglalva versben és prózában írt drámát egyaránt. Köztudott, hogy a költészet fogalmának ilyen zavaros használata remcsak a köznapi szóhasználatban, de a szakirodalomban is meglehetősen elterjedt, ám éppen a poétika feladata, hogy rendszerezzen, rendet teremtsen, s így ez Ungvári fogalomhasználatának aligha lehet mentsége.

Annál is kevésbé, mert ugyanilyen körvonalazatlanul használ olyan fogalmakat is, amelyek tartalma pedig — legalábbis a korszerű marxista szakirodalomban — kellően tisztázott már. Ilyen pl. a totalitás fogalma, melynek extenzív és intenzív értelmezésével kapcsolatban, úgy hiszem, kellően szilárd álláspontok, megbízható, és általánosan elfogadott eredmények birtokában vagyunk. Ungvári is tudja ezt a 31. oldalon, ahol hangsúlyozza, hogy „A művészetek kiegészítik egymást, és mégis

függetlenek. Részai a megismerésnek, de a totalitás és a teljesség élményét adják”, s helyesen állapítja meg, hogy az egyik művészeti ágaknak nincs szüksége arra, hogy a másik művészet eszközeivel magyarázza, szemléltesse ábrázolásait. Itt a fogalmat láthatóan az intenzív totalitás értelmében használja Ungvári.

A szerző, aki az egyes művészeti ágak viszonylatában helyesen emelte ki, hogy ezekben a totalitás lehetősége más és más közegben valósul meg, az irodalmi műfajoknak már nem adja meg ezt az autonómiát, s azt állítja, hogy (43. o.) az eposz „örökre megszabta igényünket a poézissal szemben. Mind az epikától, mind pedig a drámától azt követeljük: hogy ábrázolásában a totalitás élményét keltsse fel bennünk. A teljesség és a rend képzete avatja műalkotássá az elbeszélések és összeütközések ábrázolását, — a nagy formák alapelve a zártság lekerekítettség: a teljes világ tükrözésének illúziója.” S mivel ebbe a totalitás-fogalomba a líra végsőképpen nem fér bele, az 56. oldalon kijelenti, hogy „a líra nem törekszik totalitásra; nem akarja se a tárgyi világ teljességének, se a mozgás függvényrendszerének illúzióját felkelteni”. Ebből az következne, hogy a lírát Ungvári kizárja a „poézis” köréből, hiszen annak kritériumát korábban az eposz örök totalitásnormáját jelölte meg. Ebből az ellentmondásból csak újabb önellentmondással lehetne kikerülni, Ungvári azonban ezúttal nem választja ezt a nála — mint korábban említettük — általános megoldást. Igaz, az 59. oldalon a líra problémáit elemezve megemlíti, hogy minden lírának „különös gondja”, hogyan valósítsa meg „egy szubjektív totalitást”, ezt azonban nem határozza meg közelebbről, csak azt a meghökkentő véleményét közli — Käte Hamburgerre, Pernye Andrára és Emil Staigerre hivatkozva —, hogy e „szubjektív totalitás” megvalósításának útja az, hogy a költő határtalanul tágitott szubjektumából kivett minden külsőt, majd e határtalan ént a ritmussal szorítja mégis partok közé. Ungvári fenti totalitásértelmezéseinek tartalmi kritikáját itt mellőznünk kell, hiszen fogalomhasználatának labilis voltát kívántuk csak szemléltetni, annyit azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy értelmezéseinek egyike sem felel meg a marxista elmélet idevágó eredményeinek.

Anélkül, hogy a mű pontatlan fogalomhasználatának hibajegyzékét megkísérelnénk teljessé tenni, hadd idézzünk még két jellemző példát. A 29. oldalon Ungvári azonosnak tekinti a szépség és a fenséges fogalmát, s ebben, úgy hiszem, egyedülálló az esztétika világtörténetében, mint aho-

gyan a közhiedelem szerint mértéktelen fenségesről tudomásom szerint rajta kívül senki nem állította azt, hogy jellemzője a „rend, arány, összefogott erő”. Az 543. oldalon a komikumról azt modja, hogy az „esztétikai tárgy”; szakirodalmunk eltérő fogalomhasználata ilyen értelemben egyaránt beszél ugyan esztétikai minőségéről, esztétikai kategóriáról stb., de az esztétikai tárgy megjelölést ilyen összefüggésben senki nem alkalmazza, ez más jelenségkörre foglalt.

Nem folytatjuk sem a legutóbbi típusba sorolható hibák katalógusát, sem az egyéb hibatípusok sorolását, a műnegatívumainak jelzésére a fentiek, úgy hiszem, elegendők. Ugyancsak a fentiekre hivatkozva könnyen megérthető az is, miért szentelünk kisebb terjedelmet a pozitívumoknak. A gyakori félremagyarázások, az eklektikus tárgyalásmód ellenére ugyanis vitathatatlanul pozitív Ungvári könyvében az, hogy gazdagon és részletesen ismerteti a legkülönbözőbb külföldi és hazai, régi és új poétikai rendszerezések eredményeit, s ezek között nem olyan igen figyelemreméltó elmélet is akad, amelyik nálunk eddig nem keltett fontosságának megfelelő visszhangot, elsőként — vagy legalábbis az első között — Ungvári köny-

ve teszi tehát a hazai szakirodalomban méltó helyére. Itt mindenekelőtt a *Modern poétikák* és az *Egyszerű formák* c. fejezetek ismeretanyagára gondolunk.

Amennyire el kellett ítélnünk Ungvári könyvének pejoratív értelemben vett „esz-széisztikus” logikai önkényét, olyan meleg szavakkal kell szólóunk esszéítlésének fontos erényeiről. Döntő bizonyíték ez a könyv arra, hogy a legelvontabb, legbonyolultabb elméleti problémák sem teszik szükségesszerűvé annak a félelmetes bikkfanyelvnek a használatát, amely esztétikai irodalmunk nagyrészében sajnálatos módon uralkodik.

Mint a bevezetőben említettük, marxista műfajelmélet mindmáig nem született, sőt ilyen vonatkozásban tájékozódásunk is rendkívül gyér volt eddig — mindenképpen Ungvári könyve mellett szól tehát az úttörés vállalkozását megillető elismerés. Összegezésül egyet kell értenünk Tamás Attila hivatkozott kritikájának azzal a megállapításával, hogy „erőteljesen kritikus kontroll” mellett Ungvári könyve „haszonnal forgatható”, akár úgy, hogy a benne ismertett nézeteknek behatóbban utánanézzünk, akár úgy, hogy okfejtései vitára serkentenek.

Szerdahelyi István

Ádám András: Igazságfüggvények és kétpólusú gráfokkal való realizálásuk problémája¹

„Az igazságfüggvény fogalma elsőnek a matematikai logikában alakult ki. E területen főleg a legegyszerűbb függvényeket vizsgálták (negáció, diszjunkció, konjunkció, ekvivalencia), mivel a logikai formulák 'durva' szerkezete ezen operációk használatával épül föl. A szóban forgó függvényeket gyakran Boole-függvényeknek is nevezik, mert G. Boole logikus tanulmányozta őket először. E függvények műszaki és kibernetikai alkalmazhatóságának fölfedezése egy önálló elmélet kifejlődését eredményezte... A jelen munka kísérlet az igazságfüggvények elmélete fő irányainak rendszeres matematikai áttekintésére.”

E mondatokkal kezdődik Ádám András könyvének előszava. Az idézet a matematikus számára elég világosan megjelöli a munka tárgyát. Ismertetésünk célja, hogy a könyvben kifejtett elmélet né-

hány vonatkozását a nem-matematikusan olvasó számára is érzékeltessük.

Az „igazságérték” fogalmát a formális logika matematikai elméletében vezették be az „igaz” és a „hamis” tulajdonságok gyűjtőneveként. (A magyar szaknyelv inkább a „logikai érték” kifejezéssel jelöli e fogalmat.) Az igazságfüggvények olyan függvények, amelyek igazságértékekhez igazságértékeket rendelnek. Közülük a legegyszerűbbeknek közvetlen logikai jelentésük van. Így pl. a negáció függvénye az „igaz” értékhez a „hamis”-at, a „hamis”-hoz pedig az „igazat” rendeli hozzá, annak megfelelően, hogy igaz kijelentés tagadása hamis, hamis kijelentés tagadása pedig igaz kijelentést eredményez. A konjunkció kétváltozós függvénye két igazságértékhez rendel egy harmadikat, éspedig az „igaz, igaz” értékpárhoz az „igaz”-at, az „igaz, hamis”, a „hamis, igaz” és a „hamis, hamis” párhoz pedig a „hamis”-at, teljes összhangban azzal, hogy két kijelentésnek az „és” kötőszóval való összekapcsolása (konjunkciója) akkor és csak akkor ered-

¹ András Ádám: *Truth Functions and the Problem of their Realization by Two-terminal Graphs*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1968. 206 o.

ményez igaz kijelentést, ha a kapcsolat mindkét komponense igaz. Harmadik példának a *diszjunkció* kétváltozós függvényét említjük: ez a függvény a „hamis, hamis” értékpárhoz a „hamis”, minden más igazságérték-párhoz pedig az „igaz” értéket rendel, annak megfelelően, hogy két kijelentésnek a megengedő értelmű „vagy” kötőszóval való összekapcsolása (diszjunkciója) abban az egyetlen esetben eredményez hamis kijelentést, ha a kapcsolat mindkét komponense hamis. A példaként említett függvényeket áttekinthetően ábrázolhatjuk az alábbi értéktáblázatban, ha bevezetjük a következő jelöléseket:

↑ = igaz, ↓ = hamis

\bar{x} = x negációja, $x \& y$ = x és y konjunkciója,

$x \vee y$ = x és y diszjunkciója.

x	\bar{x}	$\&$	y
↑	↓	↑	↑
↓	↑	↓	↓
↑	↓	↓	↑
↓	↑	↑	↓
↓	↓	↓	↓

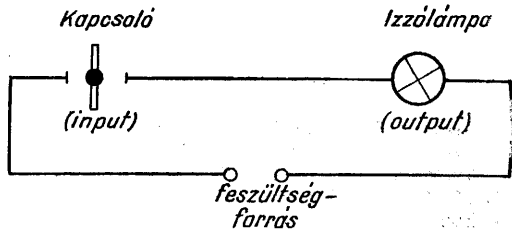
\vee	y
↑	↑
↓	↓
↑	↓
↓	↑
↓	↓

Elég általánosan ismert, hogy az igazságfüggvények alapvető szerepet játszanak a helyes *következtetés* formális fogalmának szabatos megalapozásában. Ez azon a feltevésen alapul, hogy az „igaz” és a „hamis” tulajdonságok a kijelentések számára *alternatívát* képeznek: minden kijelentés vagy igaz, vagy hamis (a „vagy” *kizáró* értelmében: nem lehet egyszerre igaz is, hamis is, és az sem lehet, hogy sem nem igaz, sem nem hamis). Ez a feltevés precízen fogalmazott kijelentésekre általában alkalmazható.

Az igazságfüggvények *logikai* alkalmazhatósága nem azon múlik, hogy mi a jelentése az „igaz” és a „hamis” szavaknak, hanem pusztán azon, hogy az igaz és a hamis *alternatívát* képeznek. Ebből következik, hogy *bármilyen* alternatíva jellemzésére alkalmazhatók — és ez a fölismerés képezi alapját a technikai és kibernetikai alkalmazhatóságuknak.

Képzeljünk el valamilyen „készüléket” (lehet ez akár egy élő organizmus is), amelynek egy vagy több bemenő csatornája (*inputja*) és egy kimenő csatornája (*outputja*) van. Tegyük fel, hogy a bemeneteknek és a kimeneteknek egyaránt két-két *alternatív* állapotuk lehetséges, továbbá, hogy a kimenet mindenkor állapotát a bemenetek állapota egyértelműen meghatározza. Ez esetben készülékünk működését egy igazságfüggvénnyel írhatjuk le.

A legegyszerűbb példa ilyen „készülékre”: az elektromos hálózatba bekötött kapcsoló és izzólámpa. A kapcsolónak két alternatív állapota van: vezet vagy megszakít; az izzólámpának szintén: ég vagy nem ég. A kapcsoló állapota egyértelműen meghatározza az izzólámpa állapotát (feltéve, hogy a „készülék” egészében hibátlan, beleértve ebbe azt is, hogy a hálózat feszültség alatt van). A kapcsolót tekintethetjük bemenetnek, az izzólámpát kimenetnek. (1. ábra)



1. ábra

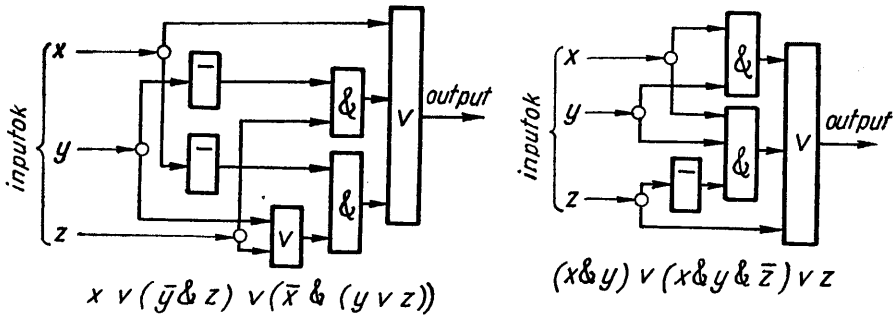
Az elektronikus számológépekben és egyéb elektronikus automatákban az input-output csatonak alternatíváját elektromos áramlökések, impulzusok jelenléte és hiánya alkotja (a „van impulzus — nincs impulzus” alternatívája). Az ilyen automaták gyakran három „alapkészülék” bonyolult kombinációjából épülnek föl. Ezek az alapkészülékek a következők:

Az *invertáló* egy-bemenetes készülék. Ha bemenetére impulzus érkezik, akkor kimenetén impulzushiány jelenik meg, és viszont. Működését a *negáció* függvénye írja le.

Az „*és*-kapu” több bemenetes készülék. Kimenetén akkor és csak akkor jelenik meg impulzus, ha valamennyi bemenetére érkezik impulzus. Működését a *konjunkció* függvénye írja le (ez a függvény kettőnél több változóra is kiterjeszthető).

A „*vagy*-kapu” ugyancsak több bemenetes készülék. Kimenetén akkor és csak akkor kapunk impulzushiányt, ha valamennyi bemenetére impulzushiányt vezetünk. Működését a *diszjunkció* függvénye írja le (a diszjunkció is kiterjeszthető kettőnél több változóra).

A 2. ábrán két olyan összetett készülék sémáját mutatjuk be, amelyek a felsorolt alapkészülékek kombinálásával épülnek föl. Az ábrák alatt a készülék működését leíró igazságfüggvény látható. Az alapkészülékeket a nekik megfelelő függvények jelével jelöltük, pl. az „ $\&$ ” jel „és-kaput” jelöl. Az ábrát Adám András könyvéből vettük át.



2. ábra

Az említett alapkészülékeket elektroncsövekből vagy félvezetőkből építik meg. Kérdés, hogy e három alapkészülék kombinációból felépíthető-e bármely elektronikus alternáló automata (azaz olyan automata, amelyben az input- és output-jeleket az impulzus jelenléte, ill. hiánya képezi). E kérdés matematikai megfogalmazása: kifejezhető-e a negáció, a konjunkció és a diszjunkció függvényével *bármely* elképzelhető igazságfüggvény? A válasz a kérdésre igenlő. E pozitív válasznak megvan a maga jelentősége az igazságfüggvények *logikai* alkalmazása terén is, és az olyan *technikai* alkalmazások területén is, amilyen iménti példánkban szerepelt. Az igazságfüggvények *matematikai* elmélete ilyen és ehhez hasonló problémák vizsgálatával foglalkozik, függetlenül attól, hogy a problémának az elmélet logikái vagy műszaki-kibernetikai (esetleg egyéb) alkalmazásában van-e jelentősége.

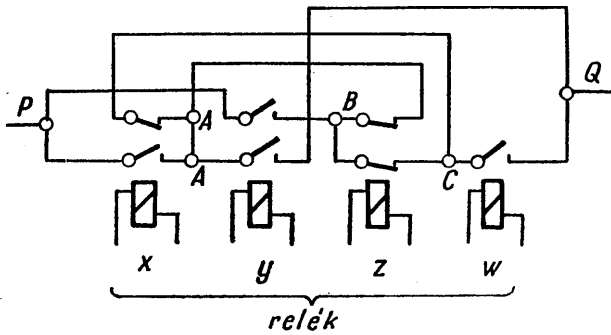
Az előbbi kérdést a következő módon általánosíthatjuk: *a)* melyek azok az igazságfüggvények, amelyek adott függvények ismételt alkalmazásaival kifejezhetők? *b)* lehet-e még találni igazságfüggvényeknek olyan kis számosságú összességét, hogy az összességbe tartozó függvényekkel *minden* igazságfüggvény kifejezhető legyen (ahogyan ez lehetséges volt negációval, konjunkcióval és diszjunkcióval)?

Ádám András könyvében megtalálhatjuk e kérdések beható elemzését és a rájuk vonatkozó (ma ismert) válaszokat is. A könyv első (nagyobbik) része az igazságfüggvények elméletének (a realizálástól függetlenül) általános kérdéseivel foglalkozik (de persze ez a rész is számos olyan eredményt tartalmaz, amely az alkalmazások szempontjából nagyjelentőségű). Matematikus számára külön „csemegett” jelentenek az 5. §-ban és a 6. fejezetben található számelméleti, kombinatorikai és csoportelméleti vonatkozások.

A kapcsolókból álló áramkörök matematikai leírására ugyancsak alkalmazhatjuk az igazságfüggvényeket. Ebben az esetben célszerű a „vezet-szigetel” tulajdonságpárt tekinteni alternatívának. Egy ilyen áramkör input-csatornái a kapcsolók, amelyekre pl. elektromágneses relékkel vihetjük rá a „vezet”, ill. a „szigetel” jelet — magyarul: relékkel nyithatjuk-zárhatjuk a kapcsolókat. A kapcsolók nyitott-zárt állapota egyértelműen meghatározza, hogy a hálózat két végpontja között van-e szabad útja az áramnak. Így outputként a hálózat *vezetési állapotát* kapjuk.

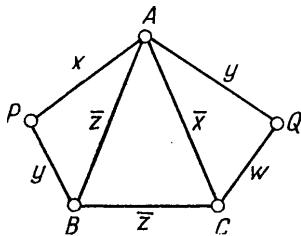
Példaként tekintünk a 3. ábrát, amelyet ugyancsak Ádám András könyvéből vettünk át. Gondoljunk el, hogy az ábra azt a szituációt mutatja, amikor a négy relé egyike sem működik. Bekapcsolva valamelyik relét, az „mehúzza” a fölötte levő kapcsolókat, ezáltal a nyitott kapcsoló záródik, a zárt kapcsoló kinyílik. A *P* és a *Q* pont közötti vezetési állapot attól függ, hogy a négy relé (*x, y, z* és *w*) közül melyiket (melyeket) működtetjük. Megfigyelhetjük, hogy az *x, y, z* relék két-két kapcsolót mozgatnak. Az *x* fölötti kapcsolók ellentétes helyzetűek: egyikük nyitott, másikuk zárt. Ha *x* működik, akkor a nyitott kapcsoló zárul, a zárt kapcsoló kinyílik: a két kapcsoló ellentétes helyzete akkor is megmarad. E két kapcsoló ún. *váltóállású párt* alkot. Az *y* és a *z* fölötti kapcsolópárok két-két tagja viszont *egyező helyzetű* (egyező helyzetű a relé működése esetén is megmarad): ezek ún. *egyállású párokat* alkotnak.

Ezt a hálózatot elég nehéz áttekinteni; ezért nagyon hasznos a 4. ábra, amely hálózatunk absztrakt megfelelője. Ez az ábra pusztán élékből és csúcsokból áll; a matematikában *gráfnak* nevezik. A hálózat elágazási pontjainak a gráf csúcsai felelnek meg, az elágazási pontok között elhelyezkedő kapcsolóknak pedig a gráf



3. ábra

élei. (A 3. ábra hálózatán az A betűt két elágazási pont jelölésére is használtuk, de e két pont között nincs kapcsoló, ezért e két pontot az absztrakt gráfon összevonhattuk egyetlen pontba.) Az x relé fölötti két kapcsolónak megfelelő éleket x -szel és \bar{x} -sal jelöltük: a nyitott kapcsolónak megfelelő élt x -szel, a zártnak megfelelőt pedig \bar{x} -sal (x negációjával). Hasonló módon járunk el a többi él jelölésében is.



4. ábra

Az absztrakt gráfról már könnyű leolvasni, hogy eredeti hálózatunk milyen feltételek esetén vezet. E feltételeket világosan kifejezi a hálózatot leíró igazságfüggvény is:

$$(x \& y) \vee (x \& \bar{z} \& w) \vee (y \& \bar{z} \& w).$$

Szavakban: hálózatunk akkor és csak akkor vezet, ha (a) az x, y relék működnek, vagy (b) x és w működik, de z nem működik, vagy (c) y és w működik, de z nem működik. (Ha a három feltétel valamelyike teljesül, akkor az áramkör az adott feltételben *nem* szereplő relék működésétől függetlenül vezet. Pl. ha x és y működik, akkor az áramkör az (a) feltétel szerint vezet, *függetlenül attól, hogy z és w működik-e vagy sem.*)

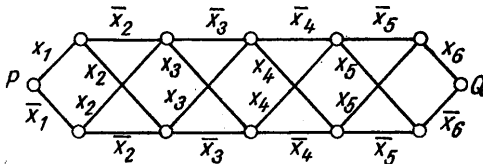
A 4. ábra grábján a P és a Q csúcsnak kiüntetett szerepe van: ezek az eredeti hálózat két pólusának (végpontjának) felelnek meg. A két kiüntetett csúccsal bíró gráfokat *kétpólusú gráfoknak* nevezik. A kétpólusú áramkörök absztrakt megfelelői bizonyos kétpólusú gráfok.

Az igazságfüggvények kétpólusú gráfokkal reprezentálhatók, és ez a reprezentálhatóság közvetítő láncszem az igazságfüggvényeknek konkrét hálózatok leírására vonatkozó alkalmazásában.

A gráfelmélet és az igazságfüggvények elmélete közötti kapcsolat számos olyan problémát vet föl, amely a technikai alkalmazások szempontjából is nagyjelentőségű. Egy ilyen probléma a következő: ha megadunk egy igazságfüggvényt, akkor általában nem egy, hanem *több* olyan kétpólusú gráf is létezik, amely e függvényt reprezentálja. Ez megfelel a következő technikai szituációnak: ha megadjuk, hogy egy tervezett áramkörnek mi a funkciója, akkor rendszerint több olyan áramkör is létezik, amely az előírt funkciót képes el látni. Előfordulhat, hogy az adott funkció tekintetében ekvivalens áramkörök közül egyik vagy másik valamilyen szempontból előnyösebb a többinél (pl. üzembiztosabb vagy olcsóbb). A legelőnyösebb áramkör kiválasztásához ismerni kellene az adott funkció ellátására alkalmas összes lehetséges áramköröket. E problémák absztrakt megfogalmazásával jutunk a következő kérdésekhez: létezik-e olyan algoritmus, amely adott igazságfüggvényhez „kiszámítja” az őt reprezentáló összes gráfot? Létezik-e olyan további algoritmus, amely adott igazságfüggvényhez „kiszámítja” az őt reprezentáló legkisebb élszámú gráfot? (A legkisebb élszámú gráfnak a legkevesebb kapcsolót tartalmazó konkrét hálózat felel meg; így ennek megtalálása egy optimizálási feladat megoldását jelenti.)

Erre a kérdésre jelenleg csak bizonyos

speciális esetekben ismerjük a választ. Egy példa arra az esetre, amikor a válasz pozitív: szerkesztendő egy 6 relé vezérelte áramkör, amely pontosan akkor vezet, amikor párosszámú relé (tehát a 6 közül 0, 2, 4, vagy 6) működik. A feladat optimális (legkevesebb kapcsolót tartalmazó) megoldását az 5. ábra gráfja szemlélteti. A jelölések hasonlóak a 4. ábra jelöléséhez. A 6 relé rendre az $x_1, \bar{x}_1; x_2, \bar{x}_2; \dots; x_6, \bar{x}_6$ jelzésű élekkel reprezentáltak kapcsolókat működteti. (A köröcskével *nem* jelölt kereszteződésekben a vezetékek nem érintkeznek egymással.)



5. ábra

Ádám András könyvének második része az igazságfüggvényeknek kétpólusú gráfokkal való realizálásához kapcsolódó problémákat tárgyalja. Ennek keretében megtaláljuk az imént fölvetett kérdések (és más rokon kérdések) részletes elemzését, a már kivizsgált problémák megoldásával, és kitekintéssel a még megoldatlan problémák felé.

A könyv kiemelkedő értéke, hogy tárgyának szinte teljes, összefoglaló jellegű monográfiája. A tartalmazott eredmények többsége korábban csak cikkek alakjában jelent meg, így a könyv tanulmányozása néhány tucat, a legkülönfélébb (és gyakran nehezen hozzáférhető) folyóiratokban megjelent cikk felkutatása alól mentesíti az olvasót. Ezért Ádám András könyve nagy jelentőségű mindazok számára, akik az igazságfüggvények elméletével foglalkoznak, vagy meg akarnak ismerkedni. Értékét csak növeli rendszeres, áttekinthető

tárgyalásmódja, továbbá az, hogy mind a fogalmak bevezetése, mind a tételek bizonyítása terén általában nagyobb részletességgel jár el, mint a művében idézett cikkek szerzői. Ezzel biztosítja munkájának „olvasmányosabb”, könnyebben követhető karakterét, anélkül, hogy ezzel a matematikában megkövetelt precizitás rovására engedményt tenne.

Az igazságfüggvények elméletének kidolgozásával kiemelkedő matematikusok foglalkoztak és foglalkoznak ma is. A szerző maga is az elmélet kiváló művelői közé tartozik, ezt bizonyítja az is, hogy az elmélet számos problémájának megoldása tőle származik. Könyvében több saját eredményét is megtaláljuk, köztük egy eddig publikálatlan tételt is.

Noha Ádám András munkája számos olyan eredményt is tartalmaz, amely a műszaki-kibernetikai alkalmazások szempontjából nagyjelentőségű, téves volna könyvét, teszem azt, „a logikai áramkörök tankönyvének” tekinteni. Arra vonatkozóan, hogy a könyv *kiknek szól*, leghelyesebb magát a szerzőt idézni:

„Ez a könyv mindenekelőtt azokhoz az elméletileg képzett matematikusokhoz szól, akik vagy az igazságfüggvények elmélete terén kívánnak kutatómunkát végezni, vagy e terület leglényesebb eredményeivel óhajtanak alaposan megismerkedni. Valószínűleg hasznos lehet egyes, a gyakorlati alkalmazások terén működő matematikusoknak is, továbbá olyan tudósoknak, akik bár nem matematikusok, de járatosak a matematikában, és munkájukban alkalmazni kívánják az igazságfüggvények elméletét.”

Ádám András könyve komoly nyeresége a nemzetközi matematikai szakirodalomnak, és értékes hozzájárulást jelent a magyar matematika nemzetközi tekintélyének növeléséhez is. A könyv izléses kiállítása és gondos technikai kivitelezése (le számítva a 24. ábra bosszantó „fejreállítást”) az Akadémiai Kiadót dicséri.

Ruzsa Imre

Egy marxista nyelvfilozófia körvonalai¹

A nyelv témája nem véletlenül került napjainkban a filozófia és egy sor szaktudomány érdeklődésének homlokterébe: olyan lényeges tudományelméleti problémák koncentrálnak benne, melyek megoldása elengedhetetlen a tudományos-

technikai forradalom korszakában. A nyelv filozófiai szempontból való kutatását — mint közismert — a bécsi kör tagjai kezdeményezték, s tekintették nemcsak a maguk, hanem általában a filozófia főfeladatának. Ma már elmondható, hogy — természetesen távolról sem abban az értelemben, ahogy pl. a logikai pozitívizmus vagy a „Linguistic Philosophy” képviselőinél

¹ Erhard Albrecht: *Sprache und Erkenntnis*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1967. 328 o.

megfigyelhető — a nyelv-problematika — nyelv és gondolkodás logikai-ismeretelméleti összefüggése, a nyelvnek a megismerési folyamatban játszott aktív szerepe stb. — a marxista filozófiai kutatások elméletileg legjelentősebb témái közé tartozik. A Schaff, G. Klaus stb. művei után a nyelv ilyen szempontból történeti marxista vizsgálatahoz jelentős mértékben járul hozzá E. Albrecht munkája.

Albrecht mindenekelőtt egy marxista „nyelvfilozófia” feladatait igyekszik felvázolni, magán a „nyelvfilozófia” kifejezésen „a nyelv legáltalánosabb értelemben vett filozófiai problematikáját” értve. A filozófia e szakdiszciplinájának a nyelvészet fogalmaival és elméletével, illetve metodológiájával van dolga, tehát — mint mondja — „hasonlít valamennyi filozófiai speciáldiszciplinához, azokhoz, melyek a matematika, a fizika, a pszichológia stb. filozófiai problémáit kutatják”. (24. o.)

Az ilyen értelemben vett marxista nyelvfilozófia aktuális feladatait az Otto Friedrich Bollnow *Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie (Universität)*, 8/1965) c. cikkében kifejtett gondolatokkal polemizálva a következőkben összegezi a szerző: először meg kell vizsgálni azt a humboldti tételt, hogy „az ember nyelve határai közé van zárva”; másodsor: bírálni kell az olyan elképzeléseket, mint a Whorf-féle lingvisztikai relativitáselmélet. Itt merül fel nyelv és valóság viszonyának problémája, az a kérdés, hogy mennyiben alkalmazható a visszatükrözési elmélet a nyelvre, illetve tekinthető-e a nyelv a valóság „leképezésének”. Albrecht Schaffra támaszkodva rámutat, hogy a kérdés megoldása különös nehézségekbe ütközik: a szójel hangalakja — mint mondja — nem tükröz vissza semmit, de a „visszatükrözés tartalmával” kapcsolatos kérdés akkor is nyitott marad, ha „a szójelet olyan egységnek fogjuk fel, amely az anyagi hordozóból és a jelentésből áll”. (22. o.) Harmadszor a nyelvnek világképünkre gyakorolt hatásával, negyedszer azzal a fontos pragmatikai problémával kell foglalkozni, melyet „a szó hatalma” kifejezés jelöl, s mely Bollnow szerint egy általános antropológia keretei között vizsgálható. Az ötödik pont is pragmatikai jellegű: Bollnow szerint a szónak nemcsak a külső valóság, hanem önmagunk, saját emberi fejlődésünk fölött is van hatalma. Albrecht felhívja a figyelmet arra, hogy a történelmi materializmus régen rámutatott az emberről való és a nyelvfejlődés összefüggéseire, de egyben hangsúlyozza a nyelvfejlődésnek a társadalmi fejlődéstől való függőségét is. Ennek az összefüggésnek a vizsgálata szintén a marxista nyelvfilozófia fontos feladata.

Mielőtt az így vázolt aktuális feladatokat részletesen tárgyalná, illetve kifejtené saját álláspontját, a szerző filozófiatörténetileg áttekinti a nyelv és a logika közötti kapcsolatról alkotott felfogásokat, bemutatva az antikvitás, a középkor, majd Locke, Leibniz, Lambert, Bolzano, Husserl, Frege, Russell idevágó nézeteit. Egy külön fejezetet — *Nyelvfilozófia és nyelvpszichológia* — szentel annak megvilágítására, hogy a lingvisztika mellett mely szaktudományokra támaszkodhat a nyelvfilozófiai kutatása. Nem tagadja az emócionális tényező fontos szerepét a nyelvben, de elvet minden olyan próbálkozást, mely a nyelv kutatásának súlypontját a logikai oldalról a pszichológiára vagy az esztétikaira helyezi, ahogy ez misztikus formában Meister Eckhartnál, J. G. Hamannnál vagy, szekularizált változatban, Cassirernél, Sapirnál, Heideggernél, S. K. Langernél látható, illetve korábban a főleg életfilozófiai beállítottságú gondolkodóknál (Bergson, Bally, Delacroix, Dilthey stb.) megnyilvánult. E felfogásokkal szemben a pszichológiai, szemasiológiai stb. kutatások adataira hivatkozik, melyek megmutatják, hogy a gondolkodás és nyelv fejlődése szorosan összekapcsolódik, elválaszthatatlan egymástól. A nyelv és gondolkodás e szoros összefüggéséről való gondolat fényében bírálja a szerző Vigotszkijnek azt az elképzelését, hogy az intelligencia fejlődésében mind az onto-, mind a filogenezis esetében kimutatható egy nyelv előtti fázis, a nyelv fejlődésében pedig egy intelligencia előtti fázis. Vigotszkij tézise szerint azokban a nehézségekben leli magyarázatát, melyek a gondolkodás lényegének felfogásával függenek össze: a mindennapi nyelvhasználatban a gondolkodás szóval gyakran a tudati folyamatok egészét jelölik. De gondolkodás a szó tulajdonképpeni értelmében csak fogalmak és ítéletek (kijelentések) segítségével mehet végbe, az utóbbiak pedig előfeltételezik a nyelvet.

Albrecht hasonló alapon bírálja H. Lauenernek *Die Sprache der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik* c. könyvében kifejtett azon gondolatát, hogy a művészet nem mindenek a kifejezésére alkalmas, mert „ott vannak a határai, ahol a nyelv elkezdődik”. Művészet és tudomány e szembeállítását, mely Kant és Hegel esztétikájából származik, Albrecht tarthatatlannak véli, mert nem különíthető el egymástól érzelem és értelem. Az intellektuális tükrözés és kifejezés nem tagadható meg a művészettől, még a zenétől sem, ahogy ezt pl. — mint rámutat — Vanszlov is bizonyítja. Ugyanakkor persze Albrecht hangoztatja, hogy feltétlenül vizsgálni

kell a nyelvhasználatnak azt a különbségét, mely a tudományos művekben és a művészi alkotásokban fellelhető: „Tagadhatatlan — mondja erről többek közt —, hogy a költészet nyelve a szavak többértelműségén alapszik”. (33. o.) Álláspontja e tekintetben nem különbözik attól, amit Galvano della Volpe fejt ki (vö. *Critica del Gusto*, 2^a edizione, Feltrinelli, Milano 1964).

A pszichologizmust, esztétizmust stb. végül a nyelv keletkezése kérdésében is elveti. Hangsúlyozza, hogy a nyelv semmiképpen sem az emocionális élmények kifejezésének szükségletéből, hanem csakis a kollektív tevékenységként lehetséges társadalmi termelőtevékenység szükségleteiből, a valóság objektív összefüggéseinek megjelölésének és kommunikálásának céljából keletkezett.

A továbbiakban a nyelvnek az absztrakciós folyamatban betöltött szerepét, az absztrakciós folyamat kibernetikai, információelméleti aspektusait, majd nyelv, logika és valóság összefüggéseit, ezen belül a szó-jel és a visszatükrözés, a logika és a nyelvstruktúra, a szemantikai és szintaktikai nyelvanalízis problémáit elemzi. Különös figyelmet érdemel a szó-jel és a visszatükrözés problémáinak szentelt rész, ebben vállalkozik ugyanis a bevezetőben a marxista nyelvfilozófiának tulajdonított egyik feladat pozitív megoldására.

Albrecht — helyesen — a visszatükrözési funkcióban látja a nyelv ismeretelméleti jelentőségét: „A jel mint leképezés (Abbild, Model) az objektív valóság struktúráinak visszatükrözése nyelvi struktúrákban”. (162. o.) A visszatükrözési funkcióban ilyen értelmezése azonban már problematikus, végső soron nem különbözik a megszokott pozitivistá állásponttól. Albrecht úgy szeretné áthidalni az nehézséget, hogy rámutat: a pozitívizmus valóságon nem az objektív anyagi valóságot, hanem az érzetkomplexumok összességét érti. Ez a különbség valóban fennáll, de a valóságnak — a leképezés tárgyának fenti — meghatározása a jelzett problémán nem segít, ami különösen kitetszik a következőkből: „ha a nyelvbeli jel visszatükröző funkciójáról beszélünk — mondja a szerző —, ez csak a mondat esetében ismerhető el... A mondat mint jel az objektív valóság struktúráinak visszatükrözése nyelvi struktúrákban”. (166. o.) Itt szembevetendő, hogy Albrecht a visszatükrözési funkciót a gondolkodástól elszakított nyelvről állítja, még akkor is, ha így ír: „A nyelv és a gondolkodás struktúrái szorosan összefüggnek és a visszatükrözött valóság struktúrájával szemben függő viszonyban vannak” (165. o.), ti. ebben az utóbbi esetben is a nyelv és

gondolkodás formái oldalainak összefüggéséről beszél, s ezekről állapítja meg, hogy tükrözik a valóságot, holott a valóság visszatükrözését a gondolatok (fogalmak, ítéletek) tartalma jelenti. Az, hogy a gondolkodás struktúrája, aminek kétségtelven megfelel a nyelvi szerkezet, tükrözi a valóságot, előfeltételezi egyébként a gondolkodási törvények nem egyértelműen elfogadott képmás-konceptióját, amire épp ezért nem lehet még elméletet építeni (vö. Katona Péter: *A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában, Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.)

Úgy tűnik, a visszatükrözési elmélet e vonatkozásai kérdésében Albrecht nem tudja meghaladni A. Schaff álláspontját, aki szerint „A visszatükrözési elmélet elveti mindkét szélsőséges megoldást: azt is, amely a nyelvet pusztán konvención alapuló terméknek, a nyelven kívüli tényezők hatásától függetlennek tartja, s azt is, amely a nyelv struktúrájában a valóság struktúrájának képét látja”. (*Bevezetés a szemantikába*, Bp. 1968. 234. o.) Érdemes idézni Schaffnak a mondat szerepével kapcsolatos véleményét is, amihez Albrecht adott kérdéssel való véleményének megítélésében nincs mit hozzátennünk: „A valóságnak a nyelvben jelentkező visszatükrözése nem abban áll, hogy a mondat részeinek viszonyai megfelelnek a valóság elemei közti viszonyoknak (kiemelés — K. J.). A valóság különböző elemekre bontása mesterséges, és az absztrakció terméke. A részekre bontás ezenkívül különbözőképpen fest a különböző nyelvekben, ami nem akadályozza sem a valóság megismerését, sem az erről való kommunikációt”. (*Id. mű* 235. o.) Schaff nem egyszerűen a nyelv, hanem a nyelv-gondolkodás, a nyelvben, a csak a nyelv által létező gondolkodás visszatükröző funkciójáról beszél. Ennek értelmében nemcsak a mondat által létező ítélet (Albrechtnél a mondat maga), hanem a szóban, a szó által létező fogalom is tükrözi a valóságot.

Ez átvezet a szorosan a visszatükrözés-problematikával kapcsolatos következő kérdéshez, a szemantika központi fogalmának, a jelentésnek a kérdéséhez. Tulajdonképpen a jelentés meghatározásától függ a nyelv visszatükrözés-funkciójával kapcsolatos minden álláspont, így Albrecht álláspontja is.

Albrecht elveti a több logikus és filozófus, többek közt Schaff és Klaus által képviselt álláspontot, amely szerint nincs külön szó-jelentés és fogalom, hanem jelentés és fogalom egybeesik. A szó vagy a morféma mint nyelvi egység a nyelvi jelentés hordozója, s ehhez csatlakozik egy logikai-ismeretelméleti értelemben vett jelentés.

Az előbbi a szó strukturális oldalaként fogható fel, s arra a szerepre korlátozódik, melyet az illető szó egy adott nyelvben tölt be, az utóbbi pedig a szó gnoszológiai aspektusát képviseli. E megkülönböztetés egybeesik a nyelvi jelek Marty által auto-szemantikus és szinsemantikus jelekre való felosztásával. A szerző idézi a fogalom és jelentés azonosságára ellen Galkina-Pedoruk által felsorakoztatott érveket, pl. azt, hogy a jelentés a nyelvtörténet, a fogalom az ontogenezis során alakul ki; a jelentés lehet, a fogalom nem lehet poliszemantikus; a jelentésnek van voluntatív-émocionális komponense, a fogalom tisztán racionális; a szó-faj-jelentés kapcsolat nyelvről-nyelvre más, a fogalom minden nyelvben azonos; az egyik a lingvisztika, a másik a logika és ismeretelmélet tárgya stb. (ld. 170. o.); majd bírálja Schafföt, amiért jelentés és fogalom külön tényezőként való elismerését objektív idealista felfogásnak tartja. Az itt felsorakoztatott gondolatok végeredményben azokat a hagyományos érveket képviselik, melyeket Schaff úgy bírált, hogy azon álláspont hívei, „akik vagy a fogalmat vagy a jelentést eigenpsychisch-ként kezelik, s ennek megfelelően a „fogalom-jelentés” pár másik tagját interszubjektíve adottnak alakítják át, ténylegesen más viszonyt tartanak szem előtt: a konkrét... pszichikus aktus viszonyát a... számos tényezőből elvonatkoztató megismerő reflexió olyan alkotásaihoz, mint a fogalom vagy a jelentés”. (209. o.) Úgy tűnik, Schaffnak igen nyomós az az érve, hogy „nincs külön gondolkodási folyamat és a nyelvi folyamatok átélésének külön folyamata” (206. o.), az ellenkezőnek az állításával ugyanis a fogalom önálló entitásként való tételezésének hibájába esnénk. Másfelől viszont Albrecht jogosan mutat rá, hogy Schaff pozíciójának mindenképpen van gyenge pontja, nem tudja ugyanis kikerülni ő sem autoszemantika és szinsemantika objektíve fennálló különbségét, s ennek megfelelően kénytelen felvenni egy ún. grammatikai jelentést, amely viszont semmiképpen sem eshet egybe a fogalommal. Az ebből adódó dilemmát Schaff csak úgy oldhatja fel, hogy a grammatikai jelentést abszolúte elválasztja a jelentéstől, vagyis nem sorolja egyáltalán a jelentés fogalma alá. Ez pedig kétségtelenül a különböző nyelvek történetéből vett egyszerű példákkal is könnyen cáfolható, merő szétválasztás. A lengyel filozófus tézisei e pontjának gyengesége viszont nem jelenti azt, hogy a jelentés és fogalom azonosságára vonatkozó elgondolásait az általa már figyelembe vett, sok tekintetben jogosan bírált hagyományos érveléssel megnyugtató módon el lehet utasítani.

(A grammatikai jelentés és az általában vett, a fogalommal azonosított jelentés Schaffnál meglevő szétválasztása még mindig kevesebb problémát vet fel, mint a jelentés és fogalom merev szembeállítás. Ez utóbbi felfogásból a fogalom hiposztázálása, interszubjektíve adottként való elfogadása következik, s ez objektív idealizmus.)

Könyve utolsó fejezetében — *Nyelv-analízis és Linguistic Philosophy* — a neopozitívizmus (főleg Carnap és Wittgenstein), illetve az újabb polgári nyelvtéóriák (Katz, Chomsky stb.) nézeteit értékeli a szerző. Bírálja a neopozitívizmus igazságfogalmát, az ítéleteknek ezen igazságfogalomból adódóan tudományos kijelentésekre és értékítéletekre való felosztását, tudomány és világnézet szembeállítását. Részletesebben elemzi az értékítéletek természetét, elismerve, hogy „vannak különbségek az értékítéletek és a tiszta megismerési ítéletek között”, pl. „a fa szép” és „a fa zöld” kijelentés között. (223. o.) Az előbbihez hasonlók főleg a művészet és a morál területén fordulnak elő. A művészi kijelentések esetében, pl. egy irodalmi alkotásban, nem valódi kijelentésekkel van dolgunk, de — mint mondja — „a művész vagy író eszméit mint egészet konfrontálni lehet a valósággal, és ebből le lehet vezetni a művészet igazság-funkcióját” (uo.). A kétféle ítélettípus között nincs ellentét, csupán a valóság összefüggéseinek és tárgyainak megragadásában különböznek: a morál és művészet kategóriáit ugyanis a szubjektum és objektum elválaszthatatlan egysége jellemzi. Abból a tényből, hogy a kétféle ítélettípus nem ellentétes egymással, következik művészet és tudomány szembeállításának a lehetetlensége is (ugyanakkor, amikor természetesen elismerjük a köztük fennálló tényleges különbségeket). „Tudomány és művészet vonatkozási rendszere — írja Albrecht — a valóság, vagyis a reális külvilág. Ami a művészetet és a tudományt összeköti, nem más, mint a megismerés-probléma.” Ebből következett arra, hogy „csak a marxista ismeretelmélet, a materialista visszatükrözés-elmélet alapján lehetséges a szocialista realizmus kritériumait, értékeit megalapozni és a szubjektívizmust a művészetben túlhaladni”. (224. o.)

Albrecht — mint látható — nem mulasztja el, hogy megtalálja azokat a kapcsolódási pontokat, melyek a nyelvfilozófiai tematikát a valóság más területeit leíró tudományokkal, illetve egyéb visszatükrözési formákkal összeköti. Ezt az ismeretelméleti megalapozottság, a polgári nyelvfilozófiák (a két legbefolyásosabb áramlat: a neopozitívista és az analitikus

irányzat) árnyalt értékelése, a marxista filozófia előtt álló aktuális feladatok felismerése mellett műve legfőbb értékének tekinthetjük. Ugyanakkor — mint a mondatokból talán kitűnik — e mű is bizonyítja, hogy a marxista nyelvfilozófiában

a legfőbb szemantikai probléma (az egyéb területek, pl. a pragmatika kidolgozatlan-sága mellett) nincs megnyugtatóan megoldva: gondolunk elsősorban a nyelv visszatükrözési funkciójának és a jelentésnek a kérdésére.

Kelemen János

C. Ginét: Az érzetszavak jelentéséről¹

Néha úgy tűnhet — és a hagyományos filozófiában többen expliciten ki is mondták —, hogy azt, hogy mi egy érzéklet, csak az tudhatja, aki éppen rendelkezik vele. Ebben az esetben azonban el kellene fogadnunk azt, hogy nem tudhatjuk, hogy az az érzettípus, amelyet pl. a „viszketés” szón értünk, azonos-e azzal a típussal, amelyet mások értenek ugyanezen a szón. Mivel mi nem tudjuk másoknak, és mások sem tudják nekünk megmutatni, hogy mit értünk, illetve mit értenek a „viszketés” szón, ezért úgy tűnhet, hogy sohasem tudhatjuk más emberek érzetszavainak jelentését és mások sem a mieinkét; azaz érzetszavaink jelentése szükségképpen privát, személyes kellene hogy legyen.

A fenti érvelés — mondja Ginét —, bár szépen hangzik, de alapvetően elhibázott. Ugyanis többek között az következne belőle, hogy abban a szituációban — és vagyük észre, hogy ez a szituáció két részből tevődik össze: egyrészt egy természetes viselkedési reakcióból, másrészt a nyelvi reakcióból, a mondatból —, amelyben egy ember büzgön dörzsöli az orrát, és kijelenti, hogy „úgy látszik, nem tudok megszabadulni ettől az átkozott viszketéstől!” és egy másik ember ugyanezt teszi, az egyik nem tudhatja, hogy mit érez a másik, miért és mire alkalmazza a mondott kifejezést. Egy ilyen következményt azonban nem lehet elfogadni, s így nem lehet elfogadni azt sem, amiből ez következne.

A fenti hagyományos filozófiai probléma — amely az ún. privátnyelv-probléma egyik része — megoldásának kulcsa a következő kérdésben rejlik: mi teszi lehetővé, hogy a nyelv egy részlete (egy szó vagy egy hosszabb kifejezés) az érzéklet egy típusát jelentse. A mindennapos nyelv egy-egy szava, pl. „viszketés”, „fájdalom”, valamint a különleges érzéklet leírására szolgáló hosszabb kifejezések pl. „úgy érzem, mintha ólomból lett volna a lábam” stb. alkotják az érzéklet vagy érzetek szótárát. A hosszabb kifejezések esetében egy dolog minden további elemzés nélkül

világos: szavaiknak van egy elsődleges, olyan használatuk, melynek során nem érzetekkel kapcsoljuk össze őket, hanem a külvilág tárgyaival vagy ezek észlelhető tulajdonságaival. A másodlagos, az érzetekkel kapcsolatos használatban természetesen nem szó szerint értjük e szavakat; bizonyos esetekben valamilyen homályos hasonlóság miatt használjuk őket érzetek leírására, mint az előző példában, más esetekben pedig azért, mert elsődleges használatuk azt írja le, mi okozná normális esetben vagy mit jelezne előre a leírt érzet (pl. „sós ezt érzek a számban”, „hányingerem van”).

Ahhoz, hogy tudjuk, miként jelentenek ezek a kifejezések érzettípusokat, nem pedig egy individuum privát érzeteit, meg kell válaszolnunk azt az általános nyelvfilozófiai kérdést, hogy miként jelentenek a szavak valamilyen tárgytípust. Ennek megválaszolásához először azt kell megvizsgálunk, miként lehetséges az, hogy egy szó bizonyos típusú tárgyakra korrekten alkalmazható, másokra pedig nem. A válasz minden bizonnyal tartalmazza azt, hogy ehhez tudnunk kell, milyen evidencia elégséges a szó alkalmazásához, milyen procedurák vannak lefektetve az adott nyelvi gyakorlatban az illető tárgy megítéléséhez. Általában ahhoz, hogy egy terminus jelentését tudjuk, ismernünk kell azokat a szabályokat, amelyek előírják, hogyan nyerjük a szó alkalmazása mellett vagy ellen szóló evidenciát. Néhány — de nem szükségképpen az összes — ilyen szabály minden bizonnyal definiálja is az illető tárgytípust. Ha a definiáló szabályok vagy procedurák közül valamelyik alkalmazása sikerrel jár, akkor ez a procedura vagy szabály az illető nyelvi kifejezés kritériuma lesz.

Ha ezeket az általános megfontolásokat az érzetnyelvre alkalmazzuk, akkor azt találjuk, hogy annak tudása, hogy az érzetnyelv egy kifejezése mit jelent, semmiképpen sem lehet privát és közölhetetlen dolog. *Ugyanis világosan kell látni, hogy ha egyáltalán van valamilyen procedura annak meghatározására, hogy egy érzéklet milyen típusú, akkor ennek tartalmaznia kell az*

¹ *Philosophical Review* Vol. LXXVII. 1. sz. 3—25. o.

érzékletekkel összekapcsolt „külső” tényekre való hivatkozást; olyan tényekre, amelyek az érzéklet alanyán kívüli személyek számára is elérhetők.

Ha a kritériumalkotó procedura, amelylyel a szubjektum megítéli érzékleteit, mindig csak valami privát és csak általa használható lenne, akkor ez a privátság a legvilágosabban ott lenne látható, ahol a szubjektum érzetpárok típusazonosságáról beszél (pl. „ma pont úgy fáj a fejem, mint tegnap”), de nincs olyan külső testi feltétel, természetes viselkedési reakció, amely a típusazonosság kritériumául szolgálhatna. Ilyen esetekben (pl. a színérezeteknél) a típusazonosság kritériuma a szubjektum nyelvi gondolkodása vagy hajlandósága a nyelvi gondolkodásra; az, hogy gondolkodása segítségével helyesnek tartja azt mondani, hogy érzékletei azonosak. Az „azonostípust, azonosféle” kifejezések csak akkor alkalmazhatók az érzetekre, ha alkalmazásuk a mondott kritériummal rendelkezik. Ez a kritérium csak akkor töltheti be funkcióját, ha az érzetekkel összekapcsolt bizonyosféle külső tények azonoságkritériumokként szerepelnek más esetekben.

Az érzetek típusazonosságának kritériuma nem elégséges az érzettípusok megkülönböztetésére, másszóval: a típusazonosság kritériuma nem azonos a típuskritériumával, de nem is független tőle. Azt lehet mondani, hogy az érzetek típusainak

—legalábbis a mi nyelvi gyakorlatunkban — az érzetekhez csatlakozó nyelvi és természetes reakciók az elsődleges kritériumai. A nyelvi reakciók, úgy látszik, minden nyelvi gyakorlat szükséges összetevői; míg a természetes reakciók nem látszanak azoknak. A mi nyelvi gyakorlatunkban azonban a természetes reakciók elsődlegesen fontosak, bár szám szerint nincs sok belőlük; ugyanis sokkal több egymástól különböző érzékletet lehet a nyelvvel leírni, mint ahányra különböző, szignifikáns módon reagálni lehet; általában mindannyian csak úgy válunk képessé kijelenteni, hogy bizonyos típusú érzetekkel rendelkezünk, hogy használjuk az illető érzettípushoz csatlakozó természetes reakcióinkat (pl. először vakarózunk, ha viszketést érzünk; sírunk vagy kiáltunk, ha fáj valami stb.).

Összegezve tehát: az érzékletek típusait definiáló szabályok között található az érzetszavak alkalmazási kritériumai (verbális és természetes reakciók az érzetekre), ezeket nemcsak az érzéklet alánya, hanem más emberek is tudhatják, vagy tudják is. Ezzel természetesen megalapozást nyer az az állítás, hogy az érzéklettípusok specifikálásra használt szavak jelentését nemcsak a szubjektum tudhatja, hanem az adott nyelvi gyakorlatban résztvevő más személyek is.

(l. m.)

Filozófiai bibliográfia

(A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1968. első félévében az Országos Széchényi Könyvtár Külföldi Könyvek Gyarapodási Jegyzéke alapján)

I.

Összefoglaló művek, enciklopédiák, kézikönyvek, lexikonok, szótárak, bibliográfiák

The American Philosophical Society. Yearbook 1966. Philadelphia. 1967. 863 p. B 3

A modern introduction to philosophy. Readings from classical and contemporary sources. Ed. P. Edwards etc. New York—London. The Free Pr., Macmillan. 1966. XV, 797 p. (The Free Pr. textbooks in philosophy.) P 1

Bibliographia antiqua. Philosophia naturalis. Ed. R. J. Forbes. Suppl. 2. 1950—1960. Nos. 13241—15234. Leiden. Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten. 1963. 72. p. B 2

Ferrater Mora, J.: Diccionario de filosofía. 5. ed. Buenos Aires. Ed. Sudamericana.

1965. 2 db. Tom. 1. A—K. Tom. L—Z. B 2

Filoszofszkaja énciklopedija. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Szov. Énciklopedija. 1960—1967. 4 db. Tom 1. A—Didro. Tom 2. Diz”junkeija-Komicseszko. Tom 3. Kommunizm-Nauka. Tom 4. Nauka logiki-Szigeti. (Énciklopedii, szlovvari, szpravocsniki.) B 503, D 1, G 1

Julia, D.: Dictionnaire de la philosophie. Paris. Larousse. 1964. 320 p. (Les dictionnaires de l’homme du XX. siècle.) D 1

Mourre, M.: Dictionnaire des idées contemporaines. 2. nouv. éd. mise à jour. Paris. Univ. 1966. 712 p. B 10, D 1

Nord-Sud Colloque, tenu les 16 et 17 septembre 1965 à Copenhague à l’occasion de la 8. Assemblée Générale du Con-

seil International de la Philosophie et des Sciences Humaines. Copenhague. Munksgaard. 1967. 82 p. B 965

II.

Dialektikus és történelmi materializmus

- Baumgarten, A.*: Vom Liberalismus und Sozialismus. Berlin. Akad.-Verl. 1967. 127 p. B 2
- Bosnjak, B.*—*Dantine, W.*—*Calvez, J. Y.*: Marxistisches und christliches Weltverständnis. Freiburg etc. Herder. 1966. 168 p. (Weltgespräch. Selbstkritik des 20. Jahrhunderts. Schriften 2. No. 1.) B 2
- Disputation* zwischen Christen und Marxisten. Hrg. M. Stöhr. München. Kaiser. 1966. 271 p. B 2
- Filoszofija esztesztvoznania.* Vűp. 1. Avtorű: L. B. Bazsenov, K. E. Morozov, M. Sz. Szluckij. Moszkva. Politizdat. 1966. 412 p. B 11
- Fiűer, Z.*: Otűzky byti a existence. Praha. Svobodne Slovo. 1967. 174 p. (Zivű myűlenky 12.) B 2
- Fiűer, Z.*: Utűcha z ontologie. Substanűni a nesubstanűni model v ontologii. Praha. űSAV. 1967. 270 p. Nemet kiv. B 2, B 3
- Gembala, R.*: Prűce a kultura k dialektice objektivních a subjektivních strűnek vyvoje spoleűnosti. Praha. űSAV. 1965. 226 p. B 2
- Glezerman, G. E.*: Isztoriceszskij materializm i razvitie szocialiszticeszskogo obcseszstva. Moszkva. Politizdat. 1967. 302 p. B 2, B 3, B 12, Sz 1
- Goffensefer, V. C.*: Iz isztorii marksziszt-szkoj kritiki. Pol' Lafarg i bor'ba za realizm. Moszkva. Szov. Piszatel'. 1967. 449 p. B 3
- Gramsci, A.*: Quaderni del carcere. 4. Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno. 5. ed. Torino. Einaudi. 1964. XXII, 371 p. B 36
- Gricenko, I. I.*: Logiceszskoe i isztoriceszskoe; — kategorii materialiszticeszskoj dialektiki. Moszkva. Izdat. Műszl'. 1967. 94 p. B 2
- Gulanjan, H. G.*: Marksziszt-szskaja műszl' v Armenii (v konce XIX—nacsale XX veka.) Erevan. Izdat. Ajasztan. 1967. 159 p. B 2
- Gulian, C. I.*: Problematica omului. (Eseu de antropologie filozoficű.) Bucureűti. Ed. Politicű. 1966. 243. p. (Biblioteca de filozofie Ői sociologie.) B 2
- Hűndel, A.*: Wahrheit — ein Problem? Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1964. 132 p. (Taschenbuchreihe unser Weltbild 28.) P 1
- Haszacsin, F. I.*: Voproszű teorii poznanija dialekticeszskogo materializma. Moszkva. Vűszsaja Skola. 1967. 325 p. B 2, B14
- Heintel, P.*: System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers. Wien—Műnchen. Oldenbourg. 1967. 412 p. (űberlieferung und Aufgabe 5.) B 2
- Holz, H. H.*—*Kofler, L.*—*Abendroth, W.*: Gesprűche mit Georg Lukács. Reinbek b. Hamburg. Rowohlt. 1967. 133 p. B 1
- Hűrz, H.*: Werner Heisenberg und die Philosophie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 229 p. P 1
- Kommunizim* i formirovanie naucsного mirovozzrenija maszsz. Red. E. M. Babozova etc. Minszk. Vűsejsaja Skola. 1966. 298 p. B 2
- Kosing, A.*: Wissenschaftstheorie als Aufgabe der marxistischen Philosophie. Berlin. 1967. 31 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften. Jg. 1967. No. 1.) B 2
- Kraszin, Ju. A.*: Lenin, revolucija, szovremennoszť. Problemű leninszkoj teorii szocialiszticeszkoj revolucii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 562 p. B 2
- Lekovic, D.*: Marksizam i filozofija. Beograd Inst. za Izuű. Radnickog Pokreta. 1967. 479 p. (Razvoj socijalistieke misli. Studije i monografije.) B 3
- [*Li Cu-peng*] *Li Tsou-peng*: Un contre dix sur le plan stratűgique, dix surcontre un sur le plan tactique. A propos des idűes du camarade Mao Tsű-toung sur la stratűgie et la tactique de la guerre populaire. Peking. Ed. en Langues űtrangűres. 1966. 45 p. B 8
- Lukács [Gy.] G.*: Lenin. Studie űber den Zusammenhang seiner Gedanken. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 99 p. (Soziologische Essays.) B 1
- Lukács Gy.*: Metafizyka tragűdie. Praha. űsl. Spisovatel. 1967. 187 p. (Dilna 27.) B 1
- Lukács [Gy.] G.*: Realism in our time. Literature and the class struggle. New York—Evanston. Harper and Row. 1964. 135 p. (World perspectives 33.) B 1
- Makarov, A. D.*: Isztoriko-filoszofszkoe vvedenie k kursu marksziszt-szko-leninszkoj filozofii. 2. izd. Moszkva. Izdat. Műszl'. 1967. 421 p. B 3
- Markov, N. V.*: Cselovek i proizvodstvű. Filozofszkű—űkonomiceszskij ocserk. Moszkva. Szov. Roszszija. 1965. 158 p. B 4
- Műrkus Gy.*: Der Begriff des „menschlichen Wesens“ in der Philosophie

- des jungen Marx. — Milano. Ist. G. Feltrinelli. Annali. 7. Milano. 1965. 156—194. p. B 1
- Materialism istoric*. Manual. Red. C. Borgeanu etc. Bucureşti. Ed. Politică. 1967. 391 p. B 2
- Metodiceszkoe* poszobie po filozofii. Dlja skol szoznov marksizma—leninizma. Red. A. A. Szudarikova. Moszkva. Politizdat. 1967. 301 p. B 2
- Musolino, R.*: Marxismo ed estetica in Italia. Palermo. Ed. Riuniti. 1963. 150p. (Enciclopedia tascabile 73.) Sz 1
- L'oeuvre de jeunesse de Marx et Engels* dans les études publiées de 1945 à 1963/1964. Collab. I. Mészáros, A. Oltványi. — Milano. Ist. G. Feltrinelli. Annali. 7. Milano. 1965. 215—351. p. B 1
- Planty—Bonjour, G.*: Les categories du materialisme dialectique. L'ontologie soviétique contemporaine. Dordrecht. Reidel. 1965. VI. 206 p. (Sovietica. Monographies de l'Institut de l'Europe Orientale à l'Université de Fribourg/Fribourg/Suisse.) Sz 1
- Protiv fal'szifikatorov marksizsistsztko-leninszkaj filozofii. Red. V. A. Vazulin etc. Moszkva. Univ. 1967. 158. p. B 2
- Sztruktura* i formü materii. Red. M. E. Omel'janovskij. Moszkva. Izdat. Nauka 1967. 646 p. (Dialekticeszkij materializm i szovremennoe esztesztvoznanie.) P 1
- Teziszü* dokladov kafedr filozofii i naucnogo kommunizma k 19. Universzitet-szkaj Naucnoj Konferencii (maj 1965 goda). Red. V. A. Masz'ko. Uzshorod. Zakarpatszkaja Oblasztnaja Tip. 1965. 133 p. B 2
- Urbanski, R.*: Menschenbild der unwandelbaren Selbstentfremdung. Zum Versuch, die Entfremdung in eine metaphysische Kategorie umzuwandeln. Halle/Saale. 1966. 53 p. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin—Luther-Universität. 1966/8. A. 1.) Ksz 2
- Wetter, G. A.*: Soviet ideology today. New York—Washington. Praeger. 1966. XII, 334 p. B 3
- Bd. 1—2. Berlin. De Gruyter. 1967. 2 db. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 5—6.) B 2
- Descartes, R.*: Oeuvres philosophiques. Paris. Garnier. 1963—1967. 2 db. Tom. 1. 1618—1637. Tom. 2. 1638—1642. B 10
- Diogenes, O.*: Fragmenta. Lipsiae. 1967. XVIII, 106 p. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana.) B 3
- Empédocle, ou Le philosophe de l'amour et de la haine*. Red. J. Brun. Paris. Seghers. 1966. 207 p. (Philosophes de tous les temps. 27.) B 2
- [*Feuerbach*] *Fejérbah, L.*: Isztorija filozofii. Szobranie proizvedenij v 3 tomah. Tom 1—3. Moszkva. Izdat. Muzs'l'. 1967. 3 db. B 12
- Feuerbach, L.*: Kleine Schriften. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1966. 256 p. (Theorie 1/2.) B 2
- Hegel, G. W. F.*: Phänomenologie des Geistes. Berlin. Akad. Verl. 1967. 598 p. (Philosophische Studentexte 114.) P 1
- Hegel, G. W. F.*: Politische Schriften. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1966. 374 p. (Theorie 1/1.) B 2
- Kristeller, P. O.*: Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance. — Pièces justificatives. 1. [Spagnoli, G. B.] Baptista Carmelita: Opus aureum in Thomistas. — 2. Bandellus, V. de Castronovo: Opusculum de beatitudine. Montréal—Paris. Inst. d'Études Médiévales, Vrin. 1967. 287 p. (Conférence Albert-le-Grand 1965.) B 3
- Mill, J. S.*: — — essays on literature and society. New York—London. Collier, Collier—Macmillan. 1965. 414 p. (Collier classics in the history of thought 6642.) B 3
- Nietzsche*. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten. Hrsg. F. Würzbach. München. 1966. 403 p. (Goldmanns gelbe Taschenbücher. 1753—54.) B 14
- Nietzsche, F.*: Werke in drei Bänden. Bd. 1—3. München. Hanser. 1966. 3 db. B 1050
- (*Plotinus*) *Plotin*: Über Ewigkeit und Zeit. (Enneade III. 7.) Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. 319 p. (Quellen der Philosophie. Texte und Probleme 3.) B 3
- Schlechte, K.*: Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden. München. Hanser. 1965. 517. p. B 1050
- [*Thomas v. Aquino*]: Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Bd. 17. Buch. 2. T. Frage 34—56. Die Liebe. T. 2. Klugheit. Heidelberg, etc. Kerle etc. 1966. 616 p. B 2
- Wittgenstein, L.*: Schriften. Bd. 3. Wais-

III.

A filozófiatörténet klasszikusai

- Campanella, T.*: Theologicorum liber..., Libr. 26. De Antichristo. Roma. Ed. Rinascimento. 1965. 166 p. (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano. Ser. 2. No. 18.) B 2
- [*Cusanus, Nicolaus*] *Nikolaus von Kues*: Werke. Neuausgabe der Strassburger Drucks von 1488. Hrsg. P. Wilpert.

mann, F.: Wittgenstein und der Wiener Kreis. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 265. p. B 3

IV.

Filozófiatörténet

- A history of philosophy.* Ed. E. Gilson etc. Vol. 3. Moder philosophy. Descartes to Kant. By E. Gilson, Th. Langan. New York. Random House. 1965. XVII, 570 p. B 2
- Adam, A.:* Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII. siècle. Paris. Éd. d'Enseignement Supérieur. 1967. 285 p. B 3
- Albrecht, E.:* Vom Nutzen des Studiums der griechischen Philosophie. Berlin. Akad.-Verl. 1966. 35 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften. Jg. 1966. No. 5.) B 2
- Bertram, E.:* Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 8. um einen Anhang erw. Aufl. Bonn. Bouvier. 1965. 418 p. B 3
- Bettoni, E.:* Duns Scoto filosofo. Milano. Ed. Vita e Pensiero. 1966. VII, 290 p. B 2
- Bohatec, J.:* Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts. 1. Entstehung, Eigenart, Geschichte und Scholastik. Hildesheim. Olms. 1966. 158 p. B 2
- De Beer, G.—Rousseau, A. M.:* Voltaire's British visitors. Genève. 1967. 201 p. (Publications de l'Inst. et Musée Voltaire. Studies on Voltaire and the eighteenth century. Vol. 49.) B 2
- Dilthey, W.:* Leben Schleiermachers. Bd. 2. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Berlin. De Gruyter. 1966. 2 db. Halbbd. 1. Schleiermachers System als Philosophie. — Halbbd. 2. Schleiermachers System als Theologie. B 2
- Ehlers, B.:* Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines. München. Beck. 1966. 150 p. (Zetemata 41.) B 3
- Ess, J. van.:* Die Erkenntnislehre des Aduddaddin al-Ici. Wiesbaden. Steiner. 1966. XV, 510 p.) Akademie d. Wissenschaften u. d. Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 22.) B 3
- Forni, G.:* La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain. Bologna. Patron. 1965. XX. 242 p. (Scienze filosofiche.) B 2
- Furley, D. J.:* Two studies in the Greek atomists. Study 1. Indivisible magnitudes. Study 2. Aristotle and Epicurus on voluntary action. Princeton. Univ. Pr. 1967. 256 p. B 3
- Garaudy, R.:* La pensée de Hegel. Paris. Bordas. 1966. 207 p. (Pour connaître la pensée.) B 2, B 3
- Garin, E.:* Storia della filosofia italiana. Vol. 1—3. Torino. 1966. 3 db. (Piccola biblioteca Einaudi 80.) B 3
- Hondt, J. d'.:* Hegel, philosophe de l'histoire vivante. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 486 p. (Epiméthée. Essais philosophiques.) B 2
- Huch, K. J.:* Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1967. 71 p. (Kritische Studien zur Philosophie.) B 2
- Humbert, J.:* Socrate et les petits socratiques. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 293 p. (Les grandes penseurs.) B 3
- Johnson, J. W.:* The formation of English neo-classical thought. Princeton. Univ. Pr. 1967. XXI, 358 p. B 3
- Kasomenakés, I. S.:* Zeit und Geschichte bei Origenes. Diss. Univ. München. Schön. 1967. 318. p. B 2
- Kolakowski, L.:* Filozofia pozytywistyczna. Od Hume' a do Kola Wiedenskiego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 238 p. (Omega 50.) B 2
- Krieger, L.:* The politics of discretion. Pufendorf and the acceptance of natural law. Chicago — London. The Univ. of Chicago Pr. 1965. XII, 311 p. B 2
- Kurtz, P.:* American thought before 1900. A sourcebook from Puritanism to Darwinism. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1966. 448. p. (Classics in the history of thought.) B 2
- Lavelle, L.:* Chroniques philosophiques. Tom. 7. Panorama des doctrines philosophiques. Paris. Michel. 1967. 228 p. B 2
- Lehner, F.:* Freiheit in Wirtschaft, Staat und Religion. Die Philosophie der Gesellschaft von Charles Secrétan (1815—1895). Zürich. Orell Füssli. 1967. 207 p. (Schriften zur Philosophie.) B 2
- Loneragan, B.:* La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin. Paris. Beauchesne. 1967. 255 p. (Bibliothèque des archives de philosophie. N. S. 5.) B 3
- Löwith, K.:* Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik, von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1967. 252 p. B 2, B 3
- M[a]cNeill, J. J.:* The Blondelian synthesis. A study of the influence of German philosophical sources on the formation

- of Blondel's method and thought. Leiden. Brill. 1966. XVIII, 324 p. (Studies in the history of Christian thought. Vol. 1.) B 2
- Makkai L.*: Maschine, Mechanik und mechanistische Naturphilosophie. Über den Ursprung der wissenschaftlichen und philosophischen Revolution des 17. Jahrhunderts. — Ost und West in der Geschichte des Denkens. Berlin. 1966. 129–143. p. B 1
- Makovel'szkij, A. O.*: Isztorija logiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 501 p. B 3. M 1
- Marszkij, I. Sz.*: Filozofija Davida Juma. Moszkva. Univ. 1967. 335 p. Sz 1
- Machard-Quantin, P.*: La psychologie de l'activité chez Albert le Grand. Diss. Univ. Paris. Vrin. 1966. 266 p. B 3
- Milo, R. D.*: Aristotle on practical knowledge and weakness of will. The Hague—Paris. Mouton. 1966. 113 p. (Studies in philosophy 6.) B 2
- Moralistes français du XVII siècle.* Pascal, La Rochéfoucauld, La Bruyère. Ed. [T. G. Hatiszova] Khatissova. Moscou. Éd. du Progrès. 1967. 390 p. Sz 1
- Murilio Zamora, R.*: Communication y lenguaje en la filosofía de Bergson Costa Rica. Ciudad Univ. R. Facio. 1965. 129 p. (Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.) B 3
- Müller, K.*: Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz. Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. XX, 478 p. (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs. 1.) B 2
- New studies in Berkeley's philosophy.* Ed. W. S. Steinkraus. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. XIV. 199 p. B 2
- [*Nur'Ali-sah*] *Nur Ali-shah Elahi*: L'ésotérisme kurde. Paris. Michel. 1966. 242 p. (Spiritualités vivantes. Ser.: Islam.) B 2
- Palacz, R.*: Abelard. Warszawa. Wiedza Powszechna. 1966. 189 p. (Myśli i ludzie. 1. Filozofia starozytna i sredniowieczna.) B 2
- Pohl, K.*: Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. VIII. 79 p. (Beihefte zur Zeitschrift f. Philosophische Forschung. H. 16.) B 2
- Pomeau, R.*: Diderot. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 123 p. (Philosophes.) B 2
- Portmann, S.*: Das Böse — die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung. Diss. Bern. Univ. Meisenheim. Hain. 1966. X, 168 p. B 2
- Rescher, N.*: The philosophy of Leibniz. Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall. 1967. VIII, 168 p. B 3
- Rodis-Lewis, G.*: Descartes et le rationalisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 128 p. (Que sais-je? 1150.) B 10, B 12, Sz 1
- Scharwath, A. G.*: Tradition, Aufbau und Fortbildung der Tugendlehre Franz Brentanos, innerhalb seines gesamten philosophischen Schaffens. Meisenheim a. Glan. Hain. 1967. 6, 124 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 47.) B 2
- Siegfried, H.*: Wahrheit und Metaphysik bei Suarez. Bonn. Bouvier. 1967. VII, 195 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 32.) B 2
- Stern, P. v.*: Das Leib — Seele-Problem bei Immanuel Hermann Fichte. Diss. Univ. München. Frankfurt. Offsetdruck. Vogt. 1967. 226 p. B 2
- Stockum, Th. C. van*: Zwischen Jakob Böhme und Johann Scheffler: Abraham von Frankenberg (1593—1652) und Daniel Czepko von Reigersfeld (1605—1660). Amsterdam. Nord Holl. Uitg. Maatsch. 1967. 27 p. (Mededelingen der Koninklijke Akad. van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. N. R. 30. Deel. 1.) B 3
- Studi sull'illuminismo.* Ed. G. Solinas etc. Firenze. La Nuova Italia. 1966. 182 p. (Quaderni critici di storia della filozofia 1.) B 2
- Tenkku, J.*: Are single moral rules absolute in Kant's ethics? Jyväskylä. Jyväskylän Yliop. 1967. 31 p. (Jyväskylän studies in education, psychology and social research 14.) B 3
- Tugendhat, E.*: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin. De Gruyter. 1967. XII. 415 p. B 2, Sz 1
- Vancourt, R.*: Kant. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 126 p. (Philosophes.) B 2
- Vereker, Ch.*: Eighteenth-century optimism. A study of the interrelations of moral and social theory in English and French thought between 1689 and 1789. Liverpool. Univ. Pr. 1967. VIII, 317 p. B 3
- Vodzimskij, E. I.*: Ruszszkoe neokantiansztvo konca XIX.-nacsala XX vekov. Marksizsztszko-leninszskaja kritika ontologii i gnoszeologii. Leningrad. Univ. 1966. 77 p. B 2, P 1
- Volke, G. W.*: Sein als Beziehung zum Absoluten, nach Thomas von Aquin. Würzburg. Tritsch. 1964. XIV, 218, 60 p. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. N. F. 15.) B 2
- Walch, J.*: Bibliographie du saint-simonisme. Avec 3 textes inédits. Paris.

- Vrin. 1967. 132 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) B 3
- Watt, W. M.*: Islamic philosophy and theology. Edinburgh. Univ. Pr. 1964. (Islamic surveys.) B 3
- Watt, W. M.*: Muslim intellectual. A study of al-Ghazali. Edinburgh. Univ. Pr. 1963. VIII, 215 p. B 3
- Weier, R.*: Das Thema von verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther. Münster. Aschendorff. 1967. XV. 237 p. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 2.) B 3
- Wittgenstein* and the problem of other minds. Ed. H. Morick. New York etc. McGraw-Hill. 1967. XXIV. 231 p. B 2
- V.
- Mai burzsoá filozófia**
- Barion, J.*: Ideologie, Wissenschaft, Philosophie. Bonn. Bouvier. 1966. 245 p. M 1.
- Brandenstein, B. Freiherr v.*: Grundlegung der Philosophie. Bd. 5. Tatlehre. Pragmatik. Wissenschaftslehre. Theoretik. München—Salzburg. Pustet. 1967. 219 p. B 2, B 3
- Chiodi, P.*: Sartre e il marxismo. Milano. Feltrinelli. 1965. 215 p. (I fatti e le idee. Saggi e biografie 136.) Sz 1
- Current* philosophical issues. Essays in honor of Curt John Ducasse. Compil. by F. C. Dommeyer. Springfield, Ill. Thomas. 1966. XXV, 3, 262 p. (American lecture series. American lectures in philosophy. Bannerstone div. No. 657.) B 2
- Derrida, J.*: L'écriture et la différence. Paris. Ed. du Seuil. 1967. 439 p. B 3
- Eberz, O.*: Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung. München—Basel. Reinhardt. 1967. 615 p. B 3
- Gadamer, H. G.*: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. erw. Aufl. Tübingen. Mohr, Siebeck. 1965. XXIX, 524 p. Sz 1
- Glockner, H.*: Gesammelte Schriften. Bonn. Bouvier. 1966. 2 db. Bd. 1—2. Gegenständlichkeit und Freiheit [Metaphysische Meditationen zur philosophischen Anthropologie. Bd. 3. Die ästhetische Sphäre. Studien zur systematischen Grundlegung und Ausgestaltung der philosophischen Ästhetik. B 2
- Gottschalk, H.*: Karl Jaspers. Berlin. Colloquium Verl. 1966. 189 p. (Köpfe des XX. Jahrhunderts. 43.) B 2
- Interdisciplinary* perspectives of time. Ed. E. M. Weyer. New York. 1967. 369—915 p. (Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 138. No. 2.) B 3
- Jaspers, K.*: Philosophische Aufsätze. München. 1967. 249 p. (Fischer Büchere 803.) B 2
- Kurtz, P.* American philosophy in the twentieth century. A sourcebook from pragmatism to philosophical analysis. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1967. 573 p. (Classics in the history of thought.) B 2
- Landmann, M.*: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. 2. durchges. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1964. 224 p. (Sammlung Göschen 156—156 a.) B 3
- Marcel, G.*: Essai de philosophie concrète. Paris. Gallimard. 1967. 376 p. (Collection Idées 119.) B 2
- Moser, E.*: Vom geistmenschlichen Sein. Chur. Verl. Aristarch. 1967. 300 p. B 2, B 3, D 1
- Mueller, G. E.*: Origins and dimensions of philosophy. Some correlations. New York N. Y. Pageant Pr. 1965. 633 p. B 2
- Nicolas, J. H.*: Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique. Paris. Desclée de Brouwer. 1966. 431 p. (Bibliothèque française de philosophie.) B 2
- The quest for the absolute.* Ed. J. Frederick etc. Chestnut Hill—The Hague. Boston College, Nijhoff. 1966. XX, 207 p. (Boston College studies in philosophy. Vol. 1.) B 2
- Rothacker, E.*: Probleme der Kulturanthropologie. 2. Aufl. Bonn. Bouvier. 1965. 144 p. B 14
- Seidel, G. J.*: The crisis of creativity. Notre Dame—London. Univ. of Notre Dame Pr. 1966. IX, 182 p. B 3
- Stern, A.*: Geschichtsphilosophie und Wertproblem. München—Basel. Reinhardt. 1967. 300 p. B 2
- Teilhard de Chardin, P.*: Az ember jövője. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 146 lev. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: Az emberi energia. São Paulo. „Ahogy lehet”. 1966. 110 lev. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: Az emberi zoológiai csoport vagy az Ember helye a természetben. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 52 lev. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: Írások a háború idejéből (1916—1919). São Paulo. A fordító soksz. 1966. 211 lev. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: Mozgósított energiák. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 186 p. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: A múlt szemlélete. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 141 lev. B 1
- Vershofen, W.*: Philosophische Schriften. München. List. 1966. 712 p. B 2
- Vycinas, V.*: Greatness and philosophy.

- An inquiry into Western thought. The Hague. Nijhoff. 1966. XII, 294 p. B 2
- Weischedel, W.: Philosophische Grenzgänge. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1967. 190 p. B 2
- Weiss, P.: Philosophy in process. Vol. 1. 1955—1960. Carbondale, Ill. Southern Illinois Univ. Pr. 1966. VIII, 792 p. B 2
- White, A. R.: The philosophy of mind. New York. 1967. VIII, 178 p. (Random House studies in philosophy 9.) B 2

VI.

Ismeretelmélet, logika, tudományfilozófia

- Ackermann, R.: An introduction to many-valued logics. London—New York. Routledge and Kegan Paul, Dover Publ. 1967. V, 89 p. (Monographs in modern logic.) B 3
- Ambrose, A.: Essays in analysis. London—New York. Allen and Unwin, Humanities Pr. 1966. 262 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2
- Armstrong, D. M.: A materialist theory of the mind. London. Routledge and Kegan Paul. 1968. XII, 372 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 36
- Bense, M.: Semiotik. Allgemeine Theorie der Zeichen. Baden-Baden. Agis Verl. 1967. 79 p. (Internationale Reihe Kybernetik und Information 4.) B 3
- Blanché, R.: La science actuelle et le rationalisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 122 p. (Initiation philosophique 78.) B 3
- Bochenski, I. M. J.: Die zeitgenössischen Denkmethode. 3. Aufl. Bern—München Francke. 1965. 150 p. (Dalp-Taschenbücher 304.) Sz 1
- Borsari, R.: Logica concreta. 2. ed. Firenze. Sansoni. 1965. 243 p. B 2
- Bunge, M.: Foundations of physics. Berlin etc. 1967. XII, 311 p. (Springer tracts in natural philosophy 10.) B 4
- Carnap, R.: Philosophical foundations of physics. An introduction to the philosophy of science. New York—London. Basic Books. 1966. X, 300 p. B 2
- Chase, S.: Il potere delle parole. Milano. Bompiani. 1966. 329 p. (Cose d'oggi. Vol. 40.) B 313
- Christensen, N. E.: On the nature of meanings. A philosophical analysis. 2. ed. Copenhagen. Munksgaard. 1965. 210 p. B 2
- Dertouzos, M.: Porogovaja logika. Moszkva. Izdat. Mir. 1967. 343 p. B 307, B 315
- Dickoff, J.—James, P.: Symbolic logic and language. A programmed text. New York etc. McGraw-Hill. 1965. VI, 390 p. B 7, B 11
- Dufrenne, M.: Jalons. La Haye. Nijhoff. 1966. 221 p. (Phaenomenologica 20.) B 3
- Dürr, K.: Metaphysik und wissenschaftliche Philosophie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 48 p. (Erfahrung u. Denken. Bd. 24.) B 2
- Enescu, Gh.: Logică și adevăr. București. Ed. Politică. 1967. 279 p. (Biblioteca de filozofie și sociologie.) B 2
- Epistemology. New essays in the theory of knowledge. Ed. A. Stroll. New York etc. Harper and Row. 1967. VII, 252 p. (Sources in contemporary philosophy.) B 2
- D'Espagnat, B.: Conceptions de la physique contemporaine. Les interprétations de la mécanique quantique et de la mesure. Paris. Hermann. 1965. 154 p. (Actualités scientifiques et industrielles 1320.) B 11
- Étiemble, R.: Le jargon des sciences. Paris. Hermann. 1966. 178 p. (L'esprit et la main.) B 10
- Faris, J. A.: Quantification theory. London. Routledge and Kegan Paul. 1964. VII, 147 p. (Monographs in modern logic.) B 2
- Frontiers of modern scientific philosophy and humanism. The Athens meeting 1964. Organised by the Royal National Foundation, Athens. Amsterdam etc. Elsevier. 1966. IX, 91 p. G 1
- Golovanov, V. N.: Gnoszeologiceszkaja priroda zakonov nauki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1967. 94 p. B 2, B 12, B 14, B 36, M 1
- Graneri, L.: Scienza filosofia e conoscenza. Bari. Ed. Nerio. 1966. 356 p. B 2
- Juhos, B.: Die erkenntnislogischen Grundlagen der modernen Physik. Berlin. Dunker u. Humblot. 1967. 247 p. (Erfahrung u. Denken 20.) B 1, B 2
- Kemeny, J. G.: A philosopher looks at science. Princeton, N. J. Van Nostrand. 1966. XII, 272 p. B 11
- Keyserling, A.: Der Wiener Denkstil. Mach, Carnap, Wittgenstein. Graz—Wien. 1965. 123 p. (Stiasny-Bücherei. Bd. 1006.)
- Kiszeleva, N. A.: Matematika i dejsztvitel'noszt'. Moszkva. Univ. 1967. 124 p. B 11
- Kneebone, G. T.: Mathematical logic and the foundations of mathematics. And introduction survey. London etc. Van Nostrand. 1965. XIV, 435 p. V 1
- Knowledge and belief. Ed. A. P. Griffiths. London. Oxford Univ. Pr. 1967. 169 p. (Oxford readings in philosophy.) B 36
- Küng, G.: Ontology and the logistic analysis of language. An enquiry into the contemporary views on universals. Rev. ed. Dordrecht. Reidel. 1967. XI, 210 p. (Synthese library.) B 3

- Logicseszakaja szemantika i modal'naja logika.* Red. P. V. Tavanec. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 276 p. B 2, B 307, M 1
- Logik, Automaten, Algorithmen.* Von M. A. Aisermann, L. A. Gussev etc. Berlin. Akad. Verl. 1967. X, 431 p. (Elektronisches Rechnen und Regeln. Sonderbd. 3.) M 2
- Logika i metodologija nauki.* 4. Vseszojuznų Szimpozium. Kiev. Ijun' 1965 g. Red. M. Ė. Omel'janovszkij. Moszkva. Izdat. Mir. 1967. 339 p. B 3
- Moore, G. E.:* Lectures on philosophy. London—New York. Allen and Unwin, Humanities Pr. 1966. X, 197 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2
- [*Narszkij*] *Narski, I. Sz.:* Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin. Dietz. 1967. 625 p. B 2, B 12, Sz 1
- Picht, G.:* Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit. Stuttgart. Klett. 1966. 106 p. (Versuche 6.) B 2
- Pitcher, G.:* Truth. New Jersey. Prentice Hall. 1964. VIII, 2, 118 p. (Contemporary perspectives in philosophy series.) B 2
- Pitrat, J.:* Réalisation de programmes de démonstration de théorèmes utilisant des méthodes heuristiques. Diss. 1966? 163 p. (Thèses présentées à la Faculté des Sciences de l'Université de Paris.) B 3
- Ponjatje isztinü i kritika neopozitivistszkoj koncepcii Karnapa.* Red. A. Tejtjel'baum. Riga. Izdat. Zinatne. 1966. 48 p. B 12
- Power, H.:* Experimental philosophy. In 3 books. Containing: New experiments: microscopical, mercurial, magnetical. A repr. of the 1664 ed., with the addition of —'s notes, corrections and emendations. New York—London. Johnson. 1966. XXVII, 207 p. (The sources of science 21.) B 3
- Readings in the history of philosophy.* Ed. P. Edwards etc. 8. Twentieth-century philosophy. The analytic tradition. Ed. M. Weitz. New York—London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. VI, 393 p. B 2
- Reenpaa, X.:* Wahrnehmen, Beobachten, Konstituieren. Phänomenologie und Begriffsbestimmung der ersten Erkenntnisakte. Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. XII, 170 p. B 3
- Reitman, W. R.:* Cognition and thought. An information-processing approach. New York etc. Wiley. 1966. XIII, 312 p. B 2200
- Risse, W.:* Bibliographia logica. Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte. Bd. 1. 1472—1800. Hildesheim. Olm. 1965. 293 p. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 1.) P 1
- Risse, W.:* Die Logik der Neuzeit. Bd. 1. 1500—1640. Stuttgart—Bad Cannstatt. Fromann. 1964. 573 p. (Geschichte der Logik.) Sz 1
- Specht, E. K.:* Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie. Berlin. De Gruyter. 1967. VIII, 155 p. B 2, Sz 1
- Stepien, A. B.:* O metodzie teorii poznania. Rozwazania wstepne. Lublin. 1966. 149 p. (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniw. Lubelskiego. Rozprawy Wydzialu Filozoficznego 17.) B 2
- Struktur und Funktion der experimentellen Methode.* Beiträge von einer Tagung des Arbeitskreises „Philosophische Probleme der Naturwissenschaften und technischen Wissenschaften“ der Fachrichtung Philosophie des Instituts für Marxismus—Leninismus der Universität Rostock am 3. und 4. März 1965. Hrg. H. Parhey etc. Rostock. Univ. 1965. 215 p. (Rostocker philosophische Manuskripte. 2.) B 3
- Sullivan, M. W.:* Apuleian logic. The nature sources, and influence of Apuleius's Peri Hermeneias. Amsterdam. North-Holland Publ. 1967. 265 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) B 3
- Toulmin, S. E.:* The uses of arguments. New ed. London. Cambridge Univ. Pr. 1964. VI, 264 p. B 10
- Weippert, G.:* Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Bd. 2. Wirtschaftslehre als Kulturtheorie. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1967. 388 p. B 3

VII.

Etika

- Dupréel, Eu.:* Traité de morale. Tom. 1—2. Bruxelles. 1967. 2 db. (Univ. Libre de Bruxelles. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres. 33.) B 3
- Fuller, L. L.:* The morality of law. New Haven—London. Yale Univ. Pr. 1964. VIII, 202 p. (Storrs Lectures on Jurisprudence, Yale Law School 1963.) Sz 1
- Ghise, D.:* Existentialismul francez și problemele eticii (privire critică). București. Ed. Științifică. 1967. 155 p. (Mica bibliotecă etică.) B 2
- Henriot, J.:* Existence et obligations. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 428 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 3
- Jankélévitch, V.:* Le pardon. Paris. Aubier, Montaigne. 1967. 216 p. (Les grands problèmes moraux 2.) B 2

Madinier, G.: La conscience morale. 5. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 120 p. (Initiation Philosophique 14.) Sz 1

Marnell, W. H.: Man-made morals. Four philosophies that shaped America. Garden City, N. Y. Doubleday. 1966. XIII, 412 p. B 2

Metzger, W.: Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Neudruck der Ausgabe Heidelberg 1917. Aalen. Scientia Verl. 1966. VI, 345 p. B 2

Problemi na marksizistkata étika. Red. Sz. Angelov etc. Szofija. Izdat. BKP. 1967. 358 p. B 2

VIII.

Esztétika

Fischer, E.: Von der Notwendigkeit der Kunst. Hamburg. 1967. 250 p. (Claassen Cargo.) B 3

Gehrig, H.: Die aesthetische Erziehung im humanistischen Bildungsideal. Versuch über die Wesen einer grundlegenden Geistesbeschäftigung. Diss. Zürich. Juris-Verl. 1964. 174 p. Sz 1

Hegel, G. W. F.: Ästhetik. Bd. 1—2. 2. durchges. Aufl. Berlin—Weimar. Aufbau Verl. 1965. 2 db. P 1

Isztorija esztetiki. Pamjatniki mirovoj eszteticeszkaj müszli. Red. M. F. Ovszjannikov etc. Tom 2. Észteticeszkie ucšenija 17—18. vekov. Red. V. P. Sesztakov. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1964. 834 p. B 301

Kesting, M.: Vermessung des Labyrinths. Studien zur modernen Ästhetik. Frankfurt a. M. 1965. 181 p. (Fischer Doppelpunkt 20.) Sz 1

Kucserenko, G. A.: Észteticeszkie mnogobrazje iszkuszsztva szocialszticseskogo realizma. Manera, sztil', metod. Moszkva. Szov. Hudoznik. 1966. 232 p. B 14

Kudin, V. O.: Esztetika. 2. dop. i pererob. vüd. Kùjiv. Univ. 1967. 330 p. B 3

Loszev, A. F.—Sesztakov, V. P.: Isztorija eszteticeszkij kategorij. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. 372 p. B 3

Malugin, V. A.: O vozvüsennom v mire esztetiki. Leningrad. Lenizdat. 1966. 157 p. B 301

Mütry, J.: Esthétique et psychologie du cinéma. 2. Les formes. Paris. Univ. 1965. 446 p. (Encyclopédie universitaire 8.) B 560

Zisz', A. Ja.: Iszkuszsztvo i esztetika. Vvedenie v iszkuszsztvovedenie. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1967. 439 p. B 301

IX.

Szociológia

Abendroth, W.: Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie. Aufsätze zur politischen Soziologie. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 578 p. (Soziologische Texte 47.) B 36

Anderson, W. A.: Society. Its organization and operation. Princeton, N. J. etc. 1964. XVI, 446 p. (The Van Nostrand series in sociology.) B 11

Anderski, S.: The uses of comparative sociology. Berkeley—Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. 383 p. B 10

Ansart, P.: Sociologie de Proudhon. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 223 p. (Le sociologue 9.) B 3

Aron, R.: Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber. Paris. Gallimard. 1967. 659 p. (Bibliothèque des sciences humaines.) B 2, B 9, B 10

Aron, R.: La philosophie critique de l'histoire. Essai sur un théorie allemande de l'histoire. 3. éd. Paris. Vrin. 1964. 324 p. (Bibliothèque de l'histoire de la philosophie.) B 3

Battegay, R.: Der Mensch in der Gruppe. Bd. 1. Sozialpsychologische und dynamische Aspekte. Bern—Stuttgart. Huber. 1967. 72 p. B 2

Beauvoir, S. de: Le deuxième sexe. Paris. Gallimard. 1964. 2 db. Vol. 1. Les faits et les mythes. Vol. 2. L'expérience vécue. B 2

Beiträge der Sozialwissenschaft. Bd. 1. Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter. Hrsg. U. Nerlich. Gütersloh. Bertelsmann. 1966. 480 p. (Krieg und Frieden 6.) B 3

Benda, E.: Industrielle Herrschaft und sozialer Staat. Wirtschaftsmacht von Grossunternehmen als gesellschaftspolitisches Problem. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 622 p. B 12

Bennis, W. G.: Changing organizations. Essay on the development and evolution of human organization. New York etc. 1966. XI, 223 p. (McGraw-Hill series in management.) B 4, B 2200

Berelson, B. R.—Lazarsfeld, P. F.—Mac Phee, W. N.: Voting. A study of opinion formation in a presidential campaign. Chicago—London. Univ. of Chicago Pr. 1966. XX, 395 p. (Phoenix books 244.) B 2, B 3, P 1

Black, C. E.: The dynamics of modernization. A study in comparative history. New York etc. Harper and Row. 1966. X, 207 p. B 2

Bollhagen, P.: Gesetzmässigkeit und Gesell-

- schaft. Zur Theorie gesellschaftlicher Gesetze. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1967. 274 p. B 3, B 10
- Bollhagen, P.*: Interesse und Gesellschaft. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1967. 109 p. (Taschenbuchreihe Unser Weltbild. Bd. 47.) B 2, B 10, B 12
- Boudon, R.*: L'analyse mathématique des faits sociaux. Paris. Plon. 1967. 464 p. (Recherches en sciences humaines 21.) B 3
- Bourdieu, P.*—*Passeron, J. C.*: Les héritiers. Les étudiants et la culture. Paris. Les Ed. de Minut. 1966. 189 p. (Le sens commun.) B 10
- Burrow, J. W.*: Evolution and society. A study in Victorian social theory. Cambridge. Univ. Pr. 1966. XVII, 295 p. B 2
- Capell, A.*: Studies in socio-linguistics. London etc. Mouton. 1966. 167 p. (Janua linguarum. Ser. minor. 46.) Sz 1
- Cohen, A. K.*: Deviance and control. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1966. VII, 120 p. (Foundations of modern sociology series.) B 585
- Dumont, L.*: Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. Paris. Gallimard. 1966. 445 p. (Bibliothèque des sciences humaines.) B 3
- Duric, M.*: Sociologija Maksa Vebera. Zagreb. 1964. 382 p. (Matica Hrvatska. Socioloska hrestomatija 6.) B 11
- Durkheim, E.*: Textes choisis. Bruxelles. Labor. 1967. 102 p. (Problèmes 1.) B 10
- Duverger, M.*: Méthodes des sciences sociales. 3. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. VII, 501 p. (Thémis.) D 1
- Empirical sociology in Poland.* Prep. J. Szczepanski. Warsaw. Polish Sciences Publ. 1966. 150 p. B 9
- Formalisierte Modelle in der Soziologie* Hrsg. R. Mayntz. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1967. 260 p. (Soziologische Texte 39.) B 10
- Friedmann, G.*: Sept études sur l'homme et la technique. Paris. Gonthier. 1966. 214 p. (Bibliothèque Méditations 52.) B 2
- Galtung, J.*: Theory and methods of social research. Oslo etc. Universitetsforl. 1967. 534 p. B 200
- Game theory and related approaches to social behavior.* Ed. M. Shubik. New York etc. Wiley. 1964. XI, 390 p. B 2200
- Goodman, M. E.*: The individual and culture. Homewood. 1967. XI, 265 p. (The Dorsey series in anthropology and sociology.) B 2
- Grazia, A. de.*: The elements of political science. Vol. 1. Political behavior. New rev. ed. New York—London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1966. 388 p. (Free Press paperbacks.) Sz 1
- Gurvitch, G.*: Les cadres sociaux de la connaissance. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VIII, 313 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine.) B 9, B 301
- Habermas, J.*: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 2. durchges. Aufl. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1965. 310 p. (Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft. Bd. 4.) B 675
- Halbwachs, M.*: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart. Enke. 1967. XII, 163 p. B 9, P 1
- Hall, D. M.*: Dynamics of group action. 3. ed. Danville, Ill. The Interstate Pr. 1964. 243 p. B 7
- Handbook of modern sociology.* Ed. R. L. Faris. Chicago. 1964. VIII, 1088 p. (Rand McNally sociology series.) B 2200
- Hofstaetter, P. R.*: Einführung in die Sozialpsychologie. 4. neubearb. Aufl. Stuttgart. 1966. 511 p. (Kröners Taschenausgabe. 295.) B 2, P 1/1
- Homans, G. C.*: Theorie der sozialen Gruppe. 3. Aufl. Köln—Opladen. Westdtsch. Verl. 1968. 450 p. B 675
- Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie.* Hrsg. K. Lenk. 3. Aufl. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 464 p. (Soziologische Texte. Bd. 4.) B 11
- Illuminati, A.*: Sociologia e classi sociali. Torino. Einaudi. 1967. 140 p. (Saggi 399.) B 10
- Jugend in der modernen Gesellschaft.* Hrsg. L. v. Friedeburg. 2. Aufl. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1965. 564 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek. 5. Soziologie.) B 14
- Klages, H.*: Rationalität und Spontaneität. Innovationswege der modernen Grossforschung. Gütersloh. Bertelsmann. 1967. 156 p. (Wissenschaftstheorie. Wissenschaftspolitik. Wissenschaftsgeschichte 4.) B 3
- Kohout, J.*: Sociologie a řízení ekonomiky. Praha. Vyd. Práce. 1967. 153 p. (Člověk a práce 1.) B 10
- Kultur-anthropologie.* Hrsg. W. E. Mühlmann etc. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1966. 434 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek 9. Soziologie.) B 3, B 14, B 36
- Lemert, E. M.*: Human deviance, social problems, and social control. Englewood Cliffs, N. J. 1967. VIII, 211 p. (Prentice-Hall sociology series.) B 585
- Lerner, D.*: The passing of traditional society. Modernizing the Middle East. New York—London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1965. XIII, 466 p. B 3
- Lévi-Strauss, C.*: The savage mind. Chicago.

- Univ. Pr. 1966. XII, 290 p. (The nature of human society series.) B 36
- Lévy, A.*: Psychologie sociale. Tom. 1—2. Paris. Dunod. 1965. 2 db. (Organisation et sciences humaines 5.) B 12
- Lewin, K.*: Field theory in social science. Ed. D. Cartwright. London. Tavistock. 1963. XX, 346 p. D 1
- Loewenstein, R. M.*: Psychoanalyse des Antisemitismus. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 173 p. E 1
- Loomis, Ch. P.—Loomis, Z. K.*: Modern social theories. Selected American writers. 2. repr. ed. Princeton, N. J. etc. 1967. XXIV, 800 p. (The Van Nostrand series in sociology.) B 11
- Luhmann, N.*: Grundrechte als Institutionen. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 233 p. (Schriften zum öffentlichen Recht. Bd. 24.) B 2/89
- MacClelland, D. C.*: Die Leistungsgesellschaft. Psychologische Analyse der Voraussetzungen wirtschaftlicher Entwicklung. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 405 p. B 751
- MacIver, R. M.—Page, Ch. H.*: Society. An introductory analysis. London etc. Macmillan. 1965. XVII. 697 p. (Paperback 6.) B 10, P 1
- Malewska, H.*: Kulturowe i psychospoleczne determinanty zycia seksualnego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1967. 257 p. B 3
- Mann, J.*: Changing human behavior. (The 1. comprehensive account of modern scientific explorations into the alteration and enhancement of human behavior.) New York. Scribner. 1965. XI, 235 p. V 1
- Mannheim, K.*: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Berlin—Neuwied. Luchterhand. 1964. 750 p. (Soziologische Texte. Bd. 28.) B 11
- Mayz Vallenilla, E.*: Del hombre y su alienacion. Caracas. Inst. Nacional de Cultura y Bellas Artes. 1966. 121 p. (Pensamiento y verdad.) B 2
- Michel, A.—Texier, G.*: La condition de la Française d'aujourd'hui. Genève. Gonthier. 1964. 2 db. Tom. 1. Mythes et réalités. Tom. 2. Les groupes de pression. Perspectives nouvelles. (Collection femme 1—2.) B 10
- Moore, B. jr.*: Political power and social theory. New York. Harper and Row. 1965. XII, 243 p. (Harper torchbooks. 1221. The academy library.) B 2/89
- Moore, B.*: Zur Geschichte der politischen Gewalt. Drei Studien. Frankfurt a. M. 1966. 122 p. (Edition Suhrkamp 187.) B 10
- Murphy, G.*: Personality. A biosocial approach to origins and structure. New York—London. 1966. XIV, 999 p. B 2
- Mühlmann, W. E.*: Max Weber und die rationale Soziologie. Tübingen. Mohr. 1966. 60 p. (Heidelberger Sociologica 3.) B 2/89, B 3, B 12
- Neisser, H.*: On the sociology of knowledge. An essay. New York. Heineman. 1965. 151 p. B 2
- Pareto, V.*: Scritti sociologici. Torino. Unione Tip., Ed. Torinese. 1966. 1233 p. (Classici della sociologia.) B 3
- Le partage des bénéfiques. Expansion et inégalités en France.* Par Darras etc. Paris. Les Éd. de Minuit. 1966. 444 p. (Les sens commun.) B 10
- Perrin, G.*: Sociologie de Pareto. Diss. Univ. Lausanne. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 248 p. B 2
- Plamenatz, J.*: Man and society. A critical examination of some important social and political theories from Machiavelli to Marx. Vol. 1—2. London. Longmans. 1966. 2 db. Sz 1
- Political sociology.* Selected essays. Ed. L. A. Coser. New York etc. Harper and Row. 1967. V, 274 p. (Harper torchbooks.) (The contemporary essays series.) B 8, B 12, B 301
- Political systems and the distribution of power.* (This volume derives from material presented at a Conference on „New Approaches in Social Anthropology”, held at Cambridge, 24—30 June 1963.) London. Tavistock Publ. 1965. XLII, 142 p. (Association of Social Anthropologists monographs 2.) B 2/89
- Preston, N. S.*: Politics, economics and power. Ideology and practice under capitalism, socialism, communism, and fascism. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1967. XIV, 242 p. B 655
- Problems in social psychology.* Ed. C. W. Backman etc. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XII, 481 p. B 2200
- Radcliffe-Brown, A. R.*: Method in social anthropology. Chicago—London. Univ. of Chicago Pr. 1966. XXI, 188 p. Sz 1
- Read, H.*: Art and alienation. The role of the artist in society. London. Thames and Hudson. 1967. 176 p. B 194
- Readings in mathematical social science.* Ed. P. F. Lazarsfeld etc. Chicago. Science Research Assoc. 1966. 371 p. B 3
- Religionssoziologie.* Hrsg. F. Fürstenberg. Neuwied a. Rh. — Berlin. Luchterhand. 1964. 463 p. (Soziologische Texte 19.) B 11
- Ritchie, O. W.—Koller, M. R.*: Sociology of childhood. New York. Appleton. 1964. X, 333 p. (Sociology series.) B 7
- Social structure and mobility in economic*

development. Ed. N. J. Smelser etc. Chicago. Aldine. 1966. IX, 399 p. B 9
La sociologie en URSS. Rapports des membres de la délégation soviétique au VI. Congrès internat. de sociologie. Moscou. Ed. du Progrès. 1966. 319 p. B 10
Sorm, F.: Science in a socialist society. Notes on the social function of science and on scientific and research policy. Prague. CSAV. 1967. 94 p. B 3
Soziologie und moderne Gesellschaft. Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages 20–24. Mai 1959 in Berlin. Deutsche Gesellschaft für Soziologie 1909–1959. Red. A. Busch. 2. Aufl. Stuttgart. Enke. 1966. VIII, 249 p. Sz 1
Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Europäische Verl. 1967. 181 p. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie. 4.) B 323

Touraine, A.: La conscience ouvrière. Paris. Éd. du Seuil. 1966. 397 p. B 10
Weber, M.: Rechtssoziologie. 2. überarb. Aufl. Neuwied a. Rh.—Berlin. Luchterhand. 1967. 451 p. (Soziologische Texte. Bd. 2.) B 323
Wiatr, J. J.: Społeczenstwo. Wstep do socjologii systematycznej. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 517 p. B 9
Wiseman, H. V.: Political systems. Some sociological approaches. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. X, 254 p. B 2/89
Wittkower, R.—Wittkower, M.: Künstler, Aussenseiter der Gesellschaft. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. XII, 320 p. B 11
Zalesnik, A.—Moment, D.: The dynamics of interpersonal behavior. New York etc. Wiley. 1967. IX, 520 p. B 2200

Csillag Lászlóné

A bibliográfiában előforduló kódjelek feloldása

BUDAPEST

- B 1 Országos Széchényi Könyvtár, VIII. Múzeum krt. 14–16.
 B 2 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Egyetemi Könyvtár. V. Károlyi Mihály u. 10
 B 2/89 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Jogi Kari Könyvtár. V. Egyetem tér 1–3.
 B 3 Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. V. Akadémia u. 2.
 B 4 Országos Műszaki Könyvtár és Dokumentációs Központ. VIII. Múzeum u. 17.
 B 7 Országos Pedagógia Könyvtár. V. Szalay u. 10–14.
 B 8 Országgyűlési Könyvtár. V. Kossuth Lajos tér 1–3.
 B 9 Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára. II. Keleti Károly u. 5–7.
 B 10 Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár. VIII. Szabó Ervin tér 1.
 B 11 Budapesti Műszaki Egyetem Központi Könyvtára. XI. Budafoki út 4.
 B 12 Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Központi Könyvtára. IX. Dimitrov tér 8.
 B 14 Gorkij Könyvtár. V. Molnár u. 11.
 B 36 Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete. V. Nádor u. 18.
 B 194 Corvina Kiadó. V. Váci u. 12.
 B 301 Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet Eötvös Könyvtár. XI. Ménesi út 11–13.
 B 307 Magyar Tudományos Akadémia Matematikai Kutató Intézet. V. Reáltanoda u. 13–15.
 B 313 Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézet. V. Szalay u. 10–14.
 B 315 Magyar Tudományos Akadémia Számítástechnikai Központja. I. Uri u. 49.
 B 323 Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Kutató Csoport. I. Uri u. 49.
 B 503 Kertészeti és Szőlészeti Főiskola. XI. Ménesi út 44.
 B 560 Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum. XIV. Népstadion út 97.
 B 585 Országos Kriminálisztikai Intézet. XII. Maros u. 6/a.
 B 655 Konjunktúra és Piackutató Intézet. V. Rosenberg hp. u. 17.
 B 675 MSZMP Központi Pártfőiskola Könyvtára. XIV. Ajtósi Dürer sor 21.
 B 751 Pénzügyminisztérium. V. József nádor tér 2–4.
 B 965 Szépművészeti Múzeum. XIV. Dózsa György út 41.
 B 1050 Gondolat Könyvkiadó. VIII. Bródy Sándor u. 16.
 B 2200 Országos Vezetőképző Központi Tudományos Tájékoztató Szolgálat. VIII. Könyves Kálmán krt. 48–52.

VIDÉK

- D 1 Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára. Debrecen.
D 1/10 Kossuth Lajos Tudományegyetem. Romanisztikai Tanszék. Debrecen.
E 1 Megyei Könyvtár. Eger. Kossuth Lajos u. 16.
G 1 Agrártudományi Egyetem Központi Könyvtára. Gödöllő.
Ksz 2 Agrártudományi Főiskola. Keszthely. Deák Ferenc u. 16.
M 1 Nehézipari Műszaki Egyetem. Miskolc. Egyetemváros.
M 2 II. Rákóczi Ferenc Megyei Könyvtár. Szabadság tér 3.
P 1 Pécsi Tudományegyetem Könyvtára. Pécs. Leonardo da Vinci u. 13.
P 1/1 Pécsi Tudományegyetem. Állam- és Jogtudományi Kar. Történelmi Tanszék.
Pécs. 48-as tér 1.
Sz 1 József Attila Tudományegyetem Könyvtára. Szeged. Dugonics tér 13.
V 1 Vegyipari Egyetem. Veszprém. Schönherz Zoltán u. 12.