MTA KÖNYVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR, KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA, RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM, ZOLTAI DÉNES

1973/1—2

TARTALOM

Balogh István: A Russell-antinómiák keletkezésének szemiotikai magyarázata. I. 1
Falus Róbert: Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. II. 10
Fodor Géza: Forma és világnézet a felvilágosodáskori zenedrámában. 50
I. Frolov: A mai tudomány és a humanizmus 102
Tamás Gáspár Miklós: Bergson a módszerről 112
N. Tertulian: Bevezetés Lukács György esztétikájába 141
Az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézeteiről 159

SZEMLE

Farkas László: Jacques Monod természetfilozófiájáról és társadalomterápiájáról 170
L. I. Grekov: A modern elméleti biológia és felépítésének útjai 213
W. v. O. Quine: Az empirizmus két dogmája 225

A szerkesztőség címe:
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795
Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1973. ÉVI XVII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

Balogh István: A Russell-antinómiák keletkezésének szemiotikai magyarázata. I.	1—2	1— 9
Falus Róbert: Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. II.	1—2	10— 49
Fodor Géza: Forma és világnézet a felvilágosodáskori zenedrámában	1—2	50—101
I. Frolov: A mai tudomány és a humanizmus	1—2	102—111
Tamás Gáspár Miklós: Bergson a módszerről	1—2	112—140
N. Tertulian: Bevezetés Lukács György esztétikájába	1—2	141—158
Az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézeteiről	1—2	159—169
Lukács György: Marx ontológiai alapelvei. I.	3—4	241—281
M. Lifsic: A történelem szele. I.	3—4	282—297
Makai Mária: Az etika ontológiai kérdéseihez	3—4	298—342
R. Blum: Lenin és a marxista forradalomelmélet	3—4	343—358
Balogh István: A Russell-antinómiák keletkezésének szemiotikai magyarázata. II.	3—4	359—376
Ágoston László: Az ember—technika—természet reláció történeti alakulása és a tudományos-technikai forradalom	3—4	377—415
Lukács György: Marx ontológiai alapelvei. II.	5—6	469—527
M. Lifsic: A történelem szele. II.	5—6	528—548
Szigeti József: Nicolai Hartmann „Esztétiká"-járól	5—6	549—584
Sós Vilmos: Az igazságfogalom intenziója: az ismeretek megbízhatóságának kritériuma. I.	5—6	585—599
Ágh Attila: Marx és Engels őstörténeti koncepciójának marxizmustörténetéhez	5—6	600—631
Marton Imre: Polarizáció és a fejlődés útjainak sokfélesége a „harmadik világban"	5—6	632—643
Garai László: A kommunizmus fogalmának gazdasági-filozófiai érvényessége	5—6	644—655
Katona Péter: A gondolkodás vizsgálatának aspektusairól	5—6	656—699
Szerdahelyi István: Ízlés és esztétikai ízlés	5—6	700—741
Márkus György: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra" problémája	5—6	742—760

SZEMLE

Farkas László: Jacques Monod természetfilozófiájáról és társadalomterápiájáról ..... 1—2 170—212

L. I. Grekov: A modern elméleti biológia és felépítésének útjai ..... 1—2 213—224

W. V. Quine: Az empirizmus két dogmája ..... 1—2 225—239

Tomka Miklós: A polgári vallásszociológia válogatott bibliográfiája 3—4 416—442

Müller Antal, P. Dislevij: Materialista dialektika és fizikai relativizmus ..... 3—4 443—446

Koncz Ilona, J. Horn: Monász és fogalom ..... 3—4 447—453

Kónya István: A marxista—leninista kálvinizmus-kutatás politikai és elméleti jelentőségéről ..... 3—4 454—464

Dolmányos István: A filozófia és politika helyéről Plehanov életművében ..... 3—4 465—466

Faragó-Szabó István: A Bécsi Kör filozófiája ..... 5—6 761—765

Voigt Vilmos: Tanulmánykötet a művészet korai formáiról ..... 5—6 766—769

A RUSSELL-ANTINÓMIÁK KELETKEZÉSÉNEK SZEMIOTIKAI MAGYARÁZATA. I.*

BALOGH ISTVÁN

I

A formális logikának azokat a változásait, amelyek eredménye a *modern* formális logika kialakulása, a következőkben foglalhatjuk össze:

a) a deskripciót felváltotta a formális logika modern alakjának kreatív jellege[1];

b) ezzel összefüggésben, de külön problémakört alkotva lényeges változás következett be a logikai jeleknek a jelölt objektumhoz[2] való viszonyában.

Annak okán, hogy mindkét változás közvetlen összefüggésben áll dolgozatunk tulajdonképpeni témájával, szükségesnek mutatkozik a felsoroltakat kissé részletesebben vizsgálni.

a) Az a törekvés, hogy a logika törvényeit megszabadítsák a nyelv esetlegességeitől[3], a kialakítandó „logikai nyelvvel" szemben nehezen kielégíthető követelményeket támasztott. Nem csupán egységes és mégis különböző típusú jeleket kellett kidolgoznia, hanem egyúttal a formális logika ellentmondás (vagy nem-ellentmondás) törvényéből következően minden objektumát egy és csakis egy különálló jellel kellett ellátnia.[4] Ehhez azonban előzetesen „közös nevezőre" kényszerült hozni vizsgálatának objektumait. Számunkra ennek ezúttal az a leglényegesebb következménye, hogy a legkülönbözőbb logikai terminológiák egységesen arra vezettek, hogy eltűnt mögöttük és bennük a különbség egyfelől a dolog és fogalma között, másfelől az általánosítás különbö-

* A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1973/3–4. számában jelenik meg. — *Szerk.*

[1] A kifejezés Noam Chomskytól származik, aki ezt ugyan a nyelvre alkalmazza — vö. „Cartesian Linguistics" (New York—London 1966) —, de úgy véljük, a továbbiakban bizonyítást nyújthatunk arra, hogy ez a megjelölés helytálló a modern formális logika jelrendszerére is.

[2] A „jelölt objektum" egyaránt lehet tárgy és valamely tárgy fogalma a modern formális logika álláspontja szerint.

[3] Ennek egyik útja az volt, hogy kimutatták: az arisztotelészi logikát áthatják a gondolkodásnak azok a jellegzetességei, melyek nem *általában* a gondolkodás sajátosságai, hanem egy bizonyos nyelv (jelen esetben görög) használatához kapcsolódnak. „. . . minden logikával foglalkozó kutató Arisztotelész óta a logikai szabályok megalkotásánál elsősorban a mondatokból indul ki" — mondja Rudolf Carnap „The Logical Syntax of Language" c. könyve bevezetőjében. (London 1954, 1), C. K. Ogden és I. A. Richards pedig egyetért Mauthnerrel abban, hogy Arisztotelész kínai vagy dakota nyelven teljesen másfajta kategóriákat és logikát alkotott volna meg. (Vö. C. K. Ogden—I. A. Richards: „The Meaning of Meaning", New York—London 1923, 35.)

[4] A jel első törvénye Ogden és Richards szerint: „Egy jel (symbol) egy és csakis egy tárgy (referent) helyett állhat (stands for)". (C. K. Ogden—I. A. Richards: I. m. 88. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy az elsődleges jelrendszer, a nyelv egyáltalán nem veszi komolyan ezt a törvényt. Az azonosítást vagy a fonémák szolgálják, vagy csupán a szövegösszefüggés.

ző fokozatain álló fogalmak között. Talán legszemléletesebben bizonyíthatjuk ezt azzal, hogy Bertrand Russell változásokban nem szűkölködő elméleti fejlődésében ez a pont mindvégig stabil maradt. A „The Principles of Mathematics" 1903-as kiadásában olvashatjuk: „Bármi, ami a gondolkodás objektumává lehet, vagy ami bármilyen igaz vagy hamis ítéletben (proposition) előfordulhat, vagy mint *egy* számlálható, *kifejezésnek* (term) fogom nevezni . . . A kifejezések két fajtáját különböztethetjük meg . . . *dolgokat* és *fogalmakat*" (Russell kiemelése).[5] Az alábbi idézet pedig csaknem negyven évvel későbbről, az 1938—40-es években különböző egyetemeken megtartott előadássorozatából való: „. . . nincs különbség a kutya és a ‚kutya' szó logikai státusa között"[6].

Meg kell azonban mondanunk, hogy mivel a formális logika *tényleges* kiindulópontja nem a fogalom, hanem a fogalmak közötti relációk (sentences), s ezek között is csupán azok, amelyek valamely szabály alapján igazak vagy hamisak lehetnek (indicative sentences), ezért az objektum, tárgy, idea, term, stb. tulajdonképpen ezekből való derivátumok. Így azután az említett szilárd pontot szükségképpen és előfeltételképpen ezekben az relációkban is nehézség nélkül megfigyelhetjük. Mint „atomi ítéletek" (Russell) vagy mint „basic propositions" (A. I. Ayer) stb. szerepelnek a logikai elméletekben. „Rendszerünk az atomi ítéletekkel kezdődik, p, q, r, s, t fejezi ki az atomi ítéleteket. Bevezetjük tehát az egyszerű idea kifejezését p/q."[7] Russell már említett előadásaiban más megfogalmazásban: „Ha $\mathrm{Rn}(x_1, x_2, x_3, \ldots, x_n)$ egy atomi mondat, amelyben Rn egy n-értékű reláció, akkor $x_1, x_2, x_3, \ldots, x_n$ — *nevek*."[8] Különös fontossága van ennek abból a szempontból, hogy az előbb említett „közös nevezőre" hozás nem mint további problémát felvető s mindvégig figyelembe veendő kiindulópont kap helyet a kialakítandó jelrendszerben s az ehhez kapcsolódó elméletekben, hanem mint egy előzetes állításból levont logikus és törvényszerű *következmény*.[9]

A formális, objektumát egyetlen vonatkozásban jelölő jelrendszer mintapéldája a matematika Leibniz által felfedezett jelrendszere. Kézenfekvőnek tekinthetjük tehát, hogy a modern formális logika jelrendszerének kifejlesztése részben matematikusok pl. Boole, G. Frege, G. Peano, részben azoknak a logicistáknak a nevéhez fűződik, akik egyaránt vizsgálták a nyelv, a logika és a matematika kérdéseit (pl. a lengyel logikai iskola képviselői, L. Wittgenstein, a Bécsi Körhöz tartozó logikusok, B. Russell). Amint azonban kialakult ez a jelrendszer, továbbá megállapították azokat a szabályokat, amelyek e jelek összekapcsolására vonatkoznak[10], attól fogva nincs szükség arra, hogy — miként az arisztotelészi logika esetében — közvetlenül kapcsoljuk a jelrendszert a nyelvhez vagy a tárgyi valósághoz, hanem az új jelrendszer leválik a többiről

[5] B. Russell: „The Principles of Mathematics", (Cambridge 1903) I, 43—44.

[6] B. Russell: „An Inquiry into Meaning and Truth", (Baltimore 1962) 22.

[7] A. N. Whitehead—B. Russell: „Principia Mathematica", (Cambridge 1957) II, XV—XVI.

[8] B. Russell: „An Inquiry into Meaning and Truth", 90.

[9] Ezt a következmény-jelleget hangsúlyozza Russell: „Én inkább logikai atomizmusként jelölném meg filozófiámat, mint realizmusként". (B. Russell: Logical Atomism; „Logical Positivism", ed. by A. J. Ayer, The Free Press Glencoe Illionis 1960, 31.)

[10] Anatol Rapoport e jelrendszer kialakulásának négy fő alkotóelemét a következőkben határozza meg: 1. tételezési funkció (propositional function), 2. operációs definíció (operational definition), 3. az állítmányi érték (predicative value) mint az igazság kritériuma, 4. a típusok elmélete. (A. Rapoport: Basic Principles of Sematics; „The Use and Misuse of Language", ed. by S. I., Hayakawa—Greenwich 1966, 15.)

és saját törvényei szerint emeli ki és dolgozza fel ama valóság valamely oldalát mint *formált* jelentést. „A matematikai logika számára közömbös, hogy mi alkotja az ‚igaz'-ságot, vagy a ‚hamis'-ságot, mindössze az számít, hogy ezek az ‚igaz' és ‚hamis' ítéletek bizonyos szabályok szerint két osztályt alkotnak."[11]

Az a tulajdonság, hogy a jelölt objektumot külön formába foglalt jelentéssé alakítja, s ezt önállóan, a formára vonatkozó törvények szerint átdolgozza, nem egyedül a modern formális logika sajátja, hanem valamennyi jelrendszer jellemzője. Ennélfogva teljesen helyesnek és elfogadhatónak kell tartanunk Whitehead és Russell fenti megfogalmazását, mint minden kreatív jelrendszer sajátosságának egy speciális jelrendszerre vonatkozó tételezését.

b) Az eddig mondottak következményeként vázlatunk második alpontjának két további kérdést kell érintenie. Az egyik, hogy milyen változás következett be a modern formális logika jelrendszerének az objektumához való viszonyában a korábbi formális logikához viszonyítva, a második kérdés az, hogy miként fogták fel ezt a változást a modern formális logikában. E változásokat csupán technikai oldalról tekintve közismerten egy roppant egyszerű ötletről van szó, „olyan egyszerű, hogy csodálkozhat az ember azon, hogy korábbi évszázadok nagy gondolkodói hogyan is nem jöttek rá" — írja A. Rapoport. A tételezési funkció (propositional function) értelmében: „a fű zöld" azonnal meghatározhatóan igaz ítélet, vagy „a fű fehér" ugyancsak azonnal meghatározhatóan hamis ítélet helyett mondhatjuk ezt: „x — zöld". Világos, hogy nem dönthető el az ítélet igaz vagy hamis volta másképpen, csak ha tudjuk, hogy x mit jelent, mi helyett áll. Ami ebből számunkra lényeges, az egyfelől az, hogy „a fű zöld" ítélettel szemben az „x — zöld" ítélet kijelöli az összes zöld dolgokat, tehát igaz bizonyos $x_1, x_2, x_3, \ldots, x_n$ értékre, azaz megjelöli a zöld dolgok osztályát[12], míg az előbbi ítélet (a fű zöld) pedig magáról a *fűről* tartalmaz egy állítást; másfelől — s ezúttal ez lényegesebb — míg „a fű zöld" ítéletben evidenciaként tudjuk és számon tartjuk, hogy a fű nem csupán zöld (hanem pl. növény, állatok táplálkozására alkalmas stb. stb.), addig az „x — zöld" ítéletben ez az evidencia teljesen homályba merül. Ha pedig $x = (x_1, x_2, x_3, \ldots, x_n)$, azaz valamely osztályt jelöl, teljességgel értelmetlenné is válik annak tudása és figyelembevétele, hogy $x_1, x_2, x_3, \ldots, x_n$ a zöld színen kívül egyéb tulajdonsággal is rendelkezik, s lehetetlennek bizonyul ennek számításba vétele, akár csak hallgatólagosan is. Ez annálfogva alakul így, hogy az osztályba tartozás egyetlen szabályaként a zöld szín szolgál. Ha mármost y osztályt $y = (y_1, y_2, y_3, \ldots, y_n)$-ként jelöljük, és így további osztályokat alkotunk, szinte elkerülhetetlennek tűnik, hogy a tárgyak és fogalmak *egyes* tulajdonságaikra, vonatkozásaikra essenek szét, s megszűnjenek a *gondolkodás számára* totalitásként, különböző tulajdonságok, vonatkozások együtteseként létezni. Ennek ellenére sem hibásnak, sem jogosulatlannak nem mondhatjuk a modern formális logika eme eljárását — ellenkezőleg: úgy tartjuk, hogy a valóság megismeréséhez

[11] A. N. Whitehead—B. Russell: „Principia Mathematica", I, 600.

[12] A magyar irodalomban gyakran a *halmaz*, illetve a halmazba tartozó *elem* terminusokat használják. Ebben a dolgozatban az angol nyelvű szövegek fordításánál az *osztály*, illetve az osztályba tartozó *tag* terminusok alkalmazását tartjuk helyesebbnek, mivel ez közelebb áll az eredeti, B. Russell által is használt angol *class*, illetve a *member of class* kifejezéshez. (Vö. még példaként: A. I. Popov: „A matematikai logika elemei", Ford. és jegyz. ellátta dr. Szalai Sándor, Gondolat 1961.). Mivel azonban a magyar szakirodalomban a *halmaz* és a *halmaz elemei* terminusok az általánosabbak, ahol ez szükségesnek látszik, külön jelezzük az antinómiák halmazelméleti interpretációját is.

nélkülözhetetlen a különböző tulajdonságoknak és vonatkozásoknak mind a tárgyaktól, mind pedig egymástól való leválasztása és elszigetelése. Éppen így szükséges az, hogy e tulajdonságokat a dolgoktól elvonatkoztatva, formált jelentésekként, öntörvényű jelrendszerekben végzett operációk segítségével dolgozzák át és kialakítsanak közöttük új vonatkozásokat. De éppígy nélkülözhetetlen — most már ennek az elvonatkoztatásnak és elszigetelésnek a szempontjából — az, hogy ne tévesszük szem elől ennek az elvonatkoztatásnak és elszigetelésnek a lényegét és állomásait. Bármennyire is egyszerűnek tűnő követelmény ez, mégsem valósítható meg kizárólag a formális logika álláspontján maradva, mivel a tárgyak, tulajdonságaik, különböző oldalaik *valóságos* viszonyát kell vizsgálni, figyelemmel kísérni, valamint a fogalmak *valóságos* fejlődését követni; a formális logika álláspontja azonban a *mesterséges elszigetelés*. Azt mondhatjuk tehát, hogy a modern formális logika felveti a modern dialektikus logika kidolgozásának szükségességét, mert enélkül vagy menthetetlenül vonatkozásaira esik szét a gondolkodás számára a valóság, vagy pedig tagadni kényszerülünk a modern logika legfontosabb eredményeit is.

Az a tény azonban, hogy a modern formális logika nem csupán különválasztja és elszigeteli a dolgok tulajdonságait, hanem speciális jelrendszerében jelentéssé alakítja át és a mesterségesen megalkotott jelei és szabályai révén „önkényes" műveleteket végez velük, s e műveletek eredményeit a megismerésben felhasználja, további különleges problémákat vet fel, melyek a jel és a jelentés, a valóság és a jel, a jel és az azt felhasználó ember stb. kérdéseit érintik. Törvényszerűnek kell tartanunk, hogy a modern formális logika számos művelője elméleti problémáinak megoldása végett ezek felé a kérdések felé fordult (Russell, Carnap, Wittgenstein stb.). Ámde a formális logika álláspontjáról ezek a kérdések megválaszolhatatlanok, mégpedig éppen a formális logika említett kiindulópontja következtében.[13] Így tehát azt mondhatjuk, hogy a tudományos ismeretelmélet részeként ki kell dolgozni a jelek és jelrendszerek elméletét is, s ez az elmélet komoly szerepet játszhat a logika megalapozásában.

Azoknak az elméleti nehézségeknek egy része, amelyek a dialektikus logika és a jelelmélet hiányából, ill. nem ismeretéből származtak, a verifikáció elve köré csoportosítható. A. J. Ayer ezt az elvet így fogalmazza meg: „Egy állítás akkor és csak akkor verifikálható, hogyha igazsága következtetésként a tapasztalatban megalapozható."[14]

A verifikációs elv lényegét akként fogalmazhatjuk meg, hogy megalkotva a jelrendszert, most már ebből a jelrendszerből fordulnak a valóság felé, de közvetlenül, figyelmen kívül hagyva az elvonatkoztatásnak azt az útját, amelynek eredménye a jelrendszer megalkotása. Ez a közvetlen vonatkoztatás attól fogva elkerülhetetlen, hogy homályban marad a jelrendszer és a valóság viszonya. „Ha, tételezzük fel, szavaim jelentését olyan kijelentésekkel és definíciókkal adom meg, amelyek ezt magyarázzák, ez csupán más szavak segítségével lehetséges, s most meg kell kérdezni ezeknek a szavaknak a jelentését és így tovább. Ez a továbbhaladás végtelenül folytatható."[15]

[13] Ezt legjobban Wittgenstein fejlődése bizonyítja („Philosophical Investigations"), melyre röviden vissza kell majd térnünk.

[14] A. J. Ayer: „Language, Truth and Logic", (New York 1952) 37. Meg kell jegyeznünk, hogy maga Ayer sem tartja ezt a meghatározást, illetve a verifikáció elvét kielégítőnek, hasonlóan a logikai pozitivizmus többi képviselőjéhez, s különböző lazításokat hajt végre, így „erős" és „gyenge" verifikációkat különböztet meg. (Uo. 5—26.) Számunkra azonban itt nem a különböző megfogalmazások, hanem maga a verifikációs elv a lényeges.

[15] Moritz Schlick: Die Wende der Philosophie; „Erkenntnis" 1930—31, I. évf.

Úgy tűnik tehát, hogy a jelrendszernek ebből a végtelenségéből egy „kopernikuszi fordulattal" a valósághoz juthatunk, ha e jelrendszerek révén megfogalmazható legalább kevésszámú kijelentést közvetlenül mint tapasztalati tényt is figyelembe vehetjük, a többit pedig valahogyan ezekből származtatjuk, vagy ezekre vezethetjük vissza. A verifikáció elvével kapcsolatos nehézségek azzal vannak összefüggésben, hogy valóságosan *effajta* közvetlen visszavezetés lehetetlen, mert — miként korábban erről szóltunk — valamely jelrendszer kreatív jellege éppen ennek a közvetlenségnek a megszüntetéséből ered. Más szóval, a *jelrendszerek lényege a közvetlenség megszüntetése*, a közvetlen vonatkozások közvetetté alakítása. Ha ezt nem vesszük figyelembe és közvetlen átmeneteket keresünk a jelölt és a jel között, mindazokkal a nehézségekkel számolnunk kell, amelyekkel az empirizmus találkozik. Ily módon egyet lehet érteni Ernst Cassirerrel abban, hogy a logikai pozitivisták a verifikációs elvvel egyszeriben az empiristák között találják magukat. A jeleket „. . . teljesen félreértik, amikor úgy fogják fel . . . mint amelyeket valamilyen módon a ‚tárgyak' valóságos világára kell visszavezetni. Effajta törekvés a redukcióra nem csupán a számfogalom (numerical concept) empirista deriválóira jellemző, hanem szintúgy jellemző vonása a tiszta ‚logicizmusnak' is. Az empirizmus és a logicizmus ebben a közös realista feltevésben találkozik: mindkét esetben az a vélemény, hogy csupán úgy lehet biztosítani a számok érvényességét, hogyha előzetesen ezeket a számokat a valóságos lét egy adott rétegében alapozzuk meg."[16] E. Cassirer elemzéséhez azonban hozzá kell tennünk: ha kétségkívül meg is található ez a közös vonás az empirizmus és a logicizmus között e tekintetben, lényeges különbség is felfedezhető a két álláspont között a logikai pozitivizmus kiindulópontja és a verifikációs elve következtében. A logicistát fordított empiristának mondhatjuk abban az értelemben, hogy míg az empirista a tapasztalatból indul ki, s ezért a vele való elméleti, filozófiai vitában alapvetően a társadalmi gyakorlatra, az anyagi valóság elsődlegességére, az anyag és szellem valóságos viszonyára kell koncentrálnunk; a logicista a tapasztalatokhoz érkezik meg mint eredményhez, ezért az empiristával szembeni érveinket mint a nyelvi valósághoz tartozó kijelentéseket jelépítményével, s ennek körén belül elvégezhető műveleteinek eredményeivel mindig megkérdőjelezi, — azaz a *logikai pozitivista fordított empirizmusa egy létrehozott új jelrendszerhez kapcsolódik*. Ezért mindaddig, amíg nem a jelrendszeren keresztül közelítünk a logikai pozitivizmushoz, hiába folytatunk „elméleti harcot" ellene; — amíg nem rendelkezünk a jelek dialektikus materialista elméletével, „egymás mellett" beszélünk[17] s érveink kölcsönösen célt tévesztenek. E fordított empirizmus különlegessége, hogy miközben a jelrendszerben megfogalmazható állításainak legalább egy részét a tapasztalatra alapozza, ténylegesen soha nem veszi figyelembe ezt a tapasztalatot, hanem szerkezetét, tartalmát, s a tárgyi világot ettől a tapasztalattól függetlenül, a jelrendszer törvényeiben és logikájában mesterségesen és előzetesen konstruálja meg. Ily módon a jelrendszer törvényei most már nem csupán azt a világot formálják át,

[16] Ernst Cassirer: „The Philosophy of Symbolic Forms", (New Haven—London 1966) III, 375.

[17] A szellemi és érzéki, az „idea" és „jelenség" közötti eredeti kettéosztottságról való illúzió elenyészik. Mindig a tükörkép világában maradunk — de ezek a nevek nem egy önálló tárgyi világ tükörképei, ezek tükörképszavak, melyek eredetét és alapját a szellem autonóm alkotásaiban kereshetjük. (Ernst Cassirer: „The Philosophy of Symbolic Forms", I, Language, 110—111.)

amelyet a jelek tartalmaznak, hanem a jelek világához közvetlenül hozzákapcsolják az ehhez viszonyítva külső, tárgyi, tapasztalati világot is. Érdemes egy pillantást vetni itt arra, hogy Leibniz a matematikai jelrendszer kialakítása kapcsán némiképp hasonló következtetésre jutott, amennyiben számára az ideák rendje határozza meg a dolgok rendjét, s ezt az „előre megalapozott harmóniát"[18] a jelrendszer közvetíti. A logikai pozitivisták felfogásában az ideáknak ezt a teremtő erejét a jelrendszer közvetlenül veszi át és alapozza meg.

A matematikai logika jelrendszerének nem szükségszerű sajátja ez a külső kreatív jelleg — ellentétben a jelrendszer belső kreatív aspektusával —, csupán a logikai pozitivizmus kapcsolja hozzá. Eredményként átformálódik számára mind a valóságos világ, mind pedig az, amelyből a jelrendszert közvetlenül kidolgozta: a nyelv, s a nyelvi valóságnak azt a részét, amely nem vonható a verifikációs elv körébe, értelmetlennek (meaningless) nyilvánítja.[19] Hogy ez miként kreálja egyúttal a tárgyi világot, illetve miként alakítja azt át, arra a logikai atomizmust elemző tanulmányában maga A. J. Ayer utal: „A kijelentések számukra (a logikai pozitivisták, pontosabban a Bécsi Kör képviselői számára) csupán addig bírnak jelentéssel (they are significant) . . . ameddig az atomi tények igaz vagy hamis képét nyújtják."[20]

Ily módon ismét eredményként jutottunk oda, amely kiindulópontnak tűnt: a valóságnak egyes vonatkozásaira való széthullásához. Pontosabban: ahhoz a problémához, hogy a látszólagos kiindulópont — a tapasztalati világ — ismét csak nem mint a tudomány egyetlen lehetséges, minden filozófiától, „metafizikától" mentes feltétele adódik és nem is a tudás kritériumaként áll elő a logikai pozitivizmus számára. A tapasztalati világ ehelyett előzetesen konstruált, csakhogy a „metafizikai" előfeltételek helyett ezúttal a modern formális logika jelrendszerének sajátosságai, belső törvényei szerepelnek előfeltevésként a valóságra vonatkozó állításaikban. Maga a probléma annyira észrevehető még a logikai pozitivizmus álláspontján is, hogy nem lehetett kikerülni. Így azután a verifikációs elv sok változásából, lazításából egyre világosabban két fő irányzat bontakozódik ki, melyek egyikét A. J. Ayer és B. Russell nevével, másikát Ludwig Wittgenstein nevével jelölhetjük meg.

Alfred Jules Ayernak 1935-ben megfogalmazott verifikációs elvét röviden már érintettük. Ez az elv még voltaképpen nem különbözik lényegesen a Bécsi Kör verifikációs elvétől. Tanulmányának 1946-os megjelenéséhez azonban egy előszót csatolt, amelyben összefoglalja azokat a megfontolásait, új kísérleteit, amelyek a verifikációs elvvel kapcsolatosak.[21] Ezek a megfontolások elsőként a verifikálhatóság alapját érintik (propositional function). „Annak igazságánál fogva, hogy a ‚tétel' (proposition) szó használata kizárja, hogy bármit is kimondjunk, amit nem ennek alapján mondhatunk, ez (az elv) fontos funkciót teljesít: következményként lehetővé teszi annak kifejezését, ami nem csupán egy partikuláris mondat, (*s*) szempontjából érvényes, hanem érvényes minden olyan mondat szempontjából, amely *s*-sel logikailag ekvivalens. Így például, ha kijelentem, hogy *p* tétel (proposition) maga után vonja *q* tételt (proposition),

[18] E. Cassirer: I. m. A problémát részletesen elemzi a III. kötetben („The Phenomenology of Knowledge"), 96—99, 360—365.

[19] „Szigorúan véve csupán azoknak a kijelentéseknek van értelmük, amelyek igazak vagy hamisak lehetnek". (A. J. Ayer: „Logical Positivism", The Free Press, Glencoe Illionis 1960. 15.)

[20] A. J. Ayer: I. m. 11.

[21] A. J. Ayer: I. m. Introduction, 5—26.

valójában implicite azt mondom, hogy az *s* angol mondat, mely *p*-t kifejezi, érvényesen deriválható abból az *r* angol mondatból, amely *q*-t kifejezi; de ez még nem minden, amit ily módon (implicite) mondtam. Ha igazam van, ugyanebből szintén következik, hogy bármelyik, akár angol, akár más nyelven megfogalmazott mondat, amely *s*-sel ekvivalens, érvényesen deriválható e kérdéses nyelvben, bármely más mondatból, amely *r*-rel ekvivalens; és ez az, ami a ‚tétel' (proposition) szó használatából számomra következik . . . Ennek okán azt mondhatjuk, hogy az angol kifejezés francia ekvivalense ugyanannak a mondatnak különböző formulája."[22]

Ennek választóvonal jelentősége van abból a szempontból, hogy a tételezési funkció elméletéből kiindulva kiszélesíti a jelrendszer és a „tapasztalat" közti távolságot, fokozatosan elfordul a tapasztalattól, melyre addig, mint a tudomány alapjára s a „metafizikától" való megszabadulás lehetőségére tekintett. Ennek megfelelően határozott tendenciája lesz azoknak a kísérleteknek is, amelyek a verifikációs elv lazítását, módosítását célozzák, s a tapasztalat mind távolabbi, mind elvontabb formájában szerepel a különböző módosításokban. A felmerülő nehézségek elkerülésére „. . . előterjesztem az alapelvekre vonatkozó második verziómat, melyet egy, a korábbitól kissé eltérő műszóra alapoznék, s a ‚megfigyelési kijelentés' (observation statement) kifejezést használom a ‚tapasztalati tétel' (experiential proposition) helyett, s e terminussal azokat a kijelentéseket jelölöm, amelyek feljegyeznek egy aktuális vagy *lehetséges* (kiemelés tőlem. — *B. I.*) megfigyelést. Ily módon ebben a változatban az alapelv az, hogy az a kijelentés verifikálható és következésképpen jelentéssel bíró (meaningful), amelyből megfigyelési kijelentés vonható le konjunkció útján, bizonyos más premisszák segítségével, anélkül, hogy egyedül e premisszákból levonható lenne."[23] Nemcsak arról van szó, hogy — miként Ayer is elismeri — ily módon a verifikációs elv eléggé liberálissá válik, s csupán halvány árnyéka annak, amellyel Moritz Schlick és köre a „metafizika" elleni küzdelmükben végrehajtották a „kopernikuszi fordulat"-ot, hanem Ayer verifikációs elve határozott irányt jelöl ki az elv lazítási kísérleteiben. Ennek az iránynak a jellegzetességét úgy írhatjuk le, hogy a verifikációs elv gyöngítésével egyidejűleg a tételezési funkció elméletét is átértelmezi, s ez utóbbit mint a nyelvek közötti, vagy egy nyelv különböző alkotóelemei közötti viszonyt ragadja meg. Következményeként egyre kevésbé nyílik lehetőség arra, hogy megértse a tárgyi világ és a jelrendszer valóságos viszonyát. Ezenfelül pedig e viszony eredendő megoldatlanságából fakadó elméleti nehézségeit most már mindaddig nem is képes érzékelni e fordulat végrehajtása után, amíg az nem magának a jelrendszernek az ellentmondásaként, míg nem e jelrendszerben végzett műveleteinek ellentmondásaként áll elő. De ez az ellentmondás ekkor már elméletileg szükségképp megmagyarázhatatlan marad, mindössze a jelrendszer további korrigálásával, szabályainak változtatásaival lehet időlegesen praktikus megoldásra jutni. (Ezt részletesebben mutatjuk majd be B. Russellnek a típusokról szóló elmélete tárgyalásánál.)

A verifikációs elv átalakításában fellelhető másik irányt, melyet Ludwig Wittgenstein fejlődésével lehetséges szemléletesen példázni, e dolgozat keretében nem szükséges részletesen tárgyalni, mert eredeti célkitűzésünktől túlságosan messze vezet. Így a következőkben nem Wittgenstein nézeteivel foglal-

[22] A. J. Ayer: I. m. 6—7.
[23] A. J. Ayer: I. m. 11.

kozunk, hanem csupán e nézeteknek közvetlenül a verifikációs elvvel összefüggő oldalával, mindenekelőtt azzal, hogy miért és hogyan jelentettek e nézetek új filozófiai kiindulópontot. E korlátozásra nem csupán lehetőségünk van, hanem úgy gondoljuk elkerülhetetlen is, annak folytán, hogy maga Wittgenstein sem tartja nézeteit egységeseknek.[24] Ennek oka úgy gondoljuk, hogy az új kiindulópont keresése ellenére végül is a nyelv-gém (language game) elméletével olyan „megoldást" javasol, amely semmiképp sem kielégítő.[25]

Megítélésünk szerint Wittgenstein eme irányt kijelölő lépését azzal teszi meg, hogy nem fogadja el olyannak a tárgyi világot, amilyennek ez a logikai pozitivizmus számára mutatkozik. Erre az álláspontra helyezkedve persze önmaga korábbi nézeteivel is le kell számolnia, azaz a „Tractatus Logico-Philosophicus" tételeit is revízió alá kell vennie. A „Philosophical Investigations" ezt hivatott megvalósítani. „Mi van az ideák mögött, amelyet a nevek valóban jelölnek? ... Lehetetlen megadni az elsődleges elemek egy meghatározott összességét ... Mind Russell ‚individual'-jai, mind pedig az én ‚objektumaim' („Tractatus Logico-Philosophicus") ilyen elsődleges elemek voltak. De mik azok az egyszerű alkotórészek, amelyekből a valóság áll? — Mik az egyszerű alkotóelemei a széknek? — A fadarabok, amelyből készítették? Vagy a molekulák, vagy az atomok? — Az, hogy ‚egyszerű' azt jelenti, hogy nem összetett. És itt ez a kérdés: milyen szempontból ‚összetett'."[26] Viszont világos, hogy amennyiben ez a feldarabolás lehetetlen, a verifikációs elv értelmét veszti az eredeti feladatát illetően (a tételezési funkcióval való kapcsolata miatt). Tehát döntőnek kell tekintenünk ebből a szempontból Wittgensteinnek azt a felismerését, hogy a logikai pozitivizmus — és saját korábbi álláspontja — nemcsak hogy problematikus, hanem problémái valahol az alapokban keresendők, mondhatnánk stratégiai jelentőségűek és nem oldhatók meg az adott elméleti kereteken belül. Ugyancsak helyesnek és fontosnak kell tartanunk azt a felismerést, hogy a logikai pozitivizmus elméleti nehézségeinek megoldásához valahová a tárgyi világ és a nyelv kapcsolatához kell visszatérnünk, mert ez minden jelviszony alapformája. A konkrét megoldás ismét más kérdés: Wittgenstein számára a különböző nyelv-gémekben semmi közös nincs, mindegyik önálló és a többitől független. „Ahelyett, hogy valami olyasmit hoznék létre, amely mindegyikben közös, s nyelvnek nevezhetnénk, azt mondom, hogy ezeknek a jelenségeknek (nyelv-gémek) nincs egyetlen közös vonásuk sem ..."[27] Végül még ha a megoldásban nem is sikerült érvényesítenie, ugyancsak fontosnak és helyesnek kell tartanunk azt az elvét, hogy „... beszélni nem más, mint az aktivitás

[24] „Néhány arra irányuló sikertelen kísérlet után, hogy eredményeimet mint egészet ötvözzem egészbe, megértettem, hogy ez sohasem fog sikerülni." — L. Wittgenstein: „Philosophical Investigations", (Macmillan 1969) IX, e.

[25] Ludwig Wittgenstein a language game kifejezést a szavak, kifejezések konkrét használatára érti. A jelentés tehát olyképpen kerekedik ki, hogy konkrét helyzetekben mondatokba építve használjuk a szavakat, végül is számtalan mondatból és helyzetből kialakul a jelentés egésze, mint végeredmény. A helyzet hasonló ahhoz, ahogyan a sportmérkőzések végeredménye kialakul az egyes részidők, menetek vagy például teniszmérkőzésen az egyes gémek részeredményeiből. Így a language game fordítható lenne „nyelv-menet"-nek, „nyelv-játék"-nak stb. Ezek a kifejezések azonban a magyarban itt alapvető jelentőségű félreértést okozóan kettős értelműek, így a legcélszerűbbnek tűnt az eredeti angol szóra is utaló kifejezést használni — jóllehet a magyarban a gém szó szintén kettős értelmű.

[26] Ludwig Wittgenstein: I. m. 21, e.

[27] L. Wittgenstein: I. m. 31, e.

része, vagy az életnek egy formája".[28] Következésképpen, s ebből kiindulva nemcsak a logikai pozitivizmus által *vélt* tárgyi világ és a *valóságos* világ közötti differenciák válnak észrevehetővé, hanem ugyanígy mutatkozik ennek alapján különbözőnek a valóságos nyelv és az a nyelv, amelyet úgy kapunk, hogy megvizsgáljuk: milyennek látja e valóságos nyelvet a logikai pozitivizmus. „Érdekes összehasonlítani az eszközök sokféleségét a nyelvben és annak módozatait, ahogy ezeket használják; a mondatok és szavak sokféleségét azzal, amit a logicisták mondanak a nyelv struktúrájáról (beleértve a szerző „Tractatus Logico-Philosophicus"-át is)."[29]

Wittgenstein kísérletét és eredményeit abban foglalhatjuk tehát össze témánk szempontjából, hogy legalább lehetőséget nyitott arra, hogy a valóságos kérdéseket felmerülésük tényleges helyén fogalmazzák meg.

Miként láthattuk, a logikai pozitivizmus elméleti-filozófiai kiindulópontján erre nem nyílik lehetőség. Így azok a problémák, melyek Ludwig Wittgensteint foglalkoztatták, számukra mint a jelrendszer belső ellentmondásai jelentkeztek. Ezek az ellentmondások legkiélezettebb formájukban az ún. Russell-antinómiákban fogalmazódtak meg.

[28] L. Wittgenstein: I. m. 11, e.
[29] L. Wittgenstein: I. m. 12, e.

HÉRAKLEITOSZ TANÍTÁSA A HARMÓNIÁRÓL. II.

FALUS RÓBERT

Édes a hallott dal, de mit a fül
meg sem hall, még szebb . . .[1]

Dolgozatom első részében[2] matematikatörténeti vizsgálódással igyekeztem tisztázni a „látható összefüggés" fogalmát. Bizonyítottnak vélem, hogy ebben a gondolkodási szférában a *síkmértan* elvi lényegét jelöli, minthogy a vonalak és az idomok nagyságviszonyát mindig vissza lehet vezetni lineáris — tehát látható, körzővel és vonalzóval megszerkeszthető — hosszúságokra; nemritkán adódnak olyan összefüggések, amelyeket a görög tudomány korai szakaszában így és csak így tudtak igazolni, egész vagy tört számokkal kifejezni azonban nem (pl. a négyzet átlója, az aranymetszés, a 3, 5 stb. „láb" területű négyzetek oldala); azt mondhatjuk tehát, hogy a síkmértanban a geometriai módszer megelőzte és felülmúlta a matematikáét, mely utóbbi — a minden mennyiség (lineáris hosszúság) összemérhetőségét biztosító Püthagorasz-tétel hasznosításával — a „négyzetesítés" (négyzetre emelés, négyzetérték, *dünamisz*) útján próbált kilábolni a nehézségből. Új és mélységesen különböző problémákat vetett fel viszont a *térmértan*, már az első feladat megfogalmazásakor: míg a négyzet megkettőzésének feladatát geometriailag lehetett megoldani, a kocka térfogatának megkettőzésekor csak elgondolni tudjuk az új él hosszúságát, síkmértani eljárással megszerkeszteni nem (más szóval: csak négyzetgyököt tudunk vonni körzővel és vonalzóval, köbgyököt már nem); ebben áll a „láthatatlan összefüggés" fogalma a méréstudományban, s ekkor kerekedik a kizárólag gondolati érvekkel bizonyító matematika a vizualitásra hivatkozó geometria fölé.[3]

A „pont—szakasz—síkidom—térfogat" arisztotelészi viszonyskálája nemcsak egyiknek a másikból (a közvetlenül megelőzőből) való keletkezését mutatja, hanem a megismerésükre irányuló eljárások (módszerek) értékrendjét is. Miután azonban a Platón előtti matematika történetét csak későbbi források alapján lehet — vázlatosan, hézagosan és fontos kérdésekben ma is problematikusan — rekonstruálni,[4] Hérakleitoszra vonatkozólag csupán a *valószínű*

[1] *Keats:* Óda egy görög vázához *(Tóth Árpád* fordítása).

[2] „Magyar Filozófiai Szemle", XVI (1972), 714—749.

[3] A *σχήματα στερεά*-t („a térbeli alakzatokat") ezért nevezhették *μαθηματικά*-nak, amint ezt — Theophrasztosz alapján — Aétiosz említi (II. 6, 5 = VS 44 A 15), Püthagorasznak tulajdonítva a térbeli alakzatok (testek) kozmológiai elméletét. — A *μάθημα* főnév az i. e. V. sz. vége felé, a püthagoreusok arányvizsgálataiban, különösen pedig zeneelméletében kaphatta a „(tiszta, elvont) tudomány" értelmet, az egyéb stúdiumoktól megkülönböztető árnyalatot. Vö.: Br. Snell: „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie", Berlin 1924. 77. skk.

[4] A dolgozatom első részében hasznosított tudománytörténeti művek — amelyek közül *B. L. van der Waerden, Ch. Mugler, Szabó Á.* munkái említendők különös nagyra-

hipotézis érvénye tulajdonítható a fenti sémának. Valamely tudományos elv vagy módszer időbeli visszavetítése szükségképpen jár együtt a tévedés, de akár a torzítás veszélyével is. S ha például elfogadjuk azokat a doxográfiai állításokat, melyek szerint a kocka megkettőzésének problémáját elsőként a khioszi Hippokratész vetette fel — mintegy harminc évvel Hérakleitosz halála után —, a megoldást pedig a következő nemzedékhez tartozó Arkhütasz fogalmazta meg, máris meggyengül az a hipotézis, hogy a látható és láthatatlan összefüggés fogalmát s az utóbbi magasabbrendűségének elvét az egykorú matematikából kölcsönözte az epheszoszi bölcs. Mégsem kerülhettem meg a matematikatörténeti vargabetűt, annak tudatában, hogy — éppen az ő szavai szerint — „az aranykeresők sok földet ásnak ki és keveset találnak" (B 22), s hogy „ha (valaki) nem is reméli, a nem-reméltet nem fogja megtalálni, megtalálhatatlan lévén és hozzáférhetetlen" (B 18).

A töredékek „püthiai" stílusa és szűkszavúsága, az életműnek — ha ugyan volt egységes alkotás, nem pedig hosszabb-rövidebb és annál tömörebb gondolatforgácsokat foglalt írásba Hérakleitosz, csak szóban fejtve ki a többit — szerkezeti rekonstruálhatatlansága, a töredékeket idéző utódok sok tévedése és különösképpen interpretációs önkénye, ami Platóntól és Arisztotelésztől kezdve, a peripatetikusokon és sztoikusokon át a későantik történészekig, az egyházatyákig és az újplatónikusokig terjed, az olvasatok számos eltérése, noha egy-egy betűn vagy interpunkción is múlik az értelmezés, a modern szakirodalom mérhetetlen gazdagsága: mindez csak ízelítő azokból a nehézségekből, amelyek a töredékek eredetiségének megállapítása, a belemagyarázások lehántása, a szöveg pontos rekonstrukciója és — végső soron — Hérakleitosz filozófiájának értelmezése közben tornyosulnak elénk.[5] Egyetlen ókori filozófus sem volt — ide értve Arisztotelészt is —, akit a különböző, sőt ellentétes világszemléletű utódok ennyire mohón s kíméletlenül igyekeztek volna a magukévá zsákmányolni, s ez a hol filológiai, hol világnézeti indítékú harc Hérakleitoszért — amely a profétikus-transzcendens-misztikus vagy egzisztencialista őskeresők és a lenini értékelést szem előtt tartó marxisták között zajlik, hogy csak a végleteket említsük — egyhamar nem is fog lezárulni.

A kétféle *összefüggés* értelmezését Hérakleitosz-interpretációkkal folytatom. Annak ellenére, hogy alig néhány töredéke csoportosítható nagyobb tematikai egységekbe, a legfontosabb fogalmak — elsősorban a sajátos értelemben használt *logosz*[6], amelyet mind a helyes gondolkodás, mind a *kosz-*

becsüléssel — mutatják, hogy a görög matematika önállósága, az absztrakt gondolkodás kialakulása és fejlődése, geometria és matematika viszonya, kulcsfontosságú fogalmak eredetének és jelentésváltozásainak stb. ügyében „sub iudice lis est".

[5] *G. S. Kirk* kiváló kiadása („Heraclitus. The Cosmic Fragments", Cambridge 1954; a továbbiakban: *Kirk)*, noha a töredékeknek csak mintegy a felét tartalmazza és kommentálja teljes részletességgel, nemcsak a szövegek bővebb környezetű és kritikusabb közlésével múlja felül a *Diels—Kranz* kiadású VS-t: a bevezető és a magyarázatok a teljes korábbi Hérakleitosz-filológia eredményeinek kritikai hasznosításával, beható és finom analízisekkel nyújtanak bázist minden további vizsgálódáshoz. Mint dolgozatom további részéből kiviláglik, néhány kérdésben — főképpen „anyag" és „szabály" hérakleitoszi kapcsolatának értelmezésében, ami a *koszmosz, logosz* és *phüszisz* interpretációjában csúcsosodik ki — eltér a véleményem *Kirk* felfogásától.

[6] *U. Hölscher* tanulmánya („Der Logos bei Heraklit", In: „Varia variorum", Münster—Köln 1952, 69. skk.) a *logosz*-t a paradox és rejtélyes valóság hasonlóképp paradox kifejezési formájának tartja. Ez csak akkor állná meg a helyét, ha „paradox"-on görög

mosz[7] szabályának tekint — egész bölcseletén végigvonulnak. Továbbá: a tematikai egységek sem zártak, hanem — a szemlélet és a módszer következetessége folytán — össze is tartoznak. Szükségesnek látszik tehát a harmóniaelmélethez kapcsolódó fogalmak és tételek *in extenso* vizsgálata, akár újabb kitérők árán is, ahol aránytalanul keveredik mindaz, ami a végső következtetés szempontjából fontos vagy mellékes. Annak érdekében kell vállalnunk ezt a megoldást, hogy „ne önkényesen dobálózzunk a legnagyobb dolgokról" (B 47).

A LOGOSZ: A GONDOLKODÁS SZABÁLYA

A Sextus idézésében fennmaradt 1. töredék — bár a *δέ* kötőszóból nyilvánvaló, hogy egy rövid mondat megelőzte a szerző és (talán) a téma jelölésével — vezette be a művet vagy legalábbis egy hosszabb egységét. Az ugyancsak Sextus szövegében megőrzött 2. töredék már a következtetést foglalja össze („Tehát . . ."): Hérakleitosz hagyatékában annyira összefonódnak a kozmológiai, ismeretelméleti, etikai stb. eszmefuttatások és tézisek, hogy merész vállalkozás lenne kiemelni a következtetés érveit. Bár dolgozatom folytatásában megkísérlem majd kimutatni a „közös szabály" más-más aspektusainak egységét, bevezetésül csupán e két — rokon tartalmú — töredék fordítását és értelmezését közlöm.

B1. — *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δ' ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.*

B2. — *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ... τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

értelemben értenénk a valóság és igazság tartalmát: olyasmi, ami eltér a közhiedelemtől, sőt ellenkezik vele — nem pedig az orákulum-stílusú rejtélyességet vagy éppen szellemességet. A *Br. Snell* felfogására épülő cikk kritikáját l. *Kirk*, 37. és 67. *(Burnet, Reinhardt, Gigon* és mások nézeteinek kritikai ismertetésével együtt). A *logosz* „arány" jelentésének kialakulásáról l. ugyancsak *Kirk*, 37. skk., különös tekintettel a fogalom hérakleitoszi specifikumára, valamint Szabó Á.: „Anfänge der griechischen Mathematik", Budapest 1969, 221 skk.

[7] *J. Kerschensteiner* könyve („Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern", München 1962, 3.) alapján ismertetjük a fogalom értelmezéseit a szakirodalomban: 1. világrend *(Diels, Gigon, Kranz)*, 2. a világ fejlődésének egyes fázisai *(Reinhardt)*, 3. az állami-jogi rend fogalmának átvitele a filozófiába *(Rohde, Hirzel, Burnet, Ehrenberg, Jaeger)*. Magának a széles apparátussal megformált monográfiának főbb gondolatai: eredetileg elvont fogalom volt a *κόσμος*, a szabályosan tagolt rend állapotát jelölte, Anaximandrosz tételezte először a világot arányosan tagoltnak, Hérakleitosz nem elvont „rend"-fogalomként, hanem a dolgok szabályozott kapcsolatának jelölésére használta a főnevet. Nincs igaza a jelentésváltozatok történeti rekonstruálásában, tehát az absztrakt értelem prioritásának tételezésében (Homérosznál konkrét dolgok olyan rendjét jelöli a főnév, amelyet e dolgok természete és funkciója konkrétan és sajátosan határoz meg), Hérakleitosz-interpretációi azonban (97 skk.) elsősorban anyag és szellem, tartalom és forma elválaszthatatlanságának hangsúlyozásával kívánnak helyeslő méltatást.

Fordításban: „E szabály iránt[8] pedig, amely pedig örökké való, értetlenek[9] az emberek, akkor is, mielőtt hallották volna, és akkor is, mihelyt már hallották. Mert ámbár minden e szabály szerint történik, járatlanokhoz hasonlítanak, pedig olyan szavakkal s cselekvésekkel járnak el, amilyenekről én magyarázok természet szerint választva ketté minden egyes dolgot és megmutatva, miképpen létezik. A többi ember előtt viszont rejtve vannak mind, amiket ébren csinálnak, amiképpen rejtve vannak mindazon dolgok is, amiket álmukban." „Tehát követni kell a közöset . . . S ámbár a szabály közös, legtöbben[10] úgy élnek, mintha magángondolkodásuk lenne."

Már az 1. töredékből kiviláglik a *logosz* kettős, de mégis egységes értelme. Egyfelől Hérakleitosz kifejtendő „tanítás"-át jelöli, másfelől azt a „törvényszerűség"-et, amely minden dolog létezési (alakulási) módjának objektív meghatározója. A kettő azonban azonos — pontosabban szólva: az első értelem úgy következik a másodikból, hogy azt tökéletes pontossággal fejezi ki; amikor tehát az emberek értetlenkednek Hérakleitosz felfogásával és szavaival szemben, valójában a lét alaptörvényével szemben mutatkoznak süketnek. Sokszor nehéz vagy éppen lehetetlen kísérlet, hogy Hérakleitosz más-más aspektusban vagy funkcióval használt fogalmait fordítási variációk nélkül tolmácsoljuk. Itt azonban követelmény a következetesség (s ez a *logosz* valamennyi előfordulási helyére éppígy vonatkozik, tehát mindenütt „szabály"-nak értelmezendő és fordítandó), mert különben a lényeg vész oda — Hérakleitosz még kifejletlen, de máris nyomatékosan jelzett érve, az, hogy őt nem valamiféle múzsaisteni kiválasztottság teszi igazmondóvá, mint Homéroszt vagy Hésziodoszt (de formailag akár Parmenidészt), s nem is valami misztikus beavatottság, mint Püthagoraszt, hanem az objektív valóság mibenlétének s alaptörvényének pontos ismerete és kifejezése. A *szabály* „világtörvény"-aspektusát később vizsgáljuk meg, egyelőre mint „tanítás" értelmezendő, bár hangsúlyozva, hogy Hérakleitosz a maga tanítását tökéletesen igaznak tartja, semmiféle diszkrepanciát nem tételezve fel a lét objektív törvénye és annak szubjektív tükrözése között.

A λόγος természetesen „szó"-t is jelentett, és pl. az ἔργον-nal párhuzamos vagy ellentétes kapcsolatban[11] sokkal gyakoribb az V. századi prózában, mint az 1. töredék második mondatában szereplő, archaikusan és poétikusan hangzó ἔπος. Nem feltétlenül és nem minden esetben kell a tanítás szóbeliségére gondolnunk, még akkor sem, ha Hérakleitosz egyszer sem említi gondolatainak

[8] Egyelőre munkahipotézisként fordítom „szabály"-nak a λόγος-t. A továbbiakban — ha a kozmikus és gondolkodási szabály egységét próbálom érzékeltetni — meghagyom a görög szót, de ebből nem lehet olyan rendszert csinálni, mint *Kirk*-nél, mert ez a főnév többértelműségének feltételezésére vezet. Többértelműség csak annyiban van, hogy a köznyelvi használat szerint, „beszéd" jelentésben is használja Hérakleitosz, ez azonban nem jogosít fel arra, hogy „der Lehre Sinn"-nek fordítsuk (VS), ami éppen a hérakleitoszi intonálást töri szét.

[9] Nem fordítom a γίνονται igét; nemcsak annyit jelent ugyanis, hogy az emberek ilyeneknek „születnek", még kevésbé, hogy ilyenekké „válnak, lesznek", hanem azt is, hogy ilyenek „maradnak". *Kirk* értelmezését — ti., hogy ilyeneknek „bizonyulnak" — túl pregnánsnak tartom.

[10] Pontosabban talán „a sokaság"-nak kellene fordítani, ez azonban elhomályosítaná az alany többesszámának értelmét — azt, hogy a sokaság valamennyi tagja úgy él, mintha függetlenül gondolkod(hat)na. „Az emberek" kifejezésről még lesz szó a dolgozat további fejezeteiben.

[11] Szó és tett hérakleitoszi egységéről l. *Kirk*, 61.

írásba foglalását. Mást vélek fontosnak ebben a jelentésárnyalatban (vö. B 34; 50[12]; 72; 87), azt ti., hogy elődeinek (B 39) és ellenfeleinek (B 108) tanítását is a *λόγος* főnévvel jelöli és ezáltal a többféleséget engedi meg. Indokolt tehát a máshol (pl. B 50) szükségtelennek gondolt mutató névmás alkalmazása a bevezetésben, nemcsak mint a további kifejtés jelzése, hanem saját tanításának a többitől való megkülönböztetése céljából is.

Az 1. töredéket indító gen. obi.-ban látszólag nincs tartalmi jelentősége az *εἰμί* participiumának. Ezt néhány évtized múlva közérthető stílusnyomatékként használja pl. Hérodotosz, sőt — anélkül, hogy ebben eleata hatást kellene sejteni — a *τῷ ὄντι* és *ὄντως* adverbium is természetessé és gyakorivá lesz. Feltűnő azonban a szórendi sajátság: szemben a 2. és 80. töredék hasonló stílusfordulatával, ahol a *lét*-ige part.-a megelőzi a nyomatékosítandó jelzőt, itt a mutató névmás után áll,[13] ami megtörné a mondatritmust a rákövetkező adverbium („örökké, mindig") előtt. Már pusztán ezért is azoknak a véleményéhez csatlakozom, akik a fenti fordításban olvasható tagolással értelmezik a mondatot. Sem *Kranz* („Für der Lehre Sinn aber, wie es hier vorliegt . . .''), sem *Kirk* fordítása („Of the Logos which is as I describe it . . .'') nem fogadható el: nemcsak azért értelmetlen, mert — amint Kirk maga is furcsállja, hogy miért nem jelzői mutató névmás áll itt, ami támogatná az ő interpretációját — a participiumot az eleaták szellemében ruházzák fel különös nyomatékkal és szinte romantikus módon bontják ki mellékmondattá,[14] hanem azért is, mert mondattagolásuk s interpretációjuk „örök értetlenségre" kárhoztatná általában az embereket. Hérakleitosz azonban nem ezt mondja. Bármennyire büszkék voltak is a görög filozófusok a saját bölcsességükre, azt egyikük sem állította, hogy az embereket soha nem is lehet megtanítani a helyes gondolkodásra.[15] Más dolog, hogy a közhiedelmektől elhatárolták magukat — a múzsai-

[12] A Hippolütosz idézésében fennmaradt 50. töredékre még több alkalommal vissza kell térnünk. Nagyjából-egészében világos a tézis értelme: „Az a bölcs dolog (abban áll a bölcsesség), hogy ne reám, hanem a *szabály*-ra hallgatva egyezzenek meg abban, hogy *egy* minden dolog" — s úgy tűnik, hogy nem is lehet másképp értelmezni. Stilárisan azonban némi bizonytalanságot érzek; érthető, hogy Hérakleitosz a *szabály* objektív érvényét a szórenddel — a mondat indításával — is nyomatékosítani akarja, mégis zavaró, hogy az állítmányt *(σοφόν ἐστι)* két acc. c. inf. közé helyezi, amelynek így az elsővel való kapcsolata meglazul, a másodikhoz pedig oly szorosan kötődik, mintha ott is a *verbum regens* szerepét töltené be. Egyetlen megnyugtató értelmezést sem találtam az irodalomban.

[13] Vö. B 18. — Magam is jogosnak érzem az aggályt azokkal a kísérletekkel szemben, amelyek biztos és „teljes" képet próbálnak adni Hérakleitosz stílusáról: ehhez túlságosan kevés az anyag, de — a korabeli irodalom, különösen pedig a próza kicsiny mennyisége és töredezettsége miatt — a viszonyítási alap is. Általános jellemzésként helytálló ugyan a „poétikus" vagy „rejtélyes" jelző alkalmazása, de egy-egy mondat szórendje (mint a B 50-ben is) legfeljebb adalékot szolgáltathat a más megközelítésű interpretációhoz. Ezt saját elemzésemre is értem. Más stíluselemek (pl. a participiumok *actio*-inak hajszálpontos megválasztása, amit majd más töredékek kapcsán vehetünk szemügyre) lényegesen biztosabb támpontot kínálnak.

[14] Hérakleitosznak lett volna módja ennek a nyomatéknak az érzékeltetésére, pl. a *ὅκως ἔχει* pár sorral később olvasható fordulatnak az előre vetítésével. Maga a participium sem okhatározói, sem megengedő értelemben nem fogható fel.

[15] A *διηγεῦμαι* igében ott rejlik a „vezetni", „valamin átkalauzolni" értelem is, mintegy a *δεῖ ἕπεσθαι* („követni kell") előlegezéseként, vö. B 45; 71. Nem merném állítani, hogy Hérakleitosz és Parmenidész „út"-képzete *(ὁδος,* ill. *κέλευθος)* pontosan fedi egymást, de túlzottnak tartom azt a határozottságot, ahogyan *Kirk* ennek ellenkezőjét szögezi le. Vö. Xenophanész B 7, 1. Az „út" régóta jelölte a dal és a gondolat menetét.

isteni és az emberi tudás szembeállítása, valamint a kettős nevek „látszat, illetve valóság" értelmezése Homéroszig megy vissza —, és megint más, hogy saját elméletüket igenis tanítani és közkinccsé tenni akarták. Gorgiasz vagy Kratülosz ismeretelméleti szkepszise nemcsak kivételes, de mulatságos is volt a görögök szemében.

„Mindenki számára közös a gondolkodás" (B 113). „Az ésszel beszélőknek[16] a minden dolgokban közössel kell megerősödniük, miképp törvénnyel a város, és még sokkal erősebben. Mert az összes emberi törvényeket egy, az isteni táplálja:[17] annyira uralkodik, amennyire akar és mindenekre kiterjed és fölösen hatalmas" (B 114). „Minden ember számára megvan a lehetőség, hogy megismerjék önmagukat és józanul gondolkodjanak" (B 116). — Ezek a Sztobaiosz gyűjteményében megőrzött és stiláris ismérvek alapján kétségkívül hiteles töredékek egyértelműen cáfolják az 1. töredéknek tulajdonított „mindig értetlenek az emberek" felfogást, és megerősítik a 2. töredék hasonlóképpen egyértelmű állítását, hogy ti. a *logosz*, a helyes gondolkodás szabálya közös. A problémát abban látja Hérakleitosz, hogy ezt az adottságot nem ismerik fel az emberek, hanem azt hiszik, hogy önálló (magán-) gondolkodásuk[18] van, ezért marad kihasználatlan az adott lehetőség.[19] Tévedésük alapvető okát abban látja, hogy „barbár lélekkel" azonosítják az érzéki tapasztalást az igazsággal (B 107; vö. B 7), ezért nem jutnak el a tudáshoz.[20] A tanulás adja meg a lehetőséget (B 17; 55), hogy a közhiedelmektől és az önáltatástól (B 14; 17) ki-ki megszabaduljon, mert akiben nincs meg az aranykeresők szenvedélye (B 22), s nem is reméli, hogy rábukkan a rejtett[21] igazságra, eleve nem is találhat rá (B 18). Ugyanakkor a tanulás is csupán eszköz: a „soktudományúság" nem tanít meg az eszes gondolkodásra (B 40), ha a látható dolgokra irányul és korlátozódik (B 56), ami miatt Hérakleitosz éppúgy elvi ellenségnek tekinti a költőket — Homéroszt, Hésziodoszt, Arkhilokhoszt —, mint a hamis prófétákat és mágusokat. Azt is hangsúlyozza, hogy csak az isteni lényeg (alkat, mibenlét) zárja magába a bölcsességeket, az emberi azonban nem (B 78), a „tápláltatás" (B 114) — mintegy a „részesülés" platóni koncepciójának előlegezett gondolata — mégis biztosítja a *logosz*, a közös szabály megismerését.

A polémiát nemcsak az átlagemberek, hanem — és elsősorban — a látszatbölcsek ellen is irányítja, akik csupán a valóság felszínén látszó dolgokat isme-

[16] A szójátékon túl *(ξυνός — ἀξύνετοι)* nyomatékosnak látszik a *λέγω* ige is — mint (hasonló célzattal) Xenophanésznél (B 8, 4), Parmenidésznél pedig mindig.

[17] E kapcsolat részletes és pontos értelmezését l. *Kirk* 52. skk. — Hérakleitosz „arisztokratizmusát" cáfolja elsősorban e töredék alapján R. Schottländer: „Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen", Berlin 1964, 45. skk. — Az „egy" értelmezéséről l. dolgozatom további részeit.

[18] A két gondolkodástípus viszonyításában nemcsak ellentét, de bizonyos — bárha az átlagember számára öntudatlan — kapcsolat is érződik, aminthogy a törvények és az *egy* isteni törvény viszonyítása az egyén és a közösség pindaroszi felfogását *(ἴδιος ἐν κοινῷ)* látszik előlegezni.

[19] Vajon e lehetőség racionális hangsúlyozása nem áll-e valamiképpen harcban az önmegismerés apollóni — tehát vallásos — parancsával, amit az „alkat embernek istene" (B 119) humánus büszkeségében és a „megvizsgáltam önmagamat" tétel (B 101) önbizalmában is érezni lehet?

[20] Ennek terminusai: *γιγνώσκειν* (B 5; 7; 108; 116), *φρονεῖν* (B 17), *σωφρονεῖν* (B 112) és *ἐπίστασθαι* (B 19; 41). Magát a problémát már Xenophanész felvetette, de a kétféle megismerés között csak ellentétet látott, kapcsolatot nem.

[21] Az *ἐξευρήσει* állítmány praefixuma is — sok egyéb tényezővel együtt — erősíti e jelző jogosultságát.

rik, s akikre épp ezért vár az Igazság büntetése: ők a hazugságok ácsolói és tanúi (B 28). A tömegről, az emberek legtöbbjéről rossz a véleménye: állatokként töltekeznek el (B 29), gyermekjáték a gondolkodásuk (B 70), alkalmatlanok a vezetésre (B 104), tudatlanságból fakadnak cselekedeteik, de még szertartásaik is (pl. B 5). Az 1. töredék álomhasonlatára többször is visszatér, amikor a tudatosságot hiányolja — pl.: „nem szabad úgy cselekednünk és csinálnunk, miképp az alvók" (B 73), de ahogyan ébrenlét és álom ellentétét sem abszolútnak tételezi, hanem bizonyos vonatkozásban egymást feltételező, egymásba átcsapó és azonos létjelenségeket is lát bennük, tudatosság és tudatlanság ellentétét sem tartja merevnek és egymást kizárónak. Különösen fontos a 2. töredék megjegyzése: az emberek csak hiszik azt, hogy magángondolkodásuk van, pedig valójában a „közös szabály" munkál bennük, még ha nem is tudják, minthogy „az ébrenlévők számára egy és közös a világrend", és csak az alvó ember hiszi, hogy a „sajátjába" vonul külön (B 89).

Mindezek figyelembevételével — de még a „magángondolkodás" hibáinak elemzése előtt — térjünk vissza az 1. töredékhez. Az *ἄπειροι* és *πειρώμενοι* jelzők[22] szembeállítást is, párhuzamosítást is fejeznek ki: az utóbbit megengedő vagy — a part. impf. miatt — feltételes megengedő értelemben („még ha ... is") szükséges fordítani. Az a különös tehát az emberek szavaiban (gondolkodásában) és tetteiben, hogy bár folytonos közük van a Hérakleitosz által megfogalmazott és kifejtendő elvekhez — ahhoz az alaptételhez, hogy minden az egyetlen, állandó és közös szabály szerint történik —, ők maguk az értetlenekhez hasonlítanak: nem ismerik a történések reájuk is érvényes, őket is irányító szabályát, s még kevésbé a helyes gondolkodásét, de spontánul vagy éppen tudatuk és restségük ellenére ahhoz kényszerülnek alkalmazkodni. — Az ezt követő fordulattal azonban (talán a teljes világmagyarázatot ígérő kozmológiák hatására, mint Parmenidész tanköltemények második részében is, de okvetlenül ellentétben a „soktudományúság" elmarasztalásával) gondolati törés mutatkozik: minden egyes dolog kettéválasztását ígéri Hérakleitosz,[23] hogy azután igazi mibenlétüket mutassa meg, erre azonban nem kerít sort, hiszen egész figyelmét a dolgokban és a gondolkodásban közösre (általánosra) fordítja, nem pedig a specifikus sajátságok analízisére. Zavaró mozzanat az is, hogy a dolgok alakulása és léte közötti azonossági viszonyt itt még nemcsak hogy nem jelzi, hanem kétféle és kettős témájú vizsgálatot ígér. Úgy gondolom, hogy a paralelizmusok halmozása a bevezetés rétorikus lendületéből ered,

[22] A „járatlanok ... járnak el" fordítás indokolásául jegyzem meg a következőket. Azon túl, hogy Hérakleitosz szóhasználata (vö. B 18; 45) Anaximandrosz *ἄπειρον*-elméletével való polémiát sejtet, a *περ-* tő származékainak jelentésdifferenciálódását szükséges szem előtt tartani: „áthasít, megtámad, próbára tesz (akár harci, akár jogi vonatkozásban — vö., „vitézi próba" és a középkori perek különféle „próbái"), átszel, határt von" stb. A fizikai megtámadás vagy átszelés a megközelítés, járás mozzanatát is magába foglalja, az *ἄπειρος* melléknévnek pedig éppúgy van aktív és passzív jelentése, mint a magyarban a „járatlan" melléknévnek. Az „eljárni" ige — ha nem éppen magyaros is — azt kívánná érzékeltetni, hogy az átlagemberek gondolkodási és gyakorlati „eljárásait" egységben szemléli Hérakleitosz (vö. 11. jz.). *Πείρά τοι μαθήσιος ἀρχά* — vallotta már Alkman (82. fr. Cr; l. Br. Snell: I. m. 75.): „a próba (gyakorlati eljárás, kísérlet) a tudás kezdete".

[23] A *διαιρεῖν* („kettéhasítani, boncolni"), amit Parmenidész a csupán látszattudást nyújtó kozmogóniák jellegzetes módszereként marasztal el (VS 28 B 1, 31 k.; itt a *περᾶν* igét használja, de vö. pl. B 8, 22), és a *φράζειν* („megmutatni") éppúgy egészíti ki egymást, mint a dolgok alakulásának és statikus állapotának kettős ténye: a tárgyak (témák) különbsége határozza meg a módszerek különbségét is.

s ennek tulajdonítható a szokványosnak tűnő κατὰ φύσιν („természet szerint") kifejezés is.[24]

Captatio benevolentiae aligha olvasható ki az 1. töredékből. Később sem udvariaskodik Hérakleitosz; sok évszázados hagyományú és szankcionált világfelfogással kellett szembeszállnia, érthető tehát stiláris gorombasága és rokonszenvesebb, mint a Parmenidészé. Fontosabb azonban a tartalmi lényeg: jelentéktelen pontatlanságok ellenére — melyeket a filozófiai nyelv kialakulatlansága is okozhatott — világosan s erőteljesen exponálja alaptételét a *logosz*ról, a lét és a gondolkodás örök érvényű, egy és közös szabályáról, amelynek a megértése egészen más módszert követel, mint akár a felületi (látszó) dolgokra irányuló kutatásoké s a költészeté, akár a vallásos-misztikus sámánkodásé és hiedelmeké. Néhány egyéb töredék, elsősorban a B 2, tartalmának vagy célzatának párhuzamos vázolása azért mutatkozott szükségesnek már ezen a ponton, hogy a „szabály" — egyelőre mint „gondolkodási szabály" — hérakleitoszi következetességét mutassuk meg, ide értve — és nem mellékesen — a terminológiai következetességet is.

Még csak érintettük azt a kérdést, hogy Hérakleitosz milyen elméleti meggondolásból száll perbe *az* emberekkel — a tudósokkal, költőkkel, prófétákkal csakúgy, mint a tanulatlan tömeggel.[25] Ezt azonban részletezni szükséges, az „isteni tudás" — vagyis az abszolútum, az eszmény — értelmezéséből indulva ki. A 78. töredéket már idéztük; az embernek az istenséghez viszonyított gyermetegségét nyomatékosítja a B 79 is. A Kleanthész himnuszában visszhangzó, Porphüriosznál fennmaradt B 102 adja meg az ismeretelméleti kulcsot: „Az isten számára szép minden és jó és igazságos, az emberek viszont egyes dolgokat igazságtalanoknak fogtak fel (és tartanak),[26] másokat igazságosaknak." A jogi és erkölcsi fogalmakkal való illusztrálás nemcsak lexikailag illeszkedik sok más töredékhez, hanem gondolatilag is: Zeuszon kívül Diké az egyetlen hagyományos istenség, akit mitologikus-perszonifikált valójában említ Hérakleitosz — segítőtársaival, az Erinüszökkel együtt —, mint a kozmikus és a társadalmi rend legfőbb vigyázóját; függetlenül e perszonifikáció szimbolikus voltától, nyilvánvaló, hogy a töredék sokkal többet sejtet, mint amennyit tartalmaz: a lét legmagasztosabb kategóriáinak isteni és emberi felfogását állítja szembe, az előbbinek az ellentmondás nélküli abszolútumot, az utóbbinak a szubjektív szempontú, tehát viszonylagos érvényű osztályozgatást tulajdonítva fő jellemzőként. „Isteni" és „emberi" helyett bízvást mondhatunk „helyest", illetve „helytelent": az isten egyszerűen az embereknél sokkal hatalmasabb és bölcsebb „valakit" jelöl a szövegben, a tökéletest a tökéletlennel szemben. — A másik tanulság a helytelen gondolkodás (az önkényes rela-

[24] Joggal utasítja el *Kirk* (42 k., 227 skk.) a φύσις peripatetikus-sztoikus értelmezésének — „a természet" elvont fogalmának — beplántálását Hérakleitosz világképébe és a κατὰ φύσιν kifejezésnek „nach der Natur"-ral való fordítását. Ő azonban, amikor az „according to its constitution" fordítást adja (33.) és a konkrét „alkat"-ra korlátozza az értelmet, az ellenkező végletbe esik: a görög szövegben nincs sem birtokos névmás, sem az azt esetleg pótló névelő; a „természet szerint" kifejezés mind a konkrét, mind az elvont(abb) értelmet magába foglalja, mint ahogy a világrend *egy* „szabály"-a sem zárja ki — ellenkezőleg: feltételezi — több szabály érvényesülését a konkrét dolgok változásaiban. A kifejezéshez vö. Epikharmosz B 2.

[25] Ebben is a Xenophanészéhez hasonló felfogást vall; l. korábbi dolgozatomat: Az istenfogalom „bizonyítása" Xenophanésznél. „Világosság", XI (1970); melléklet a dec.-i számhoz, 3 skk.

[26] A kiegészítést a görög ige praes. perf. alakja indokolja.

tivizmus) ellentétes fogalmainak megszüntetési módjára vonatkozik. A helyes gondolkodás az ellentétpárnak csak egyik tagját tartja igaznak (a jelzői állítmányok poétikus halmozása ugyanezt nyomatékosítja), mégpedig a pozitív tartalmút; ezt abszolútnak tekintve, kizárja a negatív tartalmúnak a lehetőségét is. Nem gondolnám, hogy e tézis szó szerinti jelentését túl kell becsülni: sem azzal nem vádolhatjuk meg Hérakleitoszt, hogy bár tagadja a társadalmi gyakorlat szubjektív — mert osztályszempontú — értékítéleteit, maga is ugyanebbe a hibába esik, amikor pozitív és negatív tartalom szerint ítél, sem azzal, hogy a mindenkori valóságot (a *Sein*-t) akarja szentesíteni és jónak láttatni. Az nyilvánvaló, hogy az ellentétek feloldásában más utat keresett, mint a „közép" hívei, amikor az ellentétek egymásba való átcsapását, kölcsönös feltételezettségét, egységét s azonosságát hirdette, az idézett töredék fogalmazási felületessége[27] azonban nem szolgálhat érvül ahhoz, hogy a más téziseiben előforduló ellentétpárok egyik tagját nyomatékosabbnak és pozitívabbnak képzeljük a másiknál vagy abszolútnak gondoljuk.[28] (Erre a kérdésre később még visszatérünk.)

Nem egyik vagy másik létaspektust, hanem az „egyetlen, isteni törvényt" (vö. B 114), az „egyetlen bölcsességet" (vö. B 32; 41; 108) mondja Hérakleitosz abszolútnak, amely képes arra, hogy felfogja az egységet a világ valamennyi tárgyában (vö. pl. B 50). Akik nem ismerik ezt az „egyetlen igazságot", a *szabályt*, az állatokhoz hasonlítanak tudatlanságukban — a szamarakhoz, amelyek a szecskát választják az arany helyett (B 9), vagy a disznókhoz, amelyeknek kedvesebb a mocsok a tiszta víznél (B 13). Az élőlényfajták más-más természetén múlik, hogy mit miképpen ítélnek meg: „A tenger a legtisztább és a legszennyesebb víz — a halaknak iható és éltető, az embereknek viszont ihatatlan és pusztító" (B 61).[29] A fogyasztás, az élvezet, az ízlés tehát nem ad egyértelmű kritériumot, s az ehhez igazodó embernek semmivel sincs több igaza, mint a maga szükségletei és fogyasztása szerint ítélő állatnak. — A *logosz* kettős jelentésével (*beszéd* és *szabály*) játszva, de (feltevésem szerint) arra is utalva, hogy a *szabályhoz* ki-ki tudatlanul, vélt önállósággal, mások szemében érthetetlenül alkalmazkodik a köznapi életben, írja: „Amivel leginkább állandóan érintkeznek egymással, a *logosz*-szal, ebben különböznek, s amikbe naponkint botlanak, azok tűnnek nékik idegeneknek" (B 72). A tudás hiánya okozza a dolgok (a valóság) szubjektív és hamis látszatát, ezért nem tudják az emberek megkülönböztetni a valóságot és a jelenségeket: a tűz, valahányszor füstölőszereket kevernek a lángba, megváltozik, de mégis tűz marad,[30] s önkényesen

[27] Azt „kellene" mondania: *ἄδικα δίκαια*.

[28] Ellenkezőleg *Kirk*, 176.

[29] Jogosan tömöríti e töredékeket külön csoportba *Kirk*, rámutatva, hogy a dolgok belső különbözőségét (ellentétességét) itt külső szempont határozza meg; nála nyomatékosabban hangsúlyoznám azonban, hogy egészen más ez a szubjektív viszonylagosság, mint a dolgok belső ellentétességének objektív törvénye: ezekkel a példákkal csupán kézzelfoghatóvá teszi Hérakleitosz mindazt, amit a belső lényegről tanít az egyéb töredékekben.

[30] Ez a mellékmondatos kiegészítés értelemszerűen kívánkozik a szövegbe (ezért nem teszem idézőjelbe a fordítást). Az *ἀλλοιοῦται* állítmány hitelessége és értelmezése erősen vitatott (l. *Kirk*, 187. skk.); Arisztotelész már a minőségi változást jelöli az igével, erről azonban itt — éppen az isten abszolútumának kiemelésében — nem lehet szó: csak a (megjelenési) forma változásait érhetjük rajta, valóság és jelenség másutt is emlegetett kapcsolatának egyik variációjaként.

járnak el, akik e szerek kelleme szerint nevezik meg magát a tűzet (B 67).[31] Bizonyos szintű ismeretek szerzéséhez nélkülözhetetlenek az érzékszervek: az empíria megelőzi az elméleti tudást (vö. B 55; 107), s az érzékszervek megbízhatóságában is van rangsor (vö. B 101 a). Teljes biztonsággal azonban csak akkor hihetnénk az érzéki tapasztalásban, ha a dolgok így vagy úgy érzékelhető anyaggá alakulnának: „Ha minden létező dolog füstté válnék, orrunk pontosan megismerné" (B 7); ezt nem valamiféle gúnyos tréfaként mondja Hérakleitosz, még csak nem is képtelenségként (casus potentialis!), hanem hipotézisül: a megismerés módját a megismerendő tárgy lényege határozza meg, minthogy pedig a dolgok nem füstből állnak, lényegük megismeréséhez sem az orra, hanem másra — ti. a tudásra — van szükség.

A vallási képzeteket és szertartásokat is az emberek tudatlanságából eredezteti: vérrel mosnák le magukról a bűnt, pedig ez ugyanannyira őrült aktus, mintha mocsokkal mosdóznának, s anélkül imádkoznak a szobrokhoz, hogy ismernék az istenek és hérószok igazi valóját (B 5), a Dionüszosz-körmeneteket pedig csak az menti meg a szentségtelenségtől, hogy Dionüszosz az Alvilág istenével azonos (B 15 — feltételezem, hogy az élet és halál azonosságát tanító töredékekkel függ össze az indokolás). A vallási hiedelmek összebékíthetetlenek a tudással, amely az ellentétek azonosságát és minden dolog *egységét* tanítja.

A DOLGOK RENDJE ÉS LÉTEZÉSI SZABÁLYA

A korai görög filozófusokról szóló hagyomány — a fokozatos torzulások ellenére — két elsőrendűen fontos megállapításban egységes: abban, hogy a világot a létező dolgok *(τὰ ὄντα)* összességének tekintették, és abban, hogy a kozmogónia mitológikus (elsősorban hésziodoszi) hagyományát gyökeresen megreformálva, *egy* anyagi őselem *(ἀρχή)* fizikai tulajdonságainak változásaival magyarázták a jelenségek sokféleségét. A „létező dolgokat" látható dolgoknak fogták fel, amelyeknek anyagi jellegéből következtettek a világ egységére; immanens erőkkel magyarázták a változásokat, tehát tagadták a „teremtés" bármiféle lehetőségét és csupán átalakulást láttak a „halál"-ban; az anyag ritkulását és sűrűsödését tételezték minden változás okának és törvényének. A mennyiség—minőség problémáját feltehetően az anyag összmennyiségének állandóságával és a komponensek arányainak változásaival válaszolták meg; Thalész munkásságában elválaszthatatlan egységet alkotott a megfigyelés és a matematika, s ugyanez látszik bizonyosnak követőinél is, függetlenül attól, hogy kozmológiai elméleteikben a spekuláció uralkodik. — Szemben az ión bölcselőkkel, akik a számszerűségben az anyag változásainak kifejeződését és kifejezhetőségét látták, a püthagoreusok világképében ellenkezőjére fordul e viszony: a számot és a számok viszonyát (arányát, harmóniáját) tekintve a

[31] Az eleaták „név"-elméletéről l. a 25. jz.-ben említett dolgozatomat, továbbá: „Parmenides-Interpretationen", Acta Ant. VIII (1960), 267. skk. — Szemben az eleaták felfogásával, amely — egész ismeretelméletükkel összhangban — csak ellentétet konstruál „valóság" és „nevek" közé, Hérakleitosz a kapcsolatot is hangsúlyozza, a valóságot mint mindenfajta megismerés és minden viszonylagos érvényű (a szabályos gondolkodás abszolút igazságától messzeeső) névadás feltételének s kiindulásának tekintve (vö. B 23). Itt természetesen a közhiedelem felületességének, az érzéki megismerésre alapozott névadás hibájának az elmarasztalása a fontos számára. Ennek legmarkánsabb megfogalmazását az „íj" nevének (amely csak hangsúlyban különbözik az „élet" görög szavától) és funkcionális lényegének (ti. hogy „halál"-t hoz létre) szembeállításával adja (B 48). Ugyanilyen céllal — igazság és látszat megkülönböztetésének céljával — halmozza Hérakleitosz a szójátékokat is (vö. pl. B 5; 15; 25; 104).

világ egyetlen s örök lényegének, a látható dolgokban és azok változásaiban csupán ennek a szellemi lényegnek anyagi objektivációját látták. — Harmadik irányzatként pedig ott volt az eleai „iskola" (legalábbis Xenophanész), amely mindenféle változásnak logikai cáfolásával és az empíria maradéktalan elvetésével fogalmazta újjá az „*egy* létező" elméletét.

Hérakleitoszt, aki egyforma hévvel hadakozik Hésziodosz, Hekataiosz, Püthagorasz és Xenophanész ellen, saját elméletét pedig teljesen újnak és önállónak mondja, csak erőnek-erejével lehetett bármelyik irányzathoz sorolni. Platón (Soph. 242 D) és Arisztotelész (De caelo A 10. 279 b 12) Empedoklésszel rokonítja az *egy és sok* összekapcsolása alapján; Arisztotelész egy másik helyen (Metaph. A 3. 984 a 7) a metapontoszi Püthagorasz-tanítvány, Hippaszosz *tűz*-elméletével párhuzamosítja Hérakleitosz tanítását, s ez a tézis öröklődik tovább Theophrasztosznál, Szimplikiosznál, Aétiosznál; Aétiosz, asztrológiai tételek alapján, tökéletes félremagyarázással, Parmenidészhez véli rokoníthatni, stb. — A doxográfia zűrzavara miatt, amelynek önkényei a Hérakleitosz-szövegek félreértéséből és tartalmi átköltéséből fakadnak, semmiféle biztos támpontunk nincs a „besoroláshoz", legalábbis magának Hérakleitosznak a negatív tanúságtételein kívül; és természetesen nem is ez a kutatások kiindulási feladata, hanem maga a szöveginterpretáció, ezen belül is a fogalmi vizsgálat, a gondolati rendszer építőkockáinak lehetőleg hű rekonstruálása.

„Sok mindenben kell tudósoknak lenniük a bölcsességkedvelő férfiaknak" — olvassuk a Clemens idézetében megőrzött egyik tézisben (B 35). Mellékes, hogy a *φιλόσοφοι ἄνδρες* kifejezés eredeti-e, a mondat többi része és így egésze kétségkívül annak tűnik. Különös jelentősége van a *ἵστωρ* főnévnek: „szemmel megismerő, személyes élmény alapján járatos, tapasztalással kutató" jelentése van ebben a korban; Hérakleitosz követelése tehát nem okvetlenül ellenkezik a spekulatív „soktudományúság" elmarasztalásával. Igaz természetesen, hogy „a látható dolgok ismerete" tekintetében (B 56) elutasítja a közfelfogást — még a legbölcsebb görögnek, Homérosznak a felfogását is, akit azzal csaptak be a tetveiket megölő s elhajító gyerekek, hogy megkérdezték: mi az, amit meglátva és megfogva elhagytak, meg nem látva és meg nem fogva viszont magukkal visznek; az anekdotának tehát „ismeretelméleti" tartalma lesz —, de sem „a látható dolgok" kutatását nem tartja feleslegesnek, sem ezek valódiságában nem kételkedik; más szóval: sem a püthagoreus világértelmezéshez, sem az eleai ontológiához nincs köze. — A „sok (minden)" a konkrét dolgokat jelöli, a már idézett 7. töredék tanúsága szerint is.

A *τὰ ὄντα* főnevet csak itt (B 7) használja — nem mintha az érzéki konkrétumok valóságos létét bármikor vagy bármiért is kétségbe vonná *(τὰ ἐόντα* már Homérosz számára is természetesen jelöli a világ dolgait, praefixumokkal pedig a hajdani és majdani dolgokat, tehát mindhárom időfázis valóságának alkatelemeit), hanem mert nyelvi okokból nincs rá szüksége: a *πάντα* vagy *ἅπαντα* („mindenek, minden dolog"; plur. neutr.) mellett csupán nyomatékosító szerepet töltene be az *ὄντα* participium.

„Minden dolog a szabály szerint történik" (B 1); „Minden dologból egy, és egyből minden dolog" (B 10); „Egyet választanak a legkiválóbbak minden (valamennyi más) dolog helyett" (B 29); „Minden dolognak ugyanazon rendje" (B 30); „A bölcsesség irányít mindent valamennyi dologban" (B 41); „*Egy* minden dolog" (B 50); „Minden dolgot a villám kormányoz" (B 64); „Minden dolog viszály és tartozás szerint történik" (B 80); „A tűz váltóértéke minden dolog" (B 90); „A Hórák hoznak minden dolgot" (B 100); „Az istennek szép

minden dolog" (B 102): *πάντα* vagy *ἅπαντα* éppoly magától értetődő módon jelöli a konkrét dolgok (tárgyak) összességét, amiképpen bármely melléknév hímnemű alakja az „ember"-t, illetve az „emberek"-et.[32] S hogy a többesszám gyűjtőnévi jelentésű, azt néhány helyen (ha nem is mindenhol, mert Hérakleitosz igencsak takarékosan bánik a névelőkkel) a *τὰ* névelő is mutatja (B 7; 64; 90), amit két okból is hangsúlyoznunk kell: egyfelől mert Hérakleitosz soha nem nevezi *τὸ πᾶν*-nak a mindenséget és a *κόσμος* egységét sem a *πᾶς* jelzővel, hanem a *αὐτός* névmással érzékelteti,[33] másfelől mert a konkrét dolgok többesszáma és az elvont fogalmak hasonlóképp következetes egyesszáma között az a szakadék tátong, amelyet Hérakleitosz a fogalmi világkép indokolásául mélyít.

A híres 30. töredék az egyetlen, amelyben kétségkívül hiteles a *κόσμος* szó:[34] „Ezt a világrendet — minden dolognak ugyanazonát — sem istenek, sem emberek közül senki nem alkotta, hanem volt mindig és van és lesz örökéltű tűz, fellobbanó mértékek szerint és lohadó mértékek szerint." A *koszmosz* értelmezése és a *tűz*-zel való kapcsolata okozta a leghevesebb vitákat a szakirodalomban. Ami az első problémát illeti, *Kirk* értelmezését tartom helyesnek („Things + order"),[35] bár éppen az egyszerűsítésül szánt képletben túlkomplikáltnak: nem két, minőségileg különböző „valaminek" (a konkrét dolgoknak és a teoretikusan megkonstruált rendnek) az összegezése a *koszmosz*, hanem a világ egészét alkotó „minden dolog"-nak a rendje, a konkrét tartalmak konkrét formája, létezési módja. Ez a világrend nem minden dolog számára ugyanaz, hanem mintegy a dolgok birtoka, amely a különféle „birtokosok" változásaitól függetlenül örök és ugyanaz marad. A teremtés (és az elmúlás vagy elpusztíttatás) ellenzésén túl — aminek a gondolkodástörténeti jelentőségét aligha lehet túlbecsülni, még akkor is, ha az anyag örök életűségének tanát az „ión triász" már előzőleg kialakította —, tartalom és forma ellentmondásos egységének a felvillantása: ez teszi dialektikussá Hérakleitosz materializmusát. A konkrét dolgok ugyanis a világrend komponensei és tartalmai, ugyanakkor és önmagukban csupán jelenségek, az egyazon *koszmosz* létének megjelenési formái, a dolgok formájaként tételezett *koszmosz* pedig maga lesz a lényeg, a rendezett és rendező erővel bíró tartalom.

Megalapozatlanok azok az értelmezések, amelyek a *világrend* és a *tűz* kapcsolatát hasonlatként fogják fel, vagyis az utóbbiban a lét illusztrációját látják. Közelebb áll az igazsághoz az a nézet, miszerint a „tűz" a mondat állítmányi kiegészítője, tartalmilag tehát azonos a „világrend" alannyal.[36] A *mértékek* mibenlétét egyelőre nem fejti ki Hérakleitosz, de immanenciájuk[37] és a változások mennyiségi meghatározottsága így is egyértelmű. Ki nem lobbanhat a tűz (part. impf.! — vö. B 26), csak lejjebb szállhat a lángja: ez a világrend örök létéből következik. Vitatottabb kérdés, hogy mivel magyarázhatjuk

[32] Vö. 10. jz.

[33] *Πᾶς* egyesszámban is jelenthet „mindenfélé"-t: B 87.

[34] L. *Kirk*, 312. k.

[35] *Kirk*, 315. — *J. Kerschensteiner* felfogását (i. m. 99.) lényegesen pontosabbnak tartom (vö. 7. jz.).

[36] *Kirk*, 317., bár kissé homályosan.

[37] Egyetértek azokkal az interpretációkkal, amelyek szerint *μέτρα* belső tárgyként értelmezendő, de tovább is mennék: az acc. alak egészen mást jelent, mint a *κατά* + acc. forma — az utóbbi (vö. pl. B 1) a szabályozó erőnek vagy mértéknek a konkrét dolgoktól független, csupán azok változásaiban realizálódó létét fejezi ki, az előbbi (és ezt az alany mediális participiumban álló jelzője is erősíti) viszont mintegy birtokviszonyt létesít a tűz és változási mértékei között.

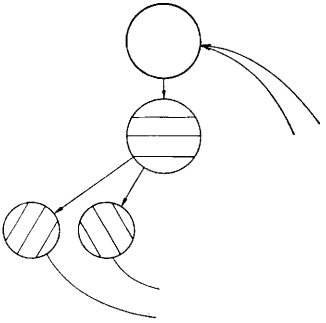
(illetve: mivel magyarázhatta Hérakleitosz) a világrend mennyiségi váltakozásait; formálisnak tűnik az az álláspont,[38] hogy az alkotóelemek aránya az, ami változik, egyensúlyuk és a tűz összmennyisége azonban változatlan, minthogy Hérakleitosz éppen a tűz meghatározott mértékű fellobbanásáról és lelohadásáról beszél; bár a világ anyagi komponenseinek módosulását (alakváltozását) a ritkulás-sűrűsödés elmélete alapján fogalmazta meg, *itt* más gondolat rejtőzését merném feltételezni, nevezetesen azt, hogy a tűz (vagyis a világrend) attól függetlenül örök és azonos (úgy is mondhatjuk: azonos értékű vagy tartalmú), hogy milyen formában mutatkozik meg — a mértékek változhatnak, és az alkotó elemek örök harca miatt változnak is, e felszíni (formai, látható) változások azonban nem érintik a lényeg állandóságát.

Az egyazon világrenden belül állandó és általános érvényű („közös") a harc, és „. . . minden dolog viszály és tartozás szerint történik" (B 80). Mind a jelző, mind a mondat egésze az 1. töredékre emlékeztet, a „szabály" és a „harc" tehát azonosnak tetszik, az előbbi mintegy az utóbbiban realizálódik (vö. B 53). Míg azonban az 1. és 2. töredékben a *logosz* mindenféle történésnek és az „adekvát" gondolkodásnak egy és közös szabályát jelölte,[39] a tűz fordulatairól (alakváltozásairól) szóló 31. töredék[40] többféle *logosz* tételezését kívánja meg és az

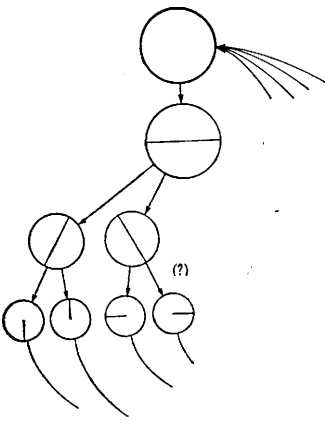
[38] *Kirk*, 318. — A 31. töredékről l. alább.

[39] A 39. töredékben is „ész"-t jelent, de nem ebben az abszolút értelemben; máshol (B 87) egyszerűen „szó"-t.

[40] Ismét egy olyan töredék, amelyet csak nagyjából tudok értelmezni. Addig pontosan érthető, hogy „a tűz alakváltozásai: először tenger, a tengernek egyik fele pedig föld, másik fele lángoszlop"; a folytatás azonban, amelyet Clemens magyarázatai választanak el ettől, zavarba ejt: „föld folyik szét, a tenger, (= tengerként?) és méretik ugyanabba a szabályba, amilyen azelőtt volt, hogy föld lett volna." Bizonyos, hogy a világmindenség anyagi részeinek mennyiségileg szabályozott körforgásáról van szó: az „őselemként" felfogott tűz differenciálódásáról, amelyet reintegrálódás követ. Problematikus azonban a *διαχέεται* állítmány: valóban azt jelenti-e, hogy „szétfolyik" (ezt más szerzők szóhasználata is támogatni látszik), vagy azt, hogy „kettéfolyik", amit a praefixum sejtet? Rajzban tehát a két lehetőség:



1. ábra



2. ábra

A második esetben tehát *(2. ábra)* ugyanolyan továbbosztódásról lenne szó, mint ahogyan a tenger vált fele-fele részben földdé és lángoszloppá, vagyis még mindig a differenciálódás, nem pedig a reintegrálódás folyamatáról — ennek azonban ellentmond a mondat élén álló *(Kranz* és mások által interpolált) „föld" alany, amit esetleg (mint *Kirk* is:

„arány"-ként való értelmezést. S bár fentebb a formális interpretáció ellen emeltünk szót, megkerülhetetlen az az ugyancsak formális kérdés, hogy ezek szerint egy vagy több *logosz*-a van-e a létnek. Minthogy Hérakleitosz a lelket is az anyagi világ részének tekinti, talán megengedhető, hogy a „tűz" természetének és szabályának vizsgálatát egy erre vonatkozó kitérővel szakítsuk félbe (nem lélekfelfogásának egészét, csupán „a lélek *logosz*-át" véve szemügyre):

„A lélek határait meg nem találnád mentedben,[41] bárha teljes (= minden?) utat járnál is be: annyira mély *logosz*-a van" (B 45). *Kranz* „so tiefen Sinn hat sie" (ti. die Seele) fordítását[42] azért kell elutasítanunk, mert a lélek vagy az értelem mélységének fikciójára nem találunk párhuzamot a görögöknél. *Kirk* egyes töredékeknél (B 1; 2; 50) a „formula of things" kifejezést javasolja a *logosz* fordításául, de itt (valamint a B 45 és 115 esetében) a „measure" („mérték") fordítást tartja kétségtelennek; egymagában ez az értelmezés sem világos, de visszatérünk rá.[43] — „A léleké az önmagát növelő *logosz*" (B 115), olvassuk a másik töredékben. *Kranz* fordításában: „Der Seele ist der Sinn eigen, der sich selbst mehrt",[44] ami ismét csak valószínűtlen, mert a lélek és az ész ilyen összekapcsolásáról nem tudunk; *Kirk* nem foglalkozik a töredékkel.

Hérakleitosz egyetlen más vonatkozásban sem beszél a világ vagy bármely világkomponens határtalanságáról, miért tesz hát kivételt a lélekkel? Sokszor hangsúlyozza a biztos megismerés lehetőségét, ebben a vonatkozásban mégis tagadja? Az „út" képzetét az ellentétek azonosságával jelzi (fel-le vagy oda-vissza), miért tehát az itteni egyirányúság? A különösen nehéz vállalkozást vagy nagyszerű tulajdonságot — éppen az „út" képzetéhez kapcsolódva — a „meredek" és „magas" jelzővel illették a görögök, honnan adódik tehát a „mély" jelző?[45] Speciális vonás-e a lélek *logosz*-ában, hogy önmagát növeli, vagy másra is érthető? Miért és hogyan növeli önmagát?[46] Szemben a tűzzel,

---

325. skk.) úgy érthetünk — szemben a töredéket idéző Clemens-szel —, hogy íme, a reintegrálódás első fázisa. Nem is ezt látom különösebben fontos problémának; *Kirk* értelmezését azért fogadom el, mert anélkül — feltéve, hogy az interpoláció jogos — semmi értelme nincs a „föld" és „tenger" párhuzamának. Mit jelent azonban az, hogy a föld „ugyanabba a szabályba méretik, mint amilyen azelőtt volt (ti. a szabály, az arány), hogy föld lett volna"? Azelőtt a tűz tenger-alakú volt, tűz és tenger aránya tehát 1 : 1, a számszerű (mennyiségi) azonosságot pedig csak erőszakosan lehet aránynak elképzelni. Hérakleitosz nem is erre céloz, hanem nyilvánvalóan az 1 : 2 arányra, ami a körforgás „felfelé szálló" ágában 2 : 1-re változik, számszerűen tehát ugyanaz marad, de a komponenseiben megfordul. Ez sem kielégítő feltételezés azonban, mert *először* is: ez az arány nem a föld létrejötte előtt, hanem éppen a föld létrejöttével alakult ki, *másodszor* pedig: a földdel azonos mennyiségű lángoszlop kimarad a képlet második részéből. A legfortélyosabb spekulációk sem adnak választ arra, hogy Hérakleitosz miképpen képzelte el a föld „szét- (vagy: ketté-)folyását", de arra sem, hogy a reintegrálódás folyamatában hová tűnt el a konkrét anyagként felfogott és a tengerhez ugyancsak felerészben arányított lángoszlop. — A továbbiakban tehát, amikor erre a töredékre hivatkozom, az osztódás és egyesülés folyamatának és az arányos szabályosságának említésére kell szorítkoznom.

[41] *Ἰών* és *πορεύεσθαι* mintegy a *πείρατα* kedvéért; vö. 15. és 22. jz.

[42] VS 22 B 45-nél.

[43] *Kirk*, 39.

[44] VS 22 B 115-nél.

[45] Nem függ össze esetleg Hérakleitosz Alvilág-képzetével vagy az „igazság"-nak „nem-rejtőzés"-ként *(ἀλήθεια)* való tételezésével?

[46] Hérakleitosz lélekfelfogásáról l. *C. Warnke* tanulmányát: „Das Problem der Seele und die Anfänge der Psychologie", (In: „Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike", Szerk. *G. Kröber*, Berlin 1966, 281. skk., különösen 326. skk.)

amely fellobban és lelohad, itt csak gyarapodásra gondolhatunk? A *logosz* azonos-e a „mérték"-kel *(μέτρον)*, vagy valamilyen más „szabály"-t jelöl? . . . — Legalább ezekkel a kérdésekkel kell szembenéznünk a két töredék értelmezése és fordítása közben. S minthogy önmagukban legalábbis homályosak a szövegek, közvetett forrásokhoz kényszerülünk: Epikharmosz egyik vígjáték-töredéke (B 2) és az ahhoz fűzött ókori kommentárok ígérnek segítséget.[47]

A nem sokkal fiatalabb szicíliai komédiaköltőnek ez a darabja vagy magát Hérakleitoszt, vagy valamelyik tanítványát csúfolta, vaskos humorú cselekménybonyolítással kacagtatva ki a „minden változik" érvével győzködő filozófust.[48] A matematikai és geometriai bűvészmutatványokkal érvelő hős mindennek és mindenkinek a folytonos változását akarja bebizonyítani, hogy adósságát letagadhassa — mondván, hogy sem ő, sem hitelezője nem azonos tegnapi önmagával: „. . . . egyikünk nő, másikunk meg pusztul, változásban van mindenki minden időben . . ., és ismét mások vagyunk és sosem ugyanazok ugyanazon *logosz* szerint." Ments' isten, hogy halálos komolyan vegyük a komikus hős érveit, de érdekes és főképp fontos, hogy az örök változások (mássálevések) mélyén ugyanazon *logosz*-t — ideiglenes fordításban: ugyanazon szabályt — hangsúlyozza. Az *αὔξεται* ige is megegyezik Hérakleitosz 115. töredékének szóhasználatával, de míg amott a *logosz* növekedésére vonatkozott, emitt a dolgok és emberek növekedését jelöli, a szabályt éppúgy egynek és mindenre érvényesnek mondva (vagyis közösnek), mint Hérakleitosz az 1. és 2. töredékben, szemben a kozmológiai tartalmú 31. és a pszichológiai tartalmú 115. töredékkel.

Nézzük most már a vígjáték kommentárait:

a) A platóni *Theaitétosz* ismeretlen kommentátorának nemcsak a cselekmény vázlatos ismertetését köszönhetjük,[49] hanem azt az anekdotát is, amely a vígjáték indítékát meséli el.[50] Eszerint (bár a szöveg töredékes és csak részleges bizonyossággal rekonstruálható, s az anekdota műfaji jellegét sem téveszthetjük szem elől) Epikharmosz a püthagoreusokkal beszélgetve figyelt fel meghökkentő dolgokra, többek között a növekedésről szóló *logosz*-ra (vagyis tanításra, szabályra), amelyet a minden embernek és minden dolognak örökös változásait tanító Hérakleitosz nyomán így fejez ki: „Más dolog másképp nő mindig, amiben éppen fogyatékos." — A komédiasor idézése pontosnak tűnik, de Hérakleitoszt terminológiailag is, tartalmilag is rosszul, a vulgáris hagyomány szerint kivonatolja; azt azonban jól vette észre, hogy „a növekedés szabályá"-t Hérakleitosztól vette át (esetleg torzítva) Epikharmosz;

b) Plutarkhosz írja egyik értekezésében: „A növekedésről szóló *logosz (tanítás*, szabály) igazában régi; ugyanis, mint Khrüszipposz mondja, Epikharmosz állította fel."[51] A komédiaköltő szerepét eltúlozza a megállapítás, de helyesen céloz az említett töredékre;

c) Egy másik értekezésében írja ugyancsak Plutarkhosz: „Ezek (a tanok) az epikharmosziakhoz hasonlítanak, amelyekből a ‚növekvő *logosz*' eredt a szofistáknál. Ő ugyanis (ti. a komédia hőse), miután jóval előbb vette fel a köl-

[47] Részletesebben foglalkoztam e kérdéssel korábbi dolgozatomban: Epikharmosz 1. és . töredékének elemzése. „Ant. Tan.", VIII (1961), 65. skk.

[48] Feltéve, hogy a töredék hiteles, úgy látszik, hogy a *πάντα ῥεῖ* elméletet már az i. e. V. sz. első harmadában „ajándékozták oda" Hérakleitosznak.

[49] Anon. in Plat. Theaet. *(Berliner Klassikert.*, 2), 71,26 = VS 23 B 2-nél.

[50] 71,12 = VS 22 B 126 b.

[51] Plut. d. comm. not. 44 p. 1083 a = VS 23 B 2-nél.

csönt, most nem tartozik adóssággal, mert más emberré változott . . .", stb.[52] Méltán sorolja a szofisták közé a hőst, hiszen Hérakleitosz vulgarizálói nem sokban különböztek amazoktól. Fontosabb azonban arra felfigyelnünk, hogy itt Plutarkhosz nem a növekedés szabályáról beszél, hanem magának a *logosz*nak, a szabálynak a növekedéséről: a *ὁ αὐξόμενος λόγος* kifejezés — amelyben a mondat szórendje folytán a jelző különös nyomatékot is nyer — pontosan egybevág Hérakleitosz 115. töredékének *λόγος ἑαυτὸν αὔξων* szavaival;

d) Plutarkhosz szerint a szofisták is emlegették ezt a bizonyos szabályt, s bizonyára nekik köszönhető, hogy — mint Khrüszipposz állítja — Epikharmosz nyomán oly népszerű lett. Ezt azonban mindössze egy szövegben, a hippokratészi „De victu"-ban látjuk igazoltnak, amely bár lényeges Hérakleitosz-tanokat igyekezett magyarázni és népszerűsíteni (az emberi lélek növekedése, mint emberi specifikum; a látható és láthatatlan dolgok kapcsolata, melyet az emberek nem értenek, stb.), a „növekedés" (*αὔξη*) problémáját naivul egyszerűsíti le, az adás és vétel vagy (fahasábokat fűrészelő emberek példáján) a húzás és tolás nyomán keletkező részek mennyiségileg arányos különbségével s az összmennyiség változatlanságával „illusztrálva" a részek és az egész viszonyát.[53]

E közvetett források csupán a „növekvő szabály" hérakleitoszi eredetiségét erősítik meg, de a töredékek pontos értelmezéséhez nem sok segítséget nyújtanak. Ehhez mind a *logosz*, mind a „növekedés" fogalmának tisztázása látszik elsőrendűen fontosnak.

Bár a *logosz* főnevet mindeddig „szabály"-ként értelmeztük és fordítottuk, matematikai-geometriai vonatkozásban kell szűkítenünk a fogalom tartalmát. Világos ugyanis, hogy a 45. töredékben valamiféle „versenyfutásról" van szó: az ember (az emberi gondolkodás) és a lélek távolságáról, az utólérés lehetőségéről vagy elvi képtelenségéről, tehát egy út hosszúságának és az út megtételének (a járáshoz szükséges időnek) a viszonyáról; ez természetszerűleg emlékeztet a zénóni rejtvények problémájára, noha ott az időmennyiség végtelen felezése és a két test mindig csak viszonylagos közeledése, emitt pedig bármilyen időmennyiség és a két „test" távolságának azonossága vagy növekedése áll tézisként. — Méréstudományi vonatkozásban a *logosz* alapjelentése: „halmaz", illetve két „halmaz vagy mennyiség" *arány*ban megragadható viszonya (tehát nem „annyival . . ., amennyivel" értelemben, mint a „De victu" szerzője mondja, hanem „annyiszor . . ., ahányszor" értelemben). Ezt a mérési viszonyítást a Thalés- és Püthagorasz-tétel minden alkalmazójának ismernie kellett, akár a háromszögek hasonlóságának, akár a mértani középarányos megszerkesztésének kiindulásaként. A 115. töredékre is gondolva, így tudnánk matematikai nyelvre átfogalmazni a hérakleitoszi problémát: bizonyos (bármely) idő alatt (t) az ember (az emberi ráció, r) is, a valamivel előbbről induló lélek (anima, a) is az út meghatározott hosszúságát teszi meg, a közöttük levő távolság azonban vagy változatlanul marad meg, vagy tovább növekszik; az r és a közötti távolság csak abban az esetben csökkenne, ha az előbbinek a mozgási sebessége felülmúlná az utóbbiét — ez azonban nincs így, sőt ellenkezőleg: a „halmaza", tehát a 0 ponthoz való távolságának „aránya",

[52] Plut. d. sera num. vind. 15 p. 559 a = VS 23 B 2-nél.

[53] Hipp. de victu I,6 = VS 23 C 1. A mű datálásáról és értékesítési lehetőségéről l. *Kirk*, 27 skk. — Az emberi lélek növekedésének itt is említett és homályosan indokolt mozzanatával (uo.) találkozunk egy másik hippokratészi iratban is: epid. VI, 5, 1 = VS 22 B 115, app. crit.

nem a t-vel való szorzatból adódik, mint r-é, hanem önmaga szorzataként növekszik; feltéve tehát, hogy $a > r$, és mindkettő egész szám (tehát 2 és 1, vagy 3 és 2, stb.), e nagyságkülönbségnek t nagyobbodásával együtt fokozatosan növekednie kell: $a \cdot a > r + r$, $a \cdot a \cdot a > r + r + r$, stb., bármekkora legyen is t, és bármekkora távolságot tegyen is meg ezalatt az a utólérésével próbálkozó r.

A lélek „halmazának" és az ugyanígy mozgó testként elgondolt rációhoz való „arányának" sajátos változásáról van tehát szó: az utóbbinak a 0 ponthoz való mindenkori távolsága r, $2r$, $3r$, stb. lesz, az előbbié viszont a, a^2, a^3, stb. — vagyis a mértani arány *(logosz)* hatvány szerint való növekedéssé lesz.

Az *ἀέξω, αὔξω, αὐξάνω* igéket s az *αὔξησις* főnevet a hagyományos jelentésben használták a praeszókratikusok is,[54] sajátos filozófiai árnyalás nélkül. Zénón is egyszerűen a mennyiségi növekedést fejezi ki az igével (VS 29 B 2), az ő fogalomhasználatáról azonban — az eredeti szövegek csekélysége miatt — alig sejthetünk bármi bizonyosat. Kétségtelen ugyanakkor, hogy egy mennyiség meghatványozódásának problémáját már a mértani közép ismerőinek látniuk kellett; ha ugyanis $x : y = y : z$, vagy $y : x = z : y$, tehát $y^2 = x \cdot z$, akkor y növekedése sajátos szabály szerint történik — önmagának szorzatban való megnövelésével válik egyenlővé a két másik, azonos *logosz* szerint kisebb, illetve nagyobb mennyiség szorzatával. A négyzet és az oldalául szolgáló szakasz, továbbá a kocka, a lapjául szolgáló négyzet és az éléül szolgáló szakasz nagyságviszonyában is az „önszorzás", szabálya fogalmazódik meg. — *Hipotézisként* vetem fel, hogy az *αὔξη* főnév későbbi jelentése („hatvány")[55] alkalmazható a szóban forgó Hérakleitosz-töredékek értelmezésében: abban áll a lélek változásainak *logosz*-a (mértani arány szerint való szabályossága), hogy eredeti nagyságával szorozza meg mindenkori önmagát,[56] s ebben rejlik különössége minden más dolog változásainak *logosz*-ához képest. Úgy gondolom, hogy ez az értelmezés még inkább valószínűsíti dolgozatom első részének következtetéseit, az elképzelést, hogy a köbgyökvonásnak — a köbreemelés megfordított műveletének — elméleti problémáját és geometriai megoldhatatlanságát már Hérakleitosznak ismernie kellett, s hogy a $3 > 2$ alapján mondhatta „erősebb"-nek a láthatatlan harmóniát (összefüggést).

A lélek mozgásának (növekedésének) hérakleitoszi felfogása így is sokban rejtélyes. Nem tudnám pl. eldönteni, hogy a „mély" jelző a *logosz* nehezen érthetőségére vonatkozik-e, vagyis arra a rejtettségre, amely a „láthatatlan összefüggés" megmutathatatlanságában is kifejeződik, vagy a lélek és az Alvilág kapcsolatára, mely utóbbira ugyancsak hagyományos a „láthatatlan" jelző, ha viszont a lenti rejtettséget jelöli, hogyan kell értelmeznünk „a lélek határait", ahol a többesszám a több irányú kiterjedtséget hangsúlyozza, stb. — Bizonyosnak gondolom viszont a *logosz* jelentését: a világrend egészének és minden alkotó elemének alakulását (= létét) meghatározó, immanens szabály,[57]

[54] VS III, index, s.v.

[55] Ch. Mugler: „Dictionnaire historique de la terminologie géometrique des grecs", Paris 1958, s. v. *αὖξη*.

[56] A B 115-ben a *ἑαυτὸν αὔξων* kifejezés stílusa is figyelmet érdemel: az aktív participium + visszaható névmás acc.-a lényegesen nyomatékosabb, mint ha egyszerűen mediális alakban fogalmazná meg Hérakleitosz az állítmányt.

[57] Sem a „szabály" nincs anyagi tartalom nélkül, sem fordítva: ez Hérakleitosz egész világképének és *logosz*-felfogásának alapigazsága.

a dolgok viszonyváltozásaiban[58] és a *koszmosz* egyensúlyában kifejeződő arányosság, a lét és a lét mértani pontosságú változástörvényeit kifejező gondolkodás szabálya; a dolgok változásaiban tehát „az arányosság szabálya" — amely éppúgy egy és örök, mint maga a világrend, míg a konkrét ellentétpárokat alkotó komponensekben a folytonos változások egyensúly-biztosítéka —, tudattartalomként pedig azért közös, mert megismerhető, és mert minden ember (akár öntudatlanul is)[59] aktív részese a világrendnek, tehát a szubjektumban is objektiválódik „az arányosság szabálya".[60]

A DOLGOK KAPCSOLATA

A „kozmikus" — vagyis a világrend létéről és törvényeiről szóló — töredékek elrendezésében *Kirk* külön csoportokba foglalja azokat, amelyek az ellentétek azonosságát tanítják. Természetes, hogy minden tárgyi vagy logikai szempontú felosztás óhatatlanul kissé merev vagy szubjektív, minthogy Hérakleitosz világképe oszthatatlanul egységes, s az egyes töredékek tartalma sokszorosan kulcsolódik, de sokkal világosabbá teszi az áttekinthetőséget, mint a VS formális (és sokkal kevésbé kritikus) metódusa. *Kirk* az ellentétek azonosságának megmutatásában a következő töredéktípusokat vonja össze:

— ahol az észlelők különbsége vagy egyazon észlelő más-más szempontjai mutatják különbözőnek ugyanazon dolgot (II—IV. csoport),[61]

— ahol a különbözőség ugyanazon minőség más-más fokozataiban vagy pólusaiban mutatkozik meg, a fejlődési fázisok egymásra-következése folytán (V.),

— ahol az analitikus és a szintetizáló módszer nyomatéka határozza meg a dolgok különbségének vagy egységének hangsúlyozását (VI.),

— ahol a kölcsönös tenzió és az örök harc tárja fel az ellentétek azonosságát (VII—VIII.).

A harcnak mint minden történés mozgatójának az értelmezése,[62] a világrend immanens szabályozottsága, egyes mitológikus képzetek (Diké, az Erinnüszök, stb.) és jogi fogalmak jelképesen illusztráló szerepe, sőt az ellentétek egységének vagy azonosságának csupán árnyalatokban eltérő hangsúlyozása immár közkincs a modern filozófiatörténetekben. Annál vitatottabb az *ekpürószisz*-elmélet hérakleitoszi eredetisége,[63] valamint egy-egy töredék hitelessége.

[58] Vö. 40. jz.

[59] Vö. B 75: „Az alvó emberek is munkásai és együttalkotói a világrendben történő dolgoknak." *Kirk*-nek természetesen igaza van abban, hogy ez inkább Marcus Aurelius parafrázisa, mint eredeti fogalmazás (44.), arra azonban nincs okunk, hogy magát a gondolatot vitassuk el Hérakleitosztól.

[60] Az „arányosság" eleve bentfoglaltatik a *logosz*-ban mint matematikai fogalomban (vö. 6. jz.), ezért gondolom szükségesnek, hogy a fordításban elsősorban a „szabály(osság)" mozzanatát hangsúlyozzuk. Túlzás ugyan azt állítani, hogy Hérakleitosznak nincs köze a matematikához (R. Schottländer: I. m. 45.), mivel a matematikai absztrakció és egzaktság ismerete nélkül nem fejleszthette volna módszerré és rendszerré kozmológiai és logikai tanításait sem, annyi azonban igaz, hogy az aránymeletet filozófusként hasznosította — nem a számszerű vagy körzővel-vonalzóval mérhető viszonyítási lehetőség, hanem a dolgok alakulásában és létében rejlő legáltalánosabb szabályosság érdekelte.

[61] Vö. 29. jz.

[62] Maga a „harc" éppoly örök, mint a világrend és ennek létezési szabálya — vö. 57. jz.

[63] *Kirk*, 335. skk. Cáfolati érveit teljesen meggyőzőnek tartom.

A továbbiakban éppen csak érintem a „láthatatlan összefüggés" szempontjából mellékesnek tetsző töredékeket, őrizkedve bizonyos közhelyek ismétlésétől, de a homályosnak vélt szövegek minden áron való „megértésétől" is.

A közhiedelmek elmarasztalása és cáfolata korántsem fráziskent vonult — vonulhatott — végig Hérakleitosz életművén, hanem azért, hogy éppúgy, mint Xenophanész vagy Parmenidész, e hiedelmek ismeretelméleti gyökereiig ásva jusson el saját, hasonló tévedésektől mentes, pozitív következtetéseiig. Folytonosan visszatérő gondolata, hogy az emberek kritikátlanul hisznek az érzéki megismerésben, vagyis azt tekintik valóságosnak, amit szagolnak, hallanak, látnak, s így a dolgok rendezetlen halmazának tűnik számukra a *koszmosz*.[64] A tapasztalatok változása tanítja meg azután őket arra — bár még mindig csak átlagemberi szinten —, hogy megbecsüljék az élet fontos értékeit (B 111). Tévednek, amikor a füstölőszerek kelleme szerint nevezik meg a tüzet, hiszen maga a tűz — a lényeg — csak megjelenési formáját, egyik adalékát változtatta meg (B 67), s természetszerűleg más-más módon értelmezik és foglalják beszédükbe mindennapos tapasztalataikat (B 72).

Ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου kifejezéssel jelöli a véletlenszerű ítéletmondást a 67. töredékben.[65] Nemcsak szóhasználati, de tartalmi okokból is ide kívánkozik két másik töredék értelmezése:

(1) *Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν* („Nem tudnák Diké nevét, ha ezek a dolgok nem lennének", B 23). A tézist idéző Clemens christianizáló parafrázisa — miszerint Hérakleitosz is, Szókratész is az Írással egybehangzóan azt tanította, hogy az igazságos embernek nincs szüksége törvényre, s hogy a félelmet a bűn hiánya, végsősoron pedig mindenféle vágy megszűnése oldja fel — nagyon is kétséges. Az interpretáció legfőbb nehézségét az „ezek" alany okozza, amit egyes kutatók „az igazságos dolgok", „ellenkező dolgok", „ugyanazon dolgok" kifejezésre korrigálnak.[66] Józanabb eljárás, ha bevalljuk az *ignoramus*-t, minthogy az összefüggést semmiképp sem tudjuk rekonstruálni: az is csak valószínű, hogy Hérakleitosz a tézisét követő mondatban fejtette ki az „ezek" tartalmát (a névmás általában előre mutat, de van rá ellenkező példa is: B 72). Dikét, az igazság istennőjét, mindig tisztelettel említi — úgy is, mint a hazugok megfenyítőjét (B 28), úgy is, mint a természet rendjének legfőbb őrét (B 94). Nyelvileg két mozzanatra kell figyelnünk: egyfelől arra, hogy az állítmány biztos tudást jelöl (*οἶδα* és *γιγνώσκω* mindig szemben áll a *δοκέω* vagy *ἔλπομαι* igével), másfelől arra, hogy Diké nevének biztos és helyes tudását, valamint bizonyos dolgoknak e tudás megszerzéséhez szükséges létét rendkívül nyomatékosan emeli ki (tagadja a cas. irr.-t). Ahhoz tehát, hogy bárkinek is jó tudása legyen Diké nevéről — modernizálva és ideiglenesen: ahhoz, hogy valaki az igazság fogalmát ismerje —, a megismerőtől független, objektíve létező dolgoknak kell kiindulásul szolgálniuk: a képzet- és fogalomalkotásnak ez a materialista felfogása tökéletesen illik Hérakleitosz egész világképéhez. — Problematikusabb azonban, hogy a „Diké neve" kifejezést valóban „fogalom"-nak lehet-e és szabad-e felfognunk. Úgy gondolom, némileg enyhítenünk kell a fogalmazást. Amint a 67. töredékben (és, hadd fűzzük hozzá, az érzéki megismerés igazságértékét más meggondolásból tagadó eleaták frazeológiájában[67]) a „megnevezés" a véletlenszerűséget, a szubjektivitást, lényeg és

[64] *Kirk* kiadásában ezek a töredékek adják a II—IV. csoportot.
[65] Vö. 30. jz.
[66] L. erről *Kirk*, 124. skk.
[67] Vö. 25. és 31. jz.

jelenség (látszat) hamis azonosítását jelöli, hasonló mellékzönge érződik ebben a tézisben is: nem azt mondja Hérakleitosz, hogy (bizonyos feltételek adottsága esetén) magát *az* igazságot, magát Diké istennőt ismerik meg az emberek, csupán a nevét tudják jól.[68] Bizonyos tapasztalatok birtokában tehát képesek lehetnek az emberek arra, hogy jól sejtsék meg fontos dolgok lényegét[69] (s itt nem valamiféle dologról, hanem az igazság istennőjéről van szó, tehát az „igazság"-fogalom monumentális felnagyításáról!), a közmegegyezés azonban *formai, nem tartalmi* erejű (vö. B 2; 72); a név ismerete önmagában még nem jelenti „az igazság" pontos és azonos tartalmú értelmezését;

(2) "*Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα* (B 32). *Kranz* fordításában: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden",[70] *Kirk*-ében pedig, egyező interpretációval: „One thing, the only truly wise, does not and does consent to be called by the name of Zeus."[71] Bármennyire tiszteletlenül hangozzék is, ezeket a fordításokat egyszerűen nem értem. A mondat értelmi és ritmikai tagolása mindig is nehézségeket támasztott, az *ἕν* és a *μοῦνον* azonos jelentése miatt, amit azonban a két interpunkció — tehát az „egy" vagy „egy dolog" megmagyarázásának feltételezése — alig old meg: az „egy", amely — a későbbi interpretációk ellenére — az eleatáknál is csak „a létező" jelzőjeként szerepel, Hérakleitosz költői stílusában sem lehet alany (mintegy *nomen agens*); Kranz is gyötrődik a névelő hiányával, Kirk pedig — mint az absztrakt-fogalmi jelentésű participiumok esetében is — a „dolog" főnév beiktatásával enyhíti a nehézségeket, stilárisan indokolatlanul. Továbbá: nincs (és nem is lehet) magyarázat arra, hogy a *Ζηνὸς ὄνομα* kifejezést miért fordítják úgy, mintha *Ζηνὸς ὀνόματι* állna a szövegben, vagyis hogy a kiegészítőnek tekintett mondatrészt miért fordítják eszközhatározóként, legfeljebb az, hogy a szó szerinti fordításban („Egy, az egyedül bölcs [dolog], nem akarja és akarja, hogy Zeusz neveként mondassék") még zavarosabbá torzulna a mondat. Végül pedig: *λέγεσθαι* jelentését is önkényesen fogják fel; különbség van „mondatni" és „megneveztetni" között, s az ige pregnáns jelentését („helyesen mondatni")[72] nem lehet figyelmen kívül hagyni. — Azt hiszem, a 41. töredék értelmezését lehet az értelmezéshez segítségül hívni,[73] amely így kezdődik Diogenész Laertiosz idézésében: "*Ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην*. A két töredék szóhasználatának és valamiképp a tartalmának is az összefüggését már a századvégi filológusok észrevették, de bizonytalan fikciók uralkodtak az interpretációban, mígnem *Reinhardt*[74] derített fényt

[68] Vö. B 102.

[69] Tapasztalás és igazság megkülönböztetéséhez vö. B 53; 111.

[70] VS 22 B 32. — Kommentárként ezt olvassuk: „*οὐκ ἐθέλει*, weil er (*? — F. R.*) mit dem vulgären Zeus nicht einverstanden ist, *ἐθέλει*, wenn er wie 21 B 23 (vagyis mint Xenophanész *egy* istene — *F. R.*) als Einheit gefasst wird." Ha a „Zeusz neve" alany helyébe magát Zeuszt léptetjük, vége-hossza nincs a theozófiai hipotéziseknek!

[71] *Kirk*, 392. Bizonyos fokig jogos az Aiszkhülosz Zeusz-felfogásával való párhuzamosítás — mind a *Héliadesz*-töredék, mind *Ag.* 160. skk. alapján, a különbséget azonban *Kirk*nél nyomósabban hangsúlyoznám (393.): nem arról van szó, hogy Hérakleitosz perszonifikálása kevésbé extenzív, hanem arról, hogy Aiszkhülosz a pantheizmus irányában módosítja a hagyományos Zeusz-képzetet, Hérakleitosz pedig legfeljebb az abszolútumot érzékelteti akár Zeusszal, akár „az isten" fogalmával, módszerét viszont mindvégig a demitizálás és dezanthrópomorfizálás jellemzi.

[72] Vö. B 114. A szóhasználat ebben is rokon az eleatákéval.

[73] Ennek a töredéknek részletesebb magyarázatára később még vissza kell térnünk.

[74] K. Reinhardt: „Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie", Bonn 1916, 200.

a mondat értelmére (és Diogenész parafrázisának a hibájára) — úgy, hogy a *ἓν τὸ σοφὸν* szavak után nyomatékos interpunkciót tételezett. Az ő fordításában: „Wahre Einsicht hat allein das Eine, das Allweise . . ."[75] Túlságosan is markáns a fordítás; *Kranzé* („Eins nur ist das Weise")[76] és *Kirké* („Wisdom is one thing")[77] hívebb: „egy a bölcsesség", Reinhardt coniecturáját azonban — tehát a nyomatékos interpunkció közbeiktatását — zseniális megoldásként fogadják el a kutatók. Mármost, akár egyazon gondolatcsoportba tartozott a két töredék, akár nem, a tézisindítások szó szerinti egyezését nem lehet véletlennek tekinti. Magától értetődőnek látszik tehát, hogy a 32. töredék szövegét ugyanígy tagoljuk: "*Ἓν τὸ σοφόν· μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.* Értelmezésem szerint: „Egy a bölcsesség; egyedülinek mondatni nem akar és akar Zeusz neve." Ebben az egyelőre szó szerinti és nyers fordításban, ami a tézis ritmusát illeti, az *a — b — a — b* paralelizmust próbálom érzékeltetni. Könnyebb lenne a stilisztikai és tartalmi indokolás, ha a második mondatban akár ellentétes *(ἀλλά, δέ, μέντοι)*, akár magyarázó kötőszót *(γάρ)* találnánk, mert egyértelműbbé válnék a két mondat — a két állítás — viszonya; az ellentétes kötőszót semmiképp nem hagyná el Hérakleitosz, arra viszont van analóg példa, hogy ha a második rész az első magyarázataként áll, mellőzi a *γάρ* szót (B 45). Miért is kell tehát *egy*nek gondolni a bölcsességet? Egyfelől azért, mert ez a jellemzője magának a *koszmosz*-nak, vagyis ha a *logosz* arra tanít, hogy „*egy* minden" (B 50; aligha véletlen, hogy az értelmező itt is megelőzi az alanyt, mint az „egy a bölcsesség" téziseiben is), akkor magának a világrend léttörvényét pontosan megragadó bölcsességnek is *egy*nek kell lennie. Másfelől azért, mert az abszolútumot kereső filozófust tiltakozásra ingerli a mitológikus világkép sok ellentmondása és zavara (Hérakleitosz ebben is Xenophanész szellemi rokona) és az a sokféle önkény, ahogy az emberek az istenekről vélekednek; ha pl. Zeuszt a levegőéggel, a földdel, az éggel és minden dologgal (a dolgok mindenségével) azonosítják,[78] nem sejtik viszont Dionüszosz és Hadész azonosságát (B 15), s egyáltalán nincs tudásuk arról, hogy valójában kik is az istenek és a hérószok (B 5), akkor nem lehetnek helyes ismereteik a világrend és a gondolkodás mibenlétéről s törvényéről sem. Vigyázzunk arra, hogy a második mondatban nem *Zeusz* az alany, hanem *Zeusz neve*, tehát — még határozottabban mint Diké esetében — az embereknek az istenről alkotott, a homéroszi—hésziodoszi hagyományban gyökerező képzete, amely ellentmondásos is, változó is, s egyáltalán nem felel meg a szabatos *logosz*-nak. E mondat alanya *(ὄνομα)* és állítmányi kiegészítője *(λέγεσθαι)* között nagyon határozott a feszültség: az előbbi a puszta nevet, a pontatlan képzetet, az utóbbi ez alkalommal is a helyes „kimondatást", a tudományos megfogalmazást jelöli. Nem feltétlenül és nem mindig tévesek azonban az emberi képzetek, vagyis a dolgok elnevezése, minthogy a „magángondolkodás"-t is valamiképpen befolyásolja az objektív érvényű „szabály"; nem abszolut tehát a valóság és a közgondolkodás közötti ellentét: bizonyos igazságtartalma lehet a felszíni jelenségeket jelölő „nevek"-nek,

[75] Uo. 206.
[76] VS 22 B 41.
[77] *Kirk*, 386. — Az „egy" értelme és nyomatéka itt is elhalványul, éppen a „dolog" beiktatása folytán, ami máshol is helytelen irányba viszi kommentárait, mind a *koszmosz* és a „tűz", mind a semleges participiumokkal kifejezett absztrakciók értelmezésében.
[78] Vö. 71. jz.

aminthogy az érzéki tapasztalás is kiindulás a szabatos gondolkodáshoz.[79] Ezt a lehetőséget (ugyanúgy, mint „Diké neve" esetében) hangsúlyozza a második mondat szórendje is: „nem akar és akar", tagadás és állítás egyenrangúsága, amelyen belül azonban a tagadásé az első hely és ezáltal az érzelmi többlet,[80] amivel azt sejteti Hérakleitosz, hogy „Zeusz neve" általában nem akarja, hogy egyedülinek mondassék a helyes gondolkodásban, de bizonyos esetekben (ha a név mögött jó elképzelés, tudományos tartalom rejlik, s így maga a név csupán mitológikus szimbólum) akarja, megengedi.[81] A „nem akar és akar" állítmány költőisége nyilvánvaló,[82] akárcsak a „Zeusz neve" alany *agens* funkciója, ez azonban nem megy az érthetőség rovására, sőt ünnepélyesebbé magasztosítja a tartalmat, melyet így fejthetnénk ki: „A bölcsesség *egy*; a Zeuszról alkotott elképzelés viszont más természetű: általában, tehát az emberek köznapi felfogása és szóhasználata szerint, pontatlan, mert a névhez hol ilyen, hol olyan tartalmat asszociálnak, bizonyos esetekben azonban — ti. ha a világrendet értjük a kifejezésen, azt az abszolútumot,[83] melyet ‚az isten' szó is szimbolizál — megengedhető a kifejezés alkalmazása." Ennek a terjengős parafrázisnak talán az a gyengéje, hogy a két állítás között csak az ellentétet érzékelteti („viszont . . ."), a magyarázó kapcsolatot nem — azt, hogy a második állítás (a Zeusz-képzet bizonytalansága és szubjektív értelmezhetősége) mintegy indokolási párhuzamul szolgál az első állításhoz, vagyis megmagyarázza, hogy Hérakleitosz a világrendnek és e rend léttörvényének megfogalmazásában miért kerüli mind tartalmilag, mind stilárisan a hagyományos-mitológikus kifejezéseket, illetve miért degradálja azokat szimbólumokká.

Nem kizárólag a megnevezett ellenfelekkel és a közvéleménnyel folytatott polémiában utasítja el Hérakleitosz a véletlenszerű, felületes és szubjektív véleményalkotást — amint ezt a 67., 72., 23. és 32. töredék gondolatmenete és stílusa az 1., 2. és egyéb töredékekkel egybehangzóan tanusítja —, hanem saját elméletéből is igyekszik maximálisan kiszűrni. „Ne rám, hanem a *szabály*ra hallgassatok!" — figyelmezteti olvasóit (B 50), önmagának csupán e szabály felismerését és megfogalmazását vindikálva.

A tapasztalást, mint ugyancsak nyilvánvaló, az elméleti absztrakció feltételének tekintette. Ha azonban közelebbről vizsgáljuk meg kozmológiai töredékeit, a lángeszű sejtésekhez képest nagyon is soványnak tűnik az empirikus megismerés iránti érdeklődése és természettudományi felkészültsége — nemcsak a tengeri fosszíliákat vizsgálgató Xenophanészhez, de az ión triászhoz vagy Hekataioszhoz viszonyítva is. Amikor például a tűz alakváltozásait vázolja és az első változat — a tenger — osztódását úgy képzeli el, hogy egyik

[79] Ebben csúcsosodik ki az ellentét Hérakleitosz és az eleaták absztrahálási módszere között.

[80] Nem mennék olyan messzire, mint *Kirk*, aki szerint az ellentétekkel foglalkozva, minden töredékben az első tagot hangsúlyozta Hérakleitosz, mint saját szintétikus (akkor is inkább szinoptikus-t mondanék) nézetét — szemben a hagyományos, analitikus megközelítéssel (176.). Ez csak általában igaz (pl. az „egy" és „valamennyi dolog" viszonyításában, ahol tartalmi-értékítéleti különbségről van szó), de nem igaz az ellentétek kölcsönös átcsapása és ezáltal egyenértékűsége szempontjából. — Parmenidész tiltakozása: VS 28 B 6, 8 k.

[81] Vö. B 67.

[82] Vö. B 114. Hangulati rokonságot látok *ἐθέλει* és *φιλεῖ* között (B 87; 123).

[83] Semmiféle tartalmi, legfeljebb nyomatékbeli különbség van *ἓν* és *μοῦνον* között — miért tételeznénk fel pleonazmust a nagyon is szűkszavú filozófusnál?

fele földdé, másik fele lángoszloppá lesz (B 31), ebben a képletben az arányossági szabály spekulatív és mechanikus alkalmazása dominál, a megfigyelésnek mint módszernek pedig — amely ezt a mennyiségi feloszlatást eleve nem igazolhatta volna — nyomát sem látni. Másutt is ez a kép rajzolódik ki: a konkrét elemzés vagy nem tartozott erős oldalai közé, vagy az általános iránti érdeklődése szorította háttérbe.

Mindenféle kozmogóniát a leghatározottabban utasított el (B 30), ión elődeinek az útján haladva tovább, ami a kor átlagembere számára éppoly kegyeletsértő és megemészthetetlen gondolat lehetett, mint az eleaták hasonló kiindulású okfejtése.[84] Abban azonban már elvi ellentét van Hérakleitosz és az eleaták között, hogy az utóbbiak kategorikusan tagadtak minden változást, ő viszont az örök életű és anyagi világrend egészének és komponensei változási törvényeinek általánosításával foglalkozott. Amikor azt tanítja, hogy egy dologból az átalakulás folytán valami más lesz (a lélekből víz, a vízből föld, a földből víz, a vízből lélek; B 36), akkor úgy tekinti a mássá-levést, hogy az örök körforgás egyes szakaszaiban „meghal" az anyag adott formája. Ez a meghalás azonban egyáltalán nem abszolút — részint azért nem, mert a körforgás során mindig reprodukálódik a korábban meghaladott forma, részint azért nem, mert minden halál egyszersmind élet is: a forma meghal, a lényeg azonban más formában él tovább (vö. B 77; 84 a; 88; 126). Ez az átcsapás azonban nem az anyag fázisainak (megjelenési formáinak) sima egymásután következésében áll, hanem abban, hogy a mindenkori formában harc dúl az elhaló régi és a születő új között: a harc mindennek az atyja, de ez a harc a dolgok bensejében zajlik és a közvetlen tapasztalás számára hozzáférhetetlen — ez okozza, hogy a felszínen látható állapotot az emberek a valósággal azonosítják, pedig a körforgás és a harc örök voltából következik, hogy csak ideiglenesen lettek egyesek istenekké, mások emberekké, egyesek szolgákká, mások szabadokká (B 53; vö. B 80).

Az anyag formáinak körforgását (vö. B 31; 36) fogalmazza meg ebben a tételében is: „Közös a kezdet és a végpont a kör kerületén" (B 103), ahol a „közös" állítmány a *logosz* ugyanezen jelzőjére is emlékeztet. Hasonlóképpen „az út fel és le egy és ugyanaz" tételben (B 60) a *koszmosz* alapvető sajátságára utal vissza.[85] Ha pedig ezt igaznak fogadjuk el, minden dolog mibenlétét és alakulását úgy kell tételeznünk, hogy a pillanatnyilag adott fázis csak előzményével és következményével — tehát a mindenkori jelenség ellentétével — együtt alkotja a teljes valóságot. Semmi nincs önmaga ellentéte nélkül, az ellentétek tehát nemcsak örök harcban állnak, hanem kölcsönösen fel is tételezik egymást: az egység ellentétessége és az ellentétek egysége — egy és ugyanazon léttörvény két, egymást kiegészítő aspektusa. Nemcsak felfelé és lefelé egy tehát az út, és nemcsak a körvonalon azonos a kezdő- és a végpont (lévén a kör megszakítatlan, tehát minden efféle szétdarabolás a valóság megmerevítését jelentené), hanem egy még bonyolultabb mozgásképletben, a hullámvonalon is azonos az egyenes és a görbe út: egyik sem létezhet a másik nélkül, s csak a felületes érzékelés mutatja őket ellentétesnek, valójában azonosak — ennek belátásához azonban nem juthatunk el egy-egy pillanatnyi részlet ki-

[84] Vö. Epikharmosz B 1.

[85] Azoknak a véleményét osztom, akik ezt a töredéket is — és, ami fontosabb s általánosabb, az ellentétek kölcsönös átcsapásának egész elméletét — Parmenidész támadásának inspirálójaként datálják.

szakításával, hanem csak a folyamat egészének szem előtt tartásával (B 59).[86]

Az anyag állandó formaváltozása és az ellentétek kölcsönös feltételezettsége — Hérakleitosz legtöbbször illusztrált tétele. „A széthúzó egybetartó, és a széttartó dolgokból jön létre legszebb összefüggés *(ἁρμονία)*" — vallja (B 8). „Egészek és nem egészek, összetartó és széttartó, egybehangzó és kettéhangzó" tételével (B 10), az íj és a lant felajzásakor fellépő feszültség és húzóerő kölcsönhatású összefüggésével (itt is: *ἁρμονίη*, B 51), halhatatlanok és halandók (B 62)[87] vagy hiányérzet és jóllakottság ellentmondásos azonosságának (B 65) példájával, igazság és viszály eggyé kapcsolásával (B 80), élet és halál, ébrenlét és alvás, ifjú és öreg (dolog) azonosításával illusztrálja felfogását, s e legutóbbi példához fűzött magyarázata hasonlóképpen általános érvényű: „Ezek ugyanis átcsapva azok lesznek, és azok ismét átcsapva emezek" (B 88).

Két mozzanat kíván különös figyelmet. *Először* az, hogy az ellentétek azonosságát az átcsapásra, végső soron a dolgok mássá-változására vezeti vissza, amit a folyamatos körforgás törvényének és a harc állandóságának következményeként fog el. *Másodszor* az, hogy a dolgok mássá-változását fizikai értelemben sem tekinti véletlenszerűnek, hanem pontosan meghatározottnak: minden dolog csak egy bizonyos másik dologgá (vö. B 36) vagy esetleg (arányos osztódással) több, ugyancsak konkrétan és törvényszerűen meghatározott más dolgokká alakulhat át (vö. B 31) — véletlennek vagy összevisszaságnak nincs

[86] Szövegkritikai szempontból ez az egyik legvitatottabb töredék *(Kirk*, 97. skk.) — ti. annak eldöntése, hogy az „egy és ugyanazon út" — vagyis az „egyenes és görbe út" — mire vonatkozik. Nemcsak a kódexmásolók értették félre a töredéket két-három részre szakítva idéző és magyarázó Hippolütoszt, az is kétséges, hogy technikatörténeti szempontból elfogadható-e a ványolókra vagy a ványoló-műhelyre utaló *γναφείῳ* vagy *γναφέων*, minthogy a Hippolütosz által feltételezett csavarfajtát Arkhimédész előtt semmiképp sem ismerhették. *Kirk* — a korábbi vélemények részletes ismertetése után — arra az álláspontra jut, hogy a szót *γραφέων*-ra kell korrigálni, amely egyszerre jelent „író"-t és „írón"-t is (102 k.), tehát a betűk görbe vonalvezetésének és az írás egyes vonalának egybeesését használta példaként Hérakleitosz. — Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a töredék legkorábbi parafrázisát: „De victu", I, 14; a szerző egyértelműen a ványolók munkájával való illusztrálást tulajdonítja Hérakleitosznak, mint akik csapdosással, ütéssel, húzással dolgoznak; igaz, maga a szerző az okoskodás hibájába esik, amikor az ellentétek azonosságát fejtegeti, tárgyilag azonban aligha tévedhet; az sem mellékes, hogy „ványolók"-ról, nem „ványoló-műhely"-ről beszél, mert a *γναφείῳ* szó több szempontból is elfogadhatatlan lenne Hérakleitosz töredékében (helyhatározóként csak erőltetetten fogadható el *ἐν* praepositio nélkül, dat. comm.-ként nincs értelme). Az etimológiailag is indokolt „facsarás"-ról vagy mángorláshoz hasonló műveletről lehetett szó; másik eljárásként a kötél vagy a vászon fonását képzelhetjük el. *Duncker*, *Bywater* és *Zeller γναφέων ὁδος* korrekcióját teszem tehát a magamévá: „A ványolók útja egyenes és görbe; egy az út és ugyanaz" — az „út"-at azonban ne okvetlenül a „járkálás" értelmében fogjuk fel (a józan takácsok egyenesen szoktak közlekedni), hanem mint „eljárás"-t — ahogyan pl. B 17-ben *ἐγκυρεῦσιν* = „belebotlanak", noha nem a szó szoros értelmében. Az „út" képzetéhez vö. B 45; 60; 91 (?); 108; vö. továbbá a B 1-hez írt értelmezést, a 15. és 22. jz.-ben.

[87] A halhatatlanok és halandók ellentétének azonosságát az teremti meg, hogy „egymás halálát élik, és egymás életét halják", de azért ez nem olyan könnyen megfejthető képlet, mint a Hérakleitosz-kutatók gondolják (vö. *Kirk*, 144, k.) — elsősorban nyelvi okokból: a belső tárgyak költői alkalmazása a hérakleitoszi stílus sajátos jegyei közé tartozik, a part. impf. *(ζῶντες)* és a part. perf. *(τεθνεῶτες)* azonban zavart okoz, minthogy ezeknek az igealakoknak a megválasztására Hérakleitosz kínos pontossággal szokott ügyelni (vö. B 88); *egy* alanyra vonatkoztatva világos értelme lenne az ellentétes tartalmú igék folyamatosságot, ill. befejezettséget jelölő alakjának („életében . . . holtában"), így azonban homályos a part. perf. funkciója.

helye a világrendben. Szükségképpen következik egész világfelfogásából, hogy nemcsak a kozmogóniát (a világ keletkezését, különösen pedig teremtődését) tagadja, hanem — és egyebek között ebben lép túl ión elődein — bármiféle őselem *(ἀρχή)* fikcióját is: formaváltozásai során ugyan „először" tengerré alakul a tűz, de minthogy minden ebből létrejövő anyag végül ismét tűzzé válik, a tűzzel azonosított *koszmosz*-nak pedig sem időbeli kezdete, sem időbeli vége nincs, az „először" határozószót inkább csak képletes-magyarázó értelemben foghatjuk fel. A tűz léttörvényére is ugyanaz a szabályosság jellemző tehát, ami a többi dologra (elképzelhetetlen pl. bármely fázis kimaradása az átalakulásból: előbb tengerré kell lennie, s csak a tenger osztódhat tovább földdé és lángoszloppá, vagyis a tűzből nem lehet mindjárt föld). Van ugyanakkor egy megkülönböztető vonása is: tűzből lesz minden más dolog, és ismét tűzzé válik, amiben az *arkhé*-elmélet bizonyos nyoma érződik, tápot nyújtva az arisztotelészi értelmezéshez.

A TŰZ TERMÉSZETÉRŐL

Az ellentétek egységét (azonosságát, kölcsönös feltételezettségét) és az egység („a legszebb összefüggés") ellentétességét a mássá-válás, az átcsapás és a visszacsapás téziseivel illusztrálja Hérakleitosz (pl. B 8). Ezek a kapcsolatok[88] ugyanakkor elméleti alapul szolgálnak a dolgok egyesülésének és osztódásának téziseihez is. A világrend szinoptikus felfogását tartja Hérakleitosz a *logosz*, a gondolkodási szabály legfőbb lényegének: akik e szabályt megértik, azok egyet is értenek abban, hogy „*egy* minden dolog" (B 50). Ugyanez a kívánalom fogalmazódik meg a 10. töredékben is, ahol a dolgok teljessége, összetartozása és összhangja áll az ellentétpárok első tagjaként, ez azonban inkább csak hangulati, mint tartalmi nyomaték (fordított a helyzet az imént említett 8. töredékben); sőt, hogy az *egy*séget mennyire nem szabad a különbözőségnél magasabb rendűnek képzelni, azt a töredék záró mondatával is magyarázza: „És minden dologból egy, és egyből minden dolog." Illusztrációként természetesen megállja a helyét ez az állítás: amint az életnek a halál, vagy a széttartó erőnek az összehúzó erő az ellentétpárja,[89] úgy az *egy* ellentétét is a *sok*ban (vagy az azzal logikailag azonos funkciójú *minden*ben) kell tételeznünk. Visszagondolva azonban osztódás és egyesülés kozmológiai felfogására, ahol a „kezdeti" (!) *egy*ből — vagyis a tűzből — csak pontosan meghatározott fázisváltozásokban alakulhatott ki a *több*, és viszont, vagy a dolgok átcsapásos körforgásának hasonló módon való fizikai szabályozottságára, akkor valóban csak illusztrációt láthatunk az „egy dolog és minden dolog" kölcsönös eredeztetésében és azonosításában, nem pedig kozmológiai tételt. — Anélkül és ahelyett, hogy spekulatív eljárással keresnénk ellentmondást a tézisek két csoportja között, a „tűz" természetének vizsgálata látszik fontosnak, több szempontból is:

[88] Vitatott kérdés, hogy a *συνάψιες* (VS) vagy *συλλάψιες (Kirk)* főnévvel jelölte-e a „kapcsolatok"-at Hérakleitosz (B 10). Az előbbit tartom valószínűbbnek, mert árnyalatnyival erősebben érzékelteti, hogy a dolgok belső törvényéről van szó, nem csupán az észlelő-gondolkodó ember ténymegállapításáról.

[89] Az utóbbi esetben már nem lehet kölcsönös átcsapásra gondolnunk, sőt olyan elképzelésre sem, mint a B 62-ben (vö. 87. jz.), ahol az ellentétes alanyok mindegyike a másikuk cselekvési módját realizálja, s ezáltal azonosulnak; itt lényegesen elvontabb és általánosabb az ellentétek azonossága, amely egyúttal az egység ellentétességeként is értelmezhető (vö. B 51; 59; 60; 88).

1. Habár a 31. töredékben a tűz anyagi osztódásáról és újra-egységesüléséről ír Hérakleitosz,[90] ami annyit jelent, hogy átmenetileg a tűz meghal, majd feltámad (vö. B 36), a 30. töredékben — amelyet Clemens közvetlenül a másik előtt idéz — a tűz örök életűségét hangsúlyozza, amit a mértékek szerinti fellobbanás és lelohadás egyáltalán nem szüntet meg;

2. A 30. töredékben a tűz magával a világrenddel azonos, tehát a *koszmosz*nak nemcsak örök életűségét, hanem — ha ugyanolyan vagy legalábbis hasonló dolognak tekintjük, mint a tengert vagy a földet — anyagi egyneműségét is megtestesíti. Nagyonis kétséges azonban, hogy a tűz *(πῦρ)* anyagiságát fizikai értelemben szabad-e felfognunk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az osztódás során (a tűzből tenger, a tengerből felerészt föld, felerészt lángoszlop) keletkező *lángoszlop (πρηστήρ)* valami egészen más dolog, amely már csak logikai okból sem lehet azonos a feltehetőleg kétszer akkora volumenű „őstűz"-zel (B 31). Ugyanezt kell mondanunk a *tűzvész* (a *πῦρ* főnévből képzett *πυρκαϊή*, B 43) vagy a *villám (κεραυνός*, B 64) szóról: mindhárom hasonlíthatatlanul konkrétabb, mint a világrenddel azonosított és nyilván nem empirikusan, hanem csak gondolatilag felfogható tűz;[91]

3. Szem előtt tartva, hogy a tűz fizikai osztódása és újra-egyesülése merőben más szemlélettel és más tartalommal konstruált elképzelés, mint a tűz és a világrend ontológiai azonosítása, két vonatkozásban is indokolt, hogy óvakodjunk az *ekpürószisz* „Hereininterpretation"-jától: a*)* fizikai szempontból ugyanilyen joggal lehetne feltételezni a mindenség tengerré válását is, miután a tűz és a tenger volumene az átváltozásban is azonos marad; b*)* ontológiai szempontból eleve képtelenség a mindenség tűzzé változására gondolni, miután a kettő öröktől fogva és mindörökké egy és ugyanaz.[92]

Fentebb csak érintőleg szóltunk arról, hogy a világrend „tűz" voltát sem Hérakleitosz, sem senki más nem értelmezhette *empirikus-fizikai* fikcióként. Sem hasonlatról, sem metaforáról nem lehet szó — Hérakleitosz egyértelműen tekinti a kettőt azonosnak. Ez azonban még egyáltalán nem magyarázza meg, hogy miért látta szükségesnek a világrendnek tűzként való *elgondolását*. — Azt hiszem, az eddigi fejtegetések alapján meg lehet kockáztatni a következő okok feltételezését: a*)* minthogy a *koszmosz* nem valamiféle „rend-ideát", hanem a konkrét dolgok hasonlóképpen konkrét (anyagi jellegű) rendjét jelöli, az elképzelhetőség („megfoghatóság") érdekében tűnt ajánlatosnak, hogy valamely dolog nevével illesse Hérakleitosz; b*)* Anaximandrosz „határtalan"-ja fizikai immaterialitása miatt, a másik két ión elől őseleme pedig az *arkhé*-elmélet metodikai tarthatatlansága miatt látszott alkalmatlannak; c*)* a világ-

[90] A körforgásban megvalósuló reintegrálódás szintje sem mennyiségi, sem minőségi értelemben nem magasabb rendű, mint a (fiktív, csupán illusztrációként elgondolt) kiindulásé volt: a fejlődés spirális vonalú elképzelését Hérakleitosz nem ismeri, s a „tézis—antitézis—szintézis" hegeli képletét sem lehet alkalmazni (ráerőltetni) kozmológiájára.

[91] *Kirk* egész Hérakleitosz-felfogása a „kozmikus tűz" fikciójára épül. Az azonosságot azonban nem lehet jelző és jelzett dolog kapcsolatává oldani, amely valamiféle birtokviszonyt is sejtet. Nem terminológiai akadékoskodás a célom, hanem annak ismételt hangsúlyozása, hogy tartalom és forma — máshol pedig: anyag és létezési szabály — elválaszthatatlanul tartozik össze Hérakleitosz egész világképében.

[92] A *koszmosz* — maga a tűz. „Az isten" valójának érzékeltetésében azonban csak hasonlatként említi a tüzet Hérakleitosz (B 67). Ezt az alapvető különbséget hagyták figyelmen kívül a sztoikusok.

rend egységének alaptétele (vö. pl. B 89) eleve kizárta azt a lehetőséget, hogy két őselem keveredésével[93] magyarázza a többi dolog létrejöttét, ami egyébként is az *arkhé*-elmélet jegyeit tartalmazta; d) minden dolog közül a tűz mutatkozott a „legéteribbnek", legkevésbé köznapian anyaginak, főképpen súlytalansága miatt; e) semmivel nem lehetett igazolni, hogy a dolgok vízzé, földdé vagy levegővé válnának, a tűz azonban — ősidők óta a leghatalmasabb és legfélelmetesebb természeti erő — úgyszólván minden más dolog felemésztésére alkalmas; kézenfekvőnek látszhatott tehát, hogy ne csak a változó-meghaló dolgok (fiktív) végpontjaként, hanem kezdeteként is, sőt a világ anyagi lényegeként is ezt tételezze Hérakleitosz. — Ez a tételezés egyáltalán nem szünteti meg azt az ellentmondást, amely a tűz fizikai és ontológiai értelmezése és funkcionáltatása között mindvégig megmaradt. A fizikai vonatkozás, Hérakleitosz kozmológiájának természettudományos megalapozatlansága miatt, teljesen mellékes. Annál fontosabb az ontológiai vonatkozás interpretálása, vagyis annak megértése, hogy: *a világrend — tűz, teljesen függetlenül attól, hogy fizikai tulajdonságában vagy tulajdonságaiban is tűznek vagy tengernek, földnek, lángoszlopnak, légneműnek stb. érzékeljük;* a lényeg, a láthatatlan (empirikusan nem mindig vagy egyáltalán nem tapasztalható) valóság a tűz, a megjelenési formák, a jelenségek viszont nagyon is sokfélék; más szóval: a világrend tűz és (látszólag) nem-tűz egyszerre. Aki tehát — vallja Hérakleitosz — az empirikus megismerést abszolút igaznak tekinti, nem pedig a rejtett lényeg megismerésének feltételéül és kiindulásaként, az szükségképpen csak magát a *sok* dolgot észleli, a mindenség rendjének és *egy*ségének a felismeréséig nem juthat el, ami pedig a helyes gondolkodás célja és alaptétele (B 50).[94]

A tűz pszeudomateriális létének, a nem-anyagi anyagnak (dolognak) elképzelése, tehát a tűz absztrakt tételezése a konkrét valóságból — a világrend leghatalmasabb komponensének érzékeléséből, majd minden más dolog elé és után való helyezéséből, pszeudofizikai általánosításából — indul ki. Mint absztraktum, csupán a konkrét valóságához fűzött asszociációk révén jelzi a világrend anyagiságát és a *logosz*-nak, a lét szabályának funkcionálását. A *szabály* maga is absztrakció eredménye, az anyag mozgástörvényeinek általánosított formája, amely nem önmagában, hanem csak a vele együtt (mintegy általa, vö. B 1)[95] megnyilvánuló jelenségekben válik empirikusan ismét tapasztalhatóvá. Szemben a püthagoreusok idealista absztrakcióival, Hérakleitosz

[93] Mint Xenophanész vagy — ellenkező előjellel, a két-elemes kozmogóniát a látszattudás par excellence példájaként támadva — Parmenidész.

[94] Ebben a vonatkozásban *nem* azonos értékű az „egy" és a „sok (= minden)": az előbbi a magasabb rendű (vö. etikai síkon B 29; 49; — vö. 80. jz. is). Túl kevéssé ismerjük Hérakleitosz társadalmi-politikai felfogását ahhoz (s épp ezért oly sok az interpretációk ellentmondása), hogy ehhez tudjuk kapcsolni vagy viszonyítani alig pár szavas töredékét: „Törvény az is, hogy *egy* ember akaratának engedelmeskedjünk" (B 33).

[95] Ismét be kell ismernem egy értelmezési bizonytalanságomat, mégpedig a B 41 és a világrend immanenciáját tanító tételek viszonyítási lehetőségében. Ebben a töredékben ugyanis — amellyel dolgozatom más fejezeteiben is foglalkozom, s amelynek záró szavai oly pontosan visszhangzanak Parmenidész prooimionjának utolsó soraiban, hogy szinte bizonyossá teszik a közvetlen polémiát — ezt mondja: „Egy az okosság: megismerni a bölcsességet (= azt a bölcs gondolatot vagy elvet), amely minden dolgot mindeneken át kormányoz." Nem hiszem, hogy ez a bizonyos „bölcsesség" *(γνώμη)* valamiféle isteni akaratot vagy szellemet jelöl, ahogyan már az ókorban is Hérakleitosz vallásos és idealista értelmezői magyarázták; sokkal valószínűbbnek gondolom, hogy a *logosz* szinonimájaként használta Hérakleitosz — ha egyáltalán hiteles az egész töredék (vö. *Kirk*, 391.).

filozófiájában az anyagi jelenségek sajátos és közös lényegének a gondolati megragadása, tartalom és forma egységének megőrzése jellemzi a módszert; ebből is adódhat didaktikus példálózása, tételeinek hétköznapi — olykor egyenesen triviális — tapasztalatokkal való illusztrálása.

A fogalmi gondolkodás igénye természetesen nem Hérakleitosz egyéni lelemménye. Hatalmas vívmány volt az absztrakció útján Anaximandrosz *apeiron*-elmélete, sőt Thalész *víz*-elmélete is: „*a* víznek" az általánosító és fogalmi különválasztása a mindaddig csupán egyedi konkrétságukban felfogott tengerektől, esővíztől, patakoktól, tavaktól, folyékony testektől, stb.[96] A *ritmus* arkhilokhoszi vagy a *mérték* hésziodoszi felfogása ennek az útnak egy-egy korábbi állomását jelzi, a kezdetek pedig — mint pl. a számok és a tízes számrendszer kialakítása — többezeréves ismeretlenségbe nyúlnak vissza. Homérosz konkrétum-imádatától azonban — ahol, részben a művészi valóságábrázolás törvényei miatt, még az olyan elvont fogalmak mögött is felsejlik az anthropomorfizáló törekvés, mint a Moira vagy a Moirák képzete — hatalmas a fejlődés Hérakleitosz koráig. Az ő egyéni teljesítménye minőségi többletet ad a tudományos gondolkodás számára. Természetes, hogy a hagyomány eredményeit felhasználja (élet és halál, nappal és éjszaka, éhség és kielégültség stb. fogalmait); ugyanígy hasznosítja a *logosz* geometriai-matematikai fogalmát és egyáltalán e tudományok egzakt-fogalmi módszerét. Amikor azonban „*az* isten"-t az abszolútum jelölésére alkalmazza, ezt nem gyűjtőfőnévként — az anthrópomorf istenek mindig partikuláris pozitívumainak összesítéseként — használja, s nem is valamely meg nem határozott istent érti rajta, mint a Homérosszal „kezdődő" költői hagyomány; ellenkezőleg, a tradicionálismitológikus szót teljesen új, minden partikuláritást racionális alapon kizáró, objektív — és ezért dezanthrópomorfizáló — tartalommal tölti meg. A *koszmosz*, mint a létező dolgok „birtoka", a konkrétumok anyagi rendjét jelöli, de magát „*a* rend"-et is, azt az elvont és totális érvényű fogalmat, amely a létező dolgok „birtokosa" is egyúttal; ugyanez érvényes a *logosz*-ra, a valóság mozgástörvényeinek vizsgálatából leszűrt „szabály"-ra, amely ugyanakkor minden dolog létének és változásainak a „szabályozó"-ja is. Konkréttól az általánosig (képzettől az absztrakcióig, a *közös* megfogalmazásáig), általánostól vissza a konkrétumokig: „felfelé és lefelé ugyanaz az út", mind a dolgok, mind a hérakleitoszi gondolkodás mozgásában. — Az „egy valamennyi dologból, és valamennyi dologból egy" tézisben ugyanígy értelmezendő az *egy* tartalma: természetes, hogy részint nyelvi okból (semleges alak), részint mert a „valamennyi"-nek (tehát a létező dolgok összességének) ellentéteként és azonosságaként áll a mondatban, maga is valami anyagi-konkrét létező, ugyanakkor csak képletesen materiális valami: *tűz*, de nem a fáklya lángjával vagy a villám tűzostorával azonosítható konkrétum, hanem magának a teljes és anyagi világmindenségnek a pszeudomatériája.

A konkrétumokban megtestesülő nem-konkrétnak a megragadása — mint a helyes gondolkodás, a tudományos világmagyarázat legfőbb célja — a nyelvi jelrendszer megújítását követelte. Hérakleitosz nem érhette be azokkal a főnevekkel, amelyeket a sok évszázados vagy évezredes gyakorlat — a természeti és társadalmi jelenségek megismerése s általánosítása révén — még úgyszólván spontánul emelt a fogalmak rangjára; a matematika csupán az absztrakció

[96] Vö. R. Schottländer: I. m. 15. skk., a továbbiakhoz pedig *A. Joja* és *C. Warnke* tanulmányait, in: „Wissenschaft" . . . (vö. 46. jz.), 28. skk., ill. 191. skk. és 326. skk.

módszerét, de nem a világrend megmagyarázásához szükséges nyelvi készletet kínálta; a „tűz"-ben megragadott különösség — a konkrét-absztrakt és az absztrakt-konkrét aspektus kulcsolódásának érzékeltetése — túlságosan speciális volt ahhoz, hogy a dolgok benső lényegének kifejezésére egyéb konkrét alapjelentésű főneveket használhatott volna. A melléknevek túlnyomó többsége is a dolgok külső tulajdonságait jelölte; az általánosabb-elvontabb tartalmúak (pl. egész, fél, jó, szép stb.) is sajátos kiegészítésre szorultak, olyan melléknevekre, amelyek nem egyszerűen a dolgok mennyiségét vagy minőségét, hanem a létezési módban objektiválódó, funkcionális tulajdonságaikat fejezik ki. Természetszerűleg kínálkoztak ehhez a participiumok, de éppen nem hagyományos (jelzői) jelentésükkel, hanem — és leginkább ebben áll Hérakleitosz fogalomteremtő zsenialitása — a semleges alak főnevesítésével *(τό)*: ez, mint tulajdonságjelző, pontosan érzékelteti, hogy primér fokon valamilyen dologra vonatkozik, mint főnév azonban azt is — és elsősorban! —, hogy elszakadt ettől az alapjelentéstől, hogy a dolgot egyáltalán nem szükséges konkrét tárgynak elgondolnunk (és mintegy a jelzőhöz hozzágondolnunk), és hogy ez a semleges főnév önálló tartalommal létező valamivé vált. Ez a „valami" tehát csak gondolatilag, nem empirikusan konkrét: formailag egyenrangú a konkrét (tárgyi) dolgokkal — pontosabban szólva, azáltal vált egyenrangúvá, hogy azoktól elszakadt és főnévvé emancipálódott —, míg azonban a tárgyak nevei a tárgyak dologi mibenlétét, anyagi konkrétságát fejezik ki, ez a participiumból képzett főnévtípus az ilyen vagy amolyan funkcionalitást, a különféle dolgok létezési módjának általánosított jegyeit.

Nem tudok rá példát, hogy Hérakleitosz előtti szövegekben is előfordult volna ez a megoldás. Miután e főneveket igen nehéz pontosan lefordítani — a fogalmi nehézségeket csak fokozza, hogy a semleges alakkal való képzés tartalmi lényegét csak a három nemmel rendelkező nyelvek adhatják vissza —, néhány nyelvi vonatkozású megjegyzés szükséges az interpretációhoz:

1. A tulajdonságjelző melléknevek hasonló módszerű főnevesítése is a fogalmi gondolkodás vívmánya, már az anaximandroszi *ἄπειρον* esetében, amely azonban egyedülálló példa Hérakleitosz előtt. Sem nála, sem a későbbieknél nincs tartalmi különbség, csupán érzelmi árnyalatdifferencia pl. *τὸ σοφόν* és *ἡ σοφία* között: az előbbiben még ott érződik „az okos dolog" eredeti konkrétsága, mintha az okos megfontolások, magatartások, módszerek közös vonását sűrítené magába, az utóbbi eleve elvontabb tartalmú képződmény. Ez a párhuzamosság az *-εια, -ια, -σύνη, -της, -σις* stb. képzésű főnevek és a *τό*-val főnevesített semleges melléknevek között a későbbiekben is megmarad, s az utóbbi megoldás akkor gyakoribb — bár szabályba nem foglalható módon —, ha az induktiv általánosításon van a hangsúly;

2. A semleges participium csak *nomen agens*-ként értelmezhető, tehát: „az alvó (valami)", „az ébrenlévő (valami)" stb., nem pedig *nomen actionis*-ként, tehát nem „az alvás", „az ébrenlét" stb. folyamatát jelöli, mint az infinitivus. Ennek a különbségtételnek a fontosságára korábban az eleatákkal kapcsolatban hívtam fel a figyelmet,[97] s ugyanez érvényes Hérakleitoszra is: a semleges participium (akár névelő nélkül is) ugyanúgy valamely tulajdonságnak, funkcionálási módnak az általánosítására szolgál, mint a melléknevek semlegese. Pl.: „Ugyanaz bennünk az élő és a holt, és az ébrenlévő és az alvó, és az ifjú és

[97] Vö. 31. jz.

az öreg . . ." (B 88);[98] nem folyamatokról vagy állapotokról van szó, hanem bizonyos „dolgok" kapcsolódásáról és azonosságáról, amiképpen dolgok harca és körforgása jellemzi a világrendet (vö. B 36), amiképpen „a széttartó" összetartása adja a harmóniát, a konkrét dolgok rejtett egységét (B 51), amiképpen az ellentétek azonosságát tárgyi valóságként kell elgondolni (B 59; 60; 67, stb.), s ahogyan a 88. töredék „az élő és a holt" absztrakciójával csak rokon értelmű, de nem egészen azonos „az élet és a halál" eleve főnévi megjelölése (B 62). A rokonértelműség magától értetődik, de nem ok nélkül választott Hérakleitosz más-más nyelvi megoldást: az utóbbi esetben bizonyos ellentétes állapotokat jelölnek a főnevek, amely állapotokat ugyancsak ellentétes alanyok realizálnak azonossággá (a halandók a halhatatlanok halálát élik, ezek pedig amazok életét halják), az előbbi esetben viszont az egyazon alany mindenkori állapotának ellentétessége a téma, annak megmutatása, hogy ellentétes erők harca teremti meg az egységet. — Talán nem tévedek túlságosan nagyot, ha éppen az „erő" főnevet gondolom viszonylag legalkalmasabbnak a semleges participiumok értelmének kikerekítéséhez. Kényszerű és természetesen vitatható pótlék (amelyet bárcsak nélkülözni lehetne az interpretációban és a fordításban !), hiszen az anyag mozgásának későbbi teóriáit vetíti vissza Hérakleitoszra; van némi igazság abban is, hogy a korabeli nyelv gyér adatai és általában a nyelv életének sémaellenes rugalmassága miatt óvatosan kell bánnunk az igenevek jelentésbeli megkülönböztetésével. Igazolásul azonban a következőket sorolhatom elő: a „prinicipium" főnév azért alkalmatlan erre, mert az „őselem" feltételezését foglalja magába; a „dolog" kiegészítés túlságosan is konkrét és anyagi tartalmúnak tetszik; az „elv" sajátosan arisztotelészi fogalom; az „erő" — ismételten hangsúlyozom, hogy kényszerűségből és viszonylagosan — azért alkalmas értelmi kiegészítésül, mert az anyag önmozgásának és az ellentétek harcának hérakleitoszi koncepciójába természetesen illik be;

3. Ezeket az ellentétes, egymásba kölcsönösen átcsapó és ezáltal azonos „valamik"-et, „erők"-et Hérakleitosz a participium egyesszámú semlegesével jelöli, amit a fogalmiság szempontjából elsőrendűen fontosnak kell mondanunk. — Ha egy jelző (akár melléknév, akár participium) úgy vonatkozik egy emberre, hogy az illető magatartása vagy gondolkodása az átlagemberek sokaságára is jellemző, akkor a *ὁ* vagy *οἱ* névelővel (esetleg anélkül) főnevesített hímnemű alak egyaránt állhat egyes- és többesszámban is; az előbbi a *τις* („valaki, bárki"), az utóbbi a *οἱ ἄνθρωποι* (általában „az emberek") jelölésére szolgál, mintegy általános alanyként. Nem így a semleges alak. A többesszám mindig a konkrét dolgokra vonatkozik, hagyományos értelemben: *πάντα* = „valamennyi dolog" (B 1), *τὰ ὄντα* = „a létező dolgok" (B 7),[99] *δοκέοντα* = „a kinek-kinek látszó dolgok" (B 28), amelyek távolról sem azonosak a „világmindenség", illetve a „látszat" fogalmával,[100] legfeljebb azok dologi komponenseinek tekinthetők. A dologi konkrétság csupán megérteti a fogalmak reális tartalmát, de „a széttartó-összetartó" nem azonos a tétel illusztrálásával, ti.

[98] *Kranz* fordításával értek egyet: „Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes . . ." (VS 22 B 88). *Kirk* ebben az esetben is erőlteti a „dologiasítást": „And as the same thing there exists in us . . .", amiben a hasonlatként való értelmezést sem látom indokoltnak (135.). — Saját fordításomban kényszerű szükségből használom a névelőket.

[99] Hasonlóképpen: B 64.

[100] Ez a differenciálás — inkább csak sejtésszerű előzmények után — már Xenophanésznél megfogalmazódott.

hogy „a széttartó dolgokból van a legszebb kapcsolat" (B 8); ha előfordul is többesszámú melléknévvel való párhuzamosítás, csupán azért, mert emezek is összességükben értendő dolgokat jelölnek, s mert az egyszerre indokolásul és következtetésül szolgáló, illusztratív zárótételben tartalmilag indokolt a többesszám — nevezetesen a „valamennyi dologból egy, és egyből valamennyi" (B 10) esetében, amely azonban ugyanúgy egyesszámú participiumokkal hangsúlyozza az absztrakciót, mint akár a 8. töredék, akár az „élő és holt" stb. kapcsolatát megfogalmazó (fentebb már elemzett) 88. töredék. Hérakleitosz materialista megismerés-elméletéből következik, hogy nem merev az ellentét az egyesszámú semleges alakok gyűjtőnévi és fogalmi jelentése között (a tapasztalatok összegyűjtése és a közös vonások, a lényeg kiszűrése előfeltétele a gondolati általánosításnak, tehát a fogalomképzésnek); amikor azonban — gyér nyelvi előzmények birtokában, céltudatos következetességgel — az *egy* világrend, az ugyancsak *egy és közös* „harc" és „szabály" gondolati megismerését vallja célul, akkor éppen a hagyományos többesszámokkal (a konkrétumokhoz tapadó szemlélettel) állítja szembe az egyesszámú általánosítást.[101]

[101] B 26: „Az ember éjszaka világot ragad magának — szemevilága kioltottan —, életében pedig a *holtba* kapaszkodik, míg alszik, ébredés után az *alvóba* kapaszkodik." Ez a töredék is hemzseg az értelmezési nehézségektől. Az állítmány *(ἅπτεται)* kettős vonzatát (előbb acc., majd kétszer is gen. obi.) csak az ige variálásával tudom érzékeltetni, s a szójáték („világot . . . szemevilága") is csak megközelíti az eredeti szöveg fordulatát. Problematikus az ellentétes kötőszó *(δέ,* „pedig") funkciója, mert itt éppen hasonlító megmagyarázást várnánk. Ennél is súlyosabb kétséget támaszt a fenti fordításban kiemelt két szó, már csak azért is, mert az első olyan mondattagban áll, ahol két participium szolgál az alany jelzőjéül *(ζῶν . . . εὕδων,* „életében . . . míg alszik"); úgy gondolom, hogy éppen ezzel kezdődik az új gondolat — vagyis a „pedig" kötőszó nem feltétlenül ellentétet fejez ki, hanem a két, önmagában zárt gondolatot választja külön —: az élő ember alvó és éber állapotáról lesz szó a folytatásban, s mindkét állapotra jellemző, hogy valami ellenkezőbe kapaszkodik az ember, akárcsak éjszaka tesszük, amikor vakon gyújtunk fényt. Visszatérve azonban az élő ember „kapaszkodásaira": *τεθνεῶτος εὕδων, ἐγρηγορὼς . . . εὕδοντος* — amiben a két genitivus hímnemű is, semleges is lehet. *Kranz* az előbbi mellett döntött: „Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden" (VS 22 B 26), ez azonban egyáltalán nem világos: az természetesen érthető, hogy álmában az ember élőnek hiszi a halottat és kézzel érinteni szeretné (ahogyan pl. Akhilleusz álmodik Patrokloszról), de miért érintené meg ébredés után a még alvó másikat (arról nem is szólva, hogy a görög igének sokkal pregnánsabb jelentése van)? *Kirk* csak mellékesen foglalkozik a töredékkel; rámutat, hogy a konkrétumokon a hangsúly (118., 148.), élő és holt szoros kapcsolatának jelzése céljából. — Az ébrenlét és alvás kapcsolatával sokszor találkozunk a szövegekben, jobbára a tudatosság és öntudatlanság illusztrációjaként (vö. B 1; 63; 73; 75; 88; 89). Érdemes felfigyelni a 88. töredékre, ahol a semleges participium *az* élő, *a* halott, *az* ébrenlevő és *az* alvó fogalmát jelöli, azt a „valamit", ami minden ilyen vagy amolyan állapotú lényt egyaránt jellemez, de azoktól éppúgy elvonatkoztatható, mint a „szabály" a konkrét dolgok létezésétől és változásaitól. Figyeljünk továbbá a „kapaszkodások" stiláris elrendezésére: formailag khiasztikus a szerkezet *(a — b — b — a)*, tartalmilag viszont már mások a tényezők (a halottba ugyanúgy kapaszkodik az alvó, mint az alvóba az ébrenlevő — vagy az alanyokat is vehetjük első tagként, mindenképpen aránypárra emlékeztet a képlet). Megkockáztatnám a feltevést, hogy a kapaszkodások tárgyait *nemcsak* konkrétan lehet és kell elképzelni, hanem — mint a B 88-ban — absztraktumokként *is:* bármilyen állapotban van is az ember (az átlagember!), egy más minőségű léthez menekülne, mégpedig olyan minőségűhöz, amelyet a tudatosság alacsonyabb szintje jellemez — ahelyett, hogy (és itt derül ki a „pedig" szó ellentétes értelme!) fény gyújtásával űzné el vakságát. A magam részéről inkább semlegeseknek gondolom a genitivusokat: a „holt" és az „alvó" mindazt jelenti, ami e két állapot tartalmi lényegét (a halottként, illetve alvóként létezők minőségét, legáltalánosabb tulajdonságát) meghatározza. Akkor is ugyanez a tézis értelme, ha kitartunk a genitivusok hímnemű interpretálása mellett (nemcsak eldönthe-

A stílusmegoldások is azt az abszrahálási következetességet fejezik tehát ki, amelyet a *koszmosz*, a *logosz* és a „tűz" hérakleitoszi felfogásában láthattunk. Ennek figyelembevételével térünk rá annak a — véleményem szerint — alapvető fontosságú töredéknek az elemzésére, amely mintegy közbülső láncszemet képez a tüzet az anyagi körforgás sajátos részeként tételező (B 31), illetve a „valamennyi dolog és az egy" kölcsönös egymásba-csapását (B 10) és ezért azonosságát tanító (B 50) töredékek között,[102] egyúttal pedig Hérakleitosz harmóniaelméletének is alapja: „A tűz ellenértéke a valamennyi dolog összessége,[103] és a tűz valamennyi dologé, amiképpen az aranyé a használati vagyontárgyak és a vagyontárgyaké[104] az arany" (B 90). Nem arról van tehát szó, mint a világrend anyagi összetételének alakváltozásában, hogy ti. a tűz tengerré válik és *csak* azzá válhat, majd pedig a tenger alakváltozásaiból és az új alakok visszaváltozásából reintegrálódik a tűz, mértani pontosságú fázisváltási törvények szerint, hanem arról, hogy *minden dolognak és bármikor* ekvivalens ellenértéke, tehát *csereértéke* lehet; ez pedig olyan sajátosság, amely elvileg különbözteti meg a tüzet minden tárgyi dologtól, miután azok között elképzelhetetlen ilyen anyagi-fizikai értelemben szabályozatlan, előre nem determinált átcsapás (vulgárisan egyszerű példával: a jég nem válhat párává anélkül, hogy előzőleg vízzé ne vált volna). Teljes összhangban áll e gondolat Hérakleitosz azon tételeivel, ahol „egy és sok (= minden dolog)" azonosságát fogalmazta meg, ellentétben viszont valamennyi elődének — nemcsak Hésziodosznak, de a Thalész—Anaximandrosz—Anaximenész triásznak is — a kozmológiai tanításaival, hiszen azokban a dolgok átalakulási sorrendjét mechanikusan szabályozta a tágulás és sűrűsödés fizikai törvénye. A közvélemény — még a természettudományi elméleteket ismerő művelt emberek is, vagy a püthagoreusok, akik fázisról fázisra szabályozottnak hitték a lélek vándorlását — nyilván értetlenül fogadta ezt a merőben új elméletet, ezért folyamodott Hérakleitosz olyan illusztrációhoz, amelynek igazságát ki-ki a köznapi gyakorlatból ismerhette: minden árutermelő polgár tapasztalta és természetesnek tudta, hogy a tökéletesen más minőségű és így használati értékük szerint eleve összemérhetetlen vagyontárgyakat (árucikkeket) egy valami mégis összemérhetővé teszi, éppen az a valami, amelynek legkisebb a használati értéke — az arany, vagyis az aranyból vert pénz.[105] A piacon valóban aranyból lesz minden (ti.

---

tetlen, de értelmetlen is a grammatizáló spekuláció): a „holt" és az „alvó" formailag konkrét, tartalmilag absztrakt — a halott és az alvó ember egész világát és létformáját jelenti. Hasonló gondolat bujkál a 21. töredékben is, de visszariadnék a kihámozás feladatától: „Halál, amiket ébren látunk, amiket pedig alvás közben, az álom."

[102] Azért nevezem „közbülső láncszemnek", mert az előbbi tézisben a *tűz* (noha nem azonos a hétköznapi-fizikai értelemben vett dologgal) konkrét valamiként értelmezendő, az utóbbiakban az *egy* (elszakadva a jelzői funkciótól) a materiális összetételében folytonosan változó világrend gondolatilag megragadható egységét hangsúlyozza.

[103] A *τὰ πάντα*-ban a névelő — ha egyáltalán szabad ennek alkalmazásában tudatosságot követelnünk — a dolgok külön-külön létezését és bizonyos értelmű összetartozását jelöli (vö. B 7, és vö. 10. jz.). A „tűz" elé kényszerűségből iktattam be a névelőt, de bízvást elhagyható — úgy még nyomatékosabb a tétel.

[104] *χρῆμα* a *χρα*-(„használni") tőből. Többesszámban: „a vagyontárgyak", „a vagyon"; Hérakleitosz előtt nem fordul elő „vagyon" és „pénz" megkülönböztetése, szembeállítása pedig különösen nem.

[105] Az „arany" mint a különleges érték kifejezője, régi hagyomány — Parisz almájától kezdve, Aphrodité mimnermosi jelzőjén át, Pindarosz magasztalásában és az „Antigoné" kórusának panaszdalában folytatódik. Vö. B 9; 22.

más-más minőségű áruk vásárlásakor), és viszont, amikor a legkülönbözőbb dolgok arannyá változnak (ti. az áru eladásakor): van tehát egy olyan dolog, amely *bármikor és bármely más dologgal* azonossá válhat — összemérhetőséget teremt pl. ökrök és egy ház között, amiknek a minősége és használati funkciója tökéletesen összehasonlíthatatlan.[106] Ebben az általános csereeszközül szolgáló, bár önmagában csupán luxuscélokra használható dologban olyan tulajdonság rejtőzik, amely *láthatatlan* és titokzatos: a használati értéktől elvonatkoztatott érték.[107] És mert a pénz a csere során minden más vagyontárggyal azonossá lehet, azokban magukban is ott rejtőzik, sőt láthatatlan (a használati érték alapján, külsődleges jegyek szerint megfoghatatlan és kimutathatatlan) az az egyenérték-viszony, amely e vagyontárgyak között kicserélésük során jön létre. Megmutathatatlanul rejtőzik bizonyos számú aranyérmében pl. az az öt ökör és az az egy ház, amelyeknek két irányú és kölcsönös ellenértékéül szolgál ez a bizonyos pénz, a közöttük lévő viszony azonban láthatatlansága ellenére sem véletlenszerű, hanem a mindenkori társadalmi gyakorlat által szabályozott, mindig bizonyos *logosz* (arány) szerint alakul.

Egy vonatkozásban kell pontosabbá tennünk az eddig elmondottakat. Igaz ugyan, hogy az arany általános csereérték-funkcióját a tűz absztrakciójának illusztrálása céljából említi Hérakleitosz, a gondolkodás folyamatában azonban ellenkező a sorrend — nemcsak azért, mert az *illustrandum* megértése természetszerűleg tételezi fel az *illustrans* ismertségét, hanem azért is, mert magának Hérakleitosznak is előbb kellett rájönnie az egyenérték-képzés társadalmi gyakorlatában már évszázadok óta kialakult és közismert („csak éppen" filozófiailag meg nem fogalmazott) absztrahálás általánosításának lehetőségére és szükségére, semmint olyan világképet konstruált volna, amelyet a *természettudományok adott szintjén semmiképp sem lehetett igazolni*. Valójában tehát egy gazdasági törvényszerűség felismerése tette lehetővé — a világ anyagi egységére és alaki fázisváltozásaira vonatkozó elméleteknek és a geometriai-matematikai absztrakció módszerének ismeretével együtt —, hogy ennek analógiájára és ennek „kozmikus" általánosításával fogalmazza meg elméletét a világrend mibenlétéről és változásainak immanens szabályozottságáról.

A különböző vagyontárgyak használati értékének a különbözősége mindig látható, s összehasonlításuk is csak felületes, véletlenszerű és szubjektív lehet. Összemérésüket, eggyé-kapcsolásukat a bennük rejlő, láthatatlan érték megragadása teszi lehetővé, objektív érvénnyel és egzakt pontossággal. — Azt akarom-e ezzel állítani vagy akár csak feltételezni, mintha „a láthatatlan összefüggés erősebb a láthatónál" tézissel Hérakleitosz a pénznek mint általános egyenérték-formának, az alkalmazásával lebonyolodó csereformát helyezte a közvetlen termékcsere módja fölé? Nem, egyáltalán nem szándékozom ilyen vulgáris formulára redukálni a problémát. Sokkal bonyolultabb az összefüggés a társadalmi gyakorlat és az azt tükröző szemlélet s módszer között: csak annyi mutatkozik bizonyosnak, hogy a pénzben kifejezett és mindenféle árucserét szabályozó érték absztrakciója szolgált *egyik* előfeltételül ahhoz, hogy maga a fogalmi gondolkodás — ezáltal pedig a valóság immanenciájának objektív érvényű, egzakt, dezanthrópomorfizáló kutatása — céllá és módszerré váljék, mint amely eleve magasabb rendű a különbözőségek konstatálásában megrekedő empíriánál és a valódi összefüggéseket (törvényszerűségeket)

[106] A pénznek általános csereértékké fejlődéséről l. Fr. M. Heichelheim: „An Ancient Economic History", I. 212. skk., Leiden 1958.

[107] L. Marx: „A tőke", I, 41 skk. Budapest 1967, MEM **23**, 41. skk.

mitologizáló-anthrópomorf fikciókkal magyarázgató, eleve szubjektív és önkényes hiedelmeknél. Nem egyik vagy másik ellentétpár természetére korlátozódik tehát a „láthatatlan harmónia", hanem a gondolkodás egész módszerét és szemléletét jelöli, a csak gondolatilag megragadható lényeget s ennek kutatását.

A *másik* előfeltételt a társadalmi valóság szolgáltatta. A geometriai-matematikai absztrahálás módszerét — amely nélkül már a Thalész- és Püthagorasztétel is elgondolhatatlan lenne — egyiptomi vagy kisázsiai mesterektől tanulták meg a görögök, az arany pénzek verésének technikáját pedig kb. az i.e. VII. század elején a lüdektől; miért hát, hogy a keleti társadalmakban a gondolkodás szűk szférájára korlátozódott a fogalmi absztrakció és világképpé sosem teljesedett, sőt a fogalmi gondolkodás természetes szülöttét, a tudományos bizonyítást is alig-alig ismerték és alkalmazták?[108] Ott, ahol az emberek hatalmas többségétől elidegenedett hatalom szankcionálta és merevítette el nemcsak a tulajdonviszonyok állapotát, de a világ dolgairól való gondolkodást is, ahol a szolgaiság eleve önkényessé és fantasztikussá torzította a világképet, ott sosem kerülhetett sor sem valamely állítás igazságának racionális bizonyítására, sem a valóság immanenciájának tudományos módszerű vizsgálgatására.[109] A görög világ sem volt mentes a tudományos gondolkodást fékező erőktől, s itt nemcsak Spárta maradiságára vagy egy-egy egyeduralkodó önkényére kell gondolnunk, hanem az Athén virágkorában zajló *aszebeia*-pörökre is, a keleti despotizmushoz viszonyítva mégis mérhetetlenül több szabadsággal rendelkeztek a polgárok, amely szabadság a tulajdonviszonyok és az azokra épülő társadalmi-politikai viszonyok sajátságából fakadt. Elő-Ázsia nyugati partvidékének görög városállamaiban — nem mellékesen Epheszoszban — a reális valóságismereteket igénylő kereskedő-iparos réteg térhódítása, a politikai küzdelmek éleződése, a szárazföldi és tengeri kereskedelem pezsgése, számos „barbár" nép technikai és számolástudományi vívmányainak megismerése, a csillagászati és földrajzi ismeretek gyors gazdagodása, az ún. természetfilozófia követésre és vitásra serkentő helyi hagyományai: ezek a „görög csoda" reális és lényegi összetevői Hérakleitosz korában, a demitizáló-dezanthrópomorfizáló szemlélet, az egzakt fogalmi gondolkodás, a változások okságí összefüggéseit s a lényeg és jelenség kapcsolatait feltáró dialektika társadalmi táperői.

LÉNYEG ÉS JELENSÉG

Hérakleitosz, minthogy az empirikus megismerést vallotta kiindulásnak az azon immár túllépő és a dolgok általános lényegét feltáró bölcselethez,[110] bizonyos érvényt a látható összefüggéseknek is tulajdonított, a láthatatlan összefüggéseket azonban — vagyis azt a kapcsolattípust, amelyet csak az absztrakt gondolkodás képes és hivatott megragadni — elvileg magasabb rendűnek tételezte. A lényeg (az érték) rejtettsége (láthatatlansága): a világrendről és a lét általános szabályáról alkotott felfogásának a gerince. Ezért mondja, hogy

[108] Vö. 4. jz.

[109] L. szakirodalmunkban *Tőkei F.* és *Lukács J.* munkáit.

[110] *Kirk* egyik jelentős érdeme, hogy ezt a fejlődési vonalat dokumentálja (376. *et passim*).

„a természet[111] szeret rejtőzni" (B 123), és hogy „a találomra[112] odaöntött dolgok halmaza a legszebb rend" (B 124). Ez utóbbi tételében sem arról beszél, hogy az érzékeink vagy (= és) az átlagemberi gondolkodás szerint szépnek ítélt rend egyáltalán nem tekinthető rendnek, hanem arról, hogy a rend valamennyi fajtája közül az a legszebb, amelyet csak a gondolkodás képes felfogni — az érzékek számára hozzáférhetetlen szabályt ragadva meg a látszólagos (felületi) kuszaságban. A szembeállítás tehát, amelyet a jelző felsőfoka különösen pregnánsan fejez ki, egyúttal viszonyítást és így összekapcsolást is jelöl. Ott torkollik zsákutcába a legtöbb Hérakleitosz-interpretáció — Platón és Arisztotelész egyképpen „vagy — vagy"-ban ítélkező logikájának hatására —, hogy a kutatók név és valóság, jelenség és lényeg, felületi és rejtett szabályosság viszonyát kizárólag antitézisek soraként értelmezik, s figyelmen kívül hagyják azt a szinoptikus látásmódot, amely Hérakleitosz egész világképét jellemzi, s amelyet az ellentétek egységének (azonosságának) tételével lépten-nyomon hangsúlyoz. Ez a metafizikus elmerevítés a hérakleitoszi bölcselet idealista magyarázataival függ össze — azzal, hogy a *koszmosz*-ban az anyagtól elszakított és szellemi „valamit" vagy a legjobb esetben „rend + dolgok" fikcióját, a *phüszisz*-ben és a *tűz*-ben misztikus általánosságot vagy (ellenkező előjellel) csak köznapi értelemben anyagi-dologi konkrétumot, a *logosz*-ban pedig szintén valami „Weltgeist"-típusú, az anyagi világ felett lebegő princípiumot látnak.

Mondhatni klasszikus példája a félreértések és félremagyarázások 2400 esztendős történetének a „folyó-hasonlat" interpretálása. Semmiféle hasonlatról nincs szó![113] A rengeteg idézet- és magyarázatvariáció közül az Ariusnál hagyományozott szöveg a leghitelesebb[114]: „Ha (többször) lép be valaki ugyanazon folyóba, más és más vízhullámok folynak oda hozzá" (B 12).[115] A héraklitizáló epigonokkal kezdődő, mind önkényesebb és torzabb hamisítások, melyeknek megfogalmazói között klasszikus tekintélyek is szép számmal akadnak,[116] érthetően nyomasztják a modern kutatókat is, ez azonban csak magyarázat és nem mentség a spekulatív túlbonyolításokra, amelyeknek a gyökere ugyanaz, mint a fentebb már említett esetekben: idealista értetlenség Hérakleitosz dialektikájával szemben. Senkinek nem jutna eszébe rejtélyes vagy magasröptű filozofémát kutatni ebben a mondatban, ha modern szövegben — pl. novellában vagy egy regény dialógusában — olvasná; ellenkezőleg, át-

[111] Itt nyilvánvalóan nem egy bizonyos dolog vagy több dolog sajátos és konkrét alkatára vagy természetére kell gondolnunk, hanem *a* természetre. Vö. 24. jz.

[112] Ugyanezt az adverbiumot *(εἰκῇ)* elmarasztaló értelemben alkalmazza Hérakleitosz a kusza gondolkodásra (B 47), ami természetes is: a B 124-ben sem az összedobált dolgok felszíni rendetlenségét dicséri, hanem a rejtett szabályosságot.

[113] *K. Reinhardt* felfogásának kritikájáról l. *Kirk*, 377.

[114] Hérakleitosz lélekelméletével, noha kapcsolatban lehetett a folyó-tétellel, nem tudok foglalkozni.

[115] A fordítás magyarázataként jegyzem meg a következőket. (1) A „többször" határozószó beiktatását az *ἐμβαίνουδιν* igealak (part. impf.) indokolja (part. aor.: B 5, egészen más jelentéssel), s ennek lényeges szerepe lehetett a Platónnal kezdődő interpretációkban, ahol a „kétszer" határozószó állandósult; (2) a „valaki" alany nem szó szerint pontos, mert Hérakleitosz általában említi azokat (többesszámban), akik „ugyanazon folyókba" (szintén többesszámban) lépnek be, a fordítással jelzett általánosítás azonban nemcsak megengedhető, hanem kívánatos is; (3) a folyó egyes- és a hullámok többesszámú alakjával is azt az ellentétes egységet próbálom érzékeltetni, amely az elvont*abb* „egy" és a konkrét, örökké változó „sok" viszonyításában adja a tétel jelentőségét.

[116] L. *Kirk*, 369. skk.

futna rajta a szemünk, mert magától értetődő és meglehetősen lapos kijelentésnek éreznénk, s nem értenénk, hogy mi ebben a meglepő. Hérakleitosz tételére azonban csak a felületes olvasó merne ilyen becsmérlő jelzőket alkalmazni: éppen az az egyik pompás képessége, hogy mindennapos tapasztalatokkal és számos „magától értetődő kijelentéssel" illusztrál egyáltalán nem köznapi szintű igazságokat — itt pl. a folyó azonosságának (*egy*ségének) és a vízhullámok állandó változásának (*sok*aságának) a kapcsolatát. A folyót természetesen anyagi természetűnek fogja fel,[117] nemcsak azért, mert mindenki más is így gondolja, hanem azért is, mert konkrét-anyagi komponensek (a vízhullámok) nélkül maga a folyó sem képzelhető el. Másfelől viszont a folyó nem egyszerűen a hullámok összességéből áll, hiszen ezek elfolynak, állandó „születésben" és „meghalásban" vannak, amit a fix ponthoz (a folyóba-lépés helyéhez) való viszonyuk kézzelfoghatóan érzékeltet. A folyó több ennél: nemcsak *tartalmi* eredője a végtelen sok és örökké változó hullámnak, hanem önmagában elgondolt dolog is — reaktív lehetőség, *forma* a hullámok létezéséhez is; konkrétumokból adódó absztraktum, amely konkrétumokban realizálódik — sem az egy (a folyó) a sok (a hullámok) nélkül nincs és nem gondolható el, sem viszont. Bármennyire kézenfekvő is azonban ez a következtetés, Hérakleitosz kortársai — és egyáltalán mindazok az emberek, akik az egyedi konkrétságukban különböző dolgokban (pl. a mindig más-más vízhullámokban) csak a különbözőséget érzékelik és vélik valóságnak, tehát a közös lényeget (az azonos folyóként való létezést) nem tudják felfogni az absztrahálás eszközével — legfeljebb ösztönösen tartották természetesnek a következtetés második felét, azt, hogy a hullámok (a konkrétumok) léte a folyó (az absztraktum) létében realizálódik.

A szinoptikus-absztraháló valóságértelmezés természetszerűleg bonyolultabb és magasabb rendű, mint a konkrétumokhoz tapadó, csak ezek különbözőségét észlelő és konstatáló, de általánosításra és következtetésre még nem vagy csak ösztönösen jutó szemlélet. Óvatosan kell azonban bánnunk az „ösztönösség" fogalmával — nem csupán azért, mert az állatok létfenntartási ösztöne is szelektív és bizonyos fokú általánosítási készségek birtokában valósítja meg a külvilághoz való alkalmazkodást és a természet fogyasztását, vagy mert az emberi gondolkodásban nincs merev határvonal ösztönösség és tudatosság között (vö. *Menón*), hanem mert maga az ösztönös cselekvés és gondolkodás is a társadalmi gyakorlat terméke és eszköze. Amikor pl. mindenki természetesnek találta, hogy konkrét különbözőségükben inkommenzurábilis dolgokat egy bizonyos általános csereeszköz kommenzurábilis dolgokká tud változtatni, ezt az „ösztönös-természetes" valóságfelfogást sok évszázados gyakorlat alakította ki, amikor pedig a vagyontárgyak kereskedői cseréjére került sor, ott már egyáltalán nem az ösztön — a szükséglet közvetlen és pillanatnyi parancsa —, hanem a racionális számítgatás határozta meg a csere arányait.

A folyó példájával pontosan ugyanazt a törvényszerűséget illusztrálja Hérakleitosz, mint amelyet a tűz természetében, a világegyetem egészének és komponenseinek viszonyában és a helyes gondolkodás szabályaként sok egyéb töredékében is oly következetesen hangsúlyozott: lényeg és jelenség, absztraktum és konkrétum kölcsönös feltételezettségét — a figyelmet természetesen a „közös"-re, a csak gondolatilag megragadható szabályra, a láthatatlan össze-

[117] S nyilván nem a folyó ideájának megvalósulásaként.

függésekre irányítva. Így értelmezendő, véleményem szerint, az a töredéke is, amely — az „*egy* a bölcsesség" tézissel összhangban — az empíriánál és a konkrétumokhoz tapadó szemléletnél mélyebbre hatoló, lényegfeltáró absztrakciót tűzi ki gondolkodási eszményül: „Akiknek csak hallgattam a tanításait, egyik sem jut odáig, hogy felismerné, hogy a bölcsesség minden dologtól külön van választva" (B 108).[118] Nem lehet azt várni minden, többnyire alig egy mondatnyi töredéktől, hogy Hérakleitosz gondolati rendszerének egészét tárja fel: itt a különválasztás, az elvonatkoztatás fontosságát emeli ki, s ez egybevág a láthatatlan összefüggések mibenlétét és szabályát kifejező gondolkodási szabály sok variációjú dicséretével — anélkül, hogy az elvonatkoztatott lényeg (pl. a folyó) és a konkrétumok (a vízhullámok) kölcsönös feltételezettségének másik aspektusát is megmutatná. Nem feledékenységről, még csak nem is a rendszer egyik oldalának pillanatnyi elhanyagolásáról van szó, hanem arról, hogy más a hangsúly a világrend törvényszerűségeinek a megfogalmazásában, mint amikor a helyes gondolkodás természetéről beszél: az előbbi esetben csak akkor fontos az *egy* nyomatékosítása a *sok*-kal szemben, amikor a világrend egészét és komponenseihez való viszonyát veszi szemügyre[119] (természetes persze, hogy a nyomatéknak csupán figyelemfelhívó szerepe van, és soha, egyetlen pillanatra sem jelenti az ellentétek azonosságának, egyenrangúságának és kölcsönös feltételezettségének a tagadását!), a gondolkodásról szólva viszont az *egy*-et, az absztrahálást kellett a tradicionális-köznapi szemlélethez viszonyítania, azzal elsősorban nem összekapcsolnia, hanem szembeállítania. (Vö. B 1; 50; 102, stb.)

Az eddigi bizonyításokat s fejtegetéseket akceptáló olvasóban is felmerülhet a kétely: vajon elegendő anyagot kínálnak-e a Hérakleitosz-szövegek annak kimondására, hogy a használati vagyontárgyak piaci cseréje és az érték absztrahálásának az eszméje segítette Hérakleitoszt olyan világfelfogáshoz, amelyben a lényeg és jelenség dialektikus viszonyítása s a materialista kiindulás a legfontosabb és állandó momentum?[120] Azt hiszem, teljessé — vagy legalábbis teljesebbé — alakítható a bizonyítás egy további filológiai adalékkal, mégpedig a „láthatatlan lényeg" terminus technicusának a vizsgálatával.

Hérakleitosz egész ókori utóéletét jellemzi a dialektikájával szembeni értetlenség: vagy szofisztikává laposították el, vagy formális logikával merevítették el az ellentétek azonosságáról szóló tanításait. Ez utóbbi módszerhez tartozott anyag és szellem, test és lélek stb. ellentétpárjainak egymást kizáró ellentétekként való felfogása, ami a keresztény és újplatónista interpretációkban tetőzött. Ilyen ellaposítás jellemzi a hippokratészi „De victu" terjengős parafrázisait is, pl. azokban a fejezetekben, ahol az isteni és emberi tudás alapvető különbségéről beszél, a mimézis platóni (vagy platonizáló) felfogását tulajdonítva Hérakleitosznak és ezzel indokolva, hogy az emberek helytelenül azono-

[118] L. *Kirk* kommentárját (398. skk.), *Reinhardt* transzcendentális értelmezésével szemben. A VS kommentárja (mint a B 32 esetében is, vö. 70. jz.) teljes félreértésen alapul: „Die *ἀφανὴς ἁρμονία* Gottes (B 67) und seine im *λόγος* verkörperte Einheit tritt der irdischen Dissonanz und ihrem steten Wechsel als das Absolute gegenüber" (B 108, app. crit.): e jámbor christianizálás a „láthatatlan összefüggés" tartalmát is eltorzítja.

[119] Vö. B 6 és B 106: „(A Nap) nappal(onkint) új", illetve „Hésziodosz nem tudta, hogy valamennyi nappalnak egy a természete" — vagyis az égitest megújulása az idő szabályozottságában (*egy* természetében) realizálódik.

[120] L. *Simon E.* bevezető tanulmányát és jegyzeteit Arisztotelész „Politika" c. munkájának magyar fordításához (Budapest 1969).

sítják a technikai tapasztalatokat magával a tudással; ezek a mesterségbeli eljárások — fűzi hozzá — felszínesek *(τέχναι φανεραί)*, az emberi természethez adaptáltak, tehát nagyon viszonylagos érvényűek; lenne ugyan mód arra, hogy ezekből kiindulva ismerjék meg az emberek a felszín alatti, rejtett összefüggéseket *(τὰ ἀφανέα)*, ehhez azonban látnoki tudással kellene rendelkezniük — így azonban „a látható dolgokból a láthatatlanokat megfigyelni nem tudják", nincs hozzá értelmük.[121] A tévedések ellenére is, Hérakleitosz ismeretelméletének egyik fontos vonására tapint rá a szerző, ti. arra, hogy a „látható dolgokból" kell kiindulni a mélyebb összefüggések (a „láthatatlan dolgok") megismeréséhez, bár természetesen nem látnoki képesség, hanem a józan ész segítségével.

Az *ἀφανής* melléknevet olyan főnevek jelzőjeként használták, amelyek az emberi léttől és tudástól külön eső szférába tartoztak (ezt érzékelteti az *α privativum*-mal való képzés is): „a halhatatlanok láthatatlan esze (gondolatvilága, érzékelő készsége)",[122] a Tartarosz,[123] Perszephoné, a láthatatlan istennő,[124] földmélyi szakadék,[125] stb., s némi titokzatosság akkor is érződik a jelentésben, ha a csatában nyomtalanul eltűnt harcosokra[126] vagy a bizonyítatlan szóbeszédre[127] vonatkozik. Kialakul emellett egy gyakori és speciális jelentése: *ἀφανὴς πλοῦτος* (a láthatatlan gazdagság vagy vagyon) az i.e. IV. század elejétől közhasználatú kifejezéssé válik, az aranyat és az ezüstöt jelöli — előbb a földvagyontól, majd minden ingó és ingatlan vagyontól különböző tulajdont; számításba véve, hogy — tudomásom szerint — Arisztophanésznél fordul elő először a kifejezés,[128] a jogi-gazdasági, de a köznyelvben is már előbb meg kellett gyökereznie. *Ἀφανὴς οὐσία* ugyanígy jelenti a pénzvagyont,[129] az *ἀφανίζω* ige pedig egy ingatlan pénzzé tételét.[130] Ezzel szemben *φανερὰ οὐσία*[131] vagy egyszerűen *φανερόν*[132], valamint *τὰ ἐμφανῆ κτήματα*[133] a kézzelfogható, látható vagyont — a földbirtokot, épületet stb. — jelöli. Legegyszerűbb magyarázatnak a vagyonformák megkülönböztetésére az látszanék, hogy az aranyat és az ezüstöt el lehet dugni vagy el lehet ásni s így láthatatlanná tenni, az ún. kintlévőségeket pedig (tehát az áru- vagy pénzbeni követeléseket) még könnyebb eltitkolni; lehetséges, hogy a IV. század rendkívül bonyolult ügyleteiben ez is szerepet kapott a szakkifejezés kialakításában. Ellentmond azonban ennek az *ἐμφανῶν κατάστασις* kifejezés,[134] illetve igei alakban *τὰ ἐμφανῆ καταστῆσαι*:[135] „bíróság előtti bemutatás", „az ingatlan birtokolási jogát igazoló iratok felmutatása"; feltételezem tehát, hogy a két vagyonforma „láthatatlan", illetve

[121] „De victu" I, 11—12 = VS 22 C 1.
[122] Szolón, 10.
[123] Pindarosz, 223. fr. Vö.: Aisch. Sept. 860.
[124] Soph. OK 1556.
[125] Hér. VI. 76.
[126] Thuk. II. 34,3.
[127] Soph. OT 657.
[128] Eccl. 602.
[129] Pl.: Lys. 147; 160,8. — A következő jegyzetekben is csupán példákat említek. A lelőhelyek bővebb felsorolását (bár csupán bankügyleti vizsgálatok szempontjából) l. R. Bogaert: „Banques et banquiers dans les cités grecques", Leyden 1968, 348. skk.
[130] Aisch. 1,103; 3,222.
[131] Lys. 894,11; Andok. 15,38; Isaios 59,18; Dém. 827,12; 914, 11; 986,25.
[132] Deinarch. 99,13.
[133] Xen. Hell. V. 2,10.
[134] Isaios 59,22; Dém. 1251,3.
[135] Antiphón 133,34; Dém. 1294, 15.

„látható" voltát a kézzelfoghatóságnál elvontabban értelmezték, mint ahogy egy földbirtok vagy bánya bírósági prezentálását sem kell a szó szoros értelmében gondolni, az írásos bizonylat pedig eleve a „láthatatlan vagyon" kategóriájába tartoznék. Bármennyire ügyesek voltak is a görögök vagyoni ügyletek bonyolításában, indokolatlan malícia lenne feltételezni, hogy a pénzt (a „láthatatlan vagyont") az államkincstár becsapása céljából thezaurálták, s hogy ugyanez volt a szándékuk az ingó és ingatlan jószágok (a „látható vagyon") pénzzé tételével is — vagy ha igen, akkor sem feltétlenül minden esetben. Valószínűbb a látható pénz „láthatatlan" jelzője általános csereeszközként való funkcionálása és az ezzel együttjáró titokzatosság alapján: megsejtik az érték mibenlétét, de teljes bizonyossággal megfejteni nem tudják. Hogy mi is az a *közös*, amely láthatatlanul rejtőzik minden munkatermékben, és amely az önmagukban inkommenzurábilis használati cikkeket kommenzurábilis árucikkekké varázsolja, azt — a rabszolgatartó társadalom viszonyai között, a munka jelentőségének felismerése nélkül — nem hogy Hérakleitosz, de Arisztotelész sem tudta és nem is tudhatta megragadni. Az azonban kétségtelen, hogy a gazdasági törvényszerűségek reális misztikumának megfigyelése inspirálta a racionális-materialista fogalomképzés és fogalmi gondolkodás módszerét, amit talán legmarkánsabban az *οὐσία* főnév kettős funkciójú alkalmazása (1. vagyon; 2. lényeg) szemléltet.

A „láthatatlan összefüggés" ókori utóéletében az idealista-misztikus értelmezések vannak túlsúlyban. A racionális gondolkodási módra annál termékenyítőbben hatott Hérakleitosz, egy-egy kifejezés látszólagos ellentmondása dacára is. Ő ugyanis azt szorgalmazta, hogy a közvetlenül tapasztalható (felületi, látható) motívumokból és összefüggésekből kiindulva jussunk el a csak gondolatilag megragadható, rejtett lényeghez. A következő nemzedék bizonyításigényében még tovább él a régi frazeológia; azzal szemben, ami *ἐν ἀφανεῖ κεῖται* („láthatatlanban fekszik")[136], a *σαφές* („világos", a láthatóság révén bizonyos)[137] kimutatása volt a cél, mint ahogy a „megmutatás" geometriai szakszava *(ἀποδείκνυμι)* a közérthetőségnek megfelelően sugalmazta az *ἀπόδεξις* főnév hérodotoszi kiválasztását. A tartalmi-metodikai lényeg azonban másra vall: „A bizonytalan (nem nyilvánvaló, rejtett) dolgok látszatai: a jelenségek (a szemünkbe tűnő dolgok)" — tanítja — Anaxagorasz,[138] amit méltán szoktak úgy említeni, hogy Thuküdidész művének mottójaként is állhatna.[139] A tárgyi bizonyításban természetesen „a legszembetűnőbb jelekből" *(ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων)* kiindulva valószínűsíti felfogását, ezt azonban valóban csak kiindulásnak tekinti:[140] nemcsak a beszédek rekonstruálásában törekszik a gondolati lényeg megragadására, lehántva róla lehetőleg mindenféle szubjektivitást, hanem a történeti tények kutatásában is óv attól, hogy a látszatból közvetlenül következtessünk egy-egy város tényleges hatalmára.[141]

Látszat és valóság megkülönböztetése nemcsak Hérakleitosz filozófiájában merül fel, hanem már — ellentétként — Xenophanésznél. Az ellentétekben

[136] Thuk. I. 42,2.
[137] Thuk. I. 22,3. — L. a kéziszótárakban s. v. *σαφές*.
[138] VS 59 B 21 a.
[139] *A. Lesky:* „Geschichte der griechischen Literatur",[2] Bern—München 1963, 522.
[140] Thuk. I. 21,1.
[141] Thuk. I. 10,2. Tényleges hatalom *(δύναμις)* és felületi látszat *(φανερὰ ὄψις)* szembeállításával más vonatkozásban foglalkoztam dolgozatom első részében.

való tételezés nyer logikai igazolást Parmenidész tanköltemenyében és tanítványai munkásságában, természetesen egészen más tartalmú és módszerű absztrahálás eredményeként; az eleatáknál, akik a gondolati igazság immanenciájára építik fel logikájukat, empíria-ellenesség az eredmény. A hérakleitoszi dialektikát sem az atomisták,[142] sem — a valóság tapasztalati és gondolati megismerésének viszonyításában — Platón nem tudták elfogadni. Arisztotelész lesz majd a módszer kritikus folytatója, új tapasztalatok birtokában és új szempontok szerint közelítve és fogalmazva meg a felszín alatti lényeg, a *ὑποκειμένον* (*sub*stantia) természetét.

A „lényeg" értelmezéseihez és megközelítési módjaihoz hasonlóan sokrétű a görögök harmóniaelmélete: a világ egészéről vallott felfogásuk határozza meg, hogy a más-más minőségű dolgok kapcsolatát — az ellentétek egységét — konkrét realitásként értelmezik-e, vagy pedig — jelenség és lényeg, forma és tartalom, anyag és minőség szembeállításával s egy önmagában létező rendező elv tételezésével — a szellemi-gondolati szféra szülötteként. Maga a harmóniaigény azonban, tehát a szabályosság és emberközpontúság egységes kívánalma a társadalmi lét minden irányú és módszerű formálásában, amit — sok évezredes „spontán" valóságformálás tapasztalatainak és a tudományos gondolkodás addigi eredményeinek birtokában — Hérakleitosz fogalmazott újjá mint a világrend objektív törvényét, az egész európai kultúra féltett kincsei közé tartozik. Nemcsak a harc örök, hanem ez az eszmény is, *„Míg megvilágosul gyönyörű / képességünk, a rend, / mellyel az elme tudomásul veszi / a véges végtelent, / a termelési erőket odakint s az / ösztönöket idebent. . ."*

[142] Vö. Démokritosz B 117: „Valójában semmit sem tudunk: szakadék mélyén ui. az igazság". Természetesen nem a tudás megszerzésének elvi lehetetlenségét fogalmazza meg e Xenophanészre emlékeztető tétellel, hanem a kétféle megismerési mód alapvető különbözősége alapján — ami egész ismeretelméletének gerince — az empíriát és a valódi tudást állítja szembe (vö. B 125 stb.), s a többesszám első személy csupán általános alanyul szolgál. Az *ἴδμεν* állítmány „látással tudunk" értelemben áll, amit nemcsak az ige alapjelentése indokol (vö. Br. Snell: I. m. 59. k.; G. Redlow: „Theoria", Berlin 1966, 14. skk.), hanem a mondat második felének a költői képe is.

FORMA ÉS VILÁGNÉZET A FELVILÁGOSODÁSKORI ZENEDRÁMÁBAN

FODOR GÉZA

„nincs mélyebb, nincs elválasztóbb különbség, mint a ‚majdnem' és a végigvitel különbsége, ha egyirányúak is az elindulások. Olyan mély, hogy hozzá képest szinte csekélynek látszik két egészen különböző végigelmenés (vagy ‚majdnem') egymás közötti különbsége."

(Lukács György: Esztétikai kultúra)

1. A FORMA TÖRTÉNETISÉGE

Nincs izgatóbb feladat az esztétikus számára, mint meglesni, tetten érni műhelyében a remekmű születését; a tökéletes műalkotás kiválását az átlagos vagy akár jó művek sorából, a korstílusból. Különleges próbatétel lesz neki ez a pillanat — itt talán nem jogosulatlan a kifejezés: a „minőségi változás" pillanata —, mert végletesen kiélezi az esztétikai problémákat és elméleti veszélyeket rejteget. Hiszen ilyenkor homályban marad a művészettörténeti folyamat egy szakasza (s rövidítse bár meg egyre jobban, a dolog lényegét tekintve még mindig végtelenül hosszú lesz) és meg *kell* szakadnia minden kauzális sornak, bármily leleményesen legyen is megkonstruálva. A korstílus szintjén *mindenre* magyarázatot adhat „a nap követelménye", a remekműben — lehet — sok mindenre, csak a legfontosabbra soha: remekmű mivoltára. De éppen a művészi tökéletesség, amely elmetszeni törekszik minden *közvetlen* kapcsolatot a mű és kora között, hozza létre a műalkotás addig soha nem tapasztalt *konvergenciáját* a történelemmel. Ez a konvergencia erősebb és mélyebb kapcsolatnak bizonyul a kauzálisnál. Hordozója és kinyilatkoztatója a forma. A forma az igazán történelmi a művészetben. A forma, amely legáltalánosabb értelmében a „hogyan" a „mi"-vel szemben. Amint „nem az különbözteti meg a gazdasági korszakokat, hogy *mit* termelnek, hanem az, hogy *hogyan*"[1], úgy a művészeti korszakok és a művek sem aszerint különböznek igazán, hogy *mit* ábrázolnak, mi a témájuk, hanem hogy *hogyan* ábrázolják. A forma — még mindig általánosan —: egységfogalom. Az elemek sokféleségének egy meghatározott összefüggés egységévé való összefogását, egy egész részeinek meghatározott egységes elrendezését jelenti. A művészetben a formálás egy egységes nézőpont érvényesítése az életanyaggal szemben: „a forma az, amely egy műben zárt egésszé rendezi a neki anyagul adott életet, amely megszabja annak tempóját, ritmusát, fluktuációját, sűrűségét és hígságát, keménységeit és lágyságait; amely hangsúlyokat ad fontosnak érzékelteknek, és eltávolít kevésbé fontosakat; amely előtérbe és háttérbe rendezi el a dolgokat, és ezeken belül csoportosítja őket".[2] A forma tehát „az élet érté-

[1] Marx: A tőke, I, Budapest 1967., 170; MEM **23**, 170.

[2] Lukács György: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez", a „Művészet és társadalom" c. kötetben, Gondolat, Budapest 1969,[2] 42—43.

kelése"[3], a világnézet művészi transzfigurációja, implicit világnézet.[4] Ennyiben — de csak ennyiben — *minden* művészet ideológikus. Azon ideológiai formák egyike, amelyekben az emberek konfliktusaik tudatára jutnak és azokat végigharcolják.[5]

Persze a művészetben a „mi", a téma, az anyag nem közvetlenül a mindennapi élet. Például: „Ismeretes, hogy a görög mitológia nemcsak arzenálja a görög művészetnek, hanem talaja . . . A görög művészet előfeltételezi a görög mitológiát, vagyis azt, hogy magát a természetet és a társadalmi formákat tudattalan művészi módon már feldolgozta a népi fantázia. Ez a görög művészet anyaga. Nem bármely tetszőleges mitológia, azaz a természetnek (itt mindent, ami tárgyi, tehát a társadalmat is beleértve) nem bármely tetszőleges tudattalan művészi feldolgozása. Az egyiptomi mitológia sohasem lehetett (volna) a görög művészet talaja vagy anyaöle. De mindenesetre *valamilyen* mitológia. Tehát semmiképpen sem olyan társadalmi fejlődés, amely kizár minden mitológikus viszonyt a természethez, minden mitologizáló viszonyt hozzá; amely tehát a mitológiától független fantáziát követel a művésztől."[6] S a döntő esztétikai struktúrát tekintve tökéletesen egyremegy, hogy ez a „mitológiától független fantázia" egy szociológiailag jól meghatározható integráció szisztematikusan kialakított „esztétikai saját világa"-e, mint a középkori udvarok szerelem-tana, a „fine amour" vagy „amour courtois"[7], avagy többékevésbé tudatos „egyéni kitalálás" műve, mint egyre inkább a reneszánsz óta. A lényeg az, hogy „mindent, ami tárgyi", (tehát a természetet és a társadalmat) a tudatosság változó szintjén *valamilyen* fantázia művészi módon feldolgoz, még mielőtt a szigorúan vett megformálás elkezdődne. A fantázia „konceptualizálja" az élet spontán történéseiben rejlő konfliktusokat és problémafelvetéseket. Mindenkor kidolgozza azokat a reprezentatív viszonylatokat, amelyekben az ember és a világ kapcsolata, az emberi sors problematikája plasztikusan megjelenik.

Az objektív műforma olyan artikuláció, amely magába foglalja és művészileg közli az így feldolgozott viszonylatokat. Minden nagy művészi korszak ismeri a *stílust*, „az egyidőben győzelmes, általánosan elterjedt és általánosan ható formá"-t[8], „a folytatható formai megoldás"-t[9]. Nemcsak a szó szerinti vagy átvitt értelemben vett „nyelv" egyetemes ezekben a korszakokban, hanem az elvont formaelvek is: a keretek, a felépítés és szerkezet, a típusok és hierarchiájuk. Az egy időben és műfajban általánosan elterjedt forma kijelöli a művészi problémafelvetések, a lehetséges viszonylatok egy bizonyos körét, lehetőségszféráját. A görög tragédia és komédia, a trubadúrdal, a petrarkista költemény, az Erzsébet-kori dráma, a pikareszk regény, a commedia dell'arte,

[3] I. m. 44.

[4] Lukács idézett írásán kívül vö. Fülep Lajos: „Művészet és világnézet", a „Magyar Művészet" c. tanulmánykötetben, Corvina Kiadó 1971; és Szabolcsi Bence: „A zenei köznyelv problémái", Akadémiai Kiadó 1968.

[5] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó; MEM **13**, Budapest 1967, 6—7.

[6] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához; MEM **13**, 175—176.

[7] Vö. Ed. Wechssler: „Das Kulturproblem des Minnesangs", Zeller Osnabrück, 1966; R. Rohr: Zur Skala der ritterlichen Tugenden; „Zeitschrift für Romanische Philologie", 78, 1962.; L. Pollmann: „Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1966; Lakits Pál: „A kaland változásai", Akadémiai Kiadó 1967.

[8] Lukács György: I. m. 47.

[9] I. m. 51.

a francia klasszicista tragédia, a fuga, a klasszikus szonáta, a szabadító opera stb. stb. stb. az individuum és a világ viszonyának más-más problémafelvetéseit reprezentálják. Ezekben a típusokban az emberi sors más-más problematikája van *preformálva*. Marx helyesen írja: „Az pl. bizonyos, hogy a hármas egység, ahogyan a XIV. Lajos korabeli francia drámaírók elméletileg kialakítják, a görög dráma (és a görög drámát képviselő Arisztotelész) félreértésén alapul. Másrészt ugyanilyen bizonyos, hogy a franciák a görögöket pontosan úgy értették, ahogyan az ő saját művészeti szükségletüknek megfelelt, s ezért még sokáig ragaszkodtak ehhez az úgynevezett ‚klasszikus' drámához akkor is, amikor Dacier és mások már helyesen tolmácsolták nekik Arisztotelészt."[10] A franciák művészeti szükséglete a tragikus sors totális meghatározása (amit legfeljebb a kegyelem, „a véletlen önkény legmagasabb kifejezése"[11] törhet meg) és ennek kérdése a klasszicista tragédia racionalisztikusan megszerkesztett mechanizmusában eleve el van döntve. Ebben a drámatípusban nemcsak egy shakespeare-i tragikus sorsfelfogás elképzelhetetlen (az Antonius és Kleopátra témáját újra feldolgozó Dryden számára a probléma már sub specie formae a corneille-i és racine-i Titus és Berenice-problémával azonos), de a görög tragikusoké is. Mindezek a modellek, típusok, szkémák az emberi érintkezés, az ember és a tárgyak, a tárgyak és a tárgyak közti viszonyok más-más lehetséges módjait konstituálják. Minden ilyen pre-forma egy-egy történetileg meghatározott művészi kérdésfeltevés, sőt, több annál, hiszen „egy kérdés megformulázása már a megoldása".[12] A művészet nem *tükrözi* a valóságot, hanem létrehozza azokat a formai artikulációkat, amelyekkel elsajátíthatók az ember történelmi sorsának immanens problémái. Ebben az értelemben igaz a fiatal Lukács megállapítása: „Minden írás egy sorsviszony szimbólumában fejezi ki a világot, a sorsprobléma meghatározza mindig a formaproblémát. És ez az egység, ez a koegzisztencia olyan mély és olyan erős, hogy tulajdonképpen csak absztrakcióban lehet a kettőt egymástól elválasztani, mert igazában legfeljebb egy Janus-fejnek kétfelé tekintő két arca a kettő és egyik sem lehet meg a másik nélkül."[13]

Kézenfekvő lehet az ellenvetés, hogy a művészetek története egyik legfőbb forrásunk a régi korok életviszonyait illetően. De a történelem különböző szaktudósai jól tudják, hogy a művészet forrásértéke nagyon is óvatosan kezelendő. Csábító, de fölöttébb kockázatos dolog pl. a homéroszi eposzokból vagy Boccaccio novelláiból rekonstruálni a korabeli hétköznapi életet. Mert igaz, hogy a görög hősköltemények páratlan gazdagsággal jelenik meg az individuumok legközvetlenebb környezete és közvetlen szükségleteik kielégítése, de — mint Hegel írja — „emez eredetileg emberi elevenségen belül ugyanakkor megpillantunk mélyebb érdekeket is, amelyekhez viszonyítva az egész külsőlegesség csupán járulékként, magasabbrendű célok talajaként és eszközeként létezik; de ezen a talajon és környezetben harmónia és önállóság árad szét, amely csak azáltal kerül napvilágra, hogy minden dolog — emberileg alkotott és felhasznált dolog és ugyanakkor maga az az ember készíti és élvezi, akinek szüksége van rá."[14] Hogy a „külsőlegesség"-nek ez a szférája *tárgyilag*

[10] Marx—Engels: „Művészetről, irodalomról", Budapest 1966, 28.
[11] Marx: A hegeli államjog kritikája; MEM **1**, Budapest 1957, 238.
[12] Marx: A zsidókérdéshez; MEM **1**, 350.
[13] Lukács György: „Levél a ‚Kísérlet'-ről", „A lélek és a formák" c. kötetben, Franklin Társulat, Budapest 1910, 15.
[14] Hegel: „Esztétikai előadások", I, Akadémiai Kiadó 1952, 266.

mennyire hiteles, azt csak gondos és körültekintő történeti kutatás döntheti el (ha egyáltalán eldönthető), de a döntés kimenetele *esztétikailag* irreleváns. Művészi érvényességre a „külsőlegesség" szférája csak akkor tesz szert, ha járulékos jellegén túl tényleg „harmónia és önállóság" kinyilatkoztatója, ha közvetíti, hogy „az ember mindabban, amit használ és ami környezi, azt érzi, hogy ezáltal a külső dolgokban sajátjaival foglalkozik, nem pedig a saját szféráján kívül eső elidegenült tárgyakkal, s e szférában ő az úr".[15] Vagyis ha sorsviszonyt evokál. Hasonlóképpen csínján kell bánni a Boccaccio „Dekameron"-jának mindennapi élet-ábrázolásával. Hiszen ez Alberto Moravia kifejezésével élve — egy sajátos „mágikus realizmus" része. Moravia naiv pszichologizáló magyarázata ellenére is meggyőzően fejtegeti[16], hogy a boccaccioi világ lényege az akció. Az író elsősorban azzal törődik, hogy hőseit cselekvésre bírja. A novellák bevezető részében sietve közli — s ezzel el is takarítja az útból — a pszichológiai és érzelmi előzményt, az indítékokat, a cselszövény lényeges adatait és jellemzőit. A továbbiakban már csupán az akció köti le figyelmét. A szereplők csak a cselekményben léteznek, ezen kívül nincs arcuk, jellemük, pszichológiájuk. Ebben a világban egy sajátosan felfogott véletlen a legnagyobb hatalom: „a véletlen teszi lehetővé, hogy minden cselekedet szentesítse önmagát, mégpedig már abban a pillanatban, amelyben megszületik: kivétel nélkül innét, tőle való minden akció szabadsága, változatossága és kelleme".[17] Ezzel el is jutottunk a boccaccioi sorsfelfogáshoz, amelyből a „mágikus realizmus" következik. „És ez nem más, mint a részleteknek vizionárius és egyszersmind konkrét meghatározása, mégpedig ritkított és kifejezhetetlen atmoszférában, arra a különleges kombinatív képességre hagyatkozva, mely a valóságot annak elmondása pillanatában mutatja fel nekünk."[18] Minden műben a sorsprobléma felfogása határozza meg, hogy mit és mennyit fogad be a hétköznapi életből önmaga kifejtésének mozzanataiul. Éppen ezért szélsőséges mivoltában is esztétikailag paradigmatikus a középkori udvari-lovagi irodalom.[19] Ebből ugyanis *egyáltalán* nem lehet a „courtois" körök valóságos életére következtetni. Ennek a költészetnek az alapja, az udvari szerelem, egész egyszerűen fikció, „esztétikai saját világ" konvenciórendszer, amely messze távolodott a mindennapi valóságtól. Az udvari szerelem világát egy autonóm ideológia belső következetessége tartja össze.[20] A költészet és a közönség, az udvari szerelem és az udvar közti megfelelés nem élményhez, hanem értékhez kötött.[21] Itt minden „élettény" és tulajdonság szisztematikusan megkonstruált értékszimbólum. A paradox csak az, hogy felmérhetetlen, amivel ez a valódi érzéseket nélkülöző költészet az emberiség érzelmi kultúrkincséhez hozzájárult. És ami még fontosabb: az udvari-lovagi irodalom olyan — fiktív — érintkezési viszonyokat konstruált, amelyek között a szerelem először jelenik meg humanizációként, erkölcsi-emberi kiteljesedésként. Jóllehet ennek az ideológiának semmilyen következménye nem lehetett a mindennapi életre nézve, a történelemben mégis létrejött egy elvont lehetőség, amely, íme, a költészetben tudatosult és kiteljesedett, s ezzel végérvényesen meg lett hódítva „az emberiség

[15] I. m. 265—266.
[16] A. Moravia: „Boccaccio", az „Írók írókról" c. kötetben, Európa Könyvkiadó 1970.
[17] I. m. 665.
[18] I. m. 657.
[19] Vö. 7. jegyzet.
[20] Pollmann: I. m. 160.
[21] I. m. 137.

öntudata"[22] számára. Ebben a belső következetességgel homogenizált világban persze minden *közvetlenül* a sorsviszony része. Ez is szélsőséges, de paradigmatikus. Ha *általában* nem is jön létre ez a közvetlenség, a műben mindennek evokatív erővel a sorsviszonyra kell vonatkoznia. A művészetben csak annak van egyáltalán létezése, ami részt vesz a hamleti „my fate cries out" akusztikájának kialakításában.

Vagy ami ezzel egyet jelent: meg van formálva. Hiszen a forma ruházza fel az anyagot evokatív erővel, az hozza létre a vonatkozásokat, az irányít, vezet el a sorsviszonyhoz. „A forma, amelyről — mint a fiatal Lukács írja — a közönségnek majdnem soha és az alkotónak igen sok esetben nincs közvetlen tudomása. Mert a felvevő élményeket érez az írásokban, amelyek hatnak rá, és az alkotó öntudatát a legtöbbször technikai kérdések, technikai nehézségek leküzdései töltik meg, vagy élményeinek kifejezését keresi. És a kettő között, az élményen túl és a technikán innen, sehol sem igazán megfoghatóan (definiciókkal a legkevésbé) van a forma. És mégis: ha láthatatlan centrum is csak a forma, nem feléje vezet és a közeledés mérvével mérhető minden egyes technikai kérdésnek megoldása? És valamennyinek a legkülönbözőbb pontokról való ide konvergálása nem határozza azt meg már eléggé? Nem elég-e ennyit tudnunk: van egy ilyen középpontja mindennek?"[23] Minden jelentős műalkotásnak van egy immanens centruma, ami fogalmilag meghatározva: forma.

Mindebből persze kritériumok is adódnak a tökéletes megformálással szemben. Először is egy sajátos homogenitás: az egyensúly a dolgok sokféleségében, a sokrétűség az egyfajta matériában. Egyrészt a töretlen „intonációról", az atmoszféra, az alaptónus egységéről van szó, ami közvetlenül nem érzékelhető határa, kerete és meghatározója annak, hogy az elénk tárt világban mi lehetséges és mi nem, mennyire és hogyan lehetséges valami. Másrészt a „mélység"-ről, vagyis olyan alakításról, „amely az élet ellentmondásosságát minden döntő meghatározottságában, ezek teljesen kifejlett dinamikájában az igazságnak megfelelően ábrázolja. Minél nagyobb az ilyen konkrét ellentmondások egységbe hozott feszültsége, annál mélyebb lesz a műalkotás. Helyes nyelvi fordulattal éppen azokat a művészeket szokták a mély jelzővel ellátni, akik ebben a tekintetben kíméletlenül elmennek a legvégsőkig."[24] Ez a sajátos homogenitás tehát nem szünteti meg az ellentmondásokat, csupán összetartozásukat — a sorsszerűség atmoszféráját érzékelteti. „Épp a legnagyobb és legigazabb művészet nyílvánítja ki ezt a legnagyobb fokú egység és legnagyobb fokú különbözőség közti feszültséget, de eközben művészileg az energikusan szétható elemek végső egyneműségének megőrzése marad túlsúlyban."[25]

Ezeknek az esztétikai követelményeknek a végső alapja az a felfogás, miszerint az emberi nem *egységes*, legfőbb jellegzetessége, hogy történelme van, amely nem egyszerűen megtörténik, hanem az emberiség maga hozza létre saját történetét s ebben önmagát. A történelem éppen annak folyamata, ahogy az ember saját tevékenységével megalkotja és alakítja önmagát, és az emberi nem egysége nem más, mint a történelem folyamatának belső egysége.[26]

[22] A művészetről mint „az emberi nem fejlődésének öntudatáról" vö. Lukács György: „A különösség", Akadémiai Kiadó 1957; ill. „Az esztétikum sajátossága", I—II, Akadémiai Kiadó 1965.

[23] Lukács György: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez", I. kiad., 41.

[24] Lukács György: „Az esztétikum sajátossága", I, 1. kiad., 308.

[25] I. m. 623.

[26] Vö. Márkus György: „Marxizmus és ‚antropológia' ", Akadémiai Kiadó 1966.

A történelmi konfliktusok tehát objektíve közös talajon jönnek létre: az emberiség fejlődésének objektív belső ellentmondásait, a világtörténelem ellentmondásos tendenciáit nyílvánítják ki. Az ember és a világ viszonyából származó konfliktusok és következményeik nem külső végzet eredményei, hanem éppen ezekben bontakoznak ki az ember történelmi lehetőségei, ezekben válik az ember azzá, ami. Az emberi sors így valóban az ember sorsa, saját maga alkotta sors, amelyben önmagát kell felismernie. A művészet adott történelmi pillanatban az így felfogott sorsviszonyt rögzíti. A műalkotások — Lukács György kifejezésével élve — „lehorgonyoznak"[27] a történelmi folyamatosságban, s annak általuk rögzített pontjait-szakaszait az emberiség elveszíthetetlen, elvileg mindig átélhető tulajdonává teszik. Vagyis: „az objektív valóság *történelmisége* szubjektív és objektív alakját éppen a műalkotásokban nyeri el."[28] A művészet szemlélete ebben a kontinuitás-tudatban kapcsolódik legszorosabban a történelem felfogásához.

A nagy művek tehát nem időtlenségüknek köszönhetik maradandóságukat. Nem azért maradnak fenn, mert a tiszta, a nagy forma kiválik minden közösségből, téren és időn kívüli, ahisztorikus és aszociális lesz, egy nagy, szimbolikus általánosság, végső emberi vonatkozások, végső sors-összefüggés sémáját adja, hogy minden kor a maga sors-összefüggését lássa bele.[29] Ellenkezőleg: a legjelentősebb művek, a tökéletes formák a legmélyebben történelmiek. Mert maga a tökéletesség nem más, mint a sorsprobléma művészi végiggondolásának, vagyis a megformálás következetességének világtörténelmi érvényessége. Valószínűleg innen nézve látszik legmélyebbnek és legelválasztóbbnak a „majdnem" és a végigvitel mottónkban említett különbsége. A végigvitel módjára soha nincsen semmilyen általános szabály vagy recept. De minden egyes mű esetében konkréten eldönthető, hogy megtörtént-e. Ez az *interpretáció* egyik legfontosabb problémája és feladata.

Az interpretáció a műalkotások gondolati, fogalmi elsajátítása. Közelebbről a műalkotás gondolati repredukciója, vagyis a sorsprobléma és a forma explikálása. Az esztétikai interpretáció tehát filozófiai, pontosabban történetfilozófiai fogantatású. Marx egy ízben[30] a nem spekulatív filozófiát azon „legáltalánosabb eredmények összefoglalásának" nevezte, „amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el". Ebben a szellemben az esztétikai műelemzés azon legáltalánosabb eredmények összefoglalása a művek belső irányultságának rekonstrukciója útján, amelyek az emberek (műalkotásokban) rögzített történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el. De ezek a legáltalánosabb eredmények csak annyiban jelennek meg az interpretáció számára valóban eredményekként, csak olyan mértékben lesz számára történelmi értelmük és értékük, amennyiben és amilyen mértékben képes megkeresni az aktuális történelmi szituáció által teremtett problémák helyét és szerepét az összemberi fejlődésben, s ennek alapján dönteni és mozgósítani a jelen társadalmi harcaiból kinövő valamely fejlődéslehetőség mellett.[31] A műalkotások történelmi értelme csak annak nyilatkozik meg, aki maga is tetteinek történelmi értelmét keresi és ennek jegyében tudatos kérdésekkel fordul a

[27] Lukács György: I. m. 486.
[28] I. m. 22. Az én kiemelésem.
[29] Lukács György többször idézett ifjúkori tanulmányában az irodalomtörténet elméletéről, még így fogta fel a maradandóság problémáját. Vö. I. kiad., 57—58.
[30] Marx: Német ideológia; MEM **3**, Budapest 1960. 25.
[31] Vö. Márkus György a történelem „értelméről", I. m. 87—88.

művészetek története felé. Ez mindenkor konkrét történeti és szociológiai probléma — de mindenekelőtt állásfoglalás, döntés dolga. Ez az interpretációk esztétikailag *lehetséges* sokféleségének az esztétikán kívüli alapja.

Mert a műalkotások sors- és formaproblémája bizonyos értelemben interpretáció kérdése. De nem az önkényes szubjektivizmus értelmében. Egyrészt az interpretációnak *elvileg* a teljes történetileg adott empíriát (az empirikus művészettudományok összes helytálló eredményét) sértetlenül meg kell tudnia őrizni és annak minden elemét egységes nézőpontból el kell tudnia rendezni. Másrészt racionális magyarázatot kell adnia a mű, és ezzel egyidejűleg önmaga történelmi értelmére, s e tárgyban vitaképesnek kell lennie. Ha egy interpretáció a gyakorlatilag elérhető szinten eleget tesz ezeknek a feltételeknek, nem lehet megcáfolni, legfeljebb másikat készíteni. Tekintve, hogy a műalkotások esztétikai szerkezete nem természettudományos értelemben vett „tárgyias szerkezet", hanem szimbolikus, minden mű szükségképpen sokértelmű és többféle *autentikus* interpretációja lehetséges. A látszólag egymást helyesbítő interpretációk sora nem úgy közeledik a műhöz, mint a megismerés végtelenül progrediáló folyamata. Ennek a sornak nincs és nem is lehet egységes iránya. De a cél nem is a műalkotás feltételezett valódi jelentésének végleges „tudományos" leírása, hanem a művészet elsajátítása egy korszak kultúrája számára. Feltéve ha lehetséges Gramsci értelmében vett kultúra: „saját belső énünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokbavétele, olyan magasabb fokú öntudat megszerzése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcióink, jogaink és kötelességeink megértésére."[32]

2. A KORSTÍLUS. AZ OPERAREFORMOK. GLUCK

Holbach írja „A természet rendszeré"-ben: „Érző és gondolkodó lény voltaképpen élte egyetlen percében sem tévesztheti szem elől önmaga fenntartását és jólétét; saját magának tartozik hát a boldogsággal, de tapasztalata, értelme rövidesen tudatára ébreszti annak, hogy megfosztva minden támasztól, egymaga nem teremtheti elő a boldogsághoz szükséges dolgokat; érző, gondolkodó, hasonlóan a maguk boldogságának megteremtésével foglalkozó lényekkel él együtt, de ezek képesek arra, hogy segítsék őt az óhajtott tárgyak megszerzésében; észreveszi majd, hogy e lények csak akkor jóakaratúak irányában, ha ez, úgy találják, érdekükben áll; arra következtet ebből, hogy boldogsága követeli meg: mindenkor úgy kell viselkednie, hogy megnyerje az őt céljai elérésében leginkább segíteni képes személyek vonzalmát, helyeslését, becsülését és közreműködését. Látja már, hogy az embernek jólétéhez emberekre van legnagyobb szüksége; hogy pedig érdekeit szolgálják, valóságos előnyökkel kell őket rávennie tervei támogatására; de valódi előnyöket biztosítani az emberiségnek annyi, mint erényesnek lenni; értelmes embernek tehát be kell látnia, hogy érdekében áll erényesnek lenni. Az erényes ember megszerzi társai boldogságát, ezek viszont képesek arra, hogy hasonlóan cselekedjenek s így szükségesek léte fenntartásához és segíthetik őt a boldog lét elérésében. — Ez tehát minden erkölcs igazi alapja; erény és erkölcs az ember természetén, szükségletén alapszik. Csak az erény révén válhatik boldoggá. Erény nélkül a társadalom sem

[32] A. Gramsci: „Marxizmus—kultúra—művészet", Kossuth Könyvkiadó 1965, 189.

hasznos nem lehet, sem fenn nem állhat; valódi előnyökkel csak akkor jár, ha olyan lényeket egyesít, kiket egymás tetszésének megnyerése lelkesít, akik hajlandók kölcsönös hasznukon munkálkodni; nem édes a családi élet, ha tagjait nem hatja át boldog akarat egymás kölcsönös támogatására az élet nehézségeinek elviselésében s ha nem él bennük az a szándék, hogy egyesült erővel hárítják el a természet rájuk sújtó veszedelmeit. A hitvesi kötelék is csak úgy édes, ha azonossá tudja tenni a társadalom fennmaradását új polgárok nevelésével elősegítő, törvényes gyönyörre vágyó két lény érdekeit. A barátság vonzóerejét az adja meg, hogy még sajátosabban erényes, vagyis egymás kölcsönös boldogságát őszintén megteremteni vágyó lényeket fűz össze. Végül: csak erényeinkkel érdemelhetjük ki mindazok jóakaratát, bizalmát, becsületét, akikkel kapcsolataink vannak; vagyis egymagában boldog senki sem lehet. — Valóban, az emberiség valamennyi tagjának boldogsága azokon az érzelmeken fordul meg, melyeket a sorsa folytán neki rendelt környezetben életre hív és táplál. A nagyság elvakíthatja a környezetet; hatalom és erő hódolatot csikarhat ki belőle; gazdagság megszédítheti az alacsony és megvásárolható lelkeket: de csak emberiesség, jótékonyság, együttérzés, igazságosság tudja önként kiváltani a gyengédség, a vonzódás, megbecsülés olyannyira megindító érzelmeit, melyeknek fontosságát minden gondolkodó ember érzi. Erényesnek lenni annyi, mint érdekünket a mások érdekével összhangzó dolgokban megtalálni; annyi, mint másokra árasztott jó tetteket és örömöket élvezni. Akit természete, nevelése, gondolatai, szokásai hajlamossá tettek erre, és körülményei révén módjában áll kielégíteni vágyait, vonzó tárggyá lesz minden teleje közeledő társa szemében; öröme van minden percben; örömmel olvassa le az emberek arcáról a megelégedést és gyönyört; hitvese, gyermekei, barátai, szolgái nyílt, derült homlokkal fordulnak felé; megelégedettségük és békéjük nyomán az ő munkájának eredményét ismeri fel; egész környezete kész arra, hogy vele megossza gyönyöreit és szenvedéseit; másoktól szeretve, tisztelve, becsülve jólesően ismét önmagához vezeti vissza minden; tudatában van valamennyi szív fölött megszerzett jogainak; örülhet annak, hogy oly boldogság kútfeje, melynek révén az egész világ sorsába kapcsolódott. Önmagunk szeretetének érzése százszorosan kellemesebb lesz, ha megosztják velünk mindazok, kikkel sorsunk összefűz. Az erény megszokása olyan vágyakat támaszt bennünk, melyeket maga az erény elégít ki; így azután az erény örökké önmaga jutalma lesz és kárpótol a másoknak szerzett előnyökért is."[33] Az abnormálisan hosszú idézetet nem intellektuális színvonala indokolja, hanem az, hogy pregnánsan meg van benne fogalmazva a világ egy átélési módja, a XVIII. század alapvető, legpopulárisabb érzés- és gondolatvilága. Mégpedig teljes, tudomásul nem vett ellentmondásosságában, amit a kor filozófiai-etikai gondolkodása tudatosít ugyan, de ez nem érinti a mindennapi gondolkodásban uralkodó koegzisztenciát. Úgy vélik, csak az ész vezetése szükséges, hogy a természettől fogva lehetséges harmónia megvalósuljon. Ha az ember be tudja teljesíteni ezt a humanitás-ideált, létrejön „az ész birodalma". Ez egy új típusú humanizmus, amelynek egészen mások a gyökerei, mint a reneszánsz humanizmusnak. Holbach szövegéből is érezhető, és Habermas kimutatta[34], hogy tulajdonképpeni szülőhelye és fészke az intimszféra, mindenekelőtt a polgári család. Az intimszféra

[33] Holbach: „A természet rendszere", Akadémiai Kiadó 1954, 216—217.
[34] Vö. J. Habermas: „Strukturwandel der Öffentlichkeit", Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin 1968³, 53—63.

öntudata a polgári nyilvánosság fórumain átfogó ideológiává általánosul. De nemcsak fogalmilag lesz általános, hanem szociológiailag is. A rendek és osztályok között végbemegy egy bizonyos kulturális nivellálódás, az arisztokrácia átveszi a polgári gondolkodási formákat és erkölcsi fogalmakat, a XVIII. század reprezentatív figurája mindinkább a művelt ember lesz.[35]

A polgári humanizmus lényege és egyúttal problémája a teljes emberség: az autonóm egyéniség fejlődése, a személyiség szabad és teljes kiművelése, egységes és mindent átfogó kibontakozása, az emberi képességek kibontakozásának teljessége, az emberi személyiség megvalósítása, a minden oldalú cselekvés, a teljesen kibontakozott személyiség emberi beteljesülése. Az egész XVIII. századi művészet alapja e humanizmus érvényessége, központi kérdése pedig a humanizmus életlehetősége, realitása. Az ugyanis majd mindenki előtt világos volt, hogy ez az eszmény a mindennapi életben nagyon is veszélyeztetett. Veszélyeztetett mindenekelőtt a rendiség által, polgárokra nézve (Richardson: „Pamela", „Clarissa Harlowe"; Goldsmith: „A wakefieldi lelkész"; Rousseau: „Új Héloise"; Goethe: „Werther" stb.) és a polgári ideológiához asszimilálódott arisztokratákra nézve (Rousseau: „Új Héloise"; Schiller: „Ármány és szerelem" stb.) egyaránt. Veszélyeztetett az intimszférán kívül a polgári társadalomban (Fielding regényei, Rousseau: „Új Héloise", Goethe: „Wilhelm Meister" stb.) és veszélyeztetett a polgári intimszférában (Diderot: „A törvénytelen fiú", Goethe: „Werther", „Vonzások és választások" stb.).

A leghevesebb reagálás erre a helyzetre a *szentimentalizmus*. A „Pamela", az „Új Héloise" és a „Werther", e három ma már felbecsülhetetlen hatású könyv fogadtatása titkát pontosan jellemezte a „Költészet és valóság" tizenharmadik könyvében az idős Goethe a maga művével kapcsolatban: „Könyvecském nagy, mondhatnám óriási feltűnést keltett, mégpedig elsősorban azért, mert a kellő időben érkezett. Mert ahogy egy kevéske gyutacs is elegendő, hogy a hatalmas aknát felrobbantsa, úgy regényem megjelenését is azért követte akkora robbanás a közönségben, mert a fiatalság már aláaknázta magamagát, és azért volt olyan nagy a megrázkódtatás, mert mindenkiből kitört minden túlzott követelése, kielégületlen szenvedélye, képzelt szenvedése." (ford.: Szőllősy Klára). A szentimentalizmust minden bizonnyal nem irodalmi csúcsteljesítményei alapján kell megítélni, hanem szociológiailag, mint tömegáramlatot. A szentimentális magatartásnak két alaptípusa lehet: a valóság gátlástalan szubjektivizálása, vagy a teljes elzárkózás a valóságtól. Az előbbi irodalmi típusa Pamela. Hogy a művészetben milyen erős volt a hajlam a valóság szubjektivizálására, azt az is mutatja, hogy a különben nem szentimentális karakterű Goldoni, amikor Richardson regényét átdolgozta színpadra, olyan megoldást választott, amely — mint „Emlékezései" második részének IX. fejezetében írja — „vonzóbbá és érdekesebbé teszi a darab végső kimenetelét" (ford.: Gera György), azaz Pamela róla kiderül, hogy grófi leány. A szerző így elégedetten állapíthatja meg: „az erény tehát elnyeri jutalmát, s az illemet sem éri bántódás". Az élet konfliktusainak ilyen következetes eliminálása látható Goldoni „A csőd" és Beaumarchais „A két barát" c. darabjában is.[36] A második magatartásformát, a valóság következetes elutasítását, a magába zárkózó

[35] Vö. A. Hauser: „A művészet és az irodalom társadalomtörténete", II, Gondolat, Budapest 1969, 9—12, 36.

[36] Vö. „A polgári dráma és drámaelmélet kezdetei" c. tanulmányom, „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/2. 200.

szubjektivitást olyan irodalmi típusok reprezentálják, mint St. Preaux („Új Héloise"), Dorval (Diderot: „A törvénytelen fiú"), Werther, Ottilia és Eduard („Vonzások és választások"). Sőt, tulajdonképpen ez az ún. „széplélek"-probléma is Goethénél („Wilhelm Meister") és Hegelnél („A szellem fenomenológiája") egyaránt. A típus legjobb jellemzését éppen Hegelnél találjuk: „Hiányzik neki a külsővé-válás ereje, az az erő, hogy dologgá tegye magát és a létet elviselje. Abban a félelemben él, hogy cselekvés és létezés által beszennyezi belsejének nagyszerűségét; s hogy megőrizze szíve tisztaságát, kerüli a valósággal való érintkezést s megmarad abban az önfejű erőtlenségben, hogy lemond végső absztrakcióvá kiélezett személyes énjéről s szubsztancialitást ad magának, vagyis gondolkodását létté változtatja át s az abszolút különbségre bízza magát. Az üres tárgy tehát, amelyet létrehoz magának, megtölti őt most az üresség tudatával; cselekvése a sóvárgás, amely csak elvész, miközben a léttelen tárggyá lesz s túlesve e veszteségen és visszaesve magához, csak elveszettnek találja magát; — mozzanatainak ez átlátszó tisztaságában boldogtalan úgynevezett *széplélek:* elhamvad magában, s eltűnik mint alaktalan pára, amely levegővé foszlik széjjel."[37]

Esztétikailag, ha tehát nemcsak hőse, de az alkotó is járja, mindkét út szerfelett problematikus. Röviden: a szentimentalizmus *formaellenes.* Mégpedig azért, mert *közvetlenül* egy mindennapi magatartásmódra épít, annak közösségére apellál. Innen Richardson regényeinek teljes formátlansága. Másfelől a szentimentális befogadás is semmibe veszi a kész formát. Nagyon érdekes ebből a szempontból Goethe leírása a „Költészet és valóság" tizedik könyvében Herder „Wakefieldi lelkész" felolvasásáról: „Herdernek a felolvasásnál legföljebb ha egyet lehetett szemére vetni: türelmetlenségét. Nem várta meg, amíg hallgatói felfogták és megértették a történet egy bizonyos részét, hogy a kellő érzések és gondolatok támadjanak bennük válaszul: azonnali reagálást követelt, de azzal is elégedetlen volt, amit az ember nyilvánított. Kárhoztatta túlcsorduló érzéseimet, amelyek lépten-nyomon kiáradtak. Én úgy néztem a regényt, mint ember, mint fiatal; minden élőnek, igaznak, jelenvalónak tetszett. Herder, ki csak az eszmét és a formát nézte, világosan látta, hogy engem a tartalom kerít hatalmába, és ezt nem helyeselte. Még rosszabbul fogadta Peglou elmefuttatásait, amelyek csakugyan nem voltak ugyan szellemesek; de különösen felbőszítette őt találékonyságunk hiánya, hogy nem láttuk előre a kontrasztokat, amelyekkel a szerző több ízben él, és újra meghatódtunk, elérzékenyültünk anélkül, hogy az ismétlődő fogást észrevettük volna. Sose bocsátotta meg nekünk, hogy mindjárt az elején, ahol Burchell az elbeszélés során harmadik személyből elsőbe csap át, s ezzel már-már elárulja magát, nem vettük észre, vagy legalább nem gyanítottuk, hogy ő maga a lord, akiről beszél; s mikor a szegény, nyomorult vándort végül hatalmas, gazdag nagyúrrá változni látván, gyermekesen örvendeztünk, Herder fölidézte azt a bizonyos helyet, amelyen, a szerző szándéka szerint, átsiklottunk, és dörgedelmesen lehordott bárgyúságunkért. Ebből is kiviláglik, hogy Herder a regényt csupán műalkotásnak tekintette, s tőlünk is ugyanezt várta, holott mi még abban az állapotban leledzettünk, amelyben megengedhető, hogy az ember a művészeti remeket ugyanúgy fogadja be, mint a természet alkotását." S hogy Goethe álláspontja nem különbözik Herderétől, legfeljebb kevésbé „türelmetlen", bizonyítja a „Werther" fogadtatásáról szóló, előbb már idézett fejtegetésének folytatása:

[37] Hegel: „A szellem fenomenológiája", Akadémiai Kiadó 1961, 336—337.

„A publikumtól nem kívánhatjuk, hogy a szellemből eredő művet szellemileg fogadja be. Igazából mindenki csak a tartalmat, a történést vette figyelembe, amint ezt már barátaimon is észrevettem, és ehhez még a nyomtatott betű tekintélyéből fakadó népi előítélet is hozzájárult, — hogy tudniillik a könyvnek feltétlenül didaktikus célja van. Az igazi művészi ábrázolásnak azonban nincsen ilyen célja. Nem dicsér, nem korhol, csak kifejti a tetteket, gondolatokat a maguk összefüggésében, és ezzel oktat, felvilágosít." A következetesen szentimentális magatartás nemcsak az idős Goethe személyiségétől volt idegen, hanem — és ez a perdöntő — a „Werther"-ben érvényesülő ábrázolói objektivitástól is.[38] Goethe regénye — és vele a szentimentális irodalom minden valódi csúcsteljesítménye — éppen az objektív sors- és műmegformálás következetessége révén a szentimentalizmus leküzdése, művészi kritikája.

A megformálás lehetőségének kérdése azonos azzal a sorskérdéssel, hogy lehetséges-e a korban olyan „cselekvés és létezés", amellyel az ember nem szennyezi be „belsejének egyszerűségét"; érintkezhet-e az ember úgy a valósággal, hogy megőrzi „szíve tisztaságát". Röviden: megvalósítható-e a teljes emberség humanista eszménye. A legnagyobb művek — „Új Héloise", „Wilhelm Meister" — alapja az a belátás, hogy a polgári társadalom nem halad a humanista eszmények társadalmi megvalósítása felé, a teljes emberség tehát semmiképp sem lehet az ábrázolásban a társadalmi mozgás szerves és spontán terméke, vagyis az eszmény megvalósításának bemutatását lehetetlen egyesíteni a polgári társadalom életének közvetlen ábrázolásával.[39] Csakhogy ez az alap nagyon labilis, valóságos bravúr szilárd formát építeni rá. A XVIII. században már elképzelhetetlen a humanitás-ideológia olyan fiktív, de homogén „esztétikai saját világa", mint a középkorban. Nemcsak szociológiailag talajtalan, hanem tartalmilag is nonszensz, hiszen a társadalmi megvalósíthatóság a polgári humanizmus sine qua non-ja. Mindebből az következik, hogy e probléma irodalmi megoldása nem tud többé a stílusra, a XVIII. században győzelmes, általánosan elterjedt és általánosan ható formára támaszkodni, nincsen rá *folytatható* formai megoldás.[40] A sors- és formaprobléma megoldása így mindenkor egyszeri, zseniális invenciót követel. Ilyen a rousseau-i és goethei „sziget"[41] és a „Faust" történetfilozófiai-antropológiai koncepciója.[42] Ezért már a XVIII. században minden valóban jelentős irodalmi teljesítmény a művészi alkotás természetéből következőkön túli heroikus erőfeszítéseket követel, s az irodalmi élet virágzása nem jelenti az irodalom esztétikai virágzását.

A kor egyetlen igazán virágzó művészete a *zene*. Az a ma már érthetetlen és felmérhetetlen szerep, amit a zene a XVIII. századi társadalom életében játszott[43], valódi esztétikai virágzás alapja. A zenének ez a szerepe végső soron, egy nagyon általános értelemben szentimentális. Közvetlenül mindenekelőtt a befogadás oldaláról. A korabeli hallgató viszonyát a zenéhez valószínűleg

[38] Vö. Lukács György: „Goethe: Az ifjú Werther szenvedései", a „Világirodalom", I. c. kötetben, Gondolat 1969. 48.

[39] Vö. Lukács György: „Goethe: Wilhelm Meister tanulóévei", a „Világirodalom", I. c. kötetben, I. kiad., 59.

[40] A dráma vonatkozásában ezt részletesen elemeztem a 4. jegyzetben említett tanulmányomban.

[41] Vö. Lukács György: I. m.; és Heller Ágnes: „Rousseau és az Új Héloise", az „Érték és történelem" c. kötetben, Magvető 1969.

[42] Vö. Lukács György: „Goethe: Faust", a „Világirodalom", I. c. kötetben, I. kiad.

[43] Vö. Romain Rolland: „Zenei utazások a múlt birodalmában", Zeneműkiadó Vállalat 1960.; Szabolcsi Bence: „Európai Virradat", Gondolat 1961².

helyesen jellemzi Szabolcsi Bence: „Nem egyénített, személyes, különleges élményben részesül, illetve részesült, hanem inkább egy-egy *élménytípusban*, amolyan általános atmoszférában, amely szuggerálta, megindította vagy felderítette, egyszóval befolyásolta, egy bizonyos világnézetre hangolta. Ezen az általános hangulati atmoszférán belül minden más eltörpült, elhalványult, sőt nemegyszer jelentéktelenné vált. Egy Haydn — vagy Mozart — szimfónia bizonyos általános életigenlésre hangolhatta anélkül, hogy ezen a benyomáson belül az illető zene karaktere különösebben érvényesült vagy kidomborodott volna. C-dúr szimfónia volt vagy Esz-dúr? A hallgatót nem érdekelte, akkor sem, ha a zeneszerző számára ennek különös jelentősége volt (mert hiszen volt, azt jól tudjuk); a hallgató csak részvevője volt valami általános hangulatnak, amely az illető műben is testet öltött."[44] De ennek a viszonyulásnak kétségkívül tárgyi alapja van, hiszen ez a — manapság klasszikusnak nevezett — zenei korszak valóban megteremtett egy homogén esztétikai világot, amely — Adorno szavaival élve — „teljesen és tökéletesen a saját anyagából szerkesztett, . . . tökéletesen helyes, egészen kötelező, és mégis minden pillanatban a szubjektum — tulajdonképpen a megszabadított emberiség — megnyilatkozása."[45] Ez a zene tényleg, ha nem is a lét, de legalábbis az emberi öntudat „kritikátlan affirmációja".[46] A humanizmus-ideológia feltétlen szubjektív beteljesedését fejezi ki, de ez a szentimentális alapjelleg itt egy sajátos esztétikai lehetőség — az emócionális egyértelműség és intellektuális inkognitó szintézise[47] — révén egy egészen új, döntően más elveket követő művészi fejlődés kiindulása lesz. A zene ugyanis, mint Lukács György írja, „bizonyos mértékig világnézetileg megalapozottan, a maga magáért-valóságában tételezi a bensőséget, amelyben az objektív valóság tárgyai, vonatkozásai és eseményei megszűnnek, és csak mint meghatározatlan tárgyiasságok maradnak meg . . . a bensőségnek a maga történelmi környezetéhez való viszonyában rejlő világtörténelmi jogosultsága (amely tehát meghaladja a szubjektív partikularitást) akadálytalanul, összes immanens meghatározását maradéktalanul kiteljesítve bontakozhat ki, miközben a történelmi realitással fenntartott kölcsönös vonatkozásból reá háramló külső végzet többé vagy kevésbé, olykor a felismerhetetlenségig elhalványul. Ez azonban nem árt a forma és a tartalom zenei egységének. Ellenkezőleg. Éppen ebben rejlik annak oka, hogy a zene — még kedvezőtlen körülmények közt is — lenyűgöző erővel növekszik igazi nagysággá, és hogy a máskülönben ilyen tartalmaktól elzárkózó befogadót is magával tudja ragadni. Ugyanis a bensőségnek az emberi nem életében éppen az a küldetése, hogy — amennyiben napi, sőt korszakos követelménnyé tud válni — a gyakorlati megvalósítás lehetőségeivel és az érzésekben kuszán benne rejlő követelmények történelmi sorsával nem törődve, tisztán és akadálytalanul, mélyreható és teljes ‚világgá' bontakoztassa ki ezt a világérzést."[48]

Mindezek tudatában meg kell fogadni Romain Rolland figyelmeztetését: „Hiba volna jelentéktelen tünetként elhanyagolni az opera diadalát egész Európában, s azt a beteges lelkesedést, amelyet fölkeltett."[49] Nem opera-

[44] Szabolcsi Bence: „A zenei köznyelv problémái", Akadémiai Kiadó 1968, 47—48.
[45] Th. W. Adorno: „Zene, filozófia, társadalom", Gondolat 1970. 222.
[46] I. m. 53.
[47] Vö. Lukács György: „Az esztétikum sajátossága", II, Akadémiai Kiadó 1965, 348.
[48] I. m. 350—351.
[49] R. Rolland: „Zenei miniatűrök", I, Gondolat 1961, 18.

történetet írunk, így hát a történeti folyamatot nem kísérjük figyelemmel, a műfajt klasszikus alakjában vizsgáljuk, ahogy a XVIII. század első harmadában főleg nápolyi komponisták kettős formában (opera seria és opera buffa) kidolgozták. Az *opera seria* alapja az udvarok arisztokratikus színjátéka. Jellemhierarchiáját különféle heroikus tulajdonságok szerint modellálják, az alakok meghatározott tulajdonságok hordozói — típusok. A cselekmény anyaga: intrika. A drámai mozgás centruma a szerelem, iránya a pozitív erők győzelme a legelképesztőbb véletleneken és valószínűtlenségeken keresztül. Az egész kompozíció meghatározó elve az ún. „lieto fine" teleológiája. A nagy tragikus alaptémák, Jephta, Idomeneo, Orpheus, Iphigenia stb. történetei az opera seriában többnyire nem tragikusak. Ezt az életidegen és belsőleg szegényes drámát választékos, artisztikus szöveg hordozza. A zenei formakincs egyhangú: recitatívók (secco, esetleg accompagnato) és áriák (da capo) sora. Változatosságot legfeljebb a kavatina, a duett (nagyon ritkán tercett) és a kórus takarékos alkalmazása jelent. A zenei nyelvet szélesen kifejtett, architektonikus tematika, variáció, kidolgozás, koloratúra stb. jellemzik. Az *opera buffa* alapja a piacterek plebejus színjátéka, főleg a commedia dell'arte.[50] Jellemhierarchiáját különféle mindennapi tulajdonságok szerint modellálják, az alakok meghatározott tulajdonságok hordozói — típusok. A cselekmény anyaga: intrika. A drámai mozgás centruma a szerelem, iránya a pozitív erők győzelme a legelképesztőbb véletleneken és valószínűtlenségeken keresztül. Az egész kompozíció meghatározó elve a konfliktusok harmonikus megoldásának teleológiája. De itt eleve komédiáról van szó, aminek epizódokkal tarkított életszerű gazdagságát természetes, közvetlen szöveg hordozza. A zenei formakincs roppant változatos: a secco recitatívókon túl a megkomponált zene alaprétege a daltípusok sokasága. De már a szólószámok skálája is az egyszerű strofikus daltól a többrészes áriáig terjed, de a legfontosabb különbség talán mégis a differenciáltabb jellemzést serkentő együttesek szaporodása: a duettől a szextettig (olykor szeptettig), de leginkább a finálék (ária-, lánc-, rondófinálék) kidolgozása. A zenei nyelvet pregnáns, mozgalmas, színes tematika, a népzene melodikus és ritmikus hatása, a koloratúra hiánya stb. jellemzik. Természetesen az opera seria és az opera buffa nem egymástól elszigetelten éltek, hanem nagyonis sokoldalú kölcsönhatásban. Éppen ezért a szakirodalom mindig megújuló próbálkozása a fejlődés, a művek szociológiai meghatározása, főleg az opera seriát illetően[51]: meddig hordoz abszolutisztikus világképet, mikor kezdik ezt felvilágosodott polgári módon interpretálni, ami azután az opera buffával való kapcsolatot elmélyíti. Ugyanakkor figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy az opera két típusa minden genetikus és külső, stiláris, intonációs ellentét mellett éppen esztétikai alapszerkezetét tekintve rokon.

Az opera seria és az opera buffa elvi közössége a konvencionálisan elfogadott pozitív kibontakozás teleológiája, illetve az általa modellált funkcionális típushierarchia és irányított cselekményvezetés. Mindez pedig a világkép rokonságát jelenti. Valóban, a XVIII. század közepén a két típus különállását a zenetörténeti hagyomány tehetetlenségén túl már nem réteg-igények indokolják, hanem egy jellegzetesen polgári probléma. A személyiség reprezentativitásának

[50] A commedia dell'arte és az opera buffa esztétikai problémáit részletesen elemeztem a 4. jegyzetben említett tanulmányomban.

[51] Vö. G. Knepler: „Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts", I, Henschelverlag Berlin, 1961, 62.

problémája. Arról van szó, hogy az arisztokrata közvetlenül nyilvános személyiség, míg a polgár az intimszféra és a társadalmi munkamegosztás keretei közé van zárva. „A nemesember az, amit reprezentál, a polgár, amit termel."[52] A polgárság számára a színház, tehát az opera is — Habermas szavával — „nyilvánosság-pótlék".[53] Mégpedig két értelemben is: a színpadon egyrészt nyilvánossá teheti korlátozott életszféráját, másrészt reprezentatív szférába transzponálhatja magát. S ha ideológiáját, történelmi hivatását *személyesen* akarja képviselni, csak a második utat járhatja. Az opera seria tradicionális világára a polgárságnak tehát sajátosan polgári problémák megoldására van szüksége.[54] Hasonló ez a Voltaire-tragédiák és általában a XVIII. századi francia drámafejlődés problematikájához.[55] Az opera seria és az opera buffa kölcsönhatása és közeledése tehát ezen a közös szociológiai és esztétikai talajon megy végbe. Ennek a bonyolult és hihetetlenül sok műre kiterjedő történeti folyamatnak tán az a legfontosabb mozzanata, hogy a buffában megjelenik és egyre nagyobb szerepet játszik a szentimentális szerelmespár. Ezek a figurák olyan érzelmi és morális kifinomultságot, pátoszt hoznak magukkal, amelynek kifejezése megköveteli az opera seria elemeinek benyomulását a buffába, amelyben azelőtt legfeljebb parodisztikus céllal szólaltak meg. Ez a stiláris nivellálódás szociológiailag kétségkívül annak az ideologikus nivellálódásnak a tükre, amelyről a fejezet elején már szó volt, s amely a kiművelt, nemeslelkű embert teszi a kor reprezentatív személyiségévé.

Persze ebben az egész fejlődésben a zenéé a döntő szerep. Az opera seria és az opera buffa alapszerkezetét egyaránt csupán a zene hitelesíti. Sőt, szinte azt mondhatnám, hogy a zene ezektől a drámai szerkezetektől függetlenül, önmagában hiteles. Romain Rolland nagyon plasztikusan írja le a helyzetet: „Az olasz közönség tehát a 18. században végtelenül közömbös a drámai cselekménnyel, a darabbal szemben; a tárgynak ez a fölényes semmibevevése magyarázza, hogy olykor egy opera második vagy harmadik felvonását az első előtt adják, ha így tetszik egy fontosabb személyiségnek, aki nem tudja egész estéjét a színházban tölteni. Don Leandro de Moratin spanyol költő egy operában előbb látja máglyán meghalni Didót, a következő felvonásban Dido újjáéled és fogadja Aeneast . . . De ugyanaz a közönség, amely megveti a drámát, a cselekménytől függetlenül szenvedélyesen rajong egyes drámai részekért. — Mert mindenekfölött lírai természet, csakhogy líraisága éppenséggel nem elvont, hanem határozott szenvedélyekre és sajátos esetekre vonatkozik. Az olasz mindent önmagára vezet vissza. Nem a cselekmény és nem a szereplő érdekli, csak a szenvedély: mindenestül magáévá teszi, magáénak tekinti. Innen az a frenetikus lelkesedés, amit az operai látványosság egy pillanat alatt fölébreszt benne. Egyetlen más népnél sincs az operaimádatnak ilyen szenvedélyes jellege, mert ilyen személyes és önző jellege sincs sehol. Az olasz nem azért megy operába, hogy operahősöket lásson: önmagát akarja látni, hallani, szenvedélyeit dédelgetni, felszítani. Egyéb semmi sem érdekli."[56] Nos, lehet, hogy nem ilyen

[52] Habermas: I. m. 23.
[53] I. m. 24.
[54] Knepler: I. m. 76.
[55] Vö. Plehanov: „A XVIII. századi francia drámairodalom és festészet a szociológia szempontjából", az „Irodalom és esztétika" c. kötetben, Kossuth Könyvkiadó 1962; és idézett tanulmányom.
[56] R. Rolland: „Zenei utazások a múlt birodalmában", I. kiad., 150—151.

szenvedélyesen, de elvileg ugyanígy viszonyultak az operához egész Európában: formaellenes közvetlenséggel, szentimentálisan. Szimptomatikus, hogy az opera buffáért harcoló és opéra comique-ot komponáló Rousseau szentimentális hősei, Júlia és St. Preux az „Új Héloise"-ban, milyen lelkesedéssel fedezik fel, az önkifejezés milyen mámorával éneklik az olasz opera seria részleteket. De a helyzet legpregnánsabb kifejeződése talán mégis egy, számunkra, lehet, abszurdnak tűnő, ám a maga korában mégis rendkívül elterjedt és népszerű „műfaj", az ún. pasticcio. Ez olyan opera, amit egy komponista különböző műveinek részleteiből, vagy több szerző operarészleteiből állítanak össze. Ez a mai fogalmaink szerint minden esztétikai egységet megcsúfoló egyveleg is jelzi, hogy az egységet másutt kell keresnünk, nem a konkrét megformálásban, hanem a zenei közeg egyetemes homogenitásában. A XVIII. század első felének felmérhetetlen mennyiségű operatermése — túl a seriát és buffát elválasztó viszonylagos intonációs különbségen — voltaképpen egyetlen hatalmas, ragyogó zenei folyam — Thomas Mann-i szóval — „szép hangok özöne", amely fölött az emberi beteljesültség győzelmes atmoszférája lebeg s belső áramlásait jól bevált sémák, pre-formák tagolják.

Melyek hát e diadalmas és „beteges lelkesedést" felkeltett műfaj igazi esztétikai lehetőségei? Mindenekelőtt: kirekesztheti világából a — hegeli—ifjú marxi értelemben vett — polgári társadalmat, azaz a rendiség, az intézmények, a létfenntartó tevékenység egész szféráját. Pontosabban, ami mégis megjelenik belőle, az közvetlen reprezentációként, személyes minőségként, a személyiség attributumaként jelenhet meg. Schiller írja Goethének a „Wilhelm Meister"-rel kapcsolatban: „Igen szép egyébként, hogy Ön bizonyos pozitív formák iránt mutatott tisztelete mellett a születést és a rangot a semmivel teszi egyenlővé, mihelyt valami *tisztán emberi dologra* kerül a sor, és — milyen méltányosan! — úgy teszi ezt, hogy egy szót se pazarol rá".[57] Az opera következetesen a „tisztán emberi dologra" redukálhatja tárgyát. Ez azonban nem valami örök emberi mítosz, hanem olyan életnyilvánítások köre, amelyben a személyiség polgári humanista szellemű kiművelése nyilatkozik meg. Az emberek ilyen életnyilvánításaikkal kapcsolódnak egymáshoz, s így az operában *közvetlen* emberi viszonyok lehetségesek, eltüntethető a távolság „lélektől lélekig". Végül, mivel az opera formája a világ egy egységes átélési módjára épül, világa egy populáris érzés- és gondolatvilágon nyugszik, kollektív-általános erkölcsiség érvényesül benne. Ez az egyetikájúság a mű világán belül, illetve a mű és a közönség között lehetővé teszi a mű belső alkatelemeinek, illetve a mű és a befogadó teljes egymásra-hangoltságát. Röviden: az opera következetesen olyan érintkezési viszonyokat konstruálhat, amelyek között megvalósulhat a teljes emberség. S ha felmerül a fikció kérdése, akkor az legfeljebb a szövegkönyv irodalmi érvényességét érintheti, az operára mint zenei műfajra nézve egész egyszerűen nem értelmes kérdés.

Dramaturgiailag az operában lehetőség nyílik a drámai alapkérdés, a jellem és a cselekmény viszonyának rendezésére. Technikai-dramaturgiai értelemben a jellem és a cselekmény ellenkező irányának[58] összehangolásáról van szó. Ellenkezik egymással tempójuk, stilizáltságuk iránya és distanciájuk. A jel-

[57] Schiller levele Goethéhez, Jena, 1796. július 15. A „Goethe és Schiller levelezése" c. kötetben, Gondolat 1963, 116. Az én kiemelésem.

[58] Vö. Lukács György: „A modern dráma fejlődésének története", I, Franklin Társulat 1911, 35.

lem ábrázolása lassúságot kíván, a cselekményé gyorsaságot; a jellemé széles, részletezett stilizálást, a cselekményé nagy, elvont összefoglalást; a jellem közelséget, intimséget követel, a cselekmény a távolból látottság dekoratív monumentalitását. A recitativo seccóval és recitative accompagnatóval, a szólószámok (ária, kavatina, románc, dal) valamint az együttesek különböző típusaival adott az a zenei formakincs, amely meghatározott belső ritmus szerint rendezve képes ezeket az ellentéteket természetesen kiegyensúlyozni. A zenei dinamika hullámzásában harmonikussá válhat az ellentétes irányú erők játéka. De mindez csak azért lehetséges, mert az operában a legmélyebb drámai paradoxon, a konkrét és absztrakt Lukács által feltárt egybeesésének paradoxonja feloldódhat. „A paradoxon lényege az, hogy élő, spontánul cselekvő emberek vannak beállítva a ridegen absztrakt keretbe. Az első pillanatra úgy látszik tehát és nagyjából úgy is van, mintha a drámában az ember, a karakter képviselné az életet, a konkrét elemet és abban a helyzetben, amelybe kerül és mindabban, ami vele megtörténik, nyilvánulna meg a dráma elvont eleme. Bizonyos, hogy a cselekmény (a legtágabb értelemben véve itt a szót) szimbolikus és konstruált; tehát lehetőleg egyszerű, világos, átlátszó, csak arra való, hogy a dialektikusan formulázott világnézetet kifejezze. És — ezt, úgy hiszem, nem kell részletezni — az ember mindig pillanatnyi, irracionális, absztrakciókba beleilleszkedni nem tudó; sőt, mert az élet illúzióját kell felkeltenie, nem is szabad, hogy bármilyen absztrakcióba beleférjen. De másfelől még a legegyénibben rajzolt embernek is a szerepe a drámában csak reprezentálás lehet; a drámai ember mindig típus. És mivel spontán tettek alkotják a cselekményt, ezt sem óvhatja meg a legelvontabb előre-elgondoltság sem a pillanatnyiságok számtalan véletlenségeitől. Az egyik szempontból nézve a másik mindig irracionális lesz, csak az absztrakt és tipikus, ahonnan kiindulunk. Egy karakter-absztrakcióból kifelé nézve mindig csak véletlen lehet, hogy éppen ebben és nem egy másik cselekedetben vagy helyzetben nyilvánul meg és az absztrakt cselekmény szempontjából véletlen tulajdonságokkal kell tele lennie a legmerevebbre stilizált embernek is."[59] Nos, az operában nem spontán tettek, sőt, egyáltalán nem tettek alkotják a cselekményt, és az életet nem a jellem képviseli, mivel az életet egyáltalán nem kell benne képviselni, nem az élet illúzióját kell felkelteni. A jellem *csak* reprezentál, tehát *csak* típus, a cselekmény pedig *csak* ridegen absztrakt keret, mert valóban *kizárólag* arra való, hogy a világnézetet kifejezze. Itt nemcsak az absztrakt és tipikus, amiből kiindulunk, hanem a másik is. Az egyik szempontjából a másik se nem racionális, se nem irracionális, bár tényleg véletlen jellegű. Egymáshoz rendelésük csupán instrumentális. De a jellemzés és a cselekményvezetés belső következetessége szempontjából sem vethető fel a racionalitás kérdése, mert mindent a teleológia irányít és homogenizál, ez pedig nem racionalizáló elv, hanem egyszerűen konvenció. Ez az egész konvencionális és mégis esetleges sémarend csak azáltal válik elfogadhatóvá, hogy a zene minden pillanatban közvetlenül jelenvalóvá teszi és hitelesíti a teleológiát, mint — Kierkegaard szavával — „az egészet hordozó alaphangot".[60] Általában az operának erre a pre-forma stádiumára teljesen igaz (viszont *csak* erre igaz teljesen) Kierkegaard jellemzése: „Az opera immanens célja elsősorban nem a jellemfestés és a cselekmény, ahhoz nem elég reflektált. De a reflektálatlan szubsztanciális szenvedély kifejezést talál az

[59] I. m. 34—35.

[60] Kierkegaard: „Entweder-oder", I, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1964, 126.

operában. A zenei szituáció a tónus egységében rejlik, amely jelen van a különböző szólamokban. Éppen az a zene sajátossága, hogy a szólamok sokaságában képes megőrizni a tónus egységét."[61] A zenei „cselekmény" pedig — mondhatnánk — az a tónusegység, ami jelen van a különböző zenei szituációkban.

Persze csak nagyon feltételesen lehet ezeket a megoldásokat dramaturgiai értelemben valóban *megoldásoknak* tekinteni. Közvetlenül ugyanis éppen a valódi drámaiság megszüntetéséhez vezetnek. A forma nem drámai, hanem zenei logikát követ. A XVIII. századi opera mint műfaj, mint pre-forma, meglehetősen paradox jellegű. Egyszerre holtpont[62] és lehetséges kiindulópont. Nagysága és korlátja ugyanabban rejlik: hogy könnyűszerrel folytatható formai megoldás, hogy adva van egy formai alapstruktúra és az egyes művek ennek modifikációi. Az ellenkező irányú drámai erők eredőit a zene hangsúlyozottan közös erőforrás kisugárzásaivá tudja tenni, de ezzel nemcsak egy eredeti elveket követő *zenei drámaiság* lehetőségét teremti meg, hanem a boldog egyenletességgel sugárzó zeneiség álmegoldását is. Márpedig a korszak műfaji burjánzása az utóbbi felé hat. Hiszen az egyes mű itt alig több, mint a pre-forma kritikátlan reprodukciója.

Bármilyen furcsa, az opera-forma voltaképpen egész diadalútja során problematikus volt. De egészen más értelemben, mint a kor polgári drámája. Igaz, mindkét esetben a forma létének és lényegének diszkrepanciájáról van szó. Csakhogy amíg a kor legjelentősebb művészei számára a dráma lényege nem volt problematikus, csak a polgári dráma léte, addig az elméletírók és a zeneszerzők számára az opera léte abszolút problémamentes volt, de a lényege annál problematikusabb. A fő kérdés a zenei drámaiság, de ezt valamennyien másképp interpretálták.[63] Ha tehát figyelmesebben szemügyre vesszük az opera virágzási korszakát, a tömegtermelés mélyén látnunk kell a meg-megújuló reformtörekvések sorát. A korszak egyik legfontosabb művészi szükségletét Diderot erőteljes szavakkal fogalmazta meg: „Íme, egy még járatlan út. Bárcsak megjelenne az a lángész, aki az igazi tragédiát és az igazi komédiát beviszi a zenés színpadra. Bárcsak kiáltaná, mint a zsidó nép prófétája kiáltotta lelkesültségében: *Adducite mihi psaltem*, ‚hozzatok ide egy énekest', és az megszületne."[64]

Elméletírók, mint Addison, Algarotti, Arteaga, Marcello, Metastasio stb., és zeneszerzők, mint Graun, Hasse, Händel, Jommelli, Sarti, Scarlatti, Telemann, Traetta, Vinci, Wagenseil stb. igyekeztek választ adni az opera kérdésére. Az egyik lehetséges, esztétikailag érvényes és következetes választ — nem kétséges — végül is *Gluck* adta meg. Pontosabban: Gluck művészete. Rögtön le kell ugyanis szögezni, hogy az a zenetörténeti „idée fixe" vagy „Leitmotiv", miszerint Gluck a zenét alárendelte a drámának, az irodalomnak, nem más, mint üres és tarthatatlan előítélet, amit — igaz — éppen Gluck elvi megnyilatkozásai táplálnak. Ezekkel a glucki előszókkal és bevezetőkkel kapcsolatban Vetter határozta meg az egyetlen helyes álláspontot: nem ezek világítják meg Gluck művészetét, hanem fordítva, művészete világítja meg írásait.[65]

[61] I. m. 127.

[62] Vö. E. Newman: „Gluck and the opera", London, Victor Gallancz LTD 1964, 225.

[63] Vö. R. Rolland: „Zenei utazások a múlt birodalmában", I. kiad., 133—134; A. Einstein: „Gluck", Pan-Verlag Zürich/Stuttgart, 153—155; P. Howard: „Gluck and the birth of modern opera", St. Martin's Press New York, 1964, 17.

[64] Diderot: „Oeuvres Esthétiques", Éditions Garnier Frères, Paris 1959, 161—162.

[65] Vö. W. Vetter: „Ch. W. Gluck", VEB Deutscher Verlag für Musik, Leipzig 1964, 128.

Talán nem hiábavaló figyelembe venni néhány értő kortárs nyilatkozatát Gluck művészetéről. Burney 1772. szeptember 2-án így ír naplójában: „Úgy nézem, kitalálókészségben sem most élő, sem pedig elhalt zeneszerző nem jöhet Gluck nyomába; különösen ami a drámai festést és színpadi hatást illeti ... A zene nyelve azonban az ő feldolgozásában gazdaggá, magvassá, díszessé és kifejezővé válik. Ritkán fordul elő, hogy valamely áriáját a maga helyéről kimozdítva, külön és összefüggés nélkül komoly hatással lehetne előadni; az egész egy lánc, amelynek egyes különálló láncszemei nem emelkednek ki." Az „Alkésztisz"-ről: „Magát az operát azok, akik előadását látták, oly igazán színpadszerűnek és vonzónak találták, hogy szemüket egy pillanatra sem tudták a színpadról elfordítani, figyelmüket a cselekmény annyira lekötötte, s aggodalmuk a cselekmény folyamán a szereplők sorsa iránt úgy megnőtt, hogy a végső jelenetig a félelem és remény meg nem szűnő szorongása közepette voltak."[66] Arnaud abbé pedig 1777. december 2-án írja Padre Martininak: „De Gluck lovag az első és az egyetlen, aki a zenében egy nagy egészet alkot és tragikus szöveget ad nekünk, a hosszú gondolatokat keresztülviszi, minden részletet oly pontosan kapcsol össze, szépít meg és erősít fel egymással, hogy a hallgatót a könnyekig meghatja és magával ragadja."[67] Ezek a *művekből* eredő hatások teljesen megfelelnek Gluck *lényeges* intencióinak. Ezekre részint írásaiból, részint pedig munkamódszereiből lehet következtetni.[68]

Gluck mindig az egyes felvonások felépítéséből, az egész darab megszerkesztéséből indul ki. A drámai folyamat a legfontosabb számára. A cselekményt nem szabad megszakítani, lelassítani, unalmassá tenni. A mű minden része függjön össze egymással. Az egyes számok karakterét a totalitás felől határozza meg: pontosan és aprólékosan. A drámai helyzet és a kifejezés törvényét követi. Ez az adott szituáció meghatározását és az effektusok „jó helyen" való alkalmazását jelenti. Persze könnyű mindezzel kapcsolatban alapvetően drámai kiindulásról beszélni, csakhogy ez a komponálásmód egyúttal mégis zenei. Mindazok a hatások, amelyekről Burney és Arnaud abbé beszámolnak, közvetlenül zenei hatások, csak a zene által válnak hatássá. A drámai kategóriák csak a zenében léteznek; a zene az, amely Gluck operáiban zárt egésszé rendezi a drámai életet, amely megszabja annak tempóját, ritmusát, amely hangsúly és dimenzió szempontjából rendezi a dolgokat, amely által a dráma egyáltalán megteremthető és észrevehető. A Gluck-opera formája zenei forma. Ezt már Grétry félreérthetetlen egyértelműséggel fejezte ki: „mikor először hallottam Gluck-művet, azt hittem, hogy csak a dráma cselekménye bilincsel le, és azt mondtam, amit mindenki: nincs dallama. De mily kellemes volt meglepetésem, amikor láttam, hogy *maga a zene* lelkesített fel, *amennyiben cselekménnyé vált*."[69] Berlioz, Jahn, R. Roland, Einstein, Vetter, azaz a Gluckot legmélyebben értők előtt ez különben sohasem volt kétséges.

[66] Idézi: Barna István: „Örök muzsika", Zeneműkiadó Vállalat 1959, 277., ill. 279.
[67] Idézi: R. Tenschert: „Ch. W. Gluck", Verlag Ott Walter AG, Olten und Freiburg im Breisgau, 202—203.
[68] Vö.: Gluck előszava az „Alkésztisz"-hez (1767) (idézi: Szabolcsi Bence: „Régi muzsika kertje", Zeneműkiadó Vállalat, 1957[2].) Gluck előszava a „Paris és Heléná"-hoz (1770) (idézi: Barna István: I. m.); Gluck nyílt levele La Harpehoz (1777) (idézi: Kroó György: „A ‚szabadító' opera", I, Zeneműkiadó 1966); Corancez levele (idézi: Kroó: I. m.) és végül Ch. Burney: „Tagebuch einer musikalischen Reise", Verlag Philip Reclam jun., Leipzig 1968.
[69] Idézi: R. Gerber: „Ch. W. Gluck", Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Potsdam 1950, 210.

Az előbbi jellemzésből is kitűnik, hogy Gluck két alapelve a *drámai egész*[70] és a *drámai folytonosság*[71] elve. Mindkettőből a hagyományos operai-zenei formakincs szétrombolása következik. Eljárása talán a taurisi Ifigénia-operában a legtipikusabb.[72] Tradicionális, zárt formákat csak nagyon takarékosan, a rituális vagy ceremoniális akciók alkalmával használ, mintegy effektus jellegűen. A tételek elég konvencionálisan kezdődnek, mintha zárt forma alakulna, de színpadi akció, illetve recitativo vagy kórus szakítja meg őket. De a mégis kifejlődő zárt számok is rövidre fogottak, tömörítettek, mindig repríz nélküliek. Rendkívüli súlyt kap a recitativo, amelynek erőben és változatosságban Gluck egyedülálló mestere. Háromfajta accompagnatót alkalmaz: a rövid áriához közelítő lírai ariózót, a gazdag zenekari kísérettel ellátott súlyos drámait és a mozgalmas, narratív recitativót, a dialógus közegét. Kétségtelen, hogy ezek nem kritikátlanul alkalmazott „abszolút zenei" formák, de mégis zenei formák. Nincsenek alárendelve a drámai folyamatnak, ők maguk a drámai folyamat. Monteverdi óta Glucknak sikerült először az operatörténetben újra következetesen zenedrámai folyamatot komponálni, drámát, amely zenei formákban zajlik, „csak — bartóki szóval — épp hogy foglalatuk szigorúbb".

A drámai egész és a drámai folytonosság elve alapján a Gluck-kompozíció két fő komponense a *linearitás* és a *jelenetszerűség*. Ennek a glucki formának a centruma az emberi sorsprobléma egy sajátos felfogása.[73] Megfejtéséhez Romain Rolland mutatta meg az utat: „Gluck művészete mélységesen emberi. Ellentétben Rameau mitológiai tragédiájával, a földön marad: hősei emberek; megelégszik az ő örömeikkel és bánataikkal. A legtisztább szenvedélyeket énekelte meg: a házastársi szerelmet („Orfeusz" és „Alceste"), a szülői és gyermeki szeretetet („Iphigenia Auliszban"), a testvéri szeretetet és a barátságot („Iphigenia Tauriszban") — az önzetlen szeretetet, az önfeláldozást, az odaadást azokért, akiket szeretünk. És ezt bámulatos őszinteséggel és szívbéli egyszerűséggel cselekedte."[74] Valóban. Gluck operáiban adva vannak a legszebb, legtisztább, legelemibb polgárerényekre épülő emberi kapcsolatok; alakok, akik azt testesítik meg, ami a polgári intimszférában a legnemesebb; és ebbe a világba betör egy külső, lényegileg idegen hatalom formájában a sors. Ez a sors elvben különbözik az emberek akaratától, nem a jellemekben nyilvánul meg. Gondoljunk csak az „Orfeusz" legdrámaibb jelenetére: Euridike vádolva követeli, hogy férje tekintsen rá, Orfeusz könyörögve követeli, hogy siessenek. Nem egymással küzdenek, egyik sem jelenti a másik számára a sorsot. Mindketten egy irracionális paranccsal, egy láthatatlan, megfoghatatlan harmadik hatalommal kerülnek szembe. De szembeszállásuk maximális erőkifejtésre kényszeríti őket. A Gluck-opera lényege éppen az, hogy a sors kihívja, próbára teszi a polgári erényeket, amelyek így heroikussá növekednek — az intimszféra győzelme feltétlen. Ebből érthető meg Gluck legfontosabb törekvése, hogy mindent „a legegyszerűbb tipikus formára"[75] hozzon: „Minden egyszeri és véletlen szigorúan ki lesz küszöbölve, csak a tipikus marad. Ezért a cselekmény

[70] Vö. Gerber: I. m. 211.
[71] Vö. Howard: I. m. 104.
[72] Vö. I. m. 104—108.
[73] A glucki sors- és formaprobléma egyetlen igazán mélyreható elemzése: H. G. Hotho: „Vorstudien für Leben und Kunst", Stuttgart und Tübingen 1835. 47—56.
[74] R. Rolland: „Zenei miniatűrök", I, 1. kiad., 240.
[75] H. Abert: „W. A. Mozart", I, VEB Breitkopf & Härtel Musikverlag, Leipzig 1955⁷. 572.

menete is újra nagy, egyszerű vonalakban zajlik, maguk a személyek itt sohasem változtatják meg alapvető lényegüket, ők sem ismerik a váratlan bonyodalmakat. Minden kérlelhetetlen élességgel a legegyszerűbb felfogásra van hozva . . ."[76]. Az eddigiekből minden további nélkül világos, hogy ez a legegyszerűbb forma és felfogás nem a konvencióból nyeri tipikus mivoltát, sőt, nem is abból, hogy valamely erkölcsi eszmére vonatkozik, hanem kizárólag az *erényes akarat* maximális megfeszüléséből. S az sohasem absztrakt, mert mindig egy egész embert szimbolizáló, mert közvetlen energiával nyilvánul meg benne az ember egész lénye. Tehát nem arról van szó, hogy Gluck csak annyit zenésít meg alakjaiból, amennyi a drámai cselekményhez szükséges, és ezen túl még némán „bennük marad" sok minden, amit pedig kifejteni a zene speciális művészi feladata lenne. Nem, Gluck zenéjében az egész ember benne van, de az ember és a sors egy meghatározott felfogása szempontjából nézve. A Gluck-opera emberére szó szerint érvényes, amit a fiatal Lukács metaforikusan mond a drámai emberről általában: nincsen benne semmi, „amit sorsával való nagy találkozása ne tenne muzsikává."[77] Ez az egész sorsprobléma csak látszólag antik és görög. Valójában XVIII. századian polgári. A görög tragédiában a végzet, a sors csak kiváltója és katalizátora az emberi világ immanens drámájának. Glucknál az emberi világ elvileg nem drámai konfliktusokkal terhes: az intimszféra princípiumai lényegileg homogének. A végzet, a sors itt technika, hogy maximális morális-emberi erőkifejtésre kényszerítse a hősöket, majd amikor erkölcsileg győztek, a csúcsponton deus ex machinával beszüntesse működését. A sors csak próbatétel, alkalom, bár igen súlyos alkalom a polgári erények, a humanitás feltétlen győzelmére. Ez a feltétlenség a Gluck-opera előfeltevése, olyan előfeltevés, amire nem lehet rákérdezni. Ezekből a világnézeti alapokból következik a kompozíció két összetevője, az említett linearitás és a jelenetszerűség. A sorsviszony megnyilatkozása ugyanis nem lehet más, mint egyfelől a tartalmában erényes akarat intenzitásban különböző megfeszüléseinek *sora*, másfelől pedig a személytelen sorssal való találkozás *plasztikus* elvű, tablószerű kivetítése.

Nem nehéz felismerni Gluck operáiban a felvilágosodás szellemét. Tudjuk, Rousseau lelkesedett értük, Beaumarchais — aki a polgári dráma elméletében Diderot tanítványa — elfordul Piccinitől és Gluck híve lesz, operaszöveget is ír neki („Tarare"). De még fontosabb és érdekesebb, hogy a polgári dráma diderot-i alapproblémáját Gluck operái oldották meg. Diderot öntudatosan vallotta, hogy az intimszféra erényeiről, érzéseiről szóló drámát a szalonban kell megítélni, de egyúttal azt is érezte, hogy milyen szűkös az ilyen színház az erények és érzelmek propagandisztikus hivatásához képest, és voltaképpen arról álmodott, hogy a polgári drámát a görögökéhez hasonló színpadra (nagy szabad térre, sok színhelyre) kellene komponálni. Ugyanakkor ennek a reménytelenségével is tisztában volt.[78] Gluck ezzel szemben teljesen egyértelmű. Corancez tanúsága szerint a kritikai észrevételekre így reagál: „A színházban sem tetszett önnek? Ott igen? Nos, az nekem elég. Ha a színházban sikert arattam, elértem a kitűzött célt; esküszöm önnek, nem sokat törődöm azzal, hogy egy szalonban vagy hangversenyen kellemesnek találnak-e."[79] Megszerkeszté-

[76] Uo.
[77] Lukács György: „A modern dráma fejlődésének története", I, 1. kiad., 36.
[78] Vö. Diderot: „Entretiens sur le Fils Naturel".
[79] Idézi: R. Rolland: I. m. 231—232.

sekor az egész darabot amfiteátrálisan a nézőtér közepére képzeli.[80] Eléri a monumentalitást, a nyilvánosságot, amit a polgári dráma már visszahozhatatlanul elveszített, és mindezt törés, felfújás és nagyzolás nélkül az intimszférára, a polgárerényekre és -érzületre építi. Gluck is elmondhatná, mint Diderot: „Ha Ifigénia anyja egy pillanatra is Argosz királynőjének és a görög vezér hitvesének mutatkozott volna, számomra senki lenne. Az igazi méltóság, ami engem meghat és felbolygat, az az anyai szeretet képe a maga teljes valóságában."[81] Mint Beaumarchais: „Ha szívünk együttérez a tragédia szereplőivel, az nem azért van, mert hősök vagy királyok, hanem mert emberek és szerencsétlenek: vajon Messzena királynője megindító? Nem, hanem Egisztosz anyja, a magányos lélek hat szívünkre . . . Igazi, őszinte kapcsolat mindig ember és ember, nem pedig ember és király között alakul ki."[82] Vagy mint Lessing: „Fejedelmek és hősök neve pompát és fenséget adhat egy darabnak; de a meghatottság érzelméhez nem járul semmivel. Természetes, hogy legmélyebben azok szerencsétlensége hatol a szívünkbe, akiknek életkörülményei a legjobban megközelítik a miénket, és ha királyokon szórakozunk, mint emberekkel érzünk együtt velük, nem mint királyokkal."[83] Gluck következetesen „a tisztán emberi dologra" redukálja tárgyát.

Gluck és a felvilágosodás kapcsolata, operáiban a felvilágosodás szelleme nem egyszerűen részesedés a korszellemből. A lényeg az, hogy a Gluck-opera esztétikai szerkezetében, formájában megjelenik a felvilágosodás humanitásideológiája. Ez a forma a mitológiai és ókori történetekben az intimszféra olyan ideális érintkezési viszonyait konstruálja meg, ahol a közvetlen emberi kapcsolatokban, a tisztán emberi dolgokban a személyiség polgári humanista szellemű kiteljesedése valósul meg, és abszolút egyetikájúság uralkodik. Tekintve, hogy a sors- és formaprobléma az intimszféra homogén erkölcsiségének nem egyszerűen személyes és teleologikus reprezentációja, hanem emberi küzdelemben való revelációja, Gluck úgy tudja összehangolni a jellemeket és a cselekményt, úgy tudja mindkettőt „legegyszerűbb tipikus formára" hozni, hogy egyrészt valóban kiküszöböl minden egyszerit és véletlenszerűt, másrészt sémává sem üresíti őket. Az ábrázolás homogenizáló centruma nem a teleológia, hanem az érte küzdő erényes akarat. Ezáltal válik lehetővé egy a drámai *vagy* zenei logika hamis alternatíváját elkerülő egységes zenedrámai logika kidolgozása. A XVIII. századi opera esztétikai lehetőségei Gluck ún. reform operáiban váltak valósággá. Bennük alakult ki a pre-forma kritikáján keresztül a következetes, eredeti művészi forma.

Gluck eredményeinek helye a XVIII. századi opera történetében megerősíti mottónk igazságát: „nincs mélyebb, nincs elválasztóbb különbség, mint a ‚majdnem' és a végigvitel különbsége, ha egyirányúak is az elindulások". Hiszen Gluck ugyanabba az irányba indult el, mint a kor bármely más operaszerzője, különösen a meg-megújuló reformok képviselői. Zenetörténeti tény, hogy „csak" végigvitte a kor általános reformtörekvéseit. Nem véletlenül érte a szakirodalomban az a vád, hogy restaurálta az arisztokratikus operát. Gluck valójában nem tett mást, mint minden konvenciót félretolva tiszta formára hozta mindazt, ami majd egy évszázad operafejlődésében emberi-művészi

[80] Idézi: Kroó György: I. m. 96.
[81] Diderot: „Oeuvres Esthétiques", I. kiad., 91.
[82] Beaumarchais: „Théatre", Librairie de Firmin Didot frères, Paris 1874, 7—8.
[83] Lessing: „Laokoón. Hamburgi dramaturgia", Akadémiai Kiadó 1963, 260.

igazság volt. S bár aligha lehet túlbecsülni a „majdnem" és a végigvitel különbségét, Gluck remekműveinek távolságát a kor operatermésétől, itt mégis előbukkan a végső közös alap: noha kompozícióit többé nem közvetlenül a konvencionális teleológia regulálja, hanem az erényes emberi akarat küzdelme, a győzelem feltétlen. A Gluck-opera világképének és így formájának reflektálatlan előfeltevései közösek az egész XVIII. századi opera, a pre-forma előfeltevéseivel. Az azonosság és az ezen *belül* fellépő különbség megvilágításában Schiller egy szép verse („Das Glück") segíthet.

Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon
Liebten, welchen als Kind Venus im Arme gewiegt,
Welchem Phöbus die Augen, die Lippen Hermes gelöset
Und das Siegel der Macht Zeus auf die Stirne gedrückt!
Ein erhabenes Los, ein göttliches, ist ihm gefallen,
Schon vor des Kampfes Beginn sind ihm die Schläfe bekränzt.
Ihm ist, eh er es lebte, das volle Leben gerechnet,
Eh er die Mühe bestand, hat er die Charis erlangt.
Groß zwar nenn' ich den Mann, der, sein eigner Bildner und Schöpfer,
Durch der Tugend Gewalt selber die Parze bezwingt;
Aber nicht erzwingt er das Glück, und was ihm die Charis
Neidisch geweigert, erringt nimmer der strebende Mut.
Vor Unwürdigem kann dich der Wille, der ernste, bewahren,
Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab.

Nos, a XVIII. századi opera reprezentatív hőse ebben a schilleri értelemben „szerencsés". Valóban: „Schon vor des Kampfes Beginn sind ihm die Schläfe bekränzt." A Gluck-opera hőse pedig „nagy", aki „durch der Tugend Gewalt selber die Parze bezwingt". De az erkölcsi győzelmen túl élete végső beteljesülése mégsem a saját műve, hanem a szerencse kegye, az istenek szabad adománya. Az ember itt még nem teljesen és következetesen önmaga alakítója és alkotója. Charis nem irigy, s az ember neki köszönheti élete teljesült szépségét.

Éppen ezért van Gluck operáiban valami eposz-szerű.[84] Hőseinek belső biztonsága onnan adódik, hogy egyek világukkal, és világuk győzelmes szilárdsága mint előfeltevés, kijelöli útjukat és vezeti őket. Ez elvileg kizárja, hogy világuk kereteit transzcendálják, azt átalakítsák, újat teremtsenek. A világ általános kerete már a kezdet kezdetén készen áll, s ezáltal a cselekmény is. A hős igazolja kijelölt pályáját. Az emberek elnyerik ugyan plasztikus alakjukat azáltal, hogy betöltik adott helyüket a stilizált intimszféra közösségében, de feladatuk csupán az adott hely megtartásáért vívott harc. Gluck operáiban is szilárd és rögzített értékhierarchia, egy közösségi jellegű erkölcsi konvenció uralkodik. Ez azzal a szerkezeti következménnyel jár, hogy csak kevés, meghatározott embertípus töltheti be a szervező közép szerepét: azok, akik a leghősiesebben, legszebben és legtisztábban képviselik és viszik erkölcsi győzelemre az intimszféra erényeit. A művek alakelrendezésének, architektóniájának rendje így — a rögzített értékhierarchia alapján — egyszer s mindenkorra adott. Gluck hősei csak kváziindividuális alakok. Minden egyes hős sokkal inkább egy polgárerény demonstrátora, semmint egyszeri és ismételhetetlen entitás. Az erények

[84] A következő gondolatmenet alapja Fehér Ferenc elemzése az eposzról: Problematikus-e a regény?; „Magyar Filozófiai Szemle", 1971/1—2.

méltó demonstrálásáról van szó az intimszféra erénykódexében, nem pedig önmaga egyszeriségét kidolgozó individualitásról. Ezért a Gluck-opera kérdése sohasem arra összpontosul: miképp dolgozza ki magában egy ember ezt vagy azt az erényt, hogyan alkotják meg az emberek erkölcsi személyiségüket. Csupán arra kérdez: van-e, aki demonstrálni tudja az erényt, vannak-e, akik küzdeni tudnak az erkölcsi győzelemért.

A Gluck-opera világa tehát „természetadta" világ. De maga a XVIII. századi mindennapok intimszférája is „természetadta", s a populáris humanitásideológia is így fogja fel. A felvilágosodás-kori polgár mindennapi tudatában nem merül fel az a kérdés, hogy az intimszféra keretei transzcendálhatók-e. A polgári intimszféra ezért a XVIII. században „természetadta", — marxi értelemben — „bornírt" világ. Az egész korabeli opera — s így Gluck operája is — ezeken a világnézeti kereteken belül van. Ebből ered jelzett korlátja, de ennek köszönhető szépsége is. Gluck, azáltal, hogy maximálisan kifejti e világ — adott keretei között lehetséges — belső dinamizmusát, mindkettőre élesebb fényt vet, mint kortársai: Egyrészt a vehemens mozgás után feltűnőbb a megtorpanás. Másrészt, mert műveiben kapja legmarkánsabb ábrázolását „a bajnok erő", nyer igazán mély értelmet Charis ajándéka, a szépség. Egy sajátosan ellentmondásos, de éppen az egyensúlyi pontra épülő világ a Gluck-operáé. Benne zárul aere perennius formává mindaz, ami az adott világképen belül ebben a műfajban lehetséges volt. Ez az opera problémáinak esztétikailag érvényes optimális XVIII. századi megoldása, a reformtörekvések tipikus végigvitele, levezethető végeredménye.

Ha a művészetek története a történetfilozófiai-esztétikai elemzések logikáját követné, a XVIII. századi opera fejlődésének Gluck remekműveiben kellett volna elérnie csúcspontját és egyúttal végpontját is. De nem így történt. Egy teljesen kiszámíthatatlan és levezethetetlen tényező, egy művész elhatározása teljesen új irányt szabott az operatörténetnek. Wolfgang Amadeus Mozart, miután alaposan megismerte kora operatermését — az olaszokat, a németeket és Gluckot egyaránt —, 1778-ban így ír apjának: „Ismeri leghőbb kívánságomat — hogy operát írjak . . . Válaszoljon hamarosan, kérem, s ne feledkezzék meg óhajomról, hogy operát írhassak. Mindenkire irigykedem, aki írhat. Szabályosan sírni tudnék a bosszúságtól, ha egy áriát látok vagy hallok."[85]

3. A MOZART-OPERA VILÁGKÉPE

Az ember lehetőségének és valóságának ellentéte a késő reneszánsz letaglózó felismerése és élménye volt. Hamlet így fogalmazza meg: „S mily remekmű az ember! Mily nemes az értelme! Mily határtalanok tehetségei! Alakja, mozdulata mily kifejező és bámulatos! Működésre mily hasonló angyalhoz! belátásra mily hasonló egy istenséghez! a világ ékessége! az élő állatok mintaképe! És mégis, mi nekem ez a csipetnyi por? Én nem gyönyörködöm az emberben, nem. . ." Ma azt mondanánk, a késő reneszánszban — hol a refeudalizáció, hol a győzelmes polgári világ tapasztalatai alapján — az elidegenedés tényére döbbentek rá, az elidegenedésére, amely nem más, mint az a diszkrepancia, „amelyben az emberiség történeti fejlődése elszakad az egyes individumok fejlődésé-

[85] Mozart levele apjának: Mannheim, 1778. február 4. Idézi: Kovács János: „Mozart breviárium", Zeneműkiadó Vállalat 1961, 173—174.

től, amelyben az emberi tevékenységnek az embert magát alakító, fejlesztő hatása csak össztársadalmi viszonylatban jelenik meg, de nem jelenik meg az individuum tevékenységének individuumot alakító, személyiséget fejlesztő mivoltában. Az elidegenedés tehát nem más, mint — e fogalmak marxi használatában — *az ember lényegének és létezésének ellentéte, elszakadása.* És az elidegenedés megszüntetése emberi lényeg és létezés ellentétének felszámolását jelenti, azaz egy olyan történelmi fejlődés lehetőségeinek létrehozását, amikor megszűnik az ellentét a társadalom gazdagsága, sokoldalúsága és az egyes individuumok kiszolgáltatottsága, korlátozottsága, egyoldalúsága közt, amikor a társadalom általános fejlődését, az emberiség fejlettségi fokát adekvátan lehet mérni az egyes individuumok fejlettségén keresztül, amikor az emberi nem univerzalitása és szabadsága közvetlenül az egyes emberek sokoldalú és szabad életében jut majd kifejezésre."[86] A felvilágosodás ideológiája, a maga klasszikus formájában, látszólagosnak és feloldhatónak tartja ezt a diszkrepanciát. Ebben a világképben az értelem időtlen és örök entitás, s egyúttal természettől fogva az ember egységes és univerzális adottsága, — az emberi lényeg. Ám az ész, az értelem nem nyilvánul meg közvetlenül és tisztán, hanem tévedések, félreértések és előítéletek mögött húzódik meg. Az emberi okosság viszont képes ezeket felismerni, belátni és eloszlatni. A világ eredeti alapértelmének megfelelően racionalizálható, berendezhető az „ész birodalma". E világnézet számára két dolog *feltétlen:* az ész, az értelem, az ember természetadta lényege mint *előfeltétel* és a megvalósuló „ész birodalma" mint *perspektíva.* A feltétlenségből következik, hogy ennek a világnézetnek a művészi transzfigurációja a lényegnek megfelelően stilizálja a létet, a lehetőségnek megfelelően a valóságot. Ez még önmagában nem lenne baj, csakhogy egyrészt ennek a művészetnek belső követelménye a polgári élet ábrázolása, s így saját igazságigényéhez képest lesz hazug; másrészt nincsen fiktív, de homogén szimbólumrendszere, „esztétikai saját világa", s így a művészies stilizáció valójában egy közvetlen ideológia díszes köntöse, nem pedig egy világnézet valódi művészi transzfigurációja.[87] Az a világnézet, amelyik az ember lényegének és létének, lehetőségének és valóságának diszkrepanciáját minden műalkotás *feltétlenül és közvetlenül* megoldandó problémájává teszi, voltaképpen csak a direkt önkényességet vagy a direkt racionalizálást — esetleg a kettő kombinációját — teszi lehetővé. A felvilágosodás ideológiájának ezen a klasszikus típusán belül mindössze két olyan költői mű született, amelyikben művészi *formává* transzformálódott a világnézet: Lessing „Barnhelmi Minná"-ja és „A bölcs Náthán"-ja.[88]

A felvilágosodás korában a zene *lehetett* az egyetlen — Marxnak a görög eposszal kapcsolatos jelzőjét használva — „világkorszakot alkotó"[89] művészet. Esztétikai lényegéből következően nem *kellett* tudomást vennie az ember lényegének és létének, lehetőségének és valóságának diszkrepanciájáról, még ha virágzásának ez a diszkrepancia volt is valódi, ám titkos talaja; a létezésről, a valóságról mit sem tudva *lehetett* a lényeg és a lehetőség „kritikátlan affirmá-

[86] Márkus György: „Marxizmus és ‚antropológia' ", Akadémiai Kiadó 1966, 74. old.
[87] Vö. Lukács György: „Lessing: Minna von Barnhelm", a „Világirodalom", I. c. tanulmánykötetben, Gondolat Budapest, 1969.
[88] Vö. Dilthey: „Die Weltanschauung Lessings", a „Das Erlebnis und die Dichtung" c. tanulmánykötetben; Almási Miklós: Lessing drámai epilógusa: a Bölcs Náthán; „Magyar Filozófiai Szemle", 1957/1.
[89] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához; MEM **13.** Budapest 1965, 175.

ciója" anélkül, hogy művészi hitele gyanúba keveredett volna; végül: noha ő maga nem volt ideológia, az ésszerűségének megfelelően berendezett világ, az „ész birodalmának" élményét nyújthatta, teljes intellektuális inkognitóban s mégis emocionális egyértelműséggel. Ám mindez csak a *médium* esztétikai lényegéből fakadó *lehetőség*. S a klasszikus stílus, a klasszikus pre-formák, formai szkémák összessége, a felvilágosodás korában „győzelmes, általánosan elterjedt és általánosan ható forma", „a folytatható formai megoldás" (Lukács) még mindig csak artikulálja ezt a lehetőséget, de nem váltja nagy művészet valóságára. A stílus ugyanis absztrakt keret és szerkezet, esztétikai szempontból külsőleg adott, a nagy művészi forma viszont organikus és integrális, a belső mozgás egyszeri eredménye. A klasszikus forma-séma analóg az őt konstituáló populáris világnézet szerkezetével: az előfeltevés és a perspektíva elvileg egybeesik, a séma alapelve a *visszatérés*. Ez a tonális rendként és formai lekerekítésként (ABA) érvényesülő elv *feltétlen*, mégpedig eleve, mintegy metafizikailag az. A stílus dimenziójában a mű lefutása predeterminált, a belső elkalandozások esetlegesek. Ezzel szemben Adornónak igaza van abban, hogy „a nagy zene úgy integrális, hogy sem a partikulárisnál nem marad meg, sem a totálisnak nincs alávetve, hanem ezt a partikularitás impulzusából engedi létrejönni."[90] A XVIII. századi klasszikus zene kb. 1780-ig a két véglet között hányódik, mígnem a nyolcvanas években Haydn és Mozart megteremtik az ebben az értelemben vett nagy zenét, megoldják a *forma* problémáját.

Ez a fordulat nem csupán az addigi zenei anyag koncentrálását, magasabb rendű megszervezését és plasztikusabb tagolását jelenti, hanem implicite fontos világnézeti fejlődést fejez ki. Haydn és Mozart — egyébként nagyon különböző, e tekintetben mégis azonos elvű — művészete a felvilágosodás világképén *belül* új típusú kérdésfeltevéseket és megoldásokat képvisel. Nem csupán az ideológia és a zene „anyagi" különbsége teszi, hogy a nagy bécsi klasszikus zenét teljesen elvont analógiákon túl oly nehéz összekapcsolni például a francia felvilágosodás tipikus formájával, de még Lessinggel is, hanem a sztatikus és a dinamikus világkép ellentéte. Másfelől ez a zene teljesen innen van még azon a küzdelmen, amit Diderot, Rousseau, illetve Goethe és Schiller folytatnak a polgári élettel. Haydn és Mozart művészetében dinamizálódik a felvilágosodás klasszikus világnézete. A fordulatot egy filozófiatörténeti példával lehetne megvilágítani. Herder humanitás-filozófiájára gondolunk. Hangsúlyoznunk kell, hogy ez az analógia merőben instrumentális, magyarázó jellegű, nem valamiféle hatás feltételezéséről van szó. Hatás egyrészt gyakorlatilag nem volt, másrészt elvileg nem is lehetett. A világot járó Mozart és a főúri rezidencia bezártságában élő Haydn sok vonatkozásban kölcsönhatásos, lényegében azonban mégis eredeti, önálló fordulata *tisztán* zenei, cseppet sem ideologikus. De mivel a művészet implicit világnézet, a fordulat *zenében* végrehajtott világnézeti fordulat, s mint ilyen, világnézetileg interpretálható. A Haydn, Mozart és Herder által — hozzávetőleg azonos időben — véghezvitt fordulat minden stíluskülönbségen túl, *szerkezetileg* analóg, s így a filozófiatörténeti példa fogalmi segédeszközt kínál a zene immanens világnézeti problematikájának a megértéséhez.

Herder annyiban szakított a felvilágosodás tradicionális felfogásával, hogy az ember lényegét nem egy örök és időtlen entitásban, az értelemben, az észben határozta meg, hanem felvetette az ember keletkezésének, a történelem kezde-

[90] Th. W. Adorno: „Einleitung in die Musiksoziologie", Rowohlt 1968, 173.

ténak a problémáját. Felfogása szerint[91] az ember és a történelem a természetes fejlődés legmagasabb produktuma, természeti összefüggések fokozatosan kialakuló eredménye. A döntő fordulatot a természeti fejlődésben a test felegyenesedése jelenti: ez azoknak az új tényezőknek az organikus feltétele, amelyeket Herder összefoglalóan *humanitásnak* nevez. A humanitás az ember meghatározott természeti organizációját, bizonyos diszpozíciók összességét jelenti (pl.: értelmi képesség, kifinomult érzések stb.). Itt tehát természeti meghatározottságokról és emberi *lehetőségekről* van szó, s az ember célja nem más, mint önmaga lehetőségeinek kibontakoztatása, a humanitás végtelen tökéletesítése. Ebben a világképben az ember még tulajdonképpen nincsen, de naponta *lesz*, az ember az, amit csinálni tud magából. Belső természetének törvényszerűsége a végtelen fejlődés, a humanitás kiteljesedése, de valóra váltása rajta áll. Számunkra ebből a koncepcióból a világkép szerkezeti változása és dinamizálódása fontos. Mindenekelőtt megtörik a világnézetben uralkodó említett feltétlenség. Elsősorban a *perspektíva* vonatkozásában. A beteljesült humanitás birodalma többé nem abszolút szükségszerűség és már-már jelenvaló, hanem az emberiség előtt álló lehetőség, amit gyakorlatilag létre kell hozni. Másodsorban igen kétértelmű az *előfeltételre*, az emberi lényegre vonatkozó koncepció. Herder intenciója az volt, hogy a humanitást, mint az ember lényegét megfossza metafizikai jellegétől és természeti fejlődés eredményeként interpretálja. Ugyanakkor ez a törekvés kizárólag a genezisre vonatkozik: ha már egyszer létrejött az emberi organizáció, a humanitás mint lehetőség, akkor természettől fogva, véglegesen adott. Ám a feltétlenség mozzanata azáltal erősödik fel igazán, hogy — mint erre már Kant rámutatott[92] — a természeti organizációból valójában nem következik a humanitás, és Herder nem tudja leküzdeni a metafizikát. Az egész humanitás-filozófia végül is a nagyszabású hisztorizálási kísérlet ellenére előfeltevés marad. Mégis: a feltétlenség már nem egy lényegében egyszer s mindenkorra adott képességre, az értelemre vonatkozik, aminek csak helyes működését kell elérni, hanem csupán diszpozíciókra, amelyeket meg kell teremteni, folyamatosan ki kell dolgozni. A hangsúly ezáltal nem az adottságon van, hanem az eredményen, az egész emberfelfogás dinamikussá válik. Így a perspektíva sem mint egy külső pont jelenik meg, amely felé az emberi tevékenység közelít, hanem mint az emberi tevékenység belső irányulása.

Ez a gondolati modell nagyon rokon a Haydn—Mozart-féle formálásmód világnézeti jelentésével. Az analógia természetesen emberi sorsok ábrázolásakor, tehát Mozart operáiban látható a legjobban, de a lényeget illetően nincs elvi ellentét Mozart operái és egyéb művei, vagy Mozart és Haydn olyan sok tekintetben különböző művészete között. Láttuk, hogy a XVIII. századi operában az erényes hős életének beteljesedése feltétlen, s egyúttal *maga* az emberi teljesség. Ennek teleológiája regulálja az egész kompozíciót, ami semmiképpen sem eredeti művészi forma, csak egy séma reprodukciója. Gluck az egyetlen, aki fenntartja az erényes hős feltétlen győzelmét *mint* emberi beteljesülést, és mégis képes eredeti formát teremteni: a hős küzdelemben jut el a győzelem, a beteljesedés küszöbére, s így kiérdemli azt, mint a világrend végső ajándékát. A roppant dinamikus drámai mozgás, és a hirtelen megtorpanás, a lírai célhoz érés feltűnő kettőssége csak látszólag törés, a forma valójában teljesen egységes,

[91] Vö. Herder: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit."
[92] Vö. Kant: „Recensionen von J. G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit".

s ez az elemzett alapvető eposz-szerűségből következik: a humanitás világának győzelmes szilárdsága mint előfeltevés a forma egészét meghatározza, de nem mint teleológia, hanem mint „tér," amelyben lehetséges és célravezető a hős útja. Éppen ezért a hős nem egyszerűen végigmegy ezen az úton, hanem igazolja is. Gluck volt az egyetlen, aki a felvilágosodás klasszikus világnézetét egyrészt reflektálatlan előfeltevésként elfogadta, másrészt stilizált konfliktusokban tényleg plasztikusan demonstrálta. Az ember lényege és lehetősége közvetlenül létezésként és valóságként jelenik meg műveiben.

Mozart operáiban sincsen jelen empirikusan a — hegeli—ifjú marxi értelemben vett — polgári társadalom: az intézmények, a létfenntartó tevékenység egész szférája, s amikor például a rendiség mégis fontossá válik (a „Figaró házasságá"-ban és a „Don Juan"-ban), művészileg valójában nem önerejénél fogva hat, hanem „tisztán emberi dolgok" közvetítőjeként. A státusviszonyok mindig közvetlen emberi viszonyok formái, az individualitás felől igazolódnak. Az alapvető operatörténeti fordulat viszont abban áll, hogy Mozart, miközben érzékenyen elhúzódik az empíriától, művészileg mégsem tekinti fait accomplinak az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság egységét, harmóniáját, mint — Gluckot is beleértve — az egész XVIII. századi opera, hanem következetesen újra meg újra felvetendő és megoldandó *problémaként* kezeli. Ez Mozart zenedrámai kérdésfeltevéseinek legáltalánosabb szemléleti alapja. Ám tudni kell, hogy ez Mozart számára mindig *művészi*, és sohasem explicit ideológiai probléma. Az ember lényegét és lehetőségét nem filozófiailag, létezését és valóságát pedig nem empirikusan fogja fel. Az ember lényege az ő számára nem más, mint a humanitás, az élet gyakorlatilag humánus berendezésének lehetősége, a létezés, a valóság pedig nem más, mint különböző életvitelek rivalizációja. Mozart mindkét vonatkozást egyetlen életté nyben, a szerelemben ábrázolja. Már Hotho rámutatott, hogy a szerelem Mozart operáinak specifikus tárgya: „A szerelem, a legbensőségesebb, leggyöngédebb, legpanaszosabb, legboldogabb szerelem; tréfálkozva, évődőn; mint naiv természeti érzés; mint a legmélyebb lelki élmény; bátran, határozottan, kitartóan; futólag; félreismerve; ártatlanul tévútra vezetve; bűnösen, és mindig élénken a fülből a szívbe, a szívből a fülbe édesen behízelegve magát vagy ellenállhatatlanul behatolva, ez minden mozarti opera tulajdonképpeni lelke."[93] A szerelmi témákat feldolgozó műalkotások felépítésének kiindulópontja általában tisztán a szerelmi viszony, de a művek egésze ezt mégis túlhaladja, hiszen e viszonyt a társadalmi-emberi összefüggések egészébe illeszti be, s így az a meghatározások teljességének mozzanatává válik. Ilyenkor a szerelmi szenvedély mintegy reflektor, amely éles megvilágításba helyezi a lényeges életviszonyokat. Ugyanakkor a kultúra történetében ismerünk olyan világképeket, amelyekben a szerelem sokkal nagyobb jelentőséggel bír, nem a totalitás megvilágító mozzanata, hanem *maga* a totalitás, a mozzanatok összefoglalása. Platón filozófiája s általában a platonizmus, a lovagi költészet, a dolce stil nouvo és Dante költészete, Goethe művészete erre nyújt példát. Nézetünk szerint Mozart opera-oeuvre-je is ebbe a sorba tartozik.

Természetesen nincs itt mód rá, hogy végig kövessük és elemezzük ennek a szerelem-felfogásnak a történelmi útját, változásait. Mégis, a mozarti felfogás jellemzéséhez nélkülözhetetlen néhány történeti támpont kijelölése. A szerelem-felfogás gondolati struktúráját Platón teremtette meg. Az Erosz-elmélet

[93] Hotho: „Vorstudien für Leben und Kunst", Stuttgart und Tübingen, in der J. Gr. Cotta'schen Buchhandlung 1835, 46—47.

(„Phaidrosz", „A lakoma") nem a szerelemre mint életténye re, a szerelmi élet problémáira keres választ, hanem Platón etikai-filozófiai összkoncepciójából következik. A poliszközösség széthullásával felbomlott a társadalom addig viszonylag egységes erkölcse is. Platón mint a polisz eszményeinek őrzője, szilárd értékeken nyugvó erénytant akart kidolgozni. Ám a status quo, az általános demoralizáltság világa nem kínált ilyeneket. Platón ezért konstruálta meg a testi világon kívül a formák, az ideák anyagtalan, szilárd, mozdulatlan világát. Erről tudomány és tudás van, nemcsak vélekedés, vélemény. Ontológiája etikai fogantatású. Az ideavilág és a testi világ pontos viszonya voltaképpen nem is nagyon érdekli Platónt, ugyanis az egész elmélet elsődlegesen nem a testi világ, a jelenségek világának értelmezésére hivatott, hanem az erkölcsi orientációra. Ezért persze újra meg újra kísérletet kell tenni arra, hogy a két külön világ kapcsolatát mégis megmagyarázza. A dialógusokban az egyesítő elem a kontextustól függően más és más, de számunkra most az Erosz, a szépség utáni vágy érdekes. Az élet és az ideák közötti híd a szépség. Szókratész a „Phaidrosz" c. dialógusban kifejti, hogy az igazságosságnak, mértékletességnek és annyi más lelki kincsnek nincs meg a fénye a földi képmásokon, érzékeink is gyöngék, kevesen és alig ismerik föl a képmásban az eredeti lényegét. A szépség viszont közvetlenül felfogható a mindennapi életben, így ezen keresztül léphet az ember kapcsolatba az ideák világával. Ez a gondolatmenet fedezteti fel Platónnal a szerelmet, mint filozófiailag releváns életténvt. A platóni Erosz-elmélet tehát voltaképpen instrumentum, sőt, az egész gondolatmenetnek a szerelemre csak mint ugrópontra van szüksége, ahonnan továbbhalad az ideák tiszta szemlélete, az aszkézis felé. Mégis, Platón rendkívül alaposan és plasztikusan kidolgozza a szerelem „stádiumát", s így — filozófiája egészének szempontjából mintegy mellékesen — a szerelmi élet problematikájának rendkívül gazdag tartalmi elemzését adja. Az Erosz-elmélet tehát mégis mint a szerelem életténvének konceptualizálása fejthetett ki felmérhetetlen hatást az európai gondolkodás történetében. E tekintetben az egyik legfontosabb motívum az, hogy „A lakomá"-ban a szerelem szervesen összekapcsolódik az emberi-morális tökéletesedés eszméjével. Az Erosz-elmélet szuggesztíven fejezi ki azt a törekvést, hogy tisztázzák a legmagasabb életértékek szerepét az emberek mindennapi életében, hogy a közösségi erkölcsi konvenció felbomlási folyamatában magában az életben találjanak szilárd pontot a morális tájékozódás számára. Platón tehát, akit a szerelem voltaképpen nem mint szerelem érdekelt, hanem mint egy metafizikai rendszer fázisa, mégis létrehozta azt a szemléleti sémát, amelyben az emberek életüknek ezt a fontos tényét gondolatilag feldolgozhatták, öntudatuk számára elsajátíthatták.

Ez a paradoxon még kiélezettebben jelenik meg a lovagi szerelem-ideológiákban. Mint már korábban volt róla szó, az udvari szerelem egész egyszerűen fikció, „esztétikai saját világ", konvenciórendszer, amelynek semmi köze sincsen a mindennapi élethez, valósághoz. Egy autonóm ideológiáról van szó, amelyben minden tény és tulajdonság szisztematikusan megkonstruált értékszimbólum. Az értékhierarchia csúcsán a szerelem van: „az emberi tökéletesség teszi érdemessé a lovagot a legfőbb jóra, a szerelemre, hogy azután épp a szerelemben bontakozhasson ki igazán".[94] A szerelem tehát itt sem egy mozzanat az élet totalitásában, hanem éppen e totalitás közege, végső egysége, alkotó ereje. Arnaut Daniel írja egy versében:

[94] Lakits Pál: „A kaland változásai", Akadémiai Kiadó 1967. 44.

Naponta jobb s tisztább lettem,
mert szolgálok világszépet,
ennyit mondanom szabad.

(ford.: Weöres Sándor)

Ez a szerelem-felfogás nem instrumentális, nem átmeneti stádium egy metafizikai rendszer egészében, hanem minden transzcendenciát kizáró, zárt totalitás, de teljes egészében ideológia, semmi köze a valósághoz, fiktív élet. Mégis, a szerelmet a humanizáció, az erkölcsi-emberi kiteljesedés mércéjeként hódítja meg az emberiség öntudata számára.

Teljesen nyilvánvaló, hogy az erény levezetése a szerelemből, illetve az erényesség mint a szerelem előfeltétele — circulus vitiosus. A lovagi ideológiában ez nem tudatosult, de a dolce stil nuovo költői filozófiai problémaként fogták fel.[95] Sőt, a problémát összekapcsolták az erény és a nemesség viszonyával, ahol az utóbbi nem a születésre, hanem az erkölcsi kvalitásra vonatkozott. A problematika klasszikus megfogalmazását Guido Guinizelli adja híres canzonéjában, a dolce stil nuovo program-versében:

Al cor gentil ripara sempre amore,
Com' a la selva angello in la verdura:
Nè fe' amore avanti gentil core
Né gentil core avanti amor Natura.
Ch' adesso che fo il sole,
Si tosto lo splendore fo' lucente,
Ne fo'avanti il sole.
E prende amore in gentilezza loco,
Cosi propiamente
Como clarore in clarità di foco.
Foco d'amore in gentil cor s'apprende,
Como vertute in pietra preziosa:
Che da la stella valor non discende,
Avanti'l sol faccia gentil cosa.
Poi che n'ha tratto fore,
Per soa forza, lo sol cìo che li è vile,
La stella i dà valore:
Cosi lo cor ch'è fatto da natura
Eletto pur gentile,
Donna, a guisa di stella, lo inamura.

Guinizelli olyan előfeltevésből indul ki, amelyből mindkét tétel (a szerelem teszi a szívet nemessé — a szerelem csak nemes szívben lakik) közvetlenül levezethető. Tehát a két tétel szükségszerűen összetartozik, együtt alkotnak egészet, egyszerre érvényesek ugyanarra az emberre. A nemes szív és a szerelem úgy kapcsolódik össze, hogy a szerelem a nemes szív, az erényen alapuló lelki nemesség lényege, „essentiá"-ja. Akkor viszont az a kérdés, miként lehetséges, hogy a szerelem csak női szépség hatására jelenik meg a nemes szívben. A megoldást az arisztotelészi aktus és potencia fogalompár kínálja: a szerelem szuny-

[95] Vö. Ed. Wechssler: „Das Kulturproblem des Mennesangs", Zeller, Osnabrück 1966.

nyad a nemes szívben, azaz lehetőség szerint már benne van, de csak a kedves megpillantása ébreszti fel, változtatja valósággá, miután a nemes szívből minden közönségesség eltávozott. Dante „Az új élet" egyik szonettjében még teljesen a dolce stil nuovo szellemében mindezt tömörebben és költőileg értékesebben összefoglalja:

Amore e'l cor gentil sono una cosa,
Si come il Saggio in su dittare pone,
E cossì esser l'un senza l'altro osa,
Com'alma razional senza ragione.
Falli natura, quando è amorosa,
Amor per sire el cor per sua magione,
Dentro la qual dormendo si riposa
Tal volta poca e tal lunga stagione.
Bieltate appare in saggia donna pui,
Che piace a gli occhi sì che dentro al core
Nasce un disio de la cosa piacente.
E tanto dura talora in costui,
Che fa svegliar lo spirito d'amore.
E simil face in donna omo valente.

Eduard Wechssler nagyon helyesen mutat rá arra, hogy lehetnek ugyan ellenérzéseink ezzel a skolasztikus koncepcióval szemben, az emberi kultúra történetében mégis rendkívül nagy jelentőségű, hogy az erény, a szerelem és nemesség fogalmát oly szorosan összekapcsolták egymással, mégpedig a lélek legbensejében. Egyrészt kísérletet tettek a szerelem embert tökéletesítő hatalmának gondolati megalapozására, másrészt minden értéket a szerelem, a *világi etika* e legfelsőbb fogalma alatt egyesítettek. Persze a dolce stil nuovo éppen e tekintetben fölöttébb ellentmondásos. Nem udvari művészet, s ezzel elvész az „esztétikai saját világ" társadalmi bázisa. Az ideológia elveszíti abszolút autonómiáját és az életre vonatkoztatják. Ezáltal reprodukálódik a platonizmus problémája: a szerelem-felfogás átfogó etikai igénnyel lép fel, s így újra metafizikává, most már keresztény metafizikává válik. A dolce stil nuovo nem más, mint az udvari ideológia, a platonizmus és a katolicizmus összebékítési kísérlete, amelyre végül Dante teszi fel a koronát.

Dante a magasztos női lényhez való felemelkedéssel szimbolizálja az ideák világába való felemelkedést, a szerelem az intellektuális szemlélet, a végső dolgok víziója. Fülep Lajos szépen elemzi,[96] hogy a vallásos ember életében van egy mindig centrálisan futó vonal, amelybe a legheterogénebb elemek bele tudnak kapcsolódni s benne áthasonulni. Ilyen centrális vonal Dante életében a Beatrice-motívum, amellyel minden életelemnek vonatkozásba kell lépnie, benne fölolvadnia, azt gazdagítania. Ezért Beatricének is alakulnia kell, mivel mindent abszorbeál: bármit érezzen és gondoljon Dante, ami őt egy fokkal följebb és előre viszi, azt mind Beatricére ruházza át. Beatrice tehát Dante morális és vallásos életének a szó szoros értelmében való inkarnációja, több mint szimbólum.

Nem követhetjük tovább ennek a szerelem-koncepciónak a fejlődését Petrarcától egészen Michelangelóig és általában a reneszánsz újplatonizmus történetében. Számunkra fontosabb annak a fordulatnak a regisztrálása, amit a

[96] Vö. Fülep Lajos: Dante; „Nyugat", 1921/18, 1376.

reneszánsz éppen e gondolati fejlődés ellenében hozott. Az immanencia gondolati és művészi meghódításáról van szó. Az a művészeti fejlődés, amely a zseni szintjén Boccaccióval indul el és Shakespeare drámáiban éri el valószínűtlenül magas csúcsát, az életnyilvánítások totalitásának, az emberi viszonylatok összességének ábrázolására tört, ahol a kiemelések, a hierarchikus elrendezések a mindenkori konkrét művészi kérdésfeltevésekből és megoldásokból következnek, és elvileg semminek sem lehet ideologikusan kitüntetett, szimbolikus, szummatorikus jelentősége.

Lukács György Goethe „Faust"-jával kapcsolatban utal arra, hogy Platón és Dante óta a szerelemnek soha nem volt még ekkora súlya egy nagy szellem világképében, ám azok lényegében túlvilági és aszkétikus szerelmével szemben Goethéé egészen földi, evilági.[97] Lukács a következőképpen jellemzi Goethe szerelem-felfogását: „Ismerjük Goethe elképzelését az emberben rejlő képességek kibontakozásáról. Ez a kibontakozás szerelem nélkül lehetetlen. Az aszkéta nem teljes ember. Az egyéni szerelem szenvedélye, éppen mert egyrészt a legelemibb erejű, legtermészetesebb valamennyi szenvedély között, másrészt mert új, individuális formájában ez a kultúra legmagasabb és legkifinomultabb gyümölcse, a személyiség legigazibb kiteljesedése, amennyiben ennek fejlődését mikrokozmikusan fogjuk fel, vagyis öncélúnak tekintjük. A személyiség ezt a kiteljesedését csak úgy érheti el, ha a szerelem szenvedélye mindent magával ragadó áradattá válik, amelybe az egyén legmagasabb szellemi és erkölcsi törekvései legtökéletesebb formájukban beletorkollanak, ha a szerelemnek a személyiséget összefogó hatalma valóban az elérhető legmagasabbra emel mindent az emberben."[98] Nos, valójában a Mozart-opera világképének is ez a felfogás a centruma, ami annál érdekesebb, mert itt végképp hiányzik az a természetfilozófiai megalapozás, ami Goethénél megvan.

A Mozart-opera világképének ezt a centrumát mindeddig Hermann Cohen közelítette meg leginkább.[99] Rámutatott, hogy Mozart a szerelemben az embert gyökerénél ragadta meg és minden drámai motívumot a szerelemmel kapcsolt össze. A szerelem volt Mozart drámai eszméje, nem mintha ez jelentené az ember legnagyobb problémáját, hanem mert ez az egyetlen eszköz, hogy minden drámai motívumot meg lehessen fosztani absztrakt mivoltától. Mozart az emberi drámát a szerelem ősérzésében, őscselekvésében ragadta meg, a szerelmet tette operái ősmotívumává, mert ez a dráma, különösen a zenei dráma esztétikai cselekményének általános vehikuluma és eszköze. Az a tény, hogy a szerelem operáinak alapproblémája, nem azt jelenti, hogy izolált, az opera egész tartalmát kitöltő probléma. A drámai eszme megköveteli, hogy a szerelem össze legyen kapcsolva az emberi cselekvés drámai problémáival, vagyis az etikai problémákkal. Mozart operáinak klasszicitása éppen abban áll, hogy ez tökéletesen megvalósul bennük.

Valójában összehasonlíthatatlanul többről van szó a médium, a műfaj problémájának tökéletes megoldásánál; a mozarti szerelem-ábrázolásnak antropológiai jelentősége van. Cohen azt valóban nagyon jól látta, hogy a szerelem mint tiszta bensőség nem lehet drámai ábrázolás tárgya. Ám nem azért, mert ez ellenkezik a neokantiánus esztétika követelményeivel, hanem mert *maga* nem

[97] Vö. Lukács György: „Goethe: Faust", a „Világirodalom" I. c. tanulmánykötetben, I. kiad., 147.

[98] I. m. 133.

[99] Vö. H. Cohen: „Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten", Bruno Cassirer, Berlin 1915, 39—57.

tárgy. A szerelem ugyanis nem entitás, hanem emberi viszony. Tehát nem valami létező, amit össze kellene kapcsolni más létezőkkel, például cselekvésekkel vagy jellemvonásokkal. („A szerelem a ‚Figaró'-ban tiszta természeti erőként lép fel, amely az egyes alakoknál más ösztönökkel vegyülve alaplényegének mindig új oldalát nyilvánítja ki." — írja Abert.[100]) Mozart a szerelmet nem egyszerűen mint cselekvésekkel és jellemvonásokkal *összekapcsolt* érzést, szenvedélyt ábrázolja, hanem egységesen *szerelmi kapcsolatokat, viszonyokat* ábrázol. Ez két teljesen különböző dolgot jelent. Mozart alakjainak ugyanis valóban a szerelem jelenti legnagyobb problémájukat, operáit teljes egészében a szerelem problémája tölti ki. Mozart számára a szerelem nem vehikulum és eszköz, hanem kizárólagos tárgy. Csakhogy: a szerelem nála emberi viszonyok összességét jelenti, s megjelenik, megmutatkozik benne — tehát *benne* és nem vele összekapcsolva — az ember egésze. A szerelem abban az értelemben a Mozart-operák centruma, ahogy az ifjú Marx fogta fel: „Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfinak* a *nőhöz* való *viszonya*. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg*, egy szemlélhető *tényre* redukálva *jelenik meg*, mennyire lett az emberi lényeg az embernek természetté vagy a természet az ember emberi lényegévé. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyire lett a maga számára és ragadta meg magát az *ember* mint *nembeli lény*, mint ember; a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé*, vagy mennyire lett az *emberi* lényeg neki *természetes* lényeggé, mennyire lett *emberi természete* neki *természetté*. Ebben a viszonyban az is megmutatkozik, mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükségletté, mennyire lett neki tehát a *másik* ember mint ember szükségletté, s ő legegyénibb létezésében mennyire közösségi egyúttal."[101] Innen kell megvilágosodnia, miként lehetséges, hogy az ideológiától és a polgári társadalom empirikus valóságától érintetlen Mozart-opera a maga szerkezetében, egész koncepciójában megjelenítette az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság problematikáját. Mozart a szerelmi kapcsolatból, ebből a közvetlen, természetes tényből *művészileg* kiolvasta, s ami még fontosabb, kifejtette az egész humanitás-problematikát, amely érzékileg és szemlélhetően implicite benne rejlett. Ugyanakkor maga a kifejtés is következetes érzéki-érzékletes, szemlélhető, az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság viszonya kizárólag a drámai vonatkozások, emberi kapcsolatok és sorsok *megkomponálásában* mutatkozik meg, vagyis abban, ahogy a drámai alakok egymás számára vannak, életnyilvánításaik egymásban visszatükröződnek. Itt egyúttal az is világossá válik, hogy a mozarti szerelem-felfogás mennyiben rokon és mennyiben ellentétes azzal a hagyománnyal, amit Platón, a platonizmus, a lovagi költészet, a dolce stil nuovo és Dante jelent. Természetesen hatásról, közvetlen vagy akár közvetett kapcsolódásról eleve nem lehet szó. Mégis, minden matefizikai vagy ideológiai jelleg nélkül, a szerelemnek Mozart operáiban is antropológiai értelemben szummatorikus és normatív jelentősége van. Egyrészt abban az értelemben, hogy mintegy mutatóként jelzi, egy szemlélhető tényben összefoglalja, hogy az

[100] Abert: „W. A. Mozart", II, VEB Breitkopf & Härtel Musikverlag, Leipzig 1956[7], 241.

[101] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből", Budapest 1962, 68.

ember számára mennyire lett a *másik* ember mint ember szükségletté, mennyire lett az ember a maga számára emberré, általában: milyen létezés illeti meg az emberi lényeget, mennyire képes megvalósítani az egyes ember az emberi lehetőségeket. Másrészt — ebből következően — abban az értelemben, hogy a szerelem Mozart számára nemcsak az emberi kiteljesedés *egyik* nélkülözhetetlen mozzanata, hanem *maga* a szerelem szenvedélye az a mindent magával ragadó áradat, amelybe az egyén legmagasabb emberi törekvései legtökéletesebb formájukban beletorkollanak, *kizárólag* a szerelem személyiséget összefogó, megformáló hatalma képes valóban az elérhető legmagasabbra emelni mindent az emberben. A „Das Ewig-Weibliche Zieht uns hinan" gondolata a maga legáltalánosabb értelmében Mozart egész operavilágának univerzális elve. Ugyanakkor ez a felfogás — mint mondottuk — cseppet sem metafizikai vagy ideologikus, hanem a legmélyebben evilági és történelmi. Éppen ezért közelebb áll a goethei koncepcióhoz, mint a platóni—lovagi—dantei világképhez, bár egyrészt nem természetfilozófiai talajból sarjad, másrészt nem olvad bele nagyszabású történetfilozófiai koncepcióba sem, mint a „Faust" II. részében. Mozartnál mindvégig következetes, ám közvetlenül drámai, történelmileg releváns drámai koncepcióról van szó.

E koncepció centruma tehát a szerelem, illetve a körülötte kialakuló szerelmi tipológia. Dilthey jellemzése a „Don Juan"-ról — a teljesen téves végkövetkeztetéstől eltekintve — Mozart összes ún. mesteroperájára érvényes: „A szerelem . . . a mű középpontja lesz, az összes. . . alakot. . . jellemzi. Ez kapcsolja össze a csoportokat, ez tölti meg atmoszféraként az egész darabot. . . Mozart így ezeknek a formáknak a művészi képét, mintegy tipológiáját tudta felvázolni. Ahogy végső soron mind rokonok egymással és mégis újra eltávolodnak egymástól:. . . egy olyan világ áll előttünk, amely a szerelmet ismeri el az élet legmagasabbrendű momentumának, a maga legfőbb és végső értékének. . . .A hallgatót úgy befonja és beburkolja a szerelem varázsa, amely ezekből a lelkekből mint különböző tükrökből ragyog rá, hogy elveszíti a természetes mértékarányt, amit különben elismer az emberi célok között. . ."[102] Ez a tipológia egy olyasfajta dramaturgia alapja, amilyet Jan Kott mutat ki Shakespeare-nél. Mozart is az analógia elvével építi fel zenedrámáit, „megkettőzi, háromszorozza, négyszerezi a fő meseszálat, s mindegyik szál ugyanazt az alaptémát ismétli újra meg újra: a cselekmény homorú és domború tükrök rendszere, melyek ugyanazt a szituációt tükrözik, nagyítják és parodizálják. Ugyanaz a téma ismétlődik líraian és groteszkül, majd patetikusan és ironikusan."[103]

Ebben a dramaturgiai koncepcióban lehetővé válik a jellem és a cselekmény problémájának tökéletes megoldása. Láttuk, hogy legmélyebb értelemben a konkrét és az absztrakt egybeesésének paradoxonjáról van szó: élő, spontánul cselekvő emberek vannak beállítva ridegen absztrakt keretbe; a jellem képviseli az életet, a cselekmény a világnézetet; ám a jellem egyúttal típus, reprezentáció is, a cselekmény pedig egyúttal spontán tettek folyamata; tehát „az egyik szempontjából nézve a másik mindig irracionális lesz, csak az absztrakt és tipikus, ahonnan kiindulunk".[104] Azt is láttuk, hogy a XVIII. századi opera nem adott ugyan eredeti művészi *meg*oldást erre a paradoxonra, de mindenesetre

[102] Dilthey: „Von deutscher Dichtung und Musik", B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1957², 289.

[103] J. Kott: „Kortársunk Shakespeare", Gondolat, Budapest 1970, 354.

[104] Lukács György: „A modern dráma fejlődésének története", I, Franklin-Társulat 1911, 35.

lehetővé tette a *fel*oldódást, amennyiben megszüntette a két faktor benső, organikus kapcsolatát és merőben instrumentálisan rendelte őket egymás mellé a zene mindent egyesítő küzegében. Az emberi sors morális beteljesedésének feltétlensége mint a mű konstitutív világnézete a jellemet és a cselekményt egyaránt tiszta reprezentációvá tette, ami a korstílus szintjén sematizmust jelent, Glucknál pedig a küzdelemben való reveláció révén monumentális, „legegyszerűbb tipikus formára" hozást.[105] Mozartnál teljesen más a helyzet. Operáinak világa mindenekelőtt egy lehetőségtér, amelyben a szerelem életproblémáját az egyes művészi alakok a legkülönbözőbb módokon foghatják fel és oldhatják meg. Az emberek éppen a rájuk jellemző *sajátos mód* szerint lesznek jellemek. Már Abert rámutatott, hogy Mozart dramatikája elsősorban jellemdramatika, hogy számára a jellem „eleven lelki erők oszthatatlan egysége, valami egyszeri, individuális, amely kizárólag önmagában hordozza fejlődéslehetőségeit. Bizonyos, hogy a mozarti jellemek is típusok, azaz önmaguk fölött egy általánosra utalnak, de mégis megtartják individuális jellegüket és sohasem vesznek el a fogalmiságban vagy az allegorikusban. De ez az eljárás eredendően a muzsikus teljes teremtő erejének köszönhető. Feladata éppen az, hogy minden elnyelt indulatot fényre hozzon és bevilágítson azokba a lelki mélységekbe, amelyek a költő előtt zárva maradnak. Egy glucki jellem a maga kevés alapvonásában eleve készen van, a cselekmény minden fázisa csak arra szolgál, hogy ezt az alaplényeget tovább fokozza. Egy mozarti ellenben minden egységessége mellett állandó mozgásban van, mindig új oldalait, mellékvonásait nyilvánítja ki, amelyek jönnek és újra eltűnnek, ám ezáltal az egység nem rombolódik szét, csak megerősödik."[106] Bizonyos, hogy Abert értette meg legmélyebben a mozarti jellemalkotást, de ő is hagyományos dramaturgiai fogalmakkal kísérelte meg leírni, s így végül állandó hangsúlyozása ellenére is megmagyarázatlan marad a legfontosabb vonatkozás: az egység. Minek köszönhető, hogy a jellem a heterogén vonások és az állandó változás ellenére is oszthatatlanul egységes, individuális? A magyarázatot nem valamiféle szubsztanciában kell keresnünk, hanem az alaknak a maga életproblémájához való viszonyában. Abban a módban, ahogy Mozart alakjai felfogják és feldolgozzák szerelmi életük problémáit, bizonyos egységes belső összefüggés fedezhető fel. S éppen az a következetes — vagy éppenséggel megkomponáltan, modelláltan következetlen — mód, ahogy az egyes figurák gyakorlatilag végigélik szerelmüket s benne sorsukat, — ez maga az emberek legszemélyesebb, legmélyebb és legelevenebb jellemvonása, emberi egysége, individualitása, jellem mivolta. Ez azt jelenti, hogy a mozarti jellem nemcsak annyiban dinamikus, hogy állandó mozgásban van, hanem ennek a mozgásnak egységes, dinamikus belső elve van: a mozarti jellem nem más, mint az alak életprobléma-megoldó tetteinek egységes belső irányulással bíró folyamata; leegyszerűsítve: Mozart operáiban az ember, a jellem azonos az életvitellel. Magától értetődő, hogy az életvitel, a jellem, az ember nem elszigetelt, a Mozart-opera emberi *viszonyok* összességét s benne az egyes embert mint *viszonyainak* összességét ábrázolja; emberekre, tisztán emberi viszonyokra van komponálva.

Ebből az ember-felfogásból érthető meg a Mozart-opera cselekménye. Az a tény, hogy a mozarti jellem nincs eleve készen, hanem állandó mozgásban van, nem egyszerűen annyit jelent, hogy „mindig új oldalait, mellékvonásait nyilvá-

[105] Vö. Abert: I. m. I., 775.
[106] I. m. 775—776.

nítja ki". A jellem dinamikája nem annak köszönhető, hogy mivel csak az életnyilvánításokból lehet rá visszakövetkeztetni, csak időben fogható fel, s ráadásul még a zene is időbeli művészet. A mozarti jellemek nemcsak művészileg nincsenek eleve készen, hanem emberileg sem. Önmagukat hozzák létre viszonyaikban, s ezzel újra viszonyaikat. Ez a kölcsönös, alapjában egységes *genetikus* folyamat elvileg végtelen, s voltaképpen ennek egy meghatározott szakasza a cselekmény. A Mozart-opera tehát az emberi viszonyok összességét s benne az egyes embert mint viszonyainak összességét fejlődésében ábrázolja; cselekménye nem más, mint — a szó fenti értelmében — *életvitelek* egymást és önmagukat alkotó, alakító, fejlesztő *rivalizációja*.

Gluck operáival összevetve az a legszembeötlőbb, hogy Mozart operáiban nincsen semmi eposz-szerű. Mindenekelőtt megszűnik a hősök szinte „természetadta" belső biztonsága, s aki mégis rendelkezik belső biztonsággal, nem abból meríti, hogy világa győzelmes szilárdsága mint előfeltevés kijelöli útját és vezeti őt. Éppen ellenkezőleg, a hősöknek maguk törte úton kell kialakítani világukat. Azáltal, hogy a világ általános kerete nem áll készen már a kezdet kezdetén, a cselekmény sincs preformálva. Az emberek azáltal nyerik el plasztikus alakjukat, hogy megkeresik, megteremtik helyüket a világban. Mozart operáiban is szilárd értékhierarchia, erkölcsi rend uralkodik, ez azonban nem jár azzal a következménnyel, hogy csak kevés, meghatározott embertípus töltheti be a szervező közép szerepét: azok, akik a leghősiesebben, legszebben és legtisztábban képviselik és viszik győzelemre az erényt. Mivel a művek életvitelek rivalizációjára s az analógia elve alapján épülnek fel, alakelrendezésük, architektúrájuk rendje így nem egyszer s mindenkorra adott, hanem minden egyes operában más és más. Az alakelrendezés dramaturgiai és erkölcsi elve nem esik egybe (a legfeltűnőbben a „Don Juan"-ban), de folyton egymásra vonatkozik, egymást modellálja, s éppen egymáshoz viszonyított mozgásuk eredője a teljes forma gerince. Mozart hősei valódi individuumok, operáinak fő kérdése legáltalánosabb értelemben arra összpontosul: miképp alkotják meg az emberek egymással való viszonyaikban önmagukat.

Az eddigi jellemzésből ki kellett tűnnie, hogy Mozartnál a forma az ábrázolt emberek életének dinamikájából mintegy természetesen kifejlődő és megszerveződő totalitás. A Mozart-operának ez a sajátossága sok félreértésre adott alkalmat. Mozart ábrázolásmódjára maradéktalanul érvényes a már korábban idézett goethei elv, hogy a művészetnek nincsen didaktikus célja: „Nem dicsér, nem korhol, csak kifejti a tetteket, gondolatokat a maguk összefüggésében, és ezzel oktat, felvilágosít." Ebből a tényből Abert azt a következtetést vonja le, hogy a morális szemlélet nem játszik *esztétikai* szerepet Mozart operáiban. Felfogása szerint minden Mozart-alak maga a természet: „Ezért sem jók, sem rosszak a közönséges morál értelmében; nem lesznek állandóan egy a valóságon kívül álló erkölcsi törvényen megmérve, hanem kizárólag magán a valóságon. Mozart sohasem érzi magát alakjai bírájának. . ."[107] Abert a Mozart-operákban ábrázolt szerelmet is mint őserőt, természeti erőt fogja fel: „Egy ilyen ‚ősjelenséggel' szemben természetesen semmiféle morális mérce nincsen, nincs különbség a jó és a rossz között: Mozart nem ismeri a szerelmet sem mint bűnt, sem mint megváltót. Bizonyos, hogy nem zárja ki az erkölcsiségen alapuló szerelmet, mert számára az is az élet valóságának egyike, de nem eszmény, amin az

[107] I. m.

összes többit mérni lehetne."[108] A „Figaró házasságá"-val kapcsolatban írja: „Mozart számára a morál is a világ folyásának valóságához tartozik, ám nem számtalan más fölött, hanem mellett, és ha a Grófné végül megbocsát hűtlen férjének és ezzel feloldja a drámai feszültséget, az nem úgy van felfogva mint az erény diadala az érzelmes színjáték értelmében, hanem mint két élő jellem ellentétének természetes lezárása."[109] Ugyanilyen szellemben elemzi Abert a „Don Juan"-t is. Donna Anna szerelméről írja: „Nem érzéki, hanem erkölcsi alapon nyugszik, mint Anna egész lénye. Mozart ezzel az erkölcsi törvénynek is helyet adott drámájában és így mint a világ folyása valóságának egyikét ismerte el, ha persze nem is mint egy fölötte állót vagy immanensen benne rejlőt, hanem mint egyet a sok többi mellett. Ez a szigorú és nemes alak, Mozart legsajátabb teremtménye, így beilleszkedik az operába, éles ellentétben a többi alakkal és mégis ugyanazon cél felé törekedve, mint minden erő, amely az egész drámát mozgatja."[110] Don Juan és a kőszobor utolsó összecsapásáról: „A második finálében nem jó és rossz küzdenek egymással, hanem két egyaránt fenséges elem harca folyik, amelyben a gyengébbik végül alul marad. A teljességgel afilozofikus Mozart egyáltalán nem ismert radikálisan gonoszt, s ezért hőseit és azok cselekedeteit nem egy erkölcsi ideálon méri le, hanem egészen világosan érzi, hogy egy olyan valóság erejét, mint Don Juan életösztöne, csak egy még hatalmasabb valóság, a démont csak a démon képes legyőzni. Így ebben a drámában nem bűnről és bűnhődésről, hanem kizárólag létről és nemlétről van szó, és a befejezés megrázó tragikuma a történésnek mint olyannak nagyságán és félelmetességén alapul, nem pedig az erkölcsi törvény diadalán a jelenségvilág fölött. Ez a legigazibb reneszánsz szellem, amely itt még egyszer áttör, és egész következetesen adódik Mozart világképéből, amely a valóságot mindenkor kizárólag önmagán, nem pedig rajta kívül lévő, filozófiailag konstruált törvényeken méri."[111] Ilyen alapon persze „A varázsfuvola" radikális fordulatként jelenik meg: „A sok meglepetés közül, amit (Mozart — *F. G.*) fejlődésmenete nyújt, ‚A varázsfuvola' a legnagyobb, mert egy egészen újfajta dramatikán, sőt egy egészen megváltozott világnézeten alapul. A három utolsó opera (a ‚Titus'-tól mindig eltekintve) a drámai eseményeket minden morális mérce nélkül, saját nehézkedési erejük által engedte hatni. ‚A varázsfuvola' ezzel szemben mindent, cselekményt és jellemeket egyaránt egy erkölcsi alapeszmére vonatkoztat. Alakjai már nem egy naiv alkotóöröm teremtményei, amely megelégszik a minden egyesbe bezárt lelki erők kifejlesztésével, hanem életüket attól az eszmétől kapják. Az a tulajdonképpeni cél, amely felé törekednek, és hozzá való viszonyuk szerint oszlanak meg jóra és rosszra. Magában a ‚Szöktetés'-ben, amely még a legközelebb állt egy ilyesfajta dramatikához, Mozart sokkal kisebb jelentőséget tulajdonít az erkölcsi gondolat kifejtésének."[112] Azért tűnt hasznosnak Abert hatalmas monográfiájának különböző pontjairól egybegyűjteni ezeket az összehangzó gondolatokat, mert ezt a tipikus álláspontot ő képviseli a legátgondoltabban, legösszefüggőbben és legszínvonalasabban. Abert a formára nézve fogalmazza meg azt a koncepciót, amelyet — mint láttuk — Dilthey a befogadás vonatkozásában hangsúlyozott: „A hallgatót úgy befonja és beburkolja a szerelem varázsa, amely ezekből a

[108] I. m. II., 13.
[109] I. m. 241.
[110] I. m. 399.
[111] I. m. 383—384.
[112] I. m. 631.

lelkekből mint különböző tükrökből ragyog rá, hogy elveszíti a természetes mértékarányt, amit különben elismer az emberi célok között."

Az persze tökéletesen igaz, hogy Mozart „a valóságot mindenkor kizárólag önmagán, nem pedig rajta kívül levő, filozófiailag konstruált törvényeken méri". Mozart számára ez a valóság nem más, mint az ember önmagát alkotó tevékenysége. De nem egyszerűen a működés értelmében. Az embernek ez a tevékenysége operáiban valójában a szerelmi kapcsolat berendezése, a szerelmi élet vitele. Tekintve, hogy Mozart tényleg „a maguk összefüggésében" fejti ki a tetteket, életnyilvánításokat, a szerelmi kapcsolat és életvitel az emberek állandó szembesítésén keresztül, minden lényeges emberi kvalitásával és következményével egyetemben jelenik meg. Mozart ábrázolásmódját egy olyasfajta *morális érzékenység* jellemzi, amilyenre rajta kívül legfeljebb csak Goethe, Keller, Turgenyev, Tolsztoj és „A nürnbergi mesterdalnokok" Wagnere ad példát a művészetek történetében. Gondoljunk csak a „Szöktetés" kvartettjére, a Grófnak és Figarónak Susannához való viszonyára, illetve a Grófné alakjára a „Figaró"-ból, Donna Anna és Don Ottavio halk vonásokkal ábrázolt drámájára a „Don Juan"-ból, vagy „A varázsfuvola" Paminájának sorsára. A szerelmi kapcsolatokban öntudatlanul, de legalábbis akaratlanul, nem rossz szándékkal, esetleg éppen szenvedve osztott sebek, sértések; az egyoldalúság antihumánus következményeinek, a belőlük fakadó fájdalom valóságos enciklopédiáját nyújtják ezek a zenedrámai mozzanatok. S itt a legkevésbé sem pusztán természeti összefüggésekről van szó, hanem mélyen morálisakról. A szerelmi sérelem mindig az egész emberre vonatkozó antihumánus tendencia következménye. Mozart számára a szerelemben megkérdőjelezhetetlen cél az ember igazi boldogsága, ami egyet jelent a másik ember egész emberként való boldogításával. Ebből a felfogásból pedig roppant szigorú és eltorzíthatatlan mértékarány következik, amelynek alapján mindig kifejeződik, hogy a szerelemben mennyire lett az ember számára a másik ember mint ember szükségletté, mennyire lett az ember a maga számára emberré. A drámai alakok tehát morális mércét jelentenek egymás számára, nem abban az értelemben, hogy közvetlenül képviselik a másikkal szemben a morális értékrendet, hanem pusztán érintkezési viszonyaikban mintegy próbakövei egymás humanitásának. Ez a humanitás nem valamiféle filozófiai kategória vagy koncepció, hanem alapvető érzület, életérzés, a világ átélésének jellegzetesen felvilágosodás korabeli módja. Mozart nem is érzületében, életérzésében különbözött jelentéktelenebb operakomponista kortársaitól, hanem abban a páratlan képességben, hogy ezt az érzületet, életérzést nem közvetlenül fejezte ki, hanem maradéktalanul operaformává tudta objektiválni, azaz képes volt minden emberi következményét művészileg levonni.

Mozart számára a szerelemben „érzékileg, egy szemlélhető tényre redukálva" a humanitás problémája jelenik meg, vagyis az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság viszonyának problémája. Ebben a kettős aspektusban fogja fel az ember magát alkotó, teremtő tevékenységét. Az ember lényege, a humanitás nem más, mint ennek a tevékenységnek, a szerelmi élet vitelének belső lehetősége. Mozart művészi kérdése és válasza alakjai életvitelére éppen az, hogy mennyire valósul meg benne ez a lehetőség. Mozart, bár közvetlenül tényleg „nem dicsér, nem korhol", a megformálással mégis következetesen értékel.

Nem véletlen, hogy a Mozart-opera egyik alapproblémája a nevelődés, reprezentatív figurája a fejlődő ember. Tudjuk, a felvilágosodás korának egyik centrális gondolata, témája ez, filozófiában és irodalomban egyaránt. A nevelődés-

regény a XVIII. századi irodalom egyik legfontosabb műfaja, és Schiller azt követelte, hogy a dráma is dolgozza fel a problematikát.[113] A nevelődés mint téma azonban teljesen ellentmond a drámai műfaj belső követelményeinek. Lukács György írja ifjúkori drámatörténetében: „a még fejlődő ember, az az ember, aki még útban van valami felé, vagy akinél a fejlődés maga az élet (Goethe), nem lehet drámai; egyszerűen azon oknál fogva, hogy számára minden egyes megtörténés csak stádium, csak epizód lehet. Nem is beszélve természetesen a fejlődés technikailag kifejezhetetlen voltáról, arról, hogy annak legfontosabb részei belső, kizárólag pszichológiai eltolódások lévén, nem is fejezhetők ki a drámában, — ami, úgy hiszem, a fenti a priori lehetetlenségből következik."[114] A zenedráma lehetőségei e tekintetben teljesen mások. Legszembeötlőbb persze az a technikai adottság, hogy a belső, kizárólag pszichológiai eltolódásokat kifejezze. De még ennél is fontosabb, hogy a zenedrámában megfordul a Lukács által jellemzett hierarchia, a zenei lehetőség válik a priorivá: a zene révén a fejlődés néhány epizódja, esetleg egyetlen stádiuma egy életlehetőség szimbólumává emelkedhet, sőt a különböző típusú (fejlődő és nem fejlődő) életvitelek rivalizációja igazi drámává, még világdrámává is lehet. Ám ennek az elvont műfaji lehetőségnek a valóra válása Mozart operáiban nem egyszerűen a felvilágosodás korában uralkodó általános nevelődés-gondolatnak köszönhető, hanem az elemzett sajátosan mozarti — művészi — emberfelfogás eredménye. Az operákban implicite benne rejlő legáltalánosabb — nem elméleti, hanem gyakorlati — nevelődés- és fejlődés-felfogás ahhoz a koncepcióhoz áll legközelebb, amit Goethe fejt ki a „Wilhelm Meister tanulóévei"-ben: „Csak az összes emberek alkotják az emberiséget, csak az összes erők együttvéve a világot. Ezek egymás közt gyakran ellentétesek, s miközben egymást le akarják rombolni, a természet összetartja és újra előidézi őket. A legutolsó, állati kézműves-ösztöntől a legszellemibb művészet legmagasabb műveléséig, a gyermek dadogásától és ujjongásától a szónok és az énekes legpompásabb megnyilatkozásáig, a fiúk első verekedésétől amaz óriási intézkedésekig, amikkel országokat tartanak fenn és hódítanak meg, a leghalványabb jóindulattól és legmúlékonyabb szeretettől a leghevesebb szenvedélyig s a legkomolyabb szövetségig, az érzéki jelenlét legtisztább érzésétől a legtávolabbi szellemi jövő leghalványabb sejtéséig és reményéig — mindez és még sokkal több rejlik az emberben s ezt mind ki kell fejleszteni; de nem egyben, hanem sokakban... Minden képesség fontos, és ki kell fejleszteni." (ford.: Benedek Marcell) Ez a meggyőződés ad mély értelmet a vígopera-séma konvencionális paralelizmusának a „Szöktetés"-ben és „A varázsfuvolá-"ban a Konstanze—Belmonte és a Blonde—Pedrillo, illetve a Tamino—Pamina és a Papageno—Papagena párok egymás mellé állításakor; ebből a meggyőződésből fakad a „Figaró házassága" utolsó jelenetének különleges megrendültsége, amikor egy rövid, ám mégis felejthetetlen pillanatra harmóniává békülnek össze az ellentétes erők; ez a meggyőződés szolgáltat igazságot a „Don Juan"-ban a korlátozott emberi világnak a démonikus nagyság ellenében; és ez a meggyőződés veszi emberszámba a „Cosi fan tutte" egyéniség nélküli figuráit. Goethe az idézett fejtegetéshez még egy gondolatot fűz hozzá, s ez is kiolvasható Mozart operáiból: „egyik erő uralkodik a másikon, de egyik sem fejlesztheti a másikat; minden

[113] Vö. Schiller: „A színpad mint morális intézmény", a „Schiller válogatott esztétikai írásai" c. kötetben, Magyar Helikon 1960, 51.
[114] Lukács György: I. m. I., 46—47.

képességben magában rejlik az erő, hogy önmagát tökéletesítse; sok ember nem érti ezt, aki mégis tanítani és hatni akar". Ez az, amit Sandrina, Konstanze és Susanna olyan pontosan tud Belfioréval, Belmontéval és Figaróval kapcsolatban; ez az, amit Don Ottavio képtelen megérteni; és ez az, ami Sarastrónak oly sok belső problémát okoz, aminek sokoldalú művészi végiggondolása „A varázsfuvola" zenéjét annyira talányossá, hittől sugárzóvá és mégis rezignáltan fátyolossá teszi. Ugyanakkor az operák elmélyült vizsgálata nyomán úgy tűnik, hogy ezen a goetheivel rokon fejlődés-koncepción túl Mozart művészileg azt a lehetőséget is fenntartotta, hogy az emberi képességek összességét nemcsak sokakban, de egyben is ki kell fejleszteni. Már „Az álruhás kertészlány" fő cselekménye szimbolikusan ebbe az irányba mutat, a „Szöktetés a szerájból" és főként „A varázsfuvola" ennek a lehetőségnek mesés-jelképes beteljesítése. De bármily elütőnek is tűnjék e tekintetben a három nagy olaszos stílusú opera, a „Figaró", a „Don Juan"-és a „Cosi", ez valójában a Mozart-opera egyetemes elve. Nemcsak arról van szó, hogy Mozart e három mű alakjaiban is felkutatja és ábrázolja azokat az impulzusokat, amelyek erre a — számukra távoli — lehetőségre utalnak. Lehet, hogy ez a további lehetőség nem jelenik meg *közvetlenül*, egyetlen alak életében beteljesülve; lehet, hogy nem *minden* individuum önteremtő tevékenysége humanisztikus személyiségfejlődés is egyúttal, amely utal erre a lehetőségre; lehet, hogy egyetlen individuum életvitele *sem* ilyen jellegű; sőt az is lehet, hogy a műben *nem is szerepel* a szó filozófiai-antropológiai értelmében individuum. Mindez lehetséges — s hogy melyik operában melyik lehetőség valósul meg, az az életművön belüli, elemzéssel eldöntendő történeti kérdés —, az azonban bizonyos, hogy a forma egésze *minden* esetben a humánus lehetőségek totalitását képviseli.

Általában a jellemek oldaláról tekintett zenedrámai *cselekménynek* — ellentmondásos tendenciái következtében — nincsen egyetlen meghatározott iránya, a jellemek oldaláról nem lehet a cselekményt fejlődésként ábrázolni. A teljes *formafolyamat* azonban az egymást keresztező, ellentétes irányú életvitelek ellenére végül is minden ellentmondáson és egyenlőtlenségen keresztül, éppen ezek kifejtésének *módjában* a teljes emberség szemléletmódját, a maximális humánus fejlettség álláspontját érvényesíti. Ahogy Mozart megszabja az életvitelek rivalizációjának tempóját, ritmusát, dinamikáját, intenzitását; ahogy hangsúlyokat ad mozzanatoknak és elejt másokat; ahogy előtérbe és háttérbe rendezi el őket; egyszóval: ahogy formál, — az értékelés és állásfoglalás. Ha a „Szöktetés"-ben a német dal mindinkább megdicsőülő hangját hallgatjuk, s tanúi vagyunk, hogyan bontakozik ez a hang önmagában zárt és teljes, boldog zenei világgá, s végül hogyan veti ki magából Osmint, nem lehet kétséges, hogy ezúttal egységes, beteljesült fejlődés zajlott le előttünk. S idézett álláspontja ellenére még Abert is elismeri: „De a ‚Figaró'-tól kezdve az az érzésünk, mintha Mozart maga is érezte volna alakjainak gyengéit és egyoldalúságait és egy felettük levő álláspontról adta volna vissza őket. Így a szatíra olyan különös, melengető iróniává válik, amely már a ‚Figaró'-ban teljesen helyettesíti a komikum közönséges fajtáját és az olaszok számára mind a mai napig érthetetlen maradt. Mintha az alkotó néha valósággal jóindulattal és vidám mosollyal tekintene le teremtményeire. A zenedrámában senki más nem volt képes rá, hogy a pillanat embereivel és az idealistákkal egyaránt együtt éljen, s amellett a két ellentétet állandóan egymáshoz mérje. Az addigi operákban, komolyakban és komikusokban egyaránt, a tónust és jellemzést illetően a hallgató nem kapott meglepőt, ellenben Mozartnál sohasem lehetett biztos, hogy nem csap-e át a

komoly nevetségesbe, a nevetséges komolyba, de mégsem az önkényesség és véletlenszerűség benyomását nyerte, hanem a legközvetlenebb életét."[115] Persze nem csupán az irónia, illetve a komoly és komikus hangulati minőségek játéka jelzi, hogy Mozart az operáiban megalkotott és feldolgozott életanyagot magasabb szempontból szemléli, hanem a modellálás egésze. Önmagában az a tény, hogy az egyes zenedrámai mozzanatokat valódi esztétikai minőségükben, tehát emberi jelentésüknek megfelelően appercipiáljuk, utal egy virtuális szempontra, ahonnan éppen így és nem másképpen vannak láttatva. Kierkegaard legnagyobb tévedése az operával, tágabb értelemben a zenével kapcsolatban minden bizonnyal az volt, hogy abszolút közvetlennek, reflektálatlannak tartotta.[116] Meg lehet ugyan alkotni a zenének mint médiumnak ilyen értelmű filozófiai fogalmát, de ez a konkrét zeneművekre nézve teljesen üres lesz. A zenemű ugyanis valamilyen mértékben okvetlenül forma, a forma pedig nem más, mint reflexió, mégpedig a zeneművészetben egyetlen autentikus reflexió. Mozart a legelemibb zenedrámai mozzanatok modellálásától kezdve egészen az opera nagyformájáig kizárólag a zenei kompozíció reflexív erejével értékeli az általa alkotott emberek létezését és valóságát az emberi lényeg és lehetőség szempontjából. A forma totalitása tehát nem más, mint kiteljesedett humanitás.

Ezen a ponton nem kerülheti el a figyelmünket, hogy a Mozart-opera nagyformája a teljesen eredeti alapkoncepció ellenére is megőrzi, helyesebben reprodukálja a XVIII. századi opera általános, elvont forma-sémáját, preformáját. Ez nyilván abban az egyszerű tényben fejeződik ki legpregnánsabban, hogy Mozart nem írt egyetlen igazi zenei tragédiát sem. Az operákban megalkotott élet kollíziói tehát feltétlenül megoldódnak, a humanitás mindenképpen győz, a perspektíva derűs. Tekintve, hogy a Mozart-operáknak ez a legáltalánosabb kerete állandó, felmerül a kérdés, hogy alkotójuk valóban leszámolt-e a sémák autoritásával, tényleg megtörte-e a XVIII. századi operában uralkodó művészi-világnézeti feltételenséget. Természetesen a Mozart-operának is megvan a maga előfeltevése: a humanitás. Ezen a ponton kapcsolódik az egész korszak operájához, de ezen a ponton is válik el tőle. Míg az egész XVIII. századi operában — Gluckot is beleértve — a humanitás beteljesülése mint közvetlen drámai valóság feltétlen, s maga ez a perspektíva a kompozíció reflektálatlan előfeltevése is egyúttal, Mozartnál a humanitás teljes kibontakozása mint előfeltevés csak lehetőség, ami a drámai valóságban művenként különböző mértékben valósul meg, és csak a forma egészében, mint művészi mérték feltétlen. A drámai szubjektumok eleve magukban rejtik a humanitást, az emberi lényeget mint lehetőséget, de kizárólag rajtuk áll, hogy ezt létezésükben mennyire tudják tényleg megvalósítani. Ami a drámai létezés szférájában közvetlenül történik, az mind a szubjektumok műve, organikusan kifejlődő eredmény, s hogy miképpen viszonyul az emberi lényeg és lehetőség virtuális érvényességéhez, azt a művészi modellálás módja idézi fel. Mozart operáinak ez a formai alapstruktúrája fölöttébb rokon Herder humanitás-filozófiájának gondolati modelljével. Ahogy Herder a felvilágosodáson *belül* szakított annak tradicionális reprezentatív formájával, úgy Mozart is a felvilágosodás szellemében fogant opera típusán *belül* szakított a tradicionális formával. Bár Mozartot jellegzetesen *naiv* művésznek szokás tartani a *szentimentális* Beethovennel szemben,

[115] Abert: I. m. 8—9.

[116] Vö. Kierkegaard: „Entweder/Oder", I, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1964, 49—145.

a szavak igazi schilleri értelmében Mozart sem a naiv, sem a szentimentális, sem a régi, sem a modern művész típusába nem sorolható be: „A régiek meghatnak bennünket a természet által, az érzéki igazság által, az élő jelen által; a modernek meghatnak bennünket eszmék által."[117] A zene esztétikai lényegéből következően Mozart egy rövid és e tekintetben szerencsés történelmi pillanatban képes volt a természetet, az élő jelent, illetve az eszméket operái formájában érzéki igazságként szintetizálni. Az emberi lényeg és lehetőség, illetve létezés és valóság problémája, viszonya minden operájában tisztán zeneileg s történelmileg hitelesen szólal meg.

Bár Mozart öt ún. mesteroperájából elég világosan kiolvasható a leírt közös alapstruktúra, mégsem szabad megfeledkezni arról, hogy valamennyi teljesen individuális, egyszeri, végső soron összehasonlíthatatlan megformálás. Természetesen nem arról van szó, hogy — miként Ernst Lert feltételezte — minden Mozart-opera más műfajt képvisel (pl.: a „Szöktetés" Singspiel, a „Figaró" zenei vígjáték, a „Don Juan" zenedráma, a „Cosi" opera buffa, „A varázsfuvola" meseopera). A lényeg éppen az, hogy ezek a remekművek nem sorolhatók magasabb műfaji kategória alá, önmagukon kívül nem *képviselnek* semmit. Bruno Walter a művész finom érzékével jegyzi meg „Téma variációkkal" c. önéletleírásában: „Egységes Mozart-stílus kialakulásáról már csak azért sem lehetett szó, mert ilyen nincs, a mélyreható értelem csak egy ‚Don Giovanni'-stílust, egy ‚Cosi fan tutte'- stb. stílust ismerhet el." „Mozart egy különleges igényt is támaszt interpretálójával szemben, azt, hogy tegyen eleget alkotásai stíluskülönbségének. Mert ahogy már megjegyeztem, minden műve sui generis, s ahogy Shakespeare ‚Othello'-jának előadási módját nem lehet a ‚Troilus és Cressidá'-ra alkalmazni, ugyanúgy a ‚Don Giovanni' stílusa sem ad útmutatást ‚A varázsfuvolá'-hoz." Mozart valamennyi mesteroperája a sors- és formaprobléma sajátos, egyszeri megfogalmazása és megoldása.

A „Szöktetés a szerájból" minden bizonnyal Mozart legderűsebb operája, a felvilágosodás derűs meséje a humanitás birodalmáról. Carl Maria von Weber írta, hogy „a ‚Szöktetés'-sel Mozart művészi tapasztalata elérte teljes érettségét, s azután csak élettapasztalatából merített tovább".[118] Ez nemcsak személyes, hanem történelmi értelemben is igaz. A komponista fiatalos derűje az 1770—80-as évek klasszikus zenéjének spontánul optimista világképével találkozott. Az előfeltevés és a perspektíva lényegében egybeesik, de Mozart különös érzékenységgel veszi észre — már „Az álruhás kertészlány" idején — a szerelem humanisztikus problémáját, a lehetőség és valóság egyenlőtlenségét. A mese világában valódi eszményi alakot teremt, Konstanzéét, minden humánus lehetőség foglalatát, aki megvalósítja életében a szerelem, az erény és a hősiesség hármas egységét. Ám Belmonte kezdetben nem áll Konstanze emberi színvonalán, s ezáltal felfakad az új típusú drámai dinamika forrása: Belmontének fejlődnie kell, fel kell nőnie Konstanzéhoz. A humánus teljesség így — állandó valóságos jelenléte ellenére is — drámailag lehetőségként hangsúlyozódik. Belmontéban diszpozícióként már a kezdet kezdetén megvan a szerelem és az erény, de igazán csak a nevelődés, Konstanze kvalitásainak elsajátítása révén, az ő segítségével fejlődik ki mint eredmény. Ezt tetőzi be a hőssé érés a halálveszélyben. Belmonte valóban önmagát teremti meg, mégpedig rögtön az

[117] Schiller: „A naiv és szentimentális költészetről", I. m. 307.

[118] Weber: „Kunstansichten", Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1969. 210. Magyarul idézi: Kovács János: „Mozart breviárium", Zeneműkiadó Vállalat 1961. 285.

eszmény, a szimbolikus teljes emberség szintjén. Sorsa: a polgári humanizmus szellemében felfogott individuum genezise. A „Szöktetés"-ben a valóság felnő a lehetőségekhez, az emberi lényeg, a humanitás a létezés erejével lép fel. Ennek a sorskoncepciónak „másik arca" az a formakoncepció, amit fentebb általánosságban mint a Mozart-opera alapstruktúráját írtunk le. Ez az alapforma itt valósul meg először. A „Szöktetés" az első *esztétikai formájában* polgári opera. De ezen az alapszerkezeten túl az opera sorskoncepciójának legsajátabb eleméből, a teljes emberség közvetlen drámai beteljesültségéből (Konstanze) és beteljesedéséből (Belmonte) fakad a forma sztatikájának és dinamikájának tökéletes egyensúlya, a már kialakuló koncentrikus, analogikus dramaturgián belül is a szerkezet linearitása, karcsú és egyenletesen emelkedő ívelése. Ezt a felívelést modellálja Blonde és Pedrillo átlagéletének középvonala és mintegy negatíve Osmin mindinkább magába gabalyodó körbenforgása. Ez a valójában egyáltalán nem egyszerű, de mégis világosan tagolt, tényezőit belső szükségszerűséggel összekapcsoló szerkezet az alapja annak, hogy a főként szólószámokból álló zenei anyag tökéletes *zenedrámává* szerveződik. A zenei mozzanatok egymásra vonatkozása a közvetlen összeütközésekben és a legátvittebb megfelelésekben vagy meg nem felelésekben egyaránt egységesen és következetesen drámai elvű. Ez a drámai elv még alig repeszti széjjel az idill burkát, mindenekelőtt lírai megnyilatkozások új típusú egymásra vonatkoztatásában nyilvánul meg és nem a konfliktusok vehemens kiéleződésében. A plasztikus, ám diszkrét zenedrámai formát megnyugtató belső biztonság hatja át és páratlan derű ragyogja be.

Lehetetlen rekonstruálni, hogy a „Szöktetés"-t követő pár évben miért és hogyan alakult át Mozart opera-koncepciója, az azonban kétségtelen, hogy már egy évvel a bemutató után és három évvel a „Figaro" keletkezése előtt, 1783-ban így vázolja elképzeléseit: „A legfontosabb a dologban: az egész legyen ízig-vérig komikus. S bárha lehetséges volna két egyformán jó női szerepet a színpadra állítani! Az egyik seria-énekesnő, a másik mezzo carattere kellene hogy legyen; kiválóság dolgában azonban mindkét szerepnek teljesen egyformának kellene lennie. A harmadik női szerep azonban egészen buffajellegű lehetne; mint ahogy az összes férfi-szerepek is, ha szükséges."[119] Óvakodni kell e sorok túlinterpretálásától, mert mindenekelőtt arról tanúskodnak, hogy Mozart elsődlegesen technikában gondolkodott. Mégis, amikor a „Figaró házasságá"-ban hozzávetőleg ez az elképzelés valósul meg, kiderül, hogy az új technika mögött új sors- és formakoncepció rejlik. Az opera öt dramaturgiailag egyenrangú emberre, a Grófra, a Grófnéra, Figaróra, Susannára és Cherubinra, öt különböző életlehetőség rivalizációjára épül. Az életvitelek rivalizációja által kiépített, felépített világ nem mesevilág, hanem „az élő jelen", az ember történelmi létezése és valósága. Itt aktuálisan nincsen olyan ember, aki a maga személyes életében megvalósítaná a teljes emberséget, szerelem, erény és hősi formátum ezt szimbolizáló, mozarti hármas egységét. Kizárólag a Grófné szerelme erényes és hősies, de mintegy elválasztva az élet gyakorlatától, hol rezignáltan, hol reménykedően szembeállítva vele, a tiszta bensőségben. A Gróf heroikus szerelmi szenvedélye számára a másik ember nem mint ember szükséglet, tehát szerelmében önmaga számára sem válik emberré. Susanna és Figaro nem nagy formátumú személyiség, hanem átlagember. Ám „képessé-

[119] Mozart levele apjának 1783. május 7-én. Idézi Kovács János: „Mozart breviárium", I. kiad. 355.

geinek és készségeinek határain belül" mindkettő teljes ember lehet az erkölcsös szerelemben. (Az „erkölcsös" kifejezés itt természetesen nem a konvenció, hanem a humanitás értelmében szerepel.) Susannában és Figaróban sok tekintetben más képességek és készségek laknak, s jóllehet nem egymást fejlesztik, mégis egymás hatására fejlődnek. Életközösségüket a maguk korlátozott életkörén belül humánusan, intenzíve teljesként rendezik be. A szerelemittas Cherubinra nem érvényesek a további meghatározások, lényének lényege éppen a teljes nyitottság, szerelme önmagában a legkülönbözőbb életlehetőségek ígérete. A „Figaro" világára illik leginkább az idézett goethei gondolat: „csak az összes emberek alkotják az emberiséget, csak az összes erők együttvéve a világot. Ezek egymás közt gyakran ellentétesek, s miközben egymást le akarják rombolni, a természet összetartja és újra előidézi őket." A mozarti sorsfelfogás dinamikája azonban egy perdöntő vonatkozásban meghatározottabb: nem természeti, hanem *történelmi*. A Gróf *szerelmében* arisztokrata és dekadens emberileg. Susanna és Figaro pedig egy új típusú, bár aktuálisan korlátozott emberi *fejlődés* szubjektuma. A Grófné bizonyos értelemben egyszerre reprezentálja a múltat és a jövőt. Férjéhez való viszonyában hajdan az életben beteljesült embersége hangsúlyozódik, a korlátozottan teljes Susannához képest viszont humanitásának formátuma. Mozart a „Figaro"-ban tehát „az élő jelen"-ben ható történelmi-emberi erők konfliktusainak, értékkollízióinak dinamikáját ábrázolja. Mint láthatjuk, ennek a dinamikának az egyenlőtlenségek eredőjeként határozott belső irányulása van, s ez a cselekmény szimbolikus *haladásának*, a Gróf legyőzésének és Figaróék boldogságának az alapja. Ám a „Figaro" dinamikájának legsajátosabb vonása mégis az, hogy az egymás ellen irányuló erők jelentős pillanatokra minduntalan újra meg újra összehangolódnak. És ez nem csupán azt fejezi ki, hogy csak az összes emberek alkotják az emberiséget, csak az összes erők együttvéve a világot, s a természet — vagy a történelem — összetartja őket. A sorsfelfogásnak ez az alapvetően harmonikus jellege azon a meggyőződésen alapul, hogy az „élő jelenben", ha nincs is, *közvetlenül* lehetséges a személyes életben beteljesült humanitás. E sorskoncepció „másik arca" az a formakoncepció, amely egyedülálló *zenedrámai* tökéletességével tűnik ki még Mozart opera-oeuvre-jében is. Ez a forma mindenekelőtt egyetemesen drámai. Öt ember állandó szukcesszív és szimultán egymásra vonatkoztatása. Az alakok egy életprobléma-centrum köré rendeződnek el, körülötte mozognak, s analogikusan, kontrasztokban és szimmetriákban viszonyulnak egymáshoz. Minden zenei momentum ebbe a viszonylatrendszerbe kapcsolódik és az életprobléma-centrumra utal. Az együttesek és az áriák ebben az értelemben egyként drámaiak. Mindig egyszeri, megismételhetetlen individuumok egymásra vonatkozásáról van szó, s maga a vonatkozás éppen azt fejezi ki, ami bennük egyszeri, megismételhetetlen, legmélyebben individuális. A drámaiság tehát a legszemélyesebb létezés szférájában érvényesül. A zenei folyamat gyorsan váltakozó zárt zenedarabok, rövid (együttes- vagy szóló-) jelenetek eggyé épülése. Az időben realizálódó forma nem csupán egy nagy, általános vonalat követ, hanem drámai pillanatokból tevődik össze, „amelyek mintha maradéktalanul és közvetlenül feloldódnának mindenkori hic et nunc jellegükben" — ahogy Lukács György mondja Shakespeare jeleneteiről.[120] Minden ilyen zenedarab feloldhatatlan, önálló egység, önmagában zárt monád: az az egyedi mód,

[120] Vö. Lukács György: „Shakespeare időszerűségének egyik vonatkozásáról", a „Világirodalom", I, c. kötetében, I. kiad., 18.

ahogy a tematikus munka, az analitikus-szintétikus fejlesztés, a zenekari anyag és az énekszólam viszonya, a drámai és koncertáló elem, a viszonylatok euritmiája megvalósul bennük, röviden: atmoszférájuk, a bennük sűrített lelki történés belső hullámzása kizárja, hogy közvetlenül alávethetők legyenek egy nagyobb egésznek. A sorrend, a rövidség és hosszúság, a hangsúlyok elosztása, a karakterek és hangulati minőségek vonzásai és taszításai hozzák létre a magasabb egységet. A heterogén zenedrámai mozzanatok végül is tökéletesen egymásra hangolódnak, és ez — az alapvető esztétikai egység érzékelésén túl — azért válik különösen feltűnővé, mert a zenedrámai forma a kollíziók világos és következetes kidolgozásával együtt ellenállhatatlanul törekszik a harmónia felé. Ez a forma egészében, minden egyes pontján érezhető, de néha különleges nyomatékkal szólal meg, például a II. felvonás finálé ja B-dúr szakaszának megbékülés-jelenetében, a III. felvonás szextettjének utolsó részében, és mindennél megrendítőbben a IV. felvonás finálé jának G-dúr andantéjában. Ez utóbbiban a természet, a történelem mintha teljesen összehangolná az erőket, hogy megteremtsék a humanitás birodalmát, amelyben a Grófné visszatalálhat az életbe, s a többiek felemelkedhetnek hozzá. Ez a zene megrendült és megrendítő hangon, emocionális egyértelműséggel közvetlenül kimondja azt a meggyőződést, amit a teljes zenedrámai forma megbonthatatlan harmonikussága is evokál: az „élő jelenben" sem *elvileg* lehetetlen a teljes emberség, a humanitás birodalmának megvalósulása.

A „Don Juan"-ban, amely az „élő jelen" genezisének és létezésének történetfilozófiáját adja, már nem érvényesül ez a meggyőződés. Az opera alakelrendezését Kierkegaard egy naprendszerhez hasonlítja, ahol Don Juan abszolút centrális alakja körül bolygóként kering a többi szereplő.[121] Valójában az opera sorsproblémája éppen az, hogy ebben a naprendszerben miként veszíti el hatását a centripetális erő és érvényesül mindinkább a centrifugális, hogy tehát miként esik szét ez a naprendszer. Az opera azzal kezdődik, hogy Don Juan — Kierkegaard szavával —, „az érzéki zsenialitás" hatalmának feltétlensége megtörik Donna Anna ellenállásán. Donna Elvira fellépésével és sorsával az egész operában állandóan jelenvaló viszonyítási alappá válik a Don Juan-i szerelem emberi következménye: tárgya emberileg lehetetlenné válik. Leporello ún. „regiszter"-áriájában vulgáris reprodukció formájában ugyan, de a Don Juan-i szerelem lényege fogalmazódik meg: erotika, csábítás, feltétlen hűtlenség, ismétlés, belső szegénység, — „a rossz végtelen". E vulgáris reprodukció eredetije teljes nagyságában és elsöprő erejével az ún. „pezsgőáriában" nyilatkozik meg. Kizárólag itt és egyetlen diadalmas csábítása alkalmával, Zerlinával kapcsolatban érvényesül az operában *aktuálisan* a donjuanizmus. Az utolsó pillanatban azonban felrémlik Zerlina előtt az emberileg lehetetlenné válás veszélye és fellázad Don Juan ellen. Tehát végül egyetlen sikeres csábítása is meghiúsul, és ráadásul az egész *emberi* világ szembeszáll vele. E sorsdöntő precedens után, a második felvonásban Don Juan érzéki hatalma aktuálisan már nem létezik. Az érzéki zsenialitás egyetlen igazán féktelen megnyilatkozása Donna Elvirával kapcsolatban, a tercettben teljesen *retrospektív* beállítású. Ennek megfelelően mindinkább Leporellóhoz való viszonya kerül az előtérbe. Mivel ebből a kapcsolatból hiányzik az érzéki eszményítés mozzanata, Don Juan egyértelműen embermegtörő hatalomként jelenik meg. Végül a finálében, utolsó élet-

[121] Vö. Kierkegaard: I. m. 133.

himnuszában még egyszer kitör egész érzéki féktelensége, de most már csak korábbi önmaga vulgáris reprodukciójaként. Don Juan, az érzéki zsenialitás útja az operában félreérthetetlenül a folyamatos elszigetelődés és belső dekadencia. Leporello Don Juan komikus bolygója, aki eltéphetetlenül vonzódik hozzá, de gazdája pusztulása után könnyedén lép keresztül rajta. Donna Elvira Don Juan boldogtalan bolygója, akit felőről életének abszurditása, és hűtlen szerelmesének megsemmisülését követően roncsként, emberileg lefokozódva lép ki a cselekményből. Zerlina mindazt elsajátítja Don Juantól, amivel életkörének szűkössége bővíthető és gazdagítható a normalitás határain belül, majd fellázad ellene és túllép rajta. Donna Annára egyáltalán nem hat az érzéki zsenialitás, Don Juan mint gyilkos, nem pedig mint csábító avatkozik bele az életébe. Don Juan létezése csak kiprovokálja Donna Anna belső drámáját, ám ez a dráma teljesen autonóm, a gyermeki szeretet és a szerelem konfliktusából fakad, s egy régi életből egy teljesen új életbe vezet. Az új életet Don Ottavio, a szó eredeti, XVIII. századi értelmében vett „szentimentális szerelmes" jelenti számára, aki az operában bizonyos értelemben Don Juan antipódusa. A szerelemben ábrázolt emberi sorsok problematikája a „Don Juan"-ban végső soron egyetlen ellentét körül koncentrálódik: a morálisan indifferens érzékiség emberi redukáltsága áll szemben az erkölcsös szerelem humánus gazdagodásával. Mozart az előbbit (Don Juan, Donna Elvira) retrospektív beállításba helyezi, az utóbbit (Donna Anna, Don Ottavio, Zerlina) perspektivikusan ábrázolja. A koncepció történelmi. A szerelem két alaptípusa két különböző világállapothoz tartozik. Az előbbi a hőskorhoz, amelyben az erkölcs és az igazságosság még nem jelenik meg törvényes rendként; az utóbbi a modern korhoz, amelyben ez már kész tény, tehát a polgári társadalomhoz. Don Juan elpusztul, Donna Elvira kivonul a világból, s a katasztrófa után megkönnyebbülten végleg berendezkedik a polgári társadalom. A szerelmi dráma tehát éppen centrumában világdráma. És ugyanebbe a centrumba kapcsolódik a másik, a mitologikus világdráma: Don Juan és a Komtur személyében a keresztény hőskor dualista világképének két hatalma, az érzékiség és a szellem csap össze és semmisíti meg, teszi feleslegessé egymást kölcsönösen, hogy önpusztító harcuk üresen maradt terén berendezkedjen az egységes, humánus polgári világ. A „Don Juan" tehát kettős világdráma. Mozart éppen azzal, hogy a történelmi sorsfordulatot két különböző dimenzióban ábrázolja, hozza napvilágra a történelmi egyenlőtlenségeket. Egyrészt a modern világnak nincsenek hősei, vagyis a személyiség formátuma, önállósága, függetlensége szempontjából a hőskor letűnte, a modern kor megszületése, felmérhetetlen történelmi veszteségekkel jár. A polgári társadalomban a történelmileg már létrehozott emberi lehetőségek egy lényeges dimenziója szükségképpen betöltetlen marad, *elvileg* nem valósítható meg a szerelem, morál és hősiesség hármas egysége, a teljes emberség mozarti szimbóluma. Másrészt a polgári világ olyan új morális és érzelmi kultúrát teremtett, amely lényeges gazdagodás a hőskorhoz képest. Az egyenlőtlenség megszüntethetetlen, az ellentmondás feloldhatatlan, s Mozart ebben a mivoltában is konceptualizálja. Sorskoncepciójának paradoxonja talán Brecht Galilei-drámája ismert fordulatának parafrázisával fejezhető ki leginkább: szerencsétlen világ, melynek nincsenek hősei — szerencsétlen az a világ, melynek hősökre van szüksége. *Ennek* a sorskoncepciónak a „másik arca" a „Don Juan" formakoncepciója. A formaprobléma két síkon vetődik fel: egyrészt a zenedrámai cselekmény, másrészt a teljes zenedrámai forma szintjén. A zenedrámai cselekmény megkomponálásának problémája abból adódik, hogy az egyenlőtlenségei

ellenére is művészileg affirmált irányú történelmi sorsnak elvileg a drámai szubjektumok életnyilvánításainak eredményeképpen kell megjelenni, ám a vállalt perspektívát képviselő individuumok gyakorlati effektivitás tekintetében egész egyszerűen összemérhetetlenek a dekadensnek felfogott főhőssel. Vagyis mindenki teljesen tehetetlen Don Juannal szemben, senki sem képes gyakorlatilag helytállni azért a rendért, amit Don Juan nem vesz tudomásul, és ez a rend mégis érvényes, mégpedig művészileg éppen tehetetlen hívei alakjában kell patétikusan érvényesnek lennie. Ez a probléma nem oldható meg a „Figaro" dramaturgiájával. Persze itt is mindig egyszeri, megismételhetetlen individuumok egymásra vonatkozásáról van szó, de minden vonatkozás azon túl, ami bennük egyszeri, megismételhetetlen, legmélyebben individuális, még valamit kinyilvánít: történelmi-emberi érvényességének mértékét. S a tulajdonképpeni zenedrámai vonatkozások éppen itt, az érvényesség szférájában léteznek. Az alakok többnyire nem hatnak egymásra zeneileg, hanem csak demonstrálják lényegüket, illetve lényegük jelentését. A Komtur és Don Juan csupán azáltal, hogy önmaga, összecsap, de a küzdelem nem megy túl ellentétességük szüntelen megütköztetésén. Donna Elvira, a főhősön kívül az opera legvehemensebben drámai szereplője valójában nem fellépésének közvetlen ereje, hanem szuggesztív jelentése révén veszélyes Don Juanra nézve. Don Juan és Don Ottavio, az opera két történelmi-antropológiai antipódusa soha sincsen igazi ellentétében közvetlenül szembesítve egymással. Két ellentétes világot jelentenek, amelyek az érvényesség szférájában lényegükből következően radikálisan tagadják egymást, a létezés szférájában viszont szinte közömbösek egymás iránt. Zenedrámai ellentétüket a maga igazi jelentőségében egyikük sem intencionálja, színpadi konfliktusukban pedig Don Ottavio eltörpül Don Juan mellett. Don Juan és ellenfelei konfliktusa nem más, mint az érvénytelen démonikus hatalom és a törvényes hatalom védte bensőség által képviselt érvényesség konfliktusa. Az egyetemes drámaiság itt tehát nincs maradéktalanul lezárva az individuumokban és viszonyaikban, hanem ezeknek magasabbra utaló, *reprezentatív* jelentőségük van. Különös, hogy a „Don Juan" reprezentációs zenei dramaturgiája *effektusai* tekintetében drámaibb, mint a „Figaro" immanens, *kompozíciós* drámaisága. A „Don Juan" nem monádszerű, mikrokozmikus jelenetekből, miniatűr drámákból épül eggyé, hanem önmagukban szerkezetileg egyszerűbb, lapidárisabb, ám jelentőségteljesebb mozaikszerű, élesen kontrasztáló jelenetekből. Ez a látszólag primitív zenedrámai technika itt létrehozza — és csak ez képes létrehozni — azt a monumentalitást és azt a szellemies légkört, amit a sorskoncepció világdráma- és történetfilozófia-jellege megkövetel. Az opera reprezentációs dramaturgiája a Don Juan-dráma színpadi lehetőségei meghaladásának szükségességéből származik, s ez annyit jelent, hogy a „Don Juan" dramaturgiája szélsőségesen zenei dramaturgia, amely nem vonatkoztatható vissza következetesen a színpadra, operában nem adható elő teljesen adekvát módon. A „Don Juan"-ban tehát megbomlik a zenedrámai cselekmény és a színpadi cselekmény kongruenciája. A problémák még jobban kiéleződnek a következő szinten, a teljes zenedrámai forma síkján. Az eddigieket felerősítő új probléma abból származik, hogy a művészileg affirmált világállapot és alakok létezése, valósága nemcsak gyakorlatilag és Don Juan korszakához, alakjához viszonyítva korlátozott, hanem *elvileg* és önmaga immanens humánus lehetőségeihez képest is az. Mozart tévedhetetlenül modellálja alakjait, egy pillanatra sem stilizálja fel a létezést és valóságot az emberi lényeghez és lehetőséghez. Alakjai még életük csúcspontján is — Abert kifeje-

zésével;— „a hétköznapok ünnepi óráiban"[122], az egyházias színezetű részletekben is olyan távol vannak a szerelem, morál és hősiesség hármas egységétől, az ember humánus lehetőségeinek e jellegzetesen mozarti összefoglalásától, amilyen távol csak Istentől lehetnek. Mozart ebben az operában semmilyen pozitív kifejezést sem tud adni ennek az eszménynek. Úgy teszi kompozitórikusan mégis jelenvalóvá, hogy a sorskoncepció „szerencsétlen világ, melynek nincsenek hősei — szerencsétlen az a világ, melynek hősökre van szüksége" paradoxonját következetesen érvényesíti formailag is. Egyrészt a „Don Juan" zenei formájából teljesen hiányzik az a permanens törekvés a harmónia felé, ami a „Figaro" zenéjét talán legmélyebben minősíti. Ez a zene éppen ellenkezőleg, a kollíziók állandó kiélezése, a legváltozatosabb kontraszthatások felé tör. Célja az egyenlőtlenségek állandó szembesítése, sokoldalú és következetes kifejezése. Mozart ezt odáig feszíti, hogy az operában állandó problémát jelent a minden műalkotással szemben támasztandó alapvető követelmény, az esztétikai létkérdés, hogy egyetlen nézőpontból legyen benne látva és ábrázolva minden. Ez Mozart egyetlen olyan operája, amelyben töréspontokra lehetünk figyelmesek. Ilyen Donna Anna D-dúr áriája, az első fináléból a B-dúr adagio és a Don Juan leleplezésével kezdődő szakasz és ilyen a második felvonásban Don Ottavio B-dúr áriája. Ám ezektől a más-más szempontokból igen problematikus részletektől eltekintve végül is létrejön az egység. A harmonikusság megtagadása mellett, azt szervesen kiegészítve ez a végső egység a formai paradoxon másik oldala. Mozart következetesen a humánus emberi lényeg és lehetőség oszthatatlansága felől ábrázolja az emberi létezés és valóság következetes széttagoltságát. A „Don Juan" formája tehát ismét egyszeri módon sajátos. A forma előfeltevése továbbra is az a spontán meggyőződés, hogy a humanitás kibontakozása, a teljes emberség az ember immanens lehetősége. A cselekmény mint eredmény két dolgot tesz világossá: egyrészt a polgári világ gyakorlatilag *humánusabb*, mint a hőskor volt, másrészt viszont *elvileg* lehetetlen benne az egyén számára az emberi teljesség, a humanitás birodalma elvileg nem lehet „élő jelen". Ugyanakkor nem a cselekmény, hanem a kompozíció virtuális perspektívájaként, a modellálás módjában és a forma egészében művészileg jelen van és hat a humanitás birodalmának *érvényessége*.

A „Figaro házassága" és a „Don Juan" a sors- és formakoncepció minden lényeges különbsége ellenére mélyen összetartozik. Összekapcsolja őket a problematika rokonsága, az ábrázolás átfogó történelmisége és totálisan kifejlett drámaisága. A „Don Juan" után a „Cosi fan tutte" legalább olyan éles fordulatot jelent, mint a „Figaro" a „Szöktetés" után. Az alapstruktúrán *belül* radikálisan új típusú sors- és formakoncepcióról van szó. A „Cosi" alakjai nem individuumok, s az *emberi* létezés és valóság legkorlátozottabb köreiben élnek, a konvenció világában. Természetesen amíg ember az ember, vannak lehetőségei. Ezekben a figurákban is élnek olyan szükségletek, amelyek spontánul áttörik a konvenciókat és impulzusokat adnak a saját élet kialakításához. Ezek a szükségletek a szerelemben bukkannak felszínre. Egy könnyelmű fogadás felborítja a „hiúság-szerelem" (Stendhal) stabil konvencióját és felszabadítja a természetes vonzásokat-taszításokat. A két pár között „cserebomlás" megy végbe. S ekkor a két új pár egymást modellálja: az egyik az új kapcsolatot is csak egy új konvenció szerint tudja berendezni mint „kedvtelésszerelmet" (Stendhal); a másikat ellenben minden konvención túllendíti a

[122] Abert: I. m. 459.

„szenvedélyes-szerelem" (Stendhal) spontán dinamikája. S ekkor már-már sorssá rendeződik e két ember élete, ám véget ér a fogadás, mindez pillanatnyi és következmény nélküli epizód marad, minden visszazökken a régi kerékvágásba. Itt egy teljesen új jelenséggel állunk szemben Mozart opera-oeuvrejében: az opera sorskoncepciója nem az alakok sorsának egységes konceptualizálása e sorsok belső lehetőségei szempontjából, hiszen a figurák többé-kevésbé sorstalanok. Mozart egy alakjai létezéséhez és valóságához képest külső, attól teljesen elszakadt emberi lényeg és lehetőség felől látja és láttatja a sorstalan imbolygást. A „Cosi fan tutte" sorskoncepciója: az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciája mint „élő jelen". Ennek a sorskoncepciónak a „másik arca" az opera formakoncepciója. Eléggé közismert, hogy az opera két különböző zenedrámai stílust egyesít tökéletesen homogén eredeti formává. A dramaturgia vetületében egyrészt egy következetesen primitivizált bábjáték-technikáról, másrészt bizonyos mozzanatok hirtelen megelevenedéséről, gazdag kidolgozásáról van szó; a zenei anyag vetületében pedig egyrészt a látszólag konvencionális opera buffa-hangról, másrészt az olykor teljes differenciáltságában kibomló kései Mozart-melódikáról. A bábjáték-dramaturgia és a buffa-zene egyáltalán nem elsődleges értelemben, közvetlenül jelenik meg, hanem következetes stilizáció eredményeképpen, mindig reflektáltan. A reflexió a legkülönbözőbb minőségekben jelenik meg, „a legmulattatóbb iróniától" (E.T.A. Hoffmann) kezdve az együttérzésen keresztül egészen a nosztalgiáig, de minden esetben a létezés és valóság korlátozottságát viszonyítja a lényeg és lehetőség virtuális végtelenségéhez. A zenedrámai folyamat életteli kidolgozása, a Mozart-melodika kivirágzása azokat a momentumokat jellemzi, amikor az emberek egy-egy elszigetelt pillanatra impulzusaikat követve lehetőségeik legjobb értelmében megvalósítják önmagukat. A zene ilyenkor — drámai következmények nélkül — közvetlenül az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság egységét hirdeti, már-már himnikus szárnyalással. A reflektált konvencionális stílus és a himnikus stílus azonos szemléletű és szintű stilizáció eredménye, s így teljesen homogén. Ám ez a homogenitás jellegzetesen lírai. Az operában nem drámai rend uralkodik, ez legfeljebb tétován körvonalazódik, majd újra szétesik. Mivel a szubjektumok nem individuumok, s így nincsen meg az az autonómiájuk és következetességük, hogy sorsuk organikus folyamattá váljék, életük logikáját követve sohasem lehet eljutni az opera formájához. A folyamatosságot és egységet az állandó reflexív „hangtörésekben" érvényesülő, hangsúlyozott eufónia, a zene töretlen szépsége teremti meg, tehát nem a költői szubjektumok, hanem a zeneszerző szubjektivitásának eredménye. Csakhogy ez nem azt jelenti, hogy a reflexió független az alakoktól, absztrakt és általános módon áll szemben velük. A felfokozott alkotói szubjektivitás a „Cosi" zenéjének *minden* mozzanatát áthatja, és utólag kianalizálhatatlan, hogy a felidézett hatások komplexumából mi tartozik az alakokhoz és mi az alkotóhoz. A reflexió nem jut kifejezésre önmagában és önmagáért, hanem mindig csak mint a konkrét zenedrámai mozzanat egyik, noha meghatározó hangulati minősége jelenik meg. Mégis teljes újdonság Mozart opera-oeuvre-jében, hogy a reflexió nem *tisztán* kompozitórikus, hanem a zenei anyag mindig *önmagában* reflektált. Ezt legegyszerűbben úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az opera zenéje mindvégig *közvetlenül emfatikus*. Voltaképpen ennek a lírai emfázisnak a heve olvasztja eggyé minden szinten — a technikától egészen a tárgyszerű és értékelő ábrázolás kettősségéig — a heterogén elemeket. Ha intellektuálisan akarjuk meghatározni ennek az emfázisnak az emocionálisan

egyértelmű „jelentését", leginkább a „hit" szóval fejezhetjük ki. A „Cosi" zenéjének emfatikus szépsége az egész forma létalapjára utal vissza. A formakonstituáló előfeltevés: hit a kibontakozott humanitás, a teljes emberség mint emberi lényeg és lehetőség érvényességében. A cselekmény világossá teszi, hogy az emberi létezés és valóság az „élő jelenben" elszakadt az ember humánus lényegétől, lehetőségeitől. A cselekmény perspektívájában nem is jelenik meg e diszkrepancia felszámolásának lehetősége. Ugyanakkor belső lírai perspektívaként létrejön egy állandó jelenvaló élmény: az emberi lényeg és lehetőség *személyes* átélése a tiszta bensőségben, a diszkrepancia megszüntetése a felfokozott szubjektivitásban. A „Cosi fan tutté"-nek ez a sajátos *modellje* látszólag feladja a Mozart-opera eddigi esztétikai vívmányait és visszatér a XVIII. századi opera sémájához. Hiszen a forma itt nem önmagán belül eredményként újra igazolt képződmény, hanem egy bizonyos külső előfeltevés és lírai alapélmény puszta következménye. Való igaz, hogy az „élő jelen" Mozart számára minden időbeli perspektíva végét jelenti, a Mozart-opera nem ismeri a jövőt. Tárgya az „élő jelen" genezise és létezése, de további történetének, megváltoztatásának problémája fel sem merül. A jövő felé zárt, transzcendálhatatlan sors „másik arca" a transzcendálhatatlan forma. A perspektíva nem az időben, hanem az érvényesség szférájában létezik. Ez az oka annak, hogy az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciája művészi konceptualizálásakor leáll a sors, a forma korábbi dinamikája. Az előfeltevés és a perspektíva lényegében újra egybeesik: a humanitás feltétlenül érvényes. Az igazi, a „Szöktetés", a „Figaro" és a „Don Juan" értelmében felfogott drámának nincsen többé helye a Mozart-operában. Ám ez mégsem visszatérés az operatörténet mozarti fordulata elé. Ugyanis a formakonstituáló előfeltevés és a feltétlenül érvényes perspektíva már nem spontán, nem közvetlen, nem reflektálatlan. A sors- és formakoncepcióban uralkodó feltétlenség művészileg nem magától értetődő, nem természetes, hanem belső szükséglet teremti meg, a hit tartja fenn. A felvilágosodás világképén *belül* el sem lehetne képzelni nagyobb távolságot a tradícióktól. A Mozart-opera dinamikája a „Don Juan" után a „Cosi"-ban megtorpant, s ez jelzi ennek a művészetnek *történelmi* — és természetesen nem személyes — határait. A megtorpanás azonban esztétikailag nem jelent hanyatlást, Mozart hitből fakadó lírai válasza a történelmileg új típusú sors- és formaproblémára teljesen autentikus, *művészileg* következetesen végig vitt és beteljesedett.

„A varázsfuvola" világa nem az „élő jelen", hanem egy esztétikai-etikai „saját világ". A szövegkönyv így elvileg lehetségessé teszi, hogy a két legnagyobb mozarti megoldás, a felvilágosodás meséje a humanitás birodalmáról és a világdráma, a „Szöktetés" és a „Don Juan" problematikája egyetlen hatalmas szintézisben egyesüljön. A legáltalánosabb alap a princípiumok harca: a sötétség, az antihumanitás, a múlt leküzdése a világosság, a jelenben *érvényes* humanitás által. E mitologikus folyamat mint háttér előtt zajlik le az emberi dráma; embereké, akik önmagukat megteremtve elszakadnak a sötét és antihumánus múlttól és megérkeznek a fény és humanitás virtuális jelenébe. Nem kétséges, ezt az utat csak a humanitás birodalmának *érvényessége* segítségével, ennek az érvényességnek erőt adó tudatában és hitével járhatják végig, Tamino és Pamina ennek az érvényességnek a jegyében fejlődnek, de nem az fejleszti őket. Magukban rejlik az erő, hogy tökéletesítsék önmagukat. Sarastro birodalma csak a lehetőséget, a formákat, a kereteket nyújtja, de a szerelmesek önmaguk valósítják meg életükben a szerelem, morál és hősiesség hármas

egységét, a teljes emberség e mozarti szimbólumát. A mese tehát radikálisan meghaladja az „élő jelenbeli" emberi létezést és valóságot, s az emberi lényeghez és lehetőségekhez való felnövést követi. Annál különösebb, hogy Mozart, akinek a mesén túl a zene esztétikai lényege további felmentést adott a létezés és valóság művészi tudomásulvétele alól, mégsem élt ezekkel a lehetőségekkel. A Mozart-opera már a „Don Juan"-ban és utána alapproblémájává tette az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciáját, s ezt a problémát „A varázsfuvola" sem kerüli meg. Teljesen új momentum, hogy a humanitás mint emberi lényeg és lehetőség Sarastro és a beavatottak világában szimbolikus létezésként és valóságként van ábrázolva. Ezzel viszont Mozart számára egy tökéletesen új minőségű konfliktus keletkezik: a létezés és valóság szférájában élő individuumok és az érvényesség szférájában élő individuumok viszonyának problematikussága. És ez a problematikusság most nem csak a létezés és valóság szférájára vonatkozik, hanem az érvényességére is: a feltétlenül *érvényes*, ám nem valóságos humanitás egyáltalán humanitás-e még; az érvényesség követelményei a létezéssel szemben humánusak-e még egyáltalán. „A varázsfuvola" alapvető, állandóan felmerülő és mindig hittel megoldott sorsproblémája tehát a következő: abszolút-e vagy sem az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciája, vagyis — mivel Mozart, a művész számára létezéstől *feltétlenül* elválasztott lehetőség konceptualizálhatatlan — lehetséges-e egyáltalán humanitás. Az operában ez a probléma mindenekelőtt a beavatottak és Sarastro világának *ezoterikus* jellegében manifesztálódik. A humanitás mint emberi lényeg és lehetőség ezoterikus jellege két különböző aspektusban jelenik meg. Egyrészt konfliktusként. Sarastro és világa Paminával szemben szinte következetesen antihumánus módon lép fel, nem azért, mert megpróbáltatásoknak teszi ki, hanem mert ezeket nem teszi számára értelmessé, *öntudatosan* vállalhatóvá. Pamina tragikus g-moll áriája és c-moll jelenete az opera fináléjában a Sarastro-világ spontán és mély kritikája. Ugyanakkor — s ezáltal mélyül el igazán az ábrázolás — maga Sarastro is tudatában van ennek a problémának, s az első finálé F-dúr larghetto jelenetében és a B-dúr tercettben egyaránt belső konfliktusként éli is át. Ez a tercett azért fontos, mert itt nemcsak az örökké kiszolgáltatott Pamina, hanem a mindvégig öntudatos Tamino is átéli Sarastro önkéntelen kegyetlenségét. Rendkívül fontos, hogy a végső feloldódás akkor következik be, amikor szétfoszlik a humanitás birodalmának ezoterikus jellege. Az igazi szenvedést nem a próbatételek emberi súlya, hanem autoritatív jellege okozza a szerelmeseknek. Amint feloldják sohasem racionális érintkezési tilalmukat, felszabadultan, szinte boldog önmegvalósításként járják végig az utolsó és legnehezebb, szimbolikus utat a tűzön és a vízen keresztül. A többé-kevésbé nyílt konfliktuson kívül másrészt belső kielégületlenségként jelenik meg a humanitás ezoterikus jellege. Sarastro és a papok zenéjének gyakran fájdalmas, rezignált, nosztalgikus karakterére gondolunk. Ez a hangulat mindenekelőtt a papok indulóját és Sarastro F-dúr áriáját jellemzi, de felbukkan a papok kórusában is. Ezeken a pontokon szuggesztíven fejeződik ki, hogy a humanitás birodalmának lakói fájdalmasan érzik világuk magába zártságát, távolságát az emberi létezéstől és valóságtól, életet radikálisan meghaladó jellegét. A papok indulójában ez rezignáció és nosztalgikus sóvárgás elegyeként, Sarastro F-dúr áriájában mint egy illúziótlan és végső számvetés mély komolysága, a papok kórusában pedig reménykedés formájában fejeződik ki. A sarastrói humanitás egyetlen töretlen fényű, a beteljesültség élményét nyújtó megnyilatkozása az E-dúr ária. Ezt

azonban az teszi lehetővé, hogy a humanitás birodalma itt nem a konkrét emberi problémákkal van szembesítve, hanem közvetlenül az antihumanitás birodalmával, az Éj királynője d-moll áriájával. Az Éj királynője d-moll áriája és Sarastro rá következő F-dúr áriája a maga végletes — és már-már abszurd kompozíciós effektusnak tűnő — tonális idegenségével tulajdonképpen az opera sorskoncepciójának lényegére utal. A „lehetséges-e egyáltalán humanitás?" kérdésre Mozart egy mesebeli világrend felépítésével válaszol, amely végül is intermundium a létezés és az érvényesség között. *Ha* a sötétség és antihumanitás mint princípium érvényét veszti és elpusztul, *ha* a világosság és humanitás mint princípium érvényessége elveszíti ezoterikus, az életet következetesen és radikálisan meghaladó mivoltát; *ha* az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciája nem abszolút, — *akkor* lehetnek *mesehősök*, akiknek létezése és valósága szimbolikus küzdelemben felnőhet a lényeghez és lehetőséghez; *akkor* a legkorlátozottabb képességű és készségű embernek sem csupán az elsivárosodás és a lefokozódás lehet a sorsa, hanem megnyílik a felismert korlátok közötti teljesülés lehetősége, s így életét az emberiséghez tartozás, a „nélkülözhetetlenség" pátosza hatja át. Mozart „A varázsfuvolá"-ban *ezt* a mesebeli „világállapotot" rendezi be a tartalmi véglegesség és egy egész életmű summázásának igényével, a mindent megmérés és mindent rangsorolás gesztusával. Ennek a mesebeli sorskoncepciónak „másik arca" a formakoncepció. Szabolcsi Bence nagyon finom észrevétele[123], hogy „A varázsfuvola" és Goethe „Faust"-jának második része a formának *abban* a vonásában rokonok, hogy mindkettő lényege csupa — Eckermann szavával élve — „csupán magában álló kis világkör, amelyek — lévén önmagukban lezártak — hatnak ugyan egymásra, de amelyeknek egymáshoz mégis kevés közük van".[124] Az opera minden zenei egysége: a Singspiel-jelenet, az opera buffa-jelenet, az osztrák népies kuplé, a felmagasztosult olasz-német arietta, a negatívvá vált koloratúr-ária, a bensőséges dal, a monumentális drámai recitativo accompagnato, a népies tánc, a nagy színpadi tabló az igazságosztó fejedelemmel, a szublimálttá vált induló, az ima, az egzotikus karakter-ária, az oratóriumkórus és a figurált korál itt — mint Goethe szerint a „Faust" negyedik felvonása — „egészen sajátos jelleget kap, úgyhogy a többivel, mint valami magában álló kis világ, nem is érintkezik, és az egészhez csak a megelőző és következő mozzanatokkal fennálló halvány vonatkozásai révén csatlakozik".[125] Minden ilyen egység önmagában hordja és közvetlenül kinyilvánítja lényegét, azaz helyét és értékét a mesevilág fentebb leírt rendjében. Ez az opera, bár sokkal inkább uralkodik benne drámai rend, mint a „Cosi fan tutté"-ban, a forma lényegét tekintve még amannál is kevésbé drámai. Jóllehet a „Cosi" mint olaszos opera stilisztikailag közvetlenül a „Figaro"-hoz és a „Don Juan"-hoz kapcsolódik, s jóllehet sem a sors-, sem pedig a formakoncepció egyetemességét tekintve nem mérhető „A varázsfuvolá"-hoz, egész problémafelvetése és esztétikai alapjellege messze eltávolítja a két megelőző olaszos operától és „A varázsfuvola" előjátékává teszi. A „Cosi"-ban születik meg Mozart új, lírai operakoncepciója. Ez nem valami közvetlen lirizálást, elsődlegesen lírai atmoszférát, hangulatot jelent. Arról van szó, hogy a zenedrámai cselekmény voltaképpen *értékelésekből* épül fel, minden mozzanat megméretése eredményét reprezentálja. S nem is tartja őket más össze, csak a mesevilágot

[123] Vö. Szabolcsi Bence: Faust és Don Juan; „Nagyvilág", 1966/10. 1547.
[124] Eckermann: „Gespräche mit Goethe", Insel-Verlag, Leipzig 1968. 403.
[125] I. m. 402.

konstituáló, annak tényezőit értékelő alkotói szubjektivitás egységes szemléletmódja és ítélkező ereje. Az opera individuális forma modellje minden zene- és színháztörténeti előzményen túl teljesen személyes, létalapja nem más, mint Mozart hite a humanitás lehetőségében. Ebből a hitből érthető meg a forma előfeltevése: a hit a kibontakozott humanitás, a teljes emberség mint emberi lényeg és lehetőség érvényességében; ebből a hitből érthető meg a zenedrámai cselekmény, amely azt teszi világossá, hogy az emberi létezés és valóság elszakadása az ember humánus lényegétől, lehetőségétől nem abszolút; és végül ebből a hitből érthető meg, hogy a *mesés* cselekmény konkrét perspektívája éppen e diszkrepancia megszüntetése. Ebből a hitből, amely nem lelkiállapot, hanem világnézet, fakad, hogy „A varázsfuvola" éppoly kevéssé drámai, mint amilyen kevéssé epikai „Az isteni színjáték", s ugyanúgy lírai, mint amaz.[126] Ám az opera-forma persze mégsem külsődleges burok csupán. Ahogy Mozart szüntelenül kiélezi, majd hittel feloldja a sorsproblémákat, hasonlóképpen önmagán belül megszünteti, és végletes stilizációval újra megteremti az operát. Nemcsak azt kérdezi, hogy lehetséges-e humanitás, hanem azt is, hogy lehetséges-e opera, opera-e még, amit komponál. Mozart a legmélyebb műfaji problémák tekintetében éppen legpopulárisabb operájában távolodott el leginkább a műformától. E tekintetben is érvényesek Goethe saját művére vonatkozó szavai „A varázsfuvolá"-ra: „az efféle szerkesztésnél nincs is másról szó, mint arról, hogy az egyes tömbök jelentősek és világosan kirajzolódóak legyenek, míg a szerkezet mint egész, mindig inkommenzurábilis marad, de éppen ezért, akárcsak egy megoldhatatlan probléma, az embereket újra meg újra ismételt szemlélődésre csalogatja".[127] Mozart művének tudós és művész interpretátorai jól ismerik ezt az inkommenzurábilis jelleget, tudják, hogy szinte lehetetlen adekvát módon interpretálni, azaz egységbe fogva megőrizni a belső műfaji heterogenitást. S ez azért különösen paradox, mert jól tudjuk, hogy Mozart az „egyes tömbök" világos kirajzolásán túl, sőt talán előtte, milyen szuggesztíven érzékelteti az egészet hordozó alaphangot. Csakhogy ez az alaphang nem megoldja, csak újrafogalmazza a problémát, közvetlenül lírai titokzatosságként mondja ki a szerkezet titkát. Drámai rend nélkül, csaknem mindenütt jelen van, s így nem lehet megfejteni a jelentését. És éppen ebben van a jelentősége. Az inkommenzurábilis jelleg „A varázsfuvola" megszüntethetetlen formai sajátossága, és minden bizonnyal a formakonstituáló világnézet alapproblémájára utal vissza: „A hit pedig a reménylett dolgoknak valósága és a nem látott dolgokról való meggyőződés" — s így *összemérhetetlen* az „élő jelennel". „A varázsfuvola" éppen ebben a minőségben a humanitás problémájának legnagyobb művészi megfogalmazása és megválaszolása a felvilágosodás szellemében.

Azt mondtuk, hogy Mozart valamennyi ún. mesteroperája teljesen individuális, egyszeri, végső soron összehasonlíthatatlan megformálás, a sors- és formaprobléma sajátos megfogalmazása és megoldása. És mindegyik éppen ebben a sajátos módban, amit igyekeztünk a korábbiakban konkrétan meghatározni, a legmélyebben történelmi. A „Szöktetés"-re, a „Figaro"-ra, a „Don Juan"-ra, a „Cosi"-ra és „A varázsfuvolá"-ra egyaránt érvényes, amit Herder mondott Shakespeare drámáiról: „Minden darab *History* a legtágabb értelemben . . . egy világesemény, egy emberi sors teljes értékű objektivációja."[128] Ezért *lehet* átélésük az emberi öntudat iskolája.

[126] Vö. Fülep Lajos: Dante; „Nyugat", 1921/18, 1382.
[127] Eckermann: I. m. 403.
[128] Idézi: R. Wellek: „Geschichte der Literaturkritik 1750—1830", Luchterhand 1959, 200.

A MAI TUDOMÁNY ÉS A HUMANIZMUS

I. FROLOV

A mai világot egyre gyorsabban sodorja magával a tudományos-technikai haladás lendülete. Ezt a folyamatot az emberi megismerésnek az a századfordulón kezdődött és napjainkban is folytatódó nagy forradalma indította el, amely a termelésnek, a szellemi tevékenységnek egyre újabb szféráira terjed ki, átalakítja ezeket a szférákat és velük együtt magát az embert is, az ember életformáját, munkáját, gondolkodásmódját, emócióit, öntudatát. Rendkívüli világossággal tárultak fel a tudományos-technikai haladás kimeríthetetlen lehetőségei és előnyei, értelme és emberi rendeltetése. Élesebben kirajzolódtak bizonyos, az emberiség jövőjét veszélyeztető jelenségek is, amelyek a tudományos-technikai forradalom kezdeti szakaszaira jellemző sajátos feltételekből fakadnak s abból, hogy kibontakozása két társadalmi világrendszer — a szocializmus és a kapitalizmus — elkeseredett harca közepette történik. Ezzel összefüggésben világosabbá vált, mint bármikor azelőtt, hogy a tudományos-technikai haladás szerves egységet alkot társadalmi tényezőivel és azokkal a feltételekkel, amelyek közt végbemegy, s végül magával az emberrel mint olyan középponttal, amelyben a tudomány, a technika, a kultúra fejlődésének és az egész világtörténelemnek az alapvető „erővonalai" metszik egymást.

1. Az ember mint a társadalmi fejlődés öncélja: a humanizmus társadalmi-történelmi alapjai

Az ember problémája — helyzete a mai körülmények között és jövője, társadalmi fejlődése és egyéni sorsa mint személyiségé, továbbá aktív és növekvő hatása a környezetre és egyszersmind fokozódó függősége a környezettől — manapság életbevágó gyakorlati problémává vált, amely az emberiség létalapjait érinti. Ez a probléma központi helyet foglal el a tudomány és a technika fejlődésével kapcsolatos folyamatok elméleti és különösen filozófiai-szociológiai feldolgozásában is, hiszen ez a fejlődés nagyrészt maga is függ a személyi tényezőktől. A jelenkori tudomány kapcsolata az ember problémájával, a tudományos-technikai haladás humanisztikus tartalma és emberközpontúsága alighanem alapvető és döntő jelentőségű abban a filozófiai-szociológiai problematikában, amellyel minden mai elméletnek foglalkoznia kell, ha igényt tart rá, hogy kora világnézete, szellemi kvintesszenciája legyen.

Az ember, az ember lényege, élete és munkája, fejlődése mindig tárgya volt és marad a marxizmus—leninizmus filozófiájának. A történelmi materializmus az embert nemhogy kizárná elméleti elemzéseinek szférájából, ellenkezőleg, éppen abban látja feladatát, hogy feltárja azokat az objektív körülményeket

és előfeltételeket, amelyek közepette megvalósíthatóvá lesz az emberi természet igazi gazdagsága. A marxizmus—leninizmus az ember problémáját mint a társadalmi fejlődés nélkülözhetetlen *feltételét* s mint e fejlődésnek a kommunizmus távlataiban megvalósuló *öncélját* veti fel és oldja meg. Hiszen a kommunizmus Marx szerint az a társadalom, amely „a társadalmi munka termelőerőinek legnagyobb fellendülésével együtt biztosítja az ember legsokoldalúbb fejlődését". (MEM **19,** Budapest 1969, 108.)

A társadalmi fejlődés marxista—leninista filozófiai felfogása ennélfogva magasrendű humánus célokkal kapcsolódik össze. Ezekre a célokra irányul az anyagi termelés, a társadalmi viszonyok tökéletesítését előmozdító tudományos elmélet és a társadalom egész kultúrája. Éppen ezeknek a céloknak, a Marx által világosan megfogalmazott szociális eszménynek az alapján tekinthető a társadalmi fejlődés a maga egészében azonosnak az emberi lényeg történelmi létrejöttének, megvalósulásának folyamatával. „. . . az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése — írta Marx —, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével . . ." (Marx: „Értéktöbblet-elméletek", II. rész, Budapest 1961, 100.)

Erre a társadalmi-filozófiai alapra épül a reális (kommunista) humanizmus koncepciója. A marxizmus felfedte az ember „társadalmi dimenzióját", vagyis azt a tényt, hogy az ember lényege társadalmi viszonyainak összessége, s ezzel elvetette a korábbi humanizmus absztrakt elveit. Ez a korábbi humanizmus az idealista filozófián alapult, amely történelemfelfogásában, az ismeretelméletben, az etikában stb. egyaránt az elszigetelt egyén alapvető attributumaként öröktől fogva adott emberi természet, egyetemes lényeg problematikájából indult ki. A marxizmus mindamellett nem tagadja meg a régi humanizmus örökségét: a tudományos elemzés eredményeképpen reális tartalommal tölti meg a régebben fölöttébb spekulatív és elvont formában megfogalmazott általános humanista eszményt. Humanizmusfelfogása, amely a materialista történelemszemléleten alapul — az embert osztályszempontból és szociális nézőpontból mint a társadalmi fejlődés termékét tekinti — abból meríti reális tartalmát, hogy az emberi gyakorlatot új módon, mint a természetnek, a társadalomnak és magának az embernek az átalakítását magában foglaló tárgyi tevékenységet értelmezi.

A reális (kommunista) humanizmus — amely az emberi társadalom genezisének, a történelem mozgatóerőinek feltárására irányuló tudományos kutatás eredménye — az embernek mint teljes és harmonikus lénynek az eszményét fogalmazza meg, egységben tekintve természetének társadalmi és biológiai oldalát. A kommunista humanizmus, mivel a gyakorlatra támaszkodik és ezt tekinti az egyéni fejlődés feltételének, hatékony humanizmus, amely úgy fogja fel az embert, mint a társadalmi erők kifejtésének szubjektumát és objektumát. E társadalmi erők között egyre nagyobb szerepet játszik a tudomány. A társadalmi valóság humanisztikus „dimenziója" magában foglalja ily módon a tudományt is mint sajátos társadalmi intézményt, amelynek valódi értelme és rendeltetése az, hogy célja az ember legyen.

A tudománynak és a társadalmi fejlődés humanista céljainak ez az egybeesése, amelyet a marxista—leninista filozófia megfogalmaz, és amelyet világnézeti és módszertani elv gyanánt rögzít. Az egybeesés azonban elvként létezik, amelynek realizálása a konkrét történelmi feltételektől függ. Útjában nemcsak ezeknek a feltételeknek és magának a tudománynak a fejletlensége áll, hanem

szép számmal mítoszok és előítéletek is, amelyek részint a tudományos megismerés távoli múltjából erednek, részint szaporán tenyésznek ma is, a jelenlegi tudománynak és fejlődése társadalmi feltételeinek talaján.

2. *A tudomány dehumanizálása és az ember kultusza*

Alig fél évszázaddal ezelőtt a tudomány mintegy párhuzamosan funkcionált az anyagi termelés és fogyasztás szférájában, valamint a társadalmi viszonyok, a művészet, a politika, az ideológia, a tömegtudat terén lezajló folyamatokkal, anélkül, hogy érintette volna az emberi lét mélyenfekvő vagy akár intim alapjait, így azután nem is vonta magára egy tágabb értelemben vett közvélemény figyelmét. Persze az, hogy nem volt a közérdeklődés tárgya, még vajmi keveset mond arról, hogy a tudósok tevékenysége milyen tényleges szálakkal kötődött a társadalmi élethez. Ilyen kapcsolatokat valójában csak szórványosan lehetett tapasztalni, és néhány ragyogó, a termelést forradalmasító egyedi felfedezéstől eltekintve, a tudományra továbbra is úgy tekintett a társadalom, mint olyan tényezőre, amely előtt meghajolhatunk ugyan, de amely nem foglalható általánosságban a „szakmai érdekek" szférájába. A tudósok tevékenységét ennek megfelelően változatlanul hagyományos módon fogták fel, mint ami a közvélemény számára érthetetlen, mint „magányos egyének hőstetteit", s ezen a talajon tovább tenyészhettek a tudósok körében az illúziók holmi „elefántcsonttoronyról", mintha ez fejezné ki a tudomány legoptimálisabb társadalmi pozícióját és magatartását az emberiség létfontosságú problémáival kapcsolatban.

Ez a helyzet gyökeresen megváltozott azt követően, hogy Los Alamosban felrobbantották az első atomszerkezetet, Hirosima pedig megszilárdította a modern tudománynak ezt az eredetileg herosztráteszi hírnevét. Egyszeriben kézenfekvő lett, hogy még a fizika is szorosan összefügg a politikával. A tudomány, amely azelőtt szerény és a közvélemény számára kevéssé érdekes munkát végzett, most a szenzációra éhes sajtó hasábjain végzetes és mindenható „démonná" változott. A tudományos laboratóriumokban kiadott sok közlemény egy sorba került a bűnügyi krónikával.

Az a tény azonban, hogy a modern tudomány hangját a széles közvélemény kezdetben tulajdonképpen csak az atomrobbanások révén hallotta meg, talán a legnagyobb igazságtalanság volt az emberiség történetében. A tudomány fejlődésének belső logikája egyáltalán nem ebbe az irányba vezetett; a politikai erők elkeseredett harcában nyújtott „szolgálatai" fordultak ellene: eltorzultak a tudomány mélyében lezajló, alapvető folyamatok, s maga a tudomány rendeltetése is. Ami emberi érdekeket szolgáló eszköz volt a természet elleni harcban, az sok esetben önmaga ellentétévé vált, s az általa életre hívott természeti erőket az emberek ellen fordította.

Széles fronton támadás indult a tudomány „leleplezésére", mint az emberiséget szolgáló erő „detronizálására". Az emberi gondolkodásnak a modern tudományban összpontosuló rendkívüli feszültsége, mondhatni, összeütközésbe került a maga „anti-világával" — az osztály-antagonizmus társadalmi viszonyainak e romboló erejével, a valódi tudománytól elidegenült és tömegessé váló hamis tudatnak a szférájával. A társadalmi robbanás mint következmény elkerülhetetlennek látszott. Erre azonban nem került sor: először is azért, mert — mint kiderült — a tudomány specializálódása túlságosan előrehaladt,

semhogy az elidegenült „tömegtudattal" való bármiféle érintkezés megrendíthette volna a tudomány legbelsőbb, mondhatnánk, lényegi erőit; másodszor pedig azért, mert a „tömegtudat" sokkját és aggasztó állapotát előidéző jelenségekkel párhuzamosan csillapító hatású tényezők is működésbe léptek, s köztük nem utolsósorban (ha ugyan nem elsősorban) azok az anyagi javak, amelyek közvetlen összefüggésben voltak a tudomány sikereivel, és érezhető hatással voltak a tömegfogyasztás növekedésére.

Ezek az utóbbi tendenciák hamarosan olyan „technokratikus" koncepciókká fogalmazódtak — ha elméletileg nem is, ideológiailag mindenesetre —, amelyek azt hirdetik, hogy a tudomány mindenható, „sorsformáló", s a társadalmat a szociális tényezők mellőzésével egyenesen és közvetlenül átalakító, egyetemes erő. Ezek a tudományos és technikai haladást abszolutizáló koncepciók azonban rabjává teszik az embert egy tőle idegen és vele szemben ellenséges erőnek, amelynek irányítására a nagy tömegek felett álló sajátos elit hivatott. E koncepciók tehát nemcsak antidemokratikusak, hanem antihumánusak is: dehumanizálják a tudományt, megfosztják az emberrel való kapcsolatától, amely a tudománynak *mind céljai, mind a célok megvalósítását szolgáló eszközök tekintetében* egyaránt lényegi sajátja.

A „technokratikus" koncepciók látszólagos ellenlábasaként lép fel napjainkban a baloldali szélsőségekkel szövetkező, romantikus-utopikus „tudománykritika", amely időnként apokaliptikus próféciákhoz és ráolvasásokhoz folyamodik, s amely a tudományhoz és a technikához való negatív viszonyt teszi meg kiindulópontjául és az emberi probléma megoldásának alapjául. Érveit ezért abból a mitikus elképzelésből meríti, hogy a tudomány „démonikus" természetű, azaz veszélyezteti az embert, ellenséges az élettel szemben, egyre inkább kicsúszik az ellenőrzés alól és mintegy önálló létre tesz szert. Ennek a nézetnek a hívei azzal vádolják a tudományt és a technikát, hogy az ember hatalmának csupán illúzióját teremti meg, ám valójában feláldozza az embert az ipar „oltárán", tönkreteszi a természeti környezetet, degradálja a kultúrát és az erkölcsöt, s végül megsemmisüléssel fenyegeti az emberiséget. Ezek a vádak rendszerint szövetkeznek azokkal a koncepciókkal, amelyek a tudományos és technikai haladás minden formáját társadalmi feltételeitől függetlenül úgy tekintik, mint „a személyiség teljességének" és fejlődésének ellenségét, sőt, mint . . . „szociális ellenforradalmat". Ezek a nosztalgikus koncepciók, amelyek az ember kultuszát, az el nem idegenült, „autentikus" személyiség eszményét hirdetik, igyekeznek olyan látszatot kelteni, mintha az emberiség jövőjének és minden egyes egyén mindenoldalú fejlődésének biztosítására más út is volna, mint az emberi lét összes szféráit átalakító és egyre gyorsuló tudományos és technikai haladás a kommunista társadalmi viszonyok alapján.

Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a tudományos és technikai haladás ma sok esetben egyoldalúan fejlődik és az emberre nézve negatív jelenségeket idéz elő. Látni kell azonban, hogy ezek a jelenségek csakis a tudomány és a technika segítségével lesznek leküzdhetők a jövőben. Nem maga a tudomány és a technika idézi őket elő, hanem kifejlettségének még meglevő korlátozottsága, deformálódása, az a körülmény, hogy a természetének meg nem felelő szociális tényezők hatására eltért a humanista célkitűzéstől.

Az embernek a mai tudományos és technikai haladáshoz való viszonyáról kialakított effajta koncepciók társadalmi és osztálytartalma abban áll, hogy ennek a kérdésnek a megoldását különválasztják a társadalmi tényezőkben

rejlő valódi ellentmondások megvilágításától, és a figyelmet a tudományos-technikai haladást kísérő tényezőkre összpontosítják, úgy tüntetve fel ezeket, mintha „változhatatlanok" és „végzetesek" volnának. Éppen ebben az összefüggésben dívnak manapság nagy számban különböző rendű és rangú tudományellenes és antihumanista mítoszok, amelyek néha a modern tudományra és technikára való hivatkozással álcázzák magukat. Egyre-másra születnek újjá a szociáldarwinista, rasszista stb. koncepciók, az „eredendően rossz" emberi természetről, a magántulajdonosi ösztönök, a bűnözés, az agresszivitás, a társadalmi-osztálykülönbségek „genetikai predeterminációjáról". A bulvárirodalom, a mozi, a televízió stb. vég nélküli áradatban ömleszti az emberekre a legrafináltabb reakciós utópiákat, rémképeket az emberiség katasztrófájáról, mint amelyet a szociális, kibernetikai és genetikai mérnöki tudomány és technika idéz elő, s mint amely a tudományos és technikai haladás rohamos kibontakozásának körülményei között elkerülhetetlen következménye az emberi természetben rejlő biológiai tényezők ellenőrizhetetlen működésének. A jövő modelljét a jelenben meglevő mintákból alkotják meg és úgy tüntetik fel, mint az emberi nem egyetemes, elkerülhetetlen és végzetes sorsát.

3. A tudomány az emberért: a tudományos-technikai haladás humanista értelme

Az a paradox helyzet áll elő, hogy nemcsak a tudomány és a technika, hanem maga az ember is védelemre szorul. De nemcsak erről van szó, hanem olyan pozitív programról is, amely meghatározza lényegüket és fejlődésüket. Ez — közelebbről szólva — a tudományos-technikai haladásnak és az embernek mint e haladás szubjektumának és objektumának marxista—leninista koncepciója keretében ölt formát. Ezért a marxista—leninista világnézet ma a tudományos és technikai haladás szellemi alapjaként kerül előtérbe, mint az emberi méltóságnak, a humanizmus magasztos elveinek megfogalmazója. Reális, kommunista humanizmus ez, a célok és az eszközök, a nemes szándékok és a tudományra támaszkodó eltökélt cselekvés harmonikus egysége.

Ez feltételezi, hogy magát a tudományt is szélesebben értelmezzük, mint az emberiség fejlődését szolgáló alkotóerőt, mint a modern társadalom sajátos *szociális intézményét*. Ebben az értelemben az élet, az ember mint olyanok magasabban állnak a tudománynál, és éppen az ő szolgálatuk adja a tudomány jelentőségét, alapozza meg a tudomány szociális értékét. Hibás az a próbálkozás, hogy a tudományt holmi formális „megismerési eszközzé" változtassák át, amely bármely célra felhasználható, akár emberellenes célokra is. Aki a modern tudományt így értelmezi, az puszta „kutatási technikává" akarja degradálni, amelynek csupán alkalmazásával járnak együtt bizonyos „szociális következmények". Aki így gondolkodik, az nem látja át, hogy milyen specifikus szerepet játszik a tudomány a modern társadalomban mint szociális intézmény, amelynek valódi lényege bizonyos társadalmi feltételek esetén eltorzulhat, más, neki megfelelő körülmények közepette viszont egyre harmonikusabban bontakozhat ki. Nem véletlen, hogy Marx, aki elsőként mutatott rá a tudománynak erre a különleges szerepére az ipari társadalomban, a kommunista perspektívában látta a tudomány adekvát megvalósulását. A tudománynak és a technikának a kommunizmus viszonyai közötti előrehaladásáról szólva Marx ezt szervesen összekapcsolta a humanizmus elveinek megfogal-

mazásával — a reális humanizmuséival, amelyben az ember szabad és mindenoldalú fejlődése válik maga céllá.

Rendkívül jellemző azonban az a körülmény, hogy magának a tudománynak — mégpedig nemcsak a társadalom-, hanem a természettudománynak is — a problematikájában nagyarányú átalakulás megy végbe, egyre inkább előtérbe kerülnek az emberrel, az ember fejlődésével — s nem csupán szociális, hanem biológiai, pszichológiai és genetikai tényezőkkel is összefüggő fejlődésével — kapcsolatos problémák. Nem elszigetelt folyamatok ezek: a tudományos-technikai forradalom új fázisához, új fejlődési szakaszához kötődnek, s szükségesnek bizonyult mind szakelméleti, tudományos, mind világnézeti, társadalomfilozófiai, sőt etikai magyarázatuk.

A modern tudomány növekvő mértékben teremt a kutatás számára új helyzetet, amelyben az embert a tudományos-technikai haladás rendszerében már nemcsak és nem egyszerűen e haladás szubjektumaként vagy objektumaként tekintik, hanem ezek dialektikus összefüggésében, kölcsönhatásában. Az egységes folyamat két oldalának — a tudományos-technikai haladás szubjektív-objektív emberi viszonyainak — ez a kölcsönös összefüggése és kölcsönhatása alkotja az alapját annak a felfogásnak, amely mintegy új síkra helyezi át az egész probléma magyarázatát: ez a felfogás nem szorítkozik többé arra az egysíkú és egyirányú elemzésre, amelynek tárgya az ember elszigetelt hatása a tudományos-technikai haladás folyamataira, vagy ezeknek a folyamatoknak plusz vagy mínusz jellel jellemzett hatása az emberre.

A tudományos-technikai haladás folyamatai és az ember közötti kölcsönhatás dialektikus felfogása előfeltételezi az ember aktív alkalmazkodását olyan szociális reakciók formájában, amelyek megváltoztatják (enyhítik vagy elhárítják) a tudományos-technikai haladás bizonyos jelenségeinek negatív hatását az ember biológiájára, pszichikumára és genetikájára, de az embernek a természeti környezetére tett negatív hatását is, amely az úgynevezett ökológiai válság küszöbéig vitte az emberiséget. E jelenségek merőben emocionális alapon történő megítélése, amely olykor „antiszcientista" és ebben a negatív értelemben „humanista" terminológiába burkolózik, hangoztatja ugyan e jelenségek megközelítésének társadalmi jellegét, de csak frázis formájában, valódi tartalma nélkül. A tudományos-társadalmi haladás folyamataira való emberi adaptációs reakciók legmagasabbrendű szocialitása éppen az ellenkezőjében rejlik: maguknak e folyamatoknak az ember javára való intenzívebb és sokoldalúbb fejlesztésében.

A termelés új technikai bázisa példátlanul magas pszicho-fiziológiai követelményeket támasztott az emberrel szemben a tekintetben, hogy az ember felkészüljön a kolosszálisan megnövekedett információtömeg elsajátítására, feldolgozására és felhasználására, egyebek közt a termelésen kívüli tevékenységében is. Az emberi életnek lényegében új, technikai környezete jött létre, amely újszerűen határozza meg az ember és a természet kölcsönhatását. Ezek a változások néha annyira mélyrehatóak, hogy szinte próbára teszik az ember fizikai és pszichikai lehetőségeinek, tudatának és akaratának határait. Az embernek ahhoz, hogy kiállja ezt a próbát, szüksége van a tudomány segítségére. Korunk objektív valósága tehát maga összpontosítja a legkülönbözőbb szakágak tudósainak figyelmét az emberre, az ember biológiai természetének különböző oldalaira — szoros összefüggésben az ember tudatának és tevékenységének társadalmi lényegével.

A tudományos-technikai haladás jelenleg azzal a szükségszerűséggel és

lehetőséggel kerül szembe, hogy elvileg megváltoztassa a technika és az ember kölcsönhatását, mégpedig oly módon, hogy ne csupán a gépet alkalmazza az emberhez, hanem aktívan kialakítsa magának az embernek a képességeit a technikai fejlődés vonatkozásában. Ezt a mérnöki pszichológia kereteiben kell megoldani, valamint olyan új tudomány kereteiben, mint az ergonómia, amely az embernek a munkatevékenységben megnyilvánuló lehetőségeit és sajátosságait tanulmányozza azzal a céllal, hogy növelje e tevékenység hatékonyságát, és egyúttal közreműködjék az ember mindenoldalú szellemi és fizikai fejlődésében.

Lényegileg új lehetőségek tárulnak fel az emberi fejlődés előtt azzal összefüggésben, hogy a tudomány „a biológia évszázadába" lépett. Hogy ez az évszázad már megkezdődött, nem puszta kinyilatkoztatás, hanem realitás, ezt mutatják a molekuláris biológia és a genetika (különösen az emberi genetika), a biokibernetika és egyéb biológiai tudományok eredményei.

4. Az ember problémája „a biológia évszázadában": az orvosi és genetikai mérnöki tudomány lehetőségei és határai; az ökológiai válság leküzdésének útjai

„A biológia évszázadának" fogalma a tudományos-technikai forradalom új szakaszát jelenti, amelyben az élő rendszerek tudománya nemcsak a természettudomány fejlődését határozza meg és válik ennek vezetőjévé, mint azelőtt a fizika és a vegytan, hanem számos elvileg új jelenséget is feltár, amelyeknek modellezése és technikai reprodukálása (például az élő sejtben normális hőmérséklet mellett lejátszódó kémiai szintézis; a vegyi reakciók energiájának mechanikai munkává való átalakulása, ahogy ez az állati izomban történik stb. stb.) egyre nagyobb lehetőséget nyújt több termelési ág gyökeres átalakítására. A biológiai megismerés vívmányainak gyakorlati felhasználása lényegesen meggyorsítja a tudomány közvetlen társadalmi termelőerővé való átalakításának általános folyamatát. Következésképpen a termelés biologizálásáról van szó, ami újabb lendületet és új irányt ad a termelés kemizálásának, kibernetizálásának stb.

De nemcsak a termelésre van átalakító hatással a tudományos-technikai forradalom „a biológia évszázadában". Hatása a legvilágosabban abban nyilvánul meg, hogy az életfolyamatok éppen az emberrel, az ember természetével és környezetével kapcsolatban tesznek szert elsőrendű fontosságra a kutatás és a gyakorlat szempontjából. Éppen itt összpontosulnak „a biológia évszázadában" a tudományos-technikai haladás fő potenciális lehetőségei, melyek megvalósulási fokát és formáit természetesen a társadalmi tényezők határozzák meg. Ez már ma is megmutatkozik az orvostudomány és az egészségügy sohasem látott fejlődésében, a bioszféra és a biogeocönózisok szabályozási módszereinek kutatásában, az átöröklés irányított változását szabályozó törvények elsajátításában, ami lehetővé teszi, hogy megtanuljuk az életet irányítani és az ember kezébe adni. Így tehát valóban fantasztikus távlatok nyílnak előttünk, s ma egyszerűen el sem tudjuk képzelni azt az új világot, amelyet az élet titkát ismerő, az életet nemcsak fenntartani vagy megsemmisíteni, hanem teremteni is tudó ember hoz majd létre. Ez az ésszerű, valóban emberi szociális alapon felépített új világ végül is képes lesz leküzdeni — elsősorban biológiai és technikai eszközökkel — a mai emberiséget fenyegető ökológiai válságot is.

A tudományos-technikai forradalom arra utal, hogy megingathatatlanul és egyre gyorsabban folyik a tudomány „átkapcsolása" az emberre, mégpedig abban a mértékben, ahogyan a kutatások az élő rendszerek alacsonyabb szervezettségi szintjétől a magasabbak felé haladnak. E forradalom biológiai szakaszában az ember természete a tudomány segítségével egyre inkább alkalmazkodik azokhoz az új környezeti feltételekhez, amelyeket maga a tudományos-technikai haladás teremtett. Ennek eszköze egyebek között az emberi öröklődésbe való profilaktikus beavatkozás, amelynek célja az öröklött betegségek elleni harc, a patologikus mutációk terhének csökkentése.

A tudományos kutatásoknak és a gyakorlatnak ez az útja azonban több alapvető fontosságú kérdés megoldását követeli meg. Feltétlenül tisztán kell látnunk, hogy milyen mértékben engedhető meg ma és holnap az emberi öröklődésbe való beavatkozás, és melyek a határai, hogy milyen hatással lesz ez az emberiség genetikai sokféleségére és jövőjére. Érthető a haladó tudósok aggódása és tiltakozása az emberrel folytatott felelőtlen kísérletek ellen, hiszen az ember a legfőbb érték, méltóságát tiszteletben kell tartani, s ez megköveteli a tudományos megismerés humanista rendeltetésének tiszteletben tartását is. Meg kell tehát értenünk a marxista tudósok bizalmatlanságát és néha éles kritikáját mindennemű eugenikai utópiával szemben, amely sok esetben az emberiség biológiai elkorcsulásából indul ki, és az emberi öröklődésbe való genetikai beavatkozásban egyetemes megoldást lát az összes problémákra, köztük a szociális problémákra is. Persze nemcsak az eugenika reakciós formáiról van szó, amelyek szociológiailag a rasszizmusban, a malthusianizmusban, az elit-„elméletekben" öltenek alakot, hanem a humanista változatokról is (Möller, Teilhard de Chardin stb.).

A marxista—leninista tanítás számításba veszi a biológiai (többek közt a genetikai) tényezők nagy jelentőségét, s nem tagadja az emberi öröklődés kutatásának szükségességét, de hangsúlyozza az emberi fejlődés társadalmi körülményeinek és feltételeinek elsődlegességét, s határozott ellenfele mindennemű biologizáló tendenciának; sajnos, ilyen tendenciák néha a marxizmus—leninizmusra való megalapozatlan hivatkozások keretében is megnyilvánulnak. Mint Marx annak idején megjegyezte, „a születés az embernek csak az *egyéni* létezést adja" (MEM **1,** Budapest 1957, 311.), az ember azonban „igazi természetét csak a társadalomban fejleszti ki, és természetének hatalmát nem az egyes egyén, hanem a társadalom hatalmán kell mérni". (MEM **2,** Budapest 1958, 129.)

Ez nem azt jelenti, hogy az ember biológiai természete ideálisnak tekinthető, és nincs szüksége például a genetikai mérnöki tudományra. A gyakorlati következményekkel járó eugenikát mint tudományt azonban csupán a jövőre nézve ismerjük el, mégpedig az igen távoli jövőre nézve, amely csak a „biológiai évszázad" befejező szakasza lehet és amelynek szükségképp előfeltétele a világ társadalmi egyneműségének megvalósulása. Az eugenika elméletileg lehetséges mint sajátos, igen magasrendű tudomány, amelynek bonyolultsága abban fejeződik ki, hogy mérhetetlen mennyiségű információ számbavételét és az információk egységes rendszerben való egyesítését igényli; s bonyolultsága a ma rendelkezésünkre álló megismerési eszközök miatt valószínűtlenné, az emberiség jövőjével kapcsolatos veszély miatt pedig nemkívánatossá teszi ezt a tudományt; e veszélyek éppúgy következnek a genetikai ismeretek tökéletlenségéből, mint az ismereteknek a „megosztott világ" körülményei között lehetséges felhasználásából. Az emberi öröklődés progresszív megváltoztatásáról szóló

tudomány (akár eugenikának hívjuk, akár nem — ez már más kérdés) csak abban az esetben válhat gyakorlati értelemben valószínűvé, ha ezen a területen is döntő felfedezések történnek, továbbá, ha gyökeresen megváltoznak a világ társadalmi feltételei. S ha bölcs és humánus emberek fognak vele foglalkozni, akik teljesebben fel tudják majd mérni a tudománynak az ember biológiai természetére gyakorolt átalakító hatását, e hatás számunkra ismeretlen formáit.

Ami a jelenkort illeti, ez nemcsak a tudomány lehetőségeit tárja fel előttünk világosan, hanem a határait is, amelyek a társadalmi tényezőktől függően hol széttolódnak, hol összeszűkülnek. Az emberiség nemcsak a tiszta gondolat és cselekvés szférájában fejlődik: kifejleszti a gondolat és a cselekvés tisztaságát is, mindkettőt a humanizmus, a demokrácia, a haladás útjára irányítva, s a mi számunkra mindez a közös kommunista perspektívában egyesül.

Ennélfogva egyre nő a tudományos-technikai haladás humanista rendeltetését meghatározó, a tudománynak mint társadalmi intézménynek a tartalmát alkotó tényezők jelentősége, s ezek a tényezők magából a „tiszta formában" vett megismerési folyamatból sem iktathatók ki a tudomány és az emberiség károsodása nélkül. Ez különösen a tudományos-technikai forradalom új szakaszában kialakult helyzetre érvényes, amikor a tudomány objektumává maga az ember válik, az ember természete — biológiai és társadalmi oldalainak egységében. Ezért tesz szert napjainkban oly nagy jelentőségre a tudományos megismerés társadalomfilozófiai, világnézeti és etikai problematikája, és jut egyre döntőbb szerephez abban az arányban, ahogyan a tudományos-technikai haladás a „biológia évszázadában" kibontakozik.

Ez nemcsak az ember genetikájával összefüggő problémákra vonatkozik, hanem általában mindenre, ami az emberrel kapcsolatos kísérletezést érinti. Terjedelmét és a kockázat fokát illetően ez a kísérletezés szakadatlanul nő, és nem pusztán etikai, hanem szigorúbb és differenciáltabb jogi, törvényhozói szabályozást is követel nemzeti és nemzetközi méretekben egyaránt. Nem alaptalan sok tudósnak az a feltételezése, hogy itt a továbbiakban olyan erkölcsi, etikai, pszichológiai és politikai problémákba ütközünk, amelyekhez képest gyerekjátéknak tűnnek majd az atomtudósokat foglalkoztató ilyen jellegű problémák. Itt arra a totális veszélyre gondolnak, amely az embert és az emberiséget fenyegeti, ha a biológiai eszközöket háborús célokra használják fel, valamint a pszichofarmakológiai eszközök alkalmazására, amely — egyebek között — felveti „az egyén természetének" bonyolult kérdését is, végül a szervátültetésre, amely még inkább kiélezi ezt a kérdést, és további, még bonyolultabb kérdéseket vet fel.

A tudomány humanista rendeltetésének, világnézetünknek és erkölcsünknek megfelelően fel kell készülnünk e kérdések megválaszolására. Tudjuk, hogy ezek a kérdések a jövőben lényeges változásokon mennek át, de azt is tudjuk, hogy milyen veszélyeket rejt az emberiségre nézve, ha a jelenben nem figyelünk fel rájuk.

5. A tudományos megismerés és a humanista eszmények; a szcientizmus és antropologizmus hamis dilemmája, az emberről szóló egységes tudomány szükségessége

A válasz feltétele a tudomány egyesítése a humanizmussal. A humanizált tudomány alapvető elveibe és végső eredményeibe foglalja az embert, a humanizmus pedig, amely tudományossá lesz, előfeltételezi az embernek és az ember

fejlődésének kutatását, szoros összefüggésben a társadalmi gyakorlattal. Ezzel nyilvánvalóvá válik, hogy hamis a szcientizmusnak és az antropologizmusnak már az európai tudomány születésekor létrejött és mindmáig létező dilemmája.

E cél megvalósulása arányában azonban a „biológia évszázadát" jellemző tudományos fejlődés egész komplexusának lényeges változásokon kell átmennie. Be kell fogadnia a szociológia intenzív fejlődésének termékeny hatását, hogy beléphessen „az antropológia évszázadába": az emberről szóló és az emberért való egységes ember-tudomány lesz ez, amely leküzdi a természettudományos és a szociológiai módszerek ma meglevő dualizmusát, és egyenlőképpen tanulmányozza majd az embernek mind biológiai természetét, mind pedig társadalmi lényegét. A szó széles értelmében vett antropológiáról van szó, a filozófiai és szociológiai aspektusokat is magába foglaló, de egyáltalán nem az egyes tudományokkal szembeállított „filozófiai antropológiáról". Az ember filozófiája és szociológiája csak akkor ér valamit, ha a speciális (orvostudományi, genetikai, pszichofiziológiai, demográfiai, etikai stb.) kutatásokkal összefüggésben fejlődik, mint az általános ember-tudomány része, anélkül, hogy megkülönböztetett, „uralkodó" helyzetre tartana igényt. Ezt látta előre Marx, aki azt tartotta, hogy a jövő tudomány-eszménye a tudománynak az az állapota, amikor a természettudomány éppoly mértékig magában foglalja az ember-tudományt, mint ahogy az ember-tudomány a természettudományt magában foglalja — ez egyetlen tudomány lesz.

Miután meghatározó eszményként és reális perspektívaként posztuláltuk ezt az egységes, komplex ember-tudományt, regulatív elv gyanánt alkalmazhatjuk akkor, amikor a tudományos-technikai forradalom folyamatainak fejlődésével összefüggésben gondoljuk át az emberkutatás jelenlegi problémáit. Ezeket a problémákat vizsgálva szükségszerű, hogy komplex tudományos megközelítéssel éljünk, fokozzuk a koordinációt azoknak a tudományoknak a képviselői között, amelyek valamilyen módon az embert tanulmányozzák, beleértve nemcsak a humán tudományokat (a filozófiát, szociológiát, etikát, esztétikát, pedagógiát stb.), hanem az orvostudományi, pszichofiziológiai, genetikai, pszichológiai stb. kutatásokat is.

A tudományos-technikai haladás humanista értelme, igazi rendeltetése éppen abban mutatkozik meg világosan, hogy erőfeszítései a kutatói érdekekkel és a tudományok egész komplexusának erőfeszítéseivel együtt az ember problémájára összpontosulnak. Ezáltal válik olyan erővé, amely az ember és az emberiség javát szolgálja. Ebben találhatjuk meg a választ arra az egyre élesebben felvetődő problémára, amely a kutatói és az értékjellegű megközelítés szerves egységében, a tudományos megismerés humanista eszményeknek való alárendelésében jelölhető meg. Ezen az alapon bontakozik ki a modern tudománnyal való összefüggésében tekintett reális kommunista humanizmus koncepciója.

(Fordította: Rozsnyai Ervin)

BERGSON A MÓDSZERRŐL

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

E dolgozat célja bemutatni egy teoretikusan nem túl jelentékeny, de történetileg bizonyos értelemben reprezentatív gondolkodó életművének vizsgálatán keresztül, az oeuvre egy bizonyos szálának elemzésével egy olyan gondolatsort, amely századunk közgondolkozásában néha centrális, de mindig fontos szerepet töltött be. Ezt a vizsgálatot természetesen a kultúrfilozófia eszközeivel is el lehetne végezni és pl. még eggyel szaporítani a „Bergson és Proust", a „Bergson és Debussy", „Bergson és Babits" típusú tanulmányok számát. Ezeknek a tanulmányoknak kétségkívül megvan a haszna, egyrészt, mivel tagadhatatlan a kultúra kiemelkedően fontos szerepe a társadalom szervezetében, elemzése sokat mond a társadalomról magáról is (nyilván *helyes* elemzés esetén), másrészt, mivel legtöbb esetben a recepció módja a kulturális kommunikáció, a kultúrán belüli mozgások mechanizmusának megértéséhez járulhat hozzá. Egy ilyenfajta analízis azonban, minden lehetséges vívmánya ellenére, többszörösen is veszélyes feladat. Mellőzve itt az effajta munka során óhatatlanul jelentkező (személyi, szubjektív stb.) imponderabiliákat, elsősorban a történetfilozófiai megalapozás nehézségeire kell gondolnunk. Ehhez egy olyan és akkora apparátus szükséges, amely némelyeknek soha, másoknak pedig csak kínos-keservesen adatik meg. Itt egyszerűen csak annak a hitünknek adhatunk kifejezést, hogy az alább következő elemzések relevánsak lehetnek kultúrfilozófiai és művelődéstörténeti szempontból is. Az eljárás korrektsége és érthetősége kedvéért azonban körvonalaznunk illik azt is, hogy mire alapozzuk ebbéli hitünket. Minden további nélkül feltételezhető, hogy amennyiben egy mű nagy hatást gyakorol kora szellemiségére, akkor az (értékétől függetlenül) kora által feltett kérdésekre válaszol. Nyilván problematikus maradhat azonban az, hogy ezt a hatást a kérdés *valamilyen* vagy a kérdés *adekvát* megválaszolásával váltja-e ki. Továbbá problematikus az is, hogy mi ennek a fent említett adekvátságnak a mértéke, és ha ez megvan, melyek a hozzámérés eszközei. Már innen látható, hogy ingoványos talajon mozgunk. Ezt az ingatag, bizonytalan légkört még ködösebbé teszi az az empirikusan számtalanszor észlelhető tény, hogy egymással vitázó, egymásnak ellentmondó művek hatnak erőteljesen egy kor szellemiségére, még egyazon társadalmi csoport ideológiáján belül is. Az egyetlen — bár szintén nem veszélytelen — megoldás az marad, ha magunk igyekszünk ha nem is megválaszolni, de kifejteni magánvalósága szerint a kor problematikájának kiválasztott (és világosan elhatárolt) részét, és ebben a munkában „kérdés" és „válasz" differenciálatlanul vegyülő anyagának kell felfognunk a művet (itt: Bergson művét), amely így filozófiai munkánk matériájává válik. Ebben a kifejtési módban nem egyértelműen elvetendő járulék az anakronizmus sem, és nem tilosak a történetírás szokott modorából jól ismert információk sem a szöveg „környékéről".

Itt nem arról van szó, hogy *ex cathedra* kinyilvánítsunk bizonyos igényeket és azzal szembesítsük Bergson szövegét. Igényünk csupán annyi lehet, amit Bergson szövege is tartalmaz. Ezt a megszorítást szigorú következetességgel kell alkalmaznunk vizsgálatunk folyamán.

Ismeretes, hogy története folyamán a filozófiából sohasem hiányzott az önmagára-irányuló-reflexió. Mivel ez a reflexió a bölcselet társadalmi státuszának (egyetemi oktatás, röpirat-irodalom, publicisztika, szaksajtó, könyvkiadás „alanya") megfelelően gyakran kritikai és polemikus volt, könnyen kelthette és keltette azt a látszatot, hogy itt hiábavaló spekulációk, részigazságok felnagyításai és szenvedélyek küzdenek egymással, és teljesen hívságos dolog lenne megadni e vitatott diszciplínának a tudomány rangját, hiszen még e tudomány fogalmában, terminológiájában és általános módszertanában sem állapodtak meg a filozófusok. Minden jelentékeny filozófiának meg kellett küzdenie ezzel a jelenséggel, és minden jelentékeny filozófia megpróbálta — minden vitatkozáson túl — önmagát koherens és igaz elméletként állítani a világ elé. Az elégedetlenség azonban nem csökkent. És ennek az elégedetlenségnek nemcsak a filozófiákban valóban föllelhető hibák, nemcsak a történelem változásaiban felbukkanó és eltűnő világnézeti igények voltak az okai, hanem a recepció módjában rejlő alapvető apória is. Miről van itt szó? A pozitív (vagy ha úgy tetszik: egzakt) tudományok amellett, hogy közvetlen vagy közvetett gyakorlati hasznuk nyilvánvaló és vitathatatlan, a köznapi tudatból és a szemléletből merített vagy legalábbis annak megfelelő axiómákkal dolgoznak, amelyek apodiktikusak és kötelezőek, ezeket az illető tudomány apparátusával vizsgálható tények igazolhatják vagy cáfolhatják. A filozófiában megvan az a nehézség is, hogy kritikai és metakritikai funkciójánál fogva szakít a köznapi tudat konvencióival és verifikálása döntő módon csak logikai eszközökkel történik, ezeknek a logikai eszközöknek alapelvei azonban annak a világinterpretációnak is alapelvei, amelyet a filozófia állítólag elvégez. Számtalanszor elhangzott, hogy ezt a világ-interpretációt kitűnően tudják megejteni a pozitív tudományok, s a filozófia munkája csak a „meós", a végső logikai-nyelvi kontrollt végző fórum munkája. (Vagy még az sem.) A századfordulón ezek a problémák elméletileg a kanti örökség körüli diadochos-harcok, világnézeti-ideológiai szempontból pedig, Rickert elterjedt terminusával, életfilozófiának nevezett felfogások körül merültek fel, s ez a két vitaközpont néha egybeesett, így a II. Internacionálé kantizáló marxistái körében, másfelől pedig a Driesch-féle vitalizmus vagy a periféria-kantiánus Bolzanotól a besorolhatatlan Palágyin keresztül Klagesig vezető „megéletesedés" útján. Mindennek jó jellemzését adhatja az egyik koronatanú, Lukács György. Az „Eldologiasodás és a proletariátus tudata" c. híres tanulmányában írja[1]: „Világos, hogy a rendszerezés ezen elvének összeegyeztethetetlennek kell lennie egy olyan tartalom bármiféle ‚tényszerűségének' elismerésével, amely a formaadás elvéből — elvileg — levezethetetlen, és ezért csupán fakticitásként fogadható el. A klasszikus német filozófia nagyszerűsége, paradox volta és tragikuma tehát abban áll, hogy nem tűntet el többé — mint még Spinoza tette — minden adottságot mint nem-létezőt a racionális, az értelem által létrehozott formák monumentális architektúrája mögött, hanem éppen ellenkezőleg, megérti a fogalmi tartalom adottságának irracionális jellegét, kitart

[1] Lukács György: „Történelem és osztálytudat", Magvető, Budapest é. n. [1971], 370.

mellette, s mégis, ezen a megállapításon túllépve, azt meghaladva, a rendszer felépítésére törekszik. De már az eddig elmondottakból is kitűnik, mit jelentett a racionalizmus rendszere számára az adottság problémája: azt, hogy az adottságot nem lehet meghagyni a maga létezésében és ígylétében, mert így feloldhatatlanul ‚véletlenszerű' marad, hanem maradéktalanul bele kell építeni az értelmi fogalmak racionális rendszerébe. Az első pillanatban úgy látszik, hogy itt egészében véve megoldhatatlan dilemma áll elő. Mert vagy maradéktalanul feloldódik az ‚irracionális' tartalom a fogalmi rendszerben, vagyis ez utóbbit zártnak és mindenre alkalmazhatónak kell megkonstruálni úgy, mintha nem létezne a tartalom, az adottság irracionalitása (legalábbis feladatként, a fentebb jelzett értelemben, nem létezne), akkor viszont a gondolkodás visszacsúszik a naiv-dogmatikus racionalizmus szintjére: az irracionális fogalmi tartalom puszta fakticitását valamiféle módon nem-létezőnek tekinti. (Ez a metafizika azt a formát is felöltheti, hogy ez a tartalmiság a megismerés számára ‚irreleváns'.) Vagy arra kényszerül, hogy elismerje, miszerint az adottság, a tartalom, az anyag a formaadásba, a formák struktúrájába, a formák egymáshoz való viszonyába, *tehát magába a rendszer struktúrájába meghatározó erővel behatol*, így a rendszert — rendszer mivoltában — fel kell adni; a rendszer már csak a lehető legáttekinthetőbb regisztrálása, a lehető legjobban elrendezett leírása olyan tényállásoknak, amelyek összefüggése már nem racionális, tehát nem rendszerezhető, még ha elemeik formái értelemjellegűen racionálisak is." Nos, ha ez a leírás kissé túlbonyolítottnak is tűnhet, kitűnően jellemzi az adott helyzetet, és a tanulmány más helyein ennek társadalomkritikai értékelését is megkapjuk, amit itt nem részletezhetünk, annál is inkább, mivelhogy Lukács, Horkheimer és Adorno, valamint Lucien Goldmann idevágó nézetei széles körben elterjedtek. Nyilván nem feledhetjük, hogy Lukács bírálata végső soron belülről jövő bírálat — persze *csak ebben* a kérdésben: „a tudomány eszménye általában" nevű absztrakció kérdésében. Mi a *belső* ebben a bírálatban? Az, hogy tartalmaz egy előföltevést az adottság és a „rendszeres" racionalitás összemérhetetlenségéről; ez az előföltevés — amely központi eleme a tízes évek vitáinak — pedig nyilván eleve értékítéletet foglal magában minden kísérletről, amely mégis értelmesen kifejezhető kapcsolatba akarná hozni a kettőt, mindenféle „rossz végtelen" kizárásával. Lukács becsületére legyen mondva, hogy ő mindenesetre levonta a tanulságot ebből a circulus vitiosus-ból és az emberi aktivitás, nembeliség, praxis, illetve ennek elidegenedett formái elemzésével végrehajtotta azt a (valamilyen módon szintén) „kopernikuszi" fordulatot, amelyet ez a világkép lehetővé tett. Hogy ennek a világképnek igazi dimenzióit feltárjuk, a historizmus kérdésének vitájába kellene bocsátkoznunk — ez pedig nem fér bele vizsgálódásaink keretébe. Az említett és a tárgyalt korra annyira jellemző előföltevést a korban már többen bírálták. Ennek a bírálatnak jellemző alakjai: Mach, Peirce, Husserl. E kortársi bírálatnak még az utókorral szemben is előnye, hogy nem egy dogmatikus módon felvett kontra-előföltevés nevében gyakorolták, hanem megpróbálkoztak immanens elemzéssel. Hogy ez a kritika miért nem volt történetileg termékeny, és hogy közvetlen hatásában miért termelte újra az egyszer már meghaladott apóriákat, az nyilván többek között e kritika nem eléggé radikális voltában gyökerezett. (Feltűnő és tanulságos, hogy a látszólag legkisebb apparátussal dolgozó Peirce életműve volt a legmentebb a téves értelmezésektől és hatása máiglan egyre növekszik.) Annyit azonban puszta létezése is bizonyít, hogy a kor egyik legfontosabbá váló eszméje akkor sem volt végzet-

szerűen szükséges és egyedül lehetséges, leküzdésére megvoltak az adekvát filozófiai eszközök. Az elfogulatlan tudat a Kant óta elterjedt roppant széles körű és átfogó kritika nyomán egy különös oppozícióval találta szemben magát: egyik felől állt a pszichikai és morális valójában egyként ismeretlen Én, a másik felén a tisztázatlan ontológiai és természetfilozófiai állású Tény. Erről a két ködös valamiről mint világszemléletünk központjáról beszélt a filozófia. Mit tehetett ebben a helyzetben a józan ész? Meghagyta az oppozíciót és az „ismeretlen" jelzőt behelyettesítette valamilyen megnyugtatóbban hangzó szóval. Az elszánt és végletes kritika csömöre után nagy keletje volt az olyasféle *egyszerűségnek*, amely — Descartes-tal szemben — kijelentette: „én vagyok; illetlenség lenne kétségbevonni mások jogát arra, hogy hasonló kijelentéseket tegyenek; tehát minden van; a kérdés az, hogy hogy van és mit csinál; ezt pedig igyekezzünk minél helyesebben leírni" — ezzel máris visszaérkeztünk Kant *elé*, azzal a modern kényelemmel felszerelve, amit az időközben bekövetkezett szekularizációs folyamat lehetővé tett, ti. hogy nem kellett törődni a tételes vallás bonyolult követelményeivel. Az más kérdés, hogy mindez nem zárta ki a tételes vallásnak egy allegorikus-általánosító értelmezéssel kiegészített és szükségképpen vulgarizált befogadását a „rendszerbe", amint ez Bergsonnál meg is történt, a „Deux sources de la morale et de la religion" c. kései művében. A fenti gondolatmenet társadalmilag jogaiba helyezte a pozitív tudományt; ez még nem lett volna baj, sőt; azonban hirtelen filozófiának is kezdte képzelni magát, amint azt a legnagyobb és legnaivabb természetességgel fejtette ki Herbert Spencer. Bergson is saját bevallása szerint[2] Spencerből indult ki, de csakhamar feszélyezni kezdte Spencer bárdolatlan filozófiai modora, és finomítani igyekezett Spencer eljárásait és a századvégi evolucionizmus, pozitivizmus, vulgáris materializmus közhelyeit, bár — mint Politzer mondja[3] — maga is nyakig ült a pszichologizmusban, amelynek átértelmezését és módszeres kritikáját (legalábbis kezdetben) célul tűzte ki.

Althusser azt fejtegeti, hogy a definíciók és az „eleven élet" konceptualizálásának problémája mint hamis oppozíció a II. Internacionálé legjelentősebb teoretikusainak többségénél is felmerül, s így megtörténik annak a módszertani vívmánynak a visszavétele, amely Marx egyik legnagyobb érdeme: hogy a „mouvant", az „eleven" valóságnak — az ember önlétrehozó praxisának — úgy tulajdonított döntő genetikus-módszertani fontosságot, hogy az egyértelmű fogalomhasználat igényét nem utasította el. Ez természetesen heurisztikai feszültségeket keltett a műben, de még ez is provokatívabb és érdekesebb volt, mint a Max Adler-féle egyértelműbb törekvések. Észre kell vennünk, hogy a kérdésfelvetés némi párhuzama áll fenn a marxi praxisfelfogás és Bergson egynémely koncepciója között: mindkettő például az addigi filozófiai eljárásmódok radikális megfordítását követeli. Bergsonnál ez a követelés még eredetében is érdekes és a Comte előtti antropologizmushoz nyúl vissza: a filozófia fogalmi apparátusával való elégedetlenség az ember személyi problémáival szemben. Bergson minden módszertani polémiáját ez motiválja — világnézeti, ideológiai jellegű kielégületlenség, amelynek persze nem ő az

[2] Bergson: „La Pensée et le Mouvant", 4[e] édition, F. Alcan, Párizs 1934, 8.

[3] Georges Politzer: „Le Bergsonisme, une mystification philosophique", Éd. Sociales, Párizs é. n. [1947], 12. „Problèmes".

[4] Louis Althusser: „Marx — az elmélet forradalma", Kossuth Könyvkiadó 1968, 171. skk.

első és legkevésbé sem a legjelentősebb képviselője. Az emberre való vonatkoztatottságában felfogott idő, amely mindenütt döntő bizonyítékként szerepel, szintén ennek a par excellence naiv világnézeti fordulatnak a tartozéka. Persze Bergson sokkal színvonalasabb és lelkiismeretesebb teoretikus annál, hogysem ezt a naiv világnézeti jelleget meghagyná a maga kezdetlegességében, igyekszik azt kritikailag megtisztítani — amivel (alapállása adott lévén) sajnos csak növeli a zűrzavart. Politzer írja: „A híres bergsoni cáfolatok, valamint Bergson ‚felfedezései', pszichológiai ‚felfedezéseit' is beleértve, valójában *mítoszok*. Ez a filozófia csupa eljárásmód, előírás és műfogás."[5] Próbáljuk meg most — in medias res — ennek a bölcseletkritikának az alapmotívumait felmutatni, amelyet jól, csak persze pontatlanul jellemez Politzer kissé zsurnalisztikus fogalmazása. Ebből, valamint a már *alkalmazott* módszer elemzéséből kell elővillannia Bergson saját módszerének.

I. A „Bevezetés a metafizikába" c. híres tanulmányban olvassuk: „Vagy nem más a metafizika, mint ez az eszmejáték, vagy pedig, ha komoly szellemi foglalkozás, ha tudomány s nem egyszerűen tornagyakorlat, akkor túl kell haladnia a fogalmakat, hogy az intuícióig jusson. Az bizonyos, hogy a fogalmakat nem nélkülözheti, mert a többi tudomány közönségesen fogalmakon dolgozik s a metafizika nem boldogulhatna a többi tudományok nélkül. De tulajdonképpen önmagává csak akkor válik, mikor meghaladja a fogalmat, vagy legalábbis mikor megszabadul a merev és kész fogalmaktól, hogy egész más fogalmakat teremtsen, mint azok, melyekkel rendesen bánunk, tudniillik, hajlékony, mozgékony, majdnem folyékony ábrázolásokat, mindig készeket arra, hogy az intuíció illanó formáira ömöljenek."[6] Ez program és mint ilyen, nem is vitatható, csupán az a kérdés merül fel, hogy milyenek lesznek ezek az újfajta fogalmak és miféle (természetes vagy megkonstruált) nyelv fejezheti ki őket. Érdekes, hogy Bergson aggályai más természetűek. Azt írja: „De ha a metafizikának intuícióval kell dolgoznia, ha az intuíció tárgya a tartam mozgékonysága és ha a tartamosság lélektani lényegű, nem zárjuk-e be ezzel a filozófust önmagának kizárólagos szemléletébe? Nem abban fog-e állni a filozófia, hogy az ember egyszerűen nézze a saját életét, ‚mint a bóbiskoló pásztor nézi, hogyan foly a víz'?"[7]

II. A hibák, mondja Bergson, „onnan származnak, hogy a valóságosnak érdekmentes megismerésére alkalmazzuk azokat az eljárásokat, melyeket közönségesen gyakorlati hasznosság céljából veszünk igénybe. . . . Más szóval *érthető, hogy gondolkodásunk rögzített fogalmakat vonhat ki a mozgó valóságból; de semmi mód sincs arra, hogy a fogalmak rögzítettségével a valóságosnak mozgékonyságát újraalkossuk.* A dogmatizmus, mint rendszer-szerkesztő, mégis mindig próbálgatta ezt az újraalkotást."[8] Figyeljük itt meg az alapvető ellentmondást: tételezzük azt, hogy a valóság mozgékony stb. (Ennek bizonyítására másutt kerül sor.) Azután tételezzük azt, hogy a fogalmak — ezzel ellentétben — rögzítettek, ami nem több, mint metafora, és ráadásul megengedjük azt, hogy a fogalmaknak „újraalkotás" a feladatuk, tehát nem leképezés, nem ábrázolás, nem kifejezés, nem leírás, hanem reprezentatív-evokatív építkezés.

[5] Georges Politzer: „A filozófia és a mítoszok", Kossuth Könyvkiadó 1972, 254.
[6] Bergson: „Metafizikai értekezések", ford. Dienes Valéria; „Filozófiai Írók Tára", Franklin-Társulat, Budapest é. n. [1923], 14. sk. A „Bevezetés a metafizikába" c. tanulmányt Fogarasi Béla is lefordította. Fordítása számos kiadást ért meg.
[7] I. m. 2 8.
[8] I. m. 3 3.

Aztán pedig nem csekély csodálkozással vesszük észre, hogy az ellentétesként tételezett terminusok valóban ellentétesek. Viszont ezt a képet mi magunk is fogalmi egzaktsággal akartuk leírni (sikerrel vagy sikertelenül, itt mindegy), következésképpen nem világos, hogy ellenvetéseinket melyik nyelvi szintről fogalmaztuk meg. Ha ugyanis azt mondjuk a valóságról, hogy „mozgékony", „változó", „eleven", ezzel végső soron definíciót próbálgatunk, amely nem kevésbé igyekszik kimeríteni önnön fogalmi jegyeit, mint a legszárazabb ráció jegyében létrejött hasonló konstrukció. Tehát a szembeállítás itt nem kétféle gondolkodásmód antinómiáját fejezi ki, csupán egy apodiktikusan helyesnek és egy apodiktikusan helytelennek állított tételt kapcsolunk össze. S bárki is próbálná ezt *igaz* teóriában egybefogni, ahogy ez állítólag megtörtént, „bele kellett buknia. Ezt a képtelenséget és csakis ezt a képtelenséget konstatálják a szkeptikus, idealista, kriticista tanítások, szóval mindazok, melyek elvitatják elménktől, hogy utolérheti az abszolútat. De abból, hogy belebukunk az élő valóságnak merev és kész fogalmakból való összeszerkesztésébe, még nem következik, hogy valami más módon meg ne ragadhassuk. *A bizonyításokat, melyek megismerésünk relativitásáról adódtak, tehát eredendő bűn szeplősíti: mint a dogmatizmus, melyet támadnak, azt teszik fel, hogy minden megismerésnek szükségképpen megállapított körvonalú fogalmakból kell kiindulnia, hogy velük a folyó valóságot megszoríthassa.*"[9] Tehát mind a pozitív, mind a negatív kísérletek csődöt mondanak Bergson szerint. Mi ennek az oka? A válasz gyik részét erre a „Le Possible et le réel" c. tanulmányban találjuk meg: „Szerintem a nagy metafizikai problémákat általában rosszul vetették fel, a problémafelvetés helyesbítésével ezek általában maguktól is megoldódnak; vagy a megfogalmazásuk csalóka kifejezések által történt, s a probléma megszűnik, ha közelebbről szemügyre vesszük a megfogalmazás kifejezéseit. A problémák tulajdonképpen abból születnek, hogy előállításba transzponáljuk azt, ami alkotás."[10] De hogyan lehetséges, hogy ezt a hibát számtalanszor megismétlik, mi ennek az eredete?

III. „A hiba ott kezdődik, amikor az értelem úgy akarja elgondolni az egyik mozzanatot, mint a másikat, s egy olyan munkában használná fel magát, amelyre nem szánták."[11] A „La Pensée et le Mouvant" bevezetésében azt olvassuk: „A filozófiai rendszereket nem annak a valóságnak a mértékére szabták, amelyben élünk. Túl bővek neki."[12] Ezt úgy érti Bergson, hogy ti. a képtelenségek, az abszurdumok is beléjük férnek.

IV. „A metafizikának alkalmazkodnia kellett a nyelv szokásaihoz, amelyeket magukat is a józan ész (sens commun) szabályoz."[13]

V. „A metafizika azon a napon kezdődött, amikor az éleai Zénón jelezte a mozgásban és a változásban rejlő ama ellentmondásokat, amelyeket értelmünk képzel. Az ókori és modern filozófusok legfőbb erőfeszítése arra irányult, hogy mind kifinomultabb szellemi munkával eltávolítsák az útból a mozgás és változás értelmi képzetében foglalt nehézségeket. Ez vezette a metafizikát arra, hogy a dolgok valóságát az idő fölött keresse, mindazon túl, ami mozog és ami változik, azon kívül tehát, amit érzékeink és eszméletünk felfoghatnak. Ettől kezdve nem lehetett egyéb, mint fogalmak többé-kevésbé mesterséges

[9] Uo.
[10] „La Pensée et le Mouvant", 121.
[11] Uo.
[12] I. m. 7.
[13] I. m. 12.

elrendezése, egy hipotetikus konstrukció. Azt állította, hogy túlhaladta a valóságot; de valójában nem tett mást, mint hogy a mozgó és telt, folytonos elmélyülésre hajlamos, revelációkban bővelkedő tapasztalást annak rögzített, kiszikkadt, üres kivonatával helyettesítette, egy olyan általános és elvont eszmékből álló rendszerrel, amelyet ugyanabból a tapasztalásból vagy inkább ennek legfelületibb rétegeiből vontak el."[14]

VI. Egy ilyen száraz, szikkadt gondolkodásmód nyilván el fogja hanyagolni azt, ami a legélőbb. A metafizika ugyan megpróbálkozik a nagy kérdéseket legalábbis felvetni, „de látjuk, hogy azokkal a problémákkal, melyek bennünket mint *emberi lényeket* mindenekfölött érdekelnek, melyek számunkra *az* életbevágó kérdések, azokkal nagyon ritkán néztek szemtől szembe"[15]. Ha pedig ez nem történt meg, nehezen vonható kétségbe, hogy valahol a módszer körül is bajok vannak, a metafizika tudományos státusza körül pedig még annál is inkább. Az „Élet és eszmélet" c. tanulmányban írja Bergson: „Vagy nagyon csalódom, vagy oly filozófiáé a jövő, mely e problémáknak vissza fogja adni jogos helyüket — az elsőt! —, mely önmagukban és egyenesen önmagukban fogja nézni őket; mely nem hoz e kérdésekre többé rendszeres elvekből levont feleletet (saját szavaikkal ‚végleges' megoldást, amit mások megint más, éppoly véglegességet igénylő megoldásokkal helyettesítenének), fokozatosan tökéletesíthető lesz, nyitva marad javításoknak, retouche-oknak és határtalan szélesítéseknek; oly filozófiáé, mely nem állítja többé, hogy matematikai bizonyosságú megoldáshoz jutott (mely matematikai bizonyosság ily esetben mindig csalóka lesz), hanem megelégszik (mint korunk nem egy tudománya) az elég magas fokú valószínűséggel, melyet mindig messzebb és messzebb lehet tolni, míg akkora nem lesz, hogy végre gyakorlatilag egyenértékűvé válik a bizonyossággal. Röviden, az a véleményem, hogy nincs abszolút bizonyos elv, melyből e kérdésekre a feleletet matematikai módon le lehetne vezetni."[16]

Próbáljuk meg kifejteni ezeket az ellenvetéseket.

Tekintetbe kell vennünk azt, hogy a megismerés stb. feletti reflexiót többnyire egy olyan szubjektum viszi véghez, aki már bizonyos tapasztalattal, következésképpen előítéletekkel, érdekekkel, szenvedélyekkel rendelkezik, és munkájába kerül még a legegyszerűbb, legáltalánosabb kérdések felvetése is, hiszen ki kell küzdenie magát szubjektivitása esetlegességeiből. Természetesen a kor műveltsége is bizonyos fokig meghatározza azt, hogy miként fogja feltenni ezeket a kérdéseket. Ezeknél az egyszerű kérdéseknél azonban (és tekintettel dolgozatunk nem-történeti jellegére) bízvást eltekinthetünk a tudástól; csupán a teoretikus lehetőségekre szegezzük tekintetünket. Megállapodhatunk tehát abban, hogy már az elején az elméleti kérdésfelvetés redukciós munkát igényel. Nem rendelkezünk itt apparátussal arra, hogy a köznapi életet és az ebből a tiszta teória elé kerülő szubjektum tevékenységét értelmezzük és minősítsük, hiszen a többnyire kaotikusnak, véletlenszerűnek tekintett curriculum vitae a művészet (az epika) tanúságtétele szerint igenis lehet egy teleologikus folyamat, amely jól meghatározott stációkkal rendelkezhet, hogy a morális, esztétikai, vallási életvitelről s annak különböző fokú tudatosításairól ne is tegyünk említést. Ezt a köznapi életet ismeretlennek és anonimnak kell itt felvennünk, mert bármennyire rendelkezünk is mindannyian ennek tapasztalatával, elemzése amúgy is csak társadalomlélektani és társadalomtörténeti szempontból lenne

[14] I. m. 15.
[15] Bergson: „Metafizikai értekezések", 85. („Élet és eszmélet").
[16] I. m. 88.

releváns, s ezt a relevanciát olyan fogalmi apparátussal lehetne csak a filozófia számára használhatóvá tennünk, amit még akkor sem tudnánk itt vázolni, ha rendelkeznénk vele. Mentségünkre legyen mondva, hogy ezzel Bergson sem rendelkezett. Ebben a helyzetben kellene eldöntenünk azt, hogy milyen interpretációt is kell adnunk a lényegnek. Itt már hallatlan mértékben dogmatikus álláspontot képviselünk, hiszen a legkevésbé radikális kritika is, Descartes óta, kérdéseket kell hogy intézzen az Én ontológiai státusához is. Amikor a limine feltesszük azt, hogy — mint a közvetlen észrevevésben — az Én léte adott, ezzel nyilván állítottunk valamit a világban fellelhető létezőkről is, mégpedig azt — ha, mint Bergsonnál, az Én közvetlenül konstituáló szerepéről nem lehet szó, ahhoz túl közel áll a naiv realizmushoz —, hogy puszta fennállásukban nincs közöttük elvi különbség és a gyermeki vagy serdülő elképzelésekhez képest valóban „tudományosnak" tűnhet az, hogy nem veszünk fel kitüntetett létezőt. Akkor viszont, kérdezhetné valaki, miért indulunk ki pont szubjektivitásunkból, amelynek megfigyelése és tárgyilagos értékelése-értelmezése oly nehéz, még pozitív-tudományos formájában is — lásd a pszichológia antinómiáit, amelyek annyira izgatták a kedélyeket e korban és *elsősorban* Bergsont — nehezen megközelíthető, mert természetesen hiányzik az a távolság, amely egy szubjektum és egy predikátum éles elkülönítéséhez elengedhetetlenül szükséges. Hogy kikerüljük ugyanazt a hibát, amelyben sajnos némiképpen el kell marasztalnunk Bergsont, meg kell mondanunk, hogy a *távolság* kifejezés itt nem metafora: egyszerűen azt jelzi, hogy két külön szubsztanciáról lehet szó. Az a feltevésünk pedig, miszerint az adekvát leírás csak az egyik szubsztanciá-„ból" a másik-„ra" ránézésben lehetséges, azon a minimális értékű megállapításon alapszik, hogy egy kijelentéshez legalábbis egy valaki szükséges, aki azt kimondja — nyilván kétségbe lehet és kell vonni, hogy létezik-e a „világban" olyan tárgy, amelyről ez a kijelentés szólhat. De amennyiben valóban van vagy lehet vagy „kell" egy ilyen tárgy, akkor ez lehetőleg a szubjektumtól különböző, vagy legalábbis nem árt, ha az, mert másként elvész a minimális esélye annak, hogy legyen valaki vagy valami a „világban", aki az illető kijelentés jelentését felfogja, hiszen hipotézisünk értelmében az Én mondja a mondatot és nem neki mondják. Az a feltevés, miszerint a szubjektum élete ilyen vagy amolyan a „világban", nem előzheti meg ily módon azt a gesztust, amellyel egyáltalán konstituáltuk mindezek létezését, és persze mégannyira sem állapíthatjuk meg belőle az említett szubjektum minőségét. A századforduló gondolkodása a „konkrét élet" nevű kísértet láttán ezt elmulasztotta — legalábbis átlagában és tömegében elmulasztotta — megérteni, és egy módszertanilag és ontológiailag sokadrangú valóság-réteg elsődlegességét tételezte. Mi következhetett ebből? Természetesen az, hogy sokkal nagyobb hitelt adtak minden olyan állításnak, amelyet lehetőleg az affektivitására és biologikumára redukált szubjektum jelenléte fémjelzett, és könnyűszerrel tettek — például Bergson is — olyan általános kijelentéseket, amelyeknek az égvilágon semmivel sem volt inkább közük a konkréthoz, mint az addigi metafizika tételeinek. Miért kellett hát akkor az addigi metafizikától eltérő módszert keresni és — részben — találni, miért nem volt elegendő a világ-interpretáció megváltoztatása a régi nyelvi és architektonikai eszközökkel? S ami még sokkal feltűnőbb: miért jelentkezett ez a szuverén megvetés, ez a hangzatos és kíméletlen bírálat a metafizikáéval szemben? A szűken ideológiai indítékoktól eltekintve — amelyekről azonban még fogunk a továbbiakban szót ejteni — az ok, úgy tűnik, a következő.

A karteziánus és kanti kritika, és a Kant utáni klasszikus német filozófiának mind a mai napig kellőképpen ki nem aknázott kritikai vonatkozásai (s itt nem csak Fichtére kell gondolnunk, hanem Hegelre is (nem is beszélve a posztklasszikus Bolzano, Lotze, Immanuel Hermann Fichte, Böhm ilyen irányú munkálatairól) filozófiai aktivitásukat[17] radikálisan megtisztított terepen végezték, ez a megtisztítás pedig nemcsak egyszerű heurisztikus körülhatárolásokból származott, hanem magának az aktivitásnak a lényegéből következett. Az az erőfeszítés ugyanis, amellyel meghatározták, mi is az, ami a legközvetlenebbül elgondolható, s ilyen értelemben szinte *az egész* modern filozófiatörténet előlegezi Husserl transzcendentális redukcióját, ez az erőfeszítés tehát nem a képzelőerő lehetőségeinek a kipróbálását jelentette, hanem egyrészt azt, hogy biztos intiutív alapot találjanak a legvégsőbb alapokat fürkésző kutatásnak, másrészt, hogy a kutatás eredményeinek előadását ne kinyilatkoztatásszerűen, hanem a szükségszerűség alakjában mondhassák el, nem azért, hogy ennek nagyobb tekintélyt biztosítsanak, hanem hogy ez alávethető legyen a tudományos kontrollnak, amit nyilván régebben tágabban, nem neopozitivista szigorral értelmeztek. Itt az elméleti demokratizmusról is szó van: minden tudomány megad művelőinek és tanulóinak egy olyan szemléletileg közvetlenül megragadható intuitív bázist, amely valamennyiük számára közös lehet, és csak akkor követi el a szemlélettől való elszakadás botrányát, ha az már múlhatatlanul szükséges (mint a Bolyai- vagy a Riemann-féle geometriák esetében, a relativitáselméletben stb. történt). A filozófia esetében ez az alapvető szemléleti keret a — tágan értelmezett — logika. Ennek hegeli vitája is, mint ismeretes, abból indul ki, hogy módszertani követelményeit megtartja, csak reálisnak ítélt eredményei láttán lépi túl — olyan eredmények láttán, amelyek a hagyományos logika alapján végzett kutatásokból adódtak. Ez aztán retrospektíve a heurisztikát is módosíthatja, de a gondolatmenet nem a prófétai kebel dekrétuma alapján érthető és értelmezhető, hanem azt bárki megítélheti és ellenőrizheti. Ráadásul a filozófia ezen az egyezésen túl híveinek azt a tudományból hiányzó előnyt is megadja, hogy nem axiomatikus. Illetve axiomatikus lehet architektonikai szempontból (mint az gyönyörűen látható Spinozánál), de ezek az axiómák nem egyszerűen az intuitív szemlélet folyományai, hanem elméleti igazolásuknak is lennie kell. Ugyanígy a konstrukciós szabályok is igazolandók. Hogy ez az alapokat célzó vizsgálat mennyiben érinti a pozitív tudományokat, az nem ide tartozik. Annyi megjegyezhető, hogy ezzel a teljesen elfogulatlan, maradéktalanul kritikai tudomány eszménye a filozófiában teljesülne ki — ha ez a filozófia sikeres lenne, amit ugyan Bergson cáfol. Ha a pozitív válaszra nem is vállalkozhatunk, talán Bergson érvelésének hibái is utat mutathatnak efelé. Az *életfilozófia* mindezekre nem keres megoldást, tudniillik abból a magában nem elítélhető tételből indul ki, hogy nem ismer kitüntetett létezőket, hanem — emlékezzünk Lukács helyzetképére — dolgokat, dologiságokat, fakticitást. Ez a tétel azonban csak a posteriori volna elfogadható, a priori már sokkal kevésbé: ha a tényeket filozófiailag lényegében egyneműeknek stb. ismertük meg, akkor a dolognak semmi akadálya — a priori viszont megvan az a hátránya, hogy mivel válogatni mégis kell, a „józan ész" jegyében felbukkan közvetlen érdekeink elsőbbségének doktrínája, amit feljebb láthattunk is Bergsonnál, ez a doktrína pedig távolról sem magától érte-

[17] Terminusunk rokon Roland Barthes „activité structuraliste" kifejezésével, amely nem azonos vulgáris szótári értelmével, l. „Essais critiques" c. kötetét (Seuil, Párizs 1969).

tődő. Legalábbis abban az esetben, ha elméletünknek széles körű érvényt akarunk biztosítani. Mármost, ha nincs kitüntetett létező, az (empirikusan) közvetlenül adódó pedig mindaz, amit észlelünk, az első nyilván észleleteink vizsgálata — meg kell jegyeznünk, hogy ez filozófiai szigorral is megtörtént.[18] A pszichológia adatainak nem-pszichológiai interpretációja pedig a *metabasis eis to allo genos* veszedelmes hibáját implikálhatja — és implikálja is Bergsonnál. (Ennek mechanizmusát később fogjuk látni az ún. pszichofizikai paralogizmus érintésekor.) Mire tanítanak bennünket az ilyen módon felfogott adottságok, „tények"? Azt fogják sugallni, hogy a közvetlen intuitív evidenciához, az Énhez hasonlóan, az Én által észlelt adottsághalmaz is, bármennyire tővelheggyel lett légyen is összehordva, kezdetül szolgálhat és a tapasztalás egyedi módja mintája lehet mindenfajta okoskodásnak. Azon a triviális ellenérven túl, hogy akkor ahány tapasztalás, annyi elmélet-modell, meg kell állapítanunk, hogy itt további nehézségek merülnek fel. Az empirikusan felfogott szubjektum tudatát nyilván számtalan nyelvi, történeti, társadalmi, kulturális stb. tényállás preformálja. Ezek a tényállások pedig az életfilozófiák számára sem egyszerű valóságok, az pedig nem tagadható, hogy a közvetlenül jelentkező tényállások észlelése ezeknek a preformációknak a keretében megy végbe. Ezt többnyire el is ismerik — és levonják belőle a konklúziót, miszerint minden metafizikai megismerés a konkrétan adott preformációktól, egyéb körülményektől relativizált, bizonytalan megismerés és így tovább. Mintha nem mutatott volna a pozitív tudomány számtalan példát arra, hogyan lehet egzakt megismeréshez, pragmatikusan is tökéletesen beváló ismerethez jutni elméletileg-kritikailag megtisztított alaptényekből kiindulva — ugyanakkor persze az empíria létsíkjának pontos meghatározásával. Evidens, hogy a különböző emberi-társadalmi preformációk, a hegeli „objektív szellem" különböző aspektusainak metszéspontjában álló, színes és gazdag esetlegességtől meghatározott szubjektum egyrészt nem tud lemondani erről az elméletileg talmi csillogásról, másrészt pedig képtelen lesz arra, hogy valódi dimenzióiban tudjon felfogni egy tiszta elméletet, amelyet szinte kénytelen — a mindenütt hasonló módon preformáltnak felfogott emberi valóság képzetét általánosítva — önkényesnek és legjobb esetben *csak* az alkotó szubjektumot illetőleg relevánsnak tartani. Ebből következik, hogy hajlani fog a tipológiára, a relativizmusra, a naiv historizmusra, a szubjektivizmusra, a voluntarizmusra, a szkepticizmusra stb. A tapasztalatra pedig távolról sem abszolutumként hivatkozik az életfilozófia, hiszen az empíriáról kimondott állítások már távolról sem empirikus állítások, s aki ezt állítaná, tévedne — hiszen egy olyan kijelentés, mely azt mondja: „az empíria ilyen vagy olyan", „az empíriának ezek és ezek a funkciói, így és így hat tudatomra", az ilyen mondat először is felteszi azt, hogy vagyok én, hogy van valami, ami engem közvetlenül afficiál, mégpedig összefüggésben azzal a nyelvvel, mellyel önreflexiómat is végzem, hogy ez az affekció nem csalódás vagy tévedés, hanem a szubjektumtól jól és határozottan elkülöníthető fennállása van, továbbá ennek a fennállásnak az ontológiai rangja nem különbözik elvben az én létemtől *és mégis* csak elsuhanó, bizonytalan, titokteli mivoltában ragadható meg, tehát a saját létében éppen olyan preformációs

[18] Husserl: „Fenomenológia", Az Encyclopaedia Britannica címszava, in: Husserl: Válogatott tanulmányok; „Gondolkodók", Gondolat, Budapest 1972; Lásd még: Alexander Pfänder: Zur Psychologie der Gesinnungen, I—II; „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Bd. I. (1913), Bd. III. (1916).

hatásoknak van kitéve, mint én. Fel kell tételeznünk aztán, hogy a transzcenzus nem ütközik akadályokba, hogy elve azonos kifejtésünk nyelvének princípiumával, és *ezért* nem szorul külön magyarázatra.

Innen talán érthetőek Bergson kifogásai a metafizikával szemben. Az I. pontban azt láttuk, hogy a fogalmak immár nem elegendők, újfajta — „hajlékony, mozgékony, majdnem folyékony" — fogalmakra van szükség. Rekonstruáljuk a gondolatmenetet. 1. A fogalom valami, bizonyos tulajdonságokkal. 2. Az ilyen (ergo valamilyen) fogalmat túl kell haladni. 3. Valami másra van szükség, újfajta 4. fogalomra, azaz valamilyen-és-non-valamilyen valamire. 5. De a második esetben a „fogalom" nyilván nem „fogalmat" jelent, hanem 6. valamit. Mit? Olyasvalamit, ami a „nem nélkülözhető" fogalom új inkarnációja, s amely „ráömlik az intuíció illanó formáira". De 8. miért nevezzük akkor az (1.) alpontban valamilyennek megismert fogalmat nélkülözhetetlennek? Nyilván azért, mert valami azért valami, mert mások mások, s különösen akkor, ha mindkettőnek pajzán módon 9. ugyanaz a neve. Érdekes, hogy az ugyanott fölemlített bergsoni aggályok egyfajta érzelmi-pszichikai szolipszizmustól óvnak, amit egyrészt az interszubjektivitás kérdésének ignorálása indokol, másrészt azonban következetlen, hiszen az új metafizikai módszer tematikus központjának megállapításával (tartam stb.) visszaveszi a transzcenzusprobléma felfüggesztését is, ha újra kitüntetett létezőt posztulál — legalábbis ezt kell hinnünk akkor, amikor önmagunkba-fordulástól óv.

A II. pontban ismertetett ellenvetés a következő szerkezetet mutatja:[19] a „rögzített" fogalmak *kivonhatók* a „mozgó valóságból." A mozgó valóság azonban ezekkel nem alkotható újra.[20] A dogmatizmus és a kriticizmus is e „rögzített fogalmakkal" akarja a „folyó valóságot megszorítani". De ez nem helyes, holott Bergson egy pillanatig sem állítja, hogy a „száraz" metafizika szintén „újraalkotni" kívánná a valóságot — és ha e fogalmak valóban használhatatlanok, akkor hogy van az, hogy mégis a valóságból „vonták ki" őket? Az egész kép remegő és bizonytalan, *hinnünk* kell Bergsonnak, másképp nem volna okunk arra, hogy mindezt elfogadjuk. Ez viszont már személyes meggyőződés kérdése. Ezek után sajnos kevés hitelre találhat a (kanti) antinómiákra való hivatkozás — amely itt mint *rossz fogalmazás* jelentkezik —, nyilván nincs kizárva, hogy itt csakugyan tévesen feltett kérdésekről legyen szó, de bizonyítást nemigen kapunk. A baj valóban az lenne, hogy „előállításba (fabrication) transzponáljuk azt, ami alkotás"? Hiszen itt sincs többről szó, mint a spontán és a mesterkélt agyonnyúzott szembeállításáról. Feltételezzük, hogy a valóságban, természetesen, simán, „valóságosan" mennek végbe a dolgok, folyamatok, megismerésünk azonban rendszerező szükségletének engedelmeskedve csak „fabrikálni" tudja ugyanazt — jusqu'à Bergson. Ez azonban nem az a bizonyos „újraalkotás"?

Ha az egész addigi metafizika rossz, akkor nyilván bárhol nyúljon is a valósághoz, hatásköri túllépéseket fog elkövetni. (III. pont.)

A IV. pontban idézett ellenvetés az egyik legérdekesebb. Kijelenti, hogy a (rossz) metafizikának alkalmazkodnia kellett a nyelv szokásaihoz (les habitudes

[19] A részletesebb kommentárt lásd ott (II. pont). Az egész bergsoni gondolatmenet kitűnő ismertetését adja Babits Mihály: Bergson filozófiája; „Gondolat és írás", Athenaeum, Budapest 1922. Hasonló, bár konzervatívabb leírás: H. Schoen: Heinrich (!) Bergsons philosophische Anschauungen; „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 145, Heft 1 (1912).

[20] Vö. uo.

du language). A nyelv őshibája az, hogy öntudatlanul is absztrahál. Persze mi is absztrahálunk, de ezt nem vagyunk hajlandók elismerni. Felrójuk a metafizikának, hogy elszakad az élő-eleven szemlélettől, de azt sem írjuk javára, hogy a „sens commun"-től irányíttatja magát. Helytelenítjük azt, hogy a metafizika engedelmeskedik a nyelvnek, de ezt — ha nem csalódik a kritika — szintén ugyanazon a nyelven fogalmazzuk. De gondoljuk csak meg: ha nem is fogadunk el valaminő ontológiai vagy ismeretelméleti dogmát a nyelvről, azt a triviális megállapítást megkockáztathatjuk, hogy az emberek közötti érintkezésben a nyelv arra szolgálhat, hogy a dolgok — episztemológiai állásuktól függetlenül — valamilyen intelligibilis formában ennek az érintkezésnek tárgyaivá váljanak — ezzel, és ezt hangsúlyozni szeretnénk, semmit nem mondhatunk e dolgok létéről. Természetesen meg lehet és meg kell ejteni a nyelvnek valamilyen kritikáját, és ennek a wittgensteini imperatívusznak a modern nyelvfilozófia hatalmas erőfeszítésekkel igyekszik megfelelni. A nyelv kritikája része annak az általános kritikai aktivitásnak, amelyet a tudomány és az annak általánosságában felfogott eszményét kifejező filozófia mindig is kifejtett, s amely mindig is polemikus, kritikai éllel vizsgálta fölül a köznapi képzetek, vélekedések (doxa) világát és kimutatta, hogy az, ami a naiv tudat számára közvetlenül adottnak tűnik, annak — Merleau-Ponty egy szép kifejezését parafrazálva — még munkával kell kifejtenie magát. Következésképpen nehezen állítható az, hogy a nyelv, s azon keresztül a „sens commun" determinálná a metafizikai módszert, s amennyiben létezne is egy ilyen determináció — ami vitatható —, akkor is ez a metafizika kritikai funkciójának adna teret, és korántsem a módszer és a „tanfogalom" (Lehrbegriff, „doktrína") pozitív előadásának.

Ha pedig a (pejoratív jelentésű) értelmi kritikát megvetően kirekesztjük a filozófiából, mint üdv- és bölcsességtanhoz illő meggondolások köréből, és a priméren jelentkező tények, így a nyelv „külső" realitását minden diszkusszió nélkül elfogadni vagyunk kénytelenek, akkor a legkevésbé sem áltathatjuk magunkat azzal, hogy meghaladtunk egy a nyelvi mechanizmusoknak kiszolgáltatott tudományos-filozófiai módszert. Sőt: ha a saját gondolkodásunkat determináló preformációkról nem veszünk tudomást, illetve azokat a psziché vagy a szubjektum örök, szükségszerű stb. tulajdonságaivá stilizáljuk, akkor igen kevéssé formálhatunk jogot arra, hogy a nyelvet kiemeljük ezek köréből és mint világképünket torzító, hibákhoz vezető valamit elítéljük — különösen akkor nem, amikor az empirikusan felfogott szubjektum egyes tartozékait, mint a szabálytalanságot, a tartam emberi-szubjektív viszonylagosságát a helyes filozófiai módszer kezeseinek tartjuk. Arról nem is beszélve, mennyire ellene mondunk a mesterkéltség, műnyelv, fogalmi apparátus ellen felhozott érveinknek.

Az V. pontban ismertetett ellenvetés szerint a Zénón-féle apóriák jelentik a metafizika kezdetét. Nehéz igaz értékén megbecsülni ezt a mondást, hiszen ismerjük az olyanfajta kijelentéseket, hogy „a filozófia ott kezdődött, ahol Thalés a tengert fürkészve elmélázott", vagy „a kémia Lavoisier lefejezésével kezdődött", vagy „a modern fizika azzal kezdődött, hogy az alma Newton kobakjára hullott" stb. Itt azonban — legalábbis Bergson szerint — komolyan kell ezt vennünk. A filozófiának az volt az őshibája, hogy az idő és a mozgás elvében apóriát vélt felfedezni, ezáltal kikerülte azt, hogy szembenézzen a mozgás, a változás és hordozójuk: az idő általános-konstitutív jellegével, központi helyzetével a létben — innen az *örök* elvek, igazságok és rendszerek igénye. Ami örök, az pedig nyilván elsiklik a változó fölött, ez pedig életünknek

úgyszólván matériája — tehát az ezzel kapcsolatos, a szó szoros értelmében *életbevágó* problémákat is kikerüli. A „mozgó és telt, folytonos elmélyülésre hajlamos, revelációkban bővelkedő",[21] a tapasztalás számára adott valósággal szemben örök, elvont és általános elveket ad meg a filozófia, ami helytelen. De a „mozgó és telt" stb. valóságkép éppen olyan általános, mint a bírált filozófiáké, és ahhoz, hogy e filozófiákat mindenestül elvessük, feltételeznünk kell, hogy a valóság *mindig* változó, mindig nem-örök, amivel szintén egyfajta fogalmi sémába „szorítottuk" az *élő* világot, és ez a kép, ha tartalmazza és igenli is a mozgást, maga nem mozgó, ahogy a „konkrét, hús-vér ember" ismert frázisa is frázis, nem pedig élő, hús-vér valami — ahogy egy csillagászattan is nem az égboltot tartalmazza, hanem pár font papirost. Azonkívül: az az állítás, miszerint a filozófia „rögzített, kiszikkadt, üres kivonat", csak érzelmi jellegű ellenzést fogalmaz meg, nem mondja ki, hogy ez a kivonat nem reprezentatív, nem adekvát. De tekintsünk csak el ezektől az ellentmondásoktól, tételezzük fel, hogy úgy sem haladhatók meg a rendelkezésünkre álló eszközökkel, fogadjuk el, hogy a — minden vitától függetlenül létező — noumenon természete gyökeresen más, mint a róla adott leírás, legalábbis ahogy ez a metafizikában olvasható. Tételezzük fel azt is, hogy ez az eltérés *ab ovo* rossz. Mi a teendő? Világos: leírásunkat egyeztetnünk kell a noumenonnal. De hogyan? Ehhez nyilván már rendelkeznünk kell valamiféle tudással a noumenont illetően, ti. hogy megmondhassuk: milyen is az, és ahhoz igazítsuk a leírást. Tehát mindenképpen léteznie kell egy A leírásnak, amihez a B leírást mérjük — de mi garantálja ennek az A leírásnak a helyességét? De tegyük fel, hogy ezeket a kérdéseket is megoldottuk. Vegyünk fel egy M és egy N leírást, nevezzük ki M-et a noumenonnak *nem* megfelelő és az N-t a noumenonnak megfelelő leírásnak. Kérdezzük meg, hogy mit ír le az M? Ha a leírás módja helytelen — végső soron —, nyilván semmit. Akkor azonban mi a közös a kettőben, hogy mindkettőt „leírás"-nak nevezzük?

És hogyan ítéljük meg mindeme tapasztalatok birtokában azt a tételt, hogy „a gondolat és a nyelv összemérhetetlen marad"[22] Ennél ködösebbet akarattal is nehezen mondhatni. Ugyanis ha a nyelv a gondolat inadekvát kifejezése, akkor nincs másra szükség, mint bizonyos elméleti munkára, amely a gondolat meglevő vívmányait megfelelő műnyelvvel kifejezni képes. Elvileg kijelenteni azonban ezt a radikális *khorismos*-t egyenértékű azzal a kijelentéssel, hogy rendelkezünk a gondolat tartalmának, legbenső lényegének ismeretével — egy ilyen ismeret léte pedig ellentmond annak, amit a változóról stb. mondottunk, úgyszintén a mindennapok szubjektív-eltűnő-mozgó-sejtelmes munkájával szembeállított filozófiai műfogások bírálatának. Ugyanakkor teljesen tisztázatlan marad az, hogy mennyiben különböző a gondolat és a nyelv viszonya tárgyához — és az is, hogy mindezt honnan tudjuk.

A VI. pontnál megismert kijelentések egészen más területre vezetnek át bennünket: a gyakorlati ész területére, hogy kissé régies terminust használjunk. Itt a filozófiát olyan konkrét életszükségletekkel, az emberi nem olyan sürgetően fontos érdekeivel szembesítik, amelyek nyilván nem elégíthetők ki a puszta teória által. Ezt az ellenvetést annál inkább is érdemes megvizsgálni, mivel ez később is — pl. Camus-nál — felbukkant, a következő, érdekes módon

[21] L. a 14. jegyz.

[22] Bergson: „Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól", ford. Dienes Valéria; „Filozófiai Írók Tára", Franklin-Társulat, Budapest é. n. [1923] 151.

a bergsoni probléma-látásnál sokkal kevésbé radikális módon. A filozófia mint teoretikus építmény mint módszer és előadás, a maga módján nagyon helyes és igaz lehet: de a kultúrában betöltött szintetizáló, központi szerepéről le kell köszönnie, mert nem válaszol arra a kérdésre, hogy miért és hogyan élünk, miért és hogyan éljünk, mit válasszunk a kínálkozó lehetőségek között és így tovább. Itt nem vonják kétségbe a filozófia módszerei egyikének létjogosultságát sem, csupán megállapítják, hogy a filozófiára, ennek hagyományos, rendszeres formájában sok szükség nincs — legalábbis az egyetemeken és az akadémiákon kívül. S emlékezzünk arra, hogy más, a tudomány és a tudományos episztemológia oldaláról érkező ellenvetések radikálisan megkérdőjelezik mindazt, amit az életfilozófia még meghagyott mint érdektelen *caput mortuum*-ot a metafizika vegyfolyamataiból. Korántsem a mi dolgunk ezeknek az igen fontos kérdéseknek az eldöntése. Itt csak az első típusú, „életfilozófiai" meggondolásokat próbáljuk meg magyarázni. Ezeknek történelmi-társadalmi hátterét Lukács György próbálta meg felderíteni „Az ész trónfosztásá"-ban,[23] természetesen vitatott és vitatható módon — egy polemikus műnek nem is feladata, hogy szociológiai szempontból releváns legyen. A mi számunkra mindebből elegendő annyi, hogy a bölcselet revíziója megindult az „élet" felől. Mit mondhatunk erről? Hogy a triviális megjegyzéseket se kerüljük ki, elmondhatjuk, hogy ennek a kritikának, ha már ilyen irányú követeléseket fogalmazott meg, meg kellett volna oldania a „van" és a „legyen" közötti korreláció kérdését is. Amennyiben pedig elveti egy ilyen korreláció lehetőségét, akkor két út nyílik számára: 1. vagy a pillanatnyi és filozófiai eszközökkel nem ellenőrizhető intuíciót teszi meg a cselekvés forrásává (amint ez meg is történt a Camus-féle vulgáris egzisztencializmusban) és ebben az esetben a filozófia által leírt létről nem lehet semmilyen mondanivalója, nem kifogásolhatja ennek módszerét, lévén, hogy nincs *honnan* kifogásolnia, és egyszerűen elveti mint törekvései szempontjából érdektelent, vagy 2. megkísérli a filozófiának egy olyan értelmezését, amely számára használhatóvá teszi az elméletet. Ha elhisszük Karl Korschnak,[24] hogy a filozófia (már Hegelnél!) mindig több akart lenni, mint filozófia, azaz: bizonyos eszményeket akart volna megvalósítani a valóságban — Hegelnél a „Versöhnung mit der Wirklichkeit" paradoxális alakjában, Marxnál a 11. Feuerbach-tézis ismert „. . .es zu verändern" kifejezésében, akkor kaphatunk egy ilyesfajta megoldást. Ez a Dilthey értelmezéseire[25] élénken emlékeztető felfogás azt rejti magában, hogy a filozófia valóban a valóság eszményi (érzelmi nyelvre lefordítva: kívánatos) modelljét adja — azaz a filozófia itt releváns lehet a cselekvés számára, elvei irányíthatják azt; ehhez persze át kellene alakítani a filozófiát. Bergson egy olyan fiozófiát szeretne, mely ne rendszeres elvekből hozzon feleletet *az embert* izgató kérdésekre, hanem amely e kérdések fölvetődésével párhuzamosan változik, alakul. Végre, hogy a „filozófia" nevezetnek még valami értelme maradjon az új diszcíplina számára is, reményét fejezi ki, hogy az abban némi valószínűséggel megformulázott állítások — halmozódásukkal — majd haladnak a szükségszerű bizonyosság felé. Ez az első látszatra szerény, valójában pedig roppant ambiciózus program

[23] 2. kiad., Akadémiai Kiadó, Budapest 1965.

[24] Karl Korsch: Marxismus und Philosophie; „Politische Texte", Europa Verlag, Frankfurt—Bécs é. n. [1966], 116.

[25] Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels; „W. Diltheys Gesammelte Schriften", Bd. IV, 2. kiad., B. G. Teubner, Lipcse—Berlin 1925.

az emberiség kitanítását helyezi kilátásba, kárpótlásul azonban meghív mindenkit a koncepció tökéletesítésének férfimunkájára. Itt az a látszat keletkezhet, hogy az effajta tevékenység a tudomány analogonja lehet, hiszen az is tökéletesíthető stb. A különbség csupán annyi, hogy ott az igazságról, emitt pedig a cselekvés különös formáiról van szó, amelyek tisztán elméleti analízise — az eddigiekből következően — tilos. Ha pedig ezt nem lehet vagy nem szabad elvégezni, akkor hogyan mérhetők össze ezek a formák, és hogyan szabható meg a „létkérdésekre" adott válaszok érvényességi köre?

Bergson már egy ifjúkori, az École Normale-ban írott dolgozatában mondja: „En s'adressant au public, l'auteur visera toujours au général, et par conséquent au vrai. Pour que le public applaudisse à une oeuvre, il faut qu'il s'y reconnaisse; et, pour qu'il s'y reconnaisse, il faut qu'il y trouve, non pas une vérité d'exception, mais une vérité humanie."[26] (A stílus iskolás „szépségét" később is megtartotta Bergson — „franciás", lágy pontatlanságát szintén. De hasonlítsuk össze a nem kevésbé „franciás" Pascallal.) Az általános, az igaz valahol még összemosódik, a távolban — de a *tapsot* ki kell érdemelni. Ugyanott olvashatjuk, hogy a „Kaméliás hölgy"-szerű szomorújátékokon többet könnyezett a publikum, mint Corneille összes tragédiáin — tehát...

Láttuk — nagyjából és vázlatosan — hogyan bírálja a metafizikát Henri Bergson. Most természetszerűleg az következne, hogy bemutassuk megoldási javaslatait, pozitív elképzeléseit. Előbb azonban hasznos lenne megvizsgálni a bergsoni koncepcióban kulcsszerepet játszó idő- és tartam-fogalmat és annak változásait — tudniillik mind a bírálat, mind az új módszer innen szökkent elő. Ez a vizsgálat sem ontológiai, sem természetfilozófiai, sem antropológiai nem lesz — ezt elvégezték a hagyományos Bergson-értelmezés képviselői;[27] itt kizárólag a módszer szempontjából vesszük szemügyre Bergson nézeteit.

Bergson megállapítja: az időről alkotott felfogásunk hibás, mert a térképzetek extrapolációja. Általában: eszméink, képzeteink körül valami baj van. „Ha a lehető legszűkebbre szorítjuk az általános ideák körüli lélektani nehézségeket, oda jutunk, hogy bezárhatjuk őket ebbe a körbe: ahhoz, hogy általánosítsunk, előbb elvonatkoztatnunk kell, de ahhoz, hogy elvonatkoztassunk, előbb tudnunk kell általánosítani."[28] Ennek a circulusnak a sémájára egészen jól rá lehet húzni az alább felsorolandó, kritikai és pozitív észrevételeket az időről és az időfogalomban rejlő inherens nehézségekről.

I. „Tartam-fogalmunk ugyanis közvetlen tapasztalat terméke volt. Bár szükségképpen nem vonta maga után az egyetemes idő hipotézisét, mégis nagyon természetes összhangban volt ezzel a hiedelemmel."[29]

II. „Szükségképpen szavakkal fejezzük ki magunkat és legtöbbször a térben gondolkodunk. Más szóval a beszéd azt kívánja, hogy eszméink között is olyan tiszta és pontos megkülönböztetéseket, ugyanoly szakadásosságot állapítsunk meg, mint az anyagi tárgyak között."[30] Látjuk tehát tiszta formájában az előföltevést: és diszkontinuitást állító minden tétel a nyelv csapdája.

[26] Közli Jean Guitton: La Vocation de Bergson; „Vocations", IX. N. R. F. Gallimard, Párizs é. n. [1960].

[27] Le Roy: „Une Philosophie nouvelle", F. Alcan, Párizs 1911; R. Gillouin: Henri Bergson filozófiája; „Kultúra és tudomány", Franklin, Budapest é. n.

[28] Bergson: „Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit", 20e éd., F. Alcan, Párizs 1925, 170.

[29] Bergson: „Tartam és egyidejűség", ford. Dienes Valéria; „Ismerettár", Pantheon, Budapest 1923, 7.

[30] „Idő és szabadság", 53.

„Csak kerülgetjük a nehézséget, ha szokás szerint kétfajta mennyiséget különböztetünk meg, egyik kiterjedésbeli (extenzív) és mérhető, a másik erőbeli (intenzív) és nem tűri a mérést, de mégis mondható róla, hogy nagyobb vagy kisebb, mint egy másik erősség. Mert ezzel elismerjük, hogy a nagyság e két formájában van valami közös, hisz mindeniket nagyságnak hívjuk és egyformán képesnek állítjuk növésre és csökkenésre. De miféle közösség lehet nagyság szempontjából az extenzív s az intenzív között? Ha az első esetben azt hívjuk nagyobb mennyiségnek, amelyik a másikat tartalmazza, mire való még mindig mennyiségről és nagyságról beszélni, mikor már nincs sem tartalmazó, sem tartalmazott?"[31] Az erősséghez kapcsolódó képzetek, mondja Bergson, a komprimált tér képzetéből keletkeztek — és a fentiekben rejlő ellentmondás meghaladására azt találták ki, hogy az érzetek erősségének tárgyi (*id est:* mérhető) okai nagyságával és számával folytatják ugyanazt. Mérhetőnek és tudományos bizonyossággal meghatározhatónak tartunk inponderabiliákat, megfoghatatlan „que sais-je?" jellegű létezőket. Itt radikális *khorismos*-t tételez Bergson. „Ez a mozgékony szimpátia, mely mindig azon a ponton van, hogy odaadja magát, ez a felsőbbrendű báj lényege. Így az esztétikai érzelem növő erősségei itt megannyi különféle érzelemmé oldódnak, melyek előzőiktől sorra bejelentve, abban láthatóvá válnak s azután végképp eloszlanak. Ezt a minőséges haladást értelmezzük nagyságváltozásnak, mert szeretjük az egyszerű dolgokat és mert nyelvünk rosszul van megalkotva arra, hogy visszaadja a lélektani elemzés finomságait."[32] Egyrészt tehát eszményül állítjuk a világ elé a közvetlen adottságokat — a nyelvet és mindent, ami spontán vagy annak látszik; másrészt pedig rossznak, a kifejezés számára alkalmatlannak találjuk mindezt. Kifogásoljuk a természetes-naiv előadásmódot, de kifogásoljuk a műnyelvet és a fogalmiságot is. Ugyanakkor eredményeinket folyton e kettő szembeállításából bűvészkedjük elő. Figyeljük csak meg a következő passzust: „. . .Mert lehetséges ugyan, hogy az érzet erőssége szervezetünkben végbement kisebb vagy nagyobb munkáról tanúskodik, de az eszmélet nekünk az érzetet s nem ezt a mechanikai munkát mutatja. Sőt éppen az érzet erősségéről ítéljük meg a végzett munka kisebb-nagyobb mennyiségét; az erősség tehát, legalábbis látszólagosan, az érzet tulajdonsága marad. És mindig ugyanaz a kérdés merül fel: miért mondjuk egy magasabb erőfokról, hogy nagyobb? Miért gondolunk nagyobb mennyiségre vagy nagyobb térre?"[33] A kérdésben benne van a válasz.

Lássuk, hogy néz ki ezzel szemben a *minőségi* elemzés.

III. „Így ledől a korlát, melyet a tér és az idő tettek [a művész] eszmélete és eszméletünk közé: és eszmékben minél gazdagabb, érzelmektől és megindulásoktól minél terhesebb lesz az az érzés, melynek keretébe vitt bennünket, annál nagyobb a kifejezett szépség mélysége vagy emelkedettsége. Az esztétikai érzés egymást követő erőfokai tehát bennünk végbemenő állapotváltozásoknak, a mélységi fokok pedig azon elemi lelkitények kisebb-nagyobb számának felelnek meg, melyeket homályosan fedezünk fel az alapvető megindulásban."[34] Hogyan lehet azonban mindezt logikai konzisztenciával vagy legalább ennek valamiféle pótlékával egybefogni? „Fechner megértette, hogy nem lehet a mérést a lélektanba bevezetni anélkül, hogy ott meg ne legyen előbb határozva

[31] I. m. 56.
[32] I. m. 62.
[33] I. m. 58.
[34] I. m. 64. sk.

két egyszerű állapotnak, pl. két érzetnek egyenlősége és összeadása. Másrészt az ember eleinte nem látja, hogyan lehet két érzet egyenlő, hacsak nem azonosak. Igaz, hogy a fizikai világban az egyenlőség általában nem egyjelentésű az azonossággal. De ez azért van, mert ott minden tünemény, minden tárgy két oldalról mutatkozik, egyik a minősége, másik a terjeszkedése; semmi sem áll útjában annak, hogy az elsőtől elvonatkozzunk s akkor nem marad más, mint oly tagok, melyek közvetlenül vagy közvetve egymásra helyezhetők, tehát azonosulhatnak. Márpedig ez a minőséges elem, melynek kiküszöbölésével kezdjük, mikor a külső dolgok mérését akarjuk lehetővé tenni, éppen az, amit a pszichofizika megtart és állítólag megmér."[35] Innen következik az alapvető apória: „Röviden, eredete maga ítél minden pszichofizikát logikai körbenforgásra, mert az az elméleti posztulátum, melyen alapul, kísérleti igazolásra utasítja, és kísérletileg csak akkor igazolható, ha előbb elfogadjuk posztulátumát."[36] Mi a magyarázata ennek az apóriának? „Mert nincs érintkező pont a ki nem terjedt s a kiterjedt, a minőség és a mennyiség között. Lehet egyiket a másikkal értelmezni, egyiket a másik egyenértékének megtenni; de előbbutóbb kezdetül vagy befejezésül, el kell ismerni ennek az azonosításnak konvenciós természetét."[37] El kell fogadnunk, hogy a valóságról szerzett ismereteink maguk is aporetikus természetűek? Bergson szerint igen, de ez az apória távolról sem a kanti kérdésfelvetésből adódóval azonos. Itt már a reflexióval magával is baj van, mely a kétségeket megfogalmazná. Bergson azt írja: „Igazában a pszichofizika nem tesz egyebet, mint pontosan formulázza és következményeiben a végletekig viszi a józan észnek egy ismeretes fogalmát. Minthogy inkább beszélünk, mint gondolkodunk, minthogy egyszersmind a külső tárgyaknak, melyek a közös világból valók, több fontosságuk van ránk nézve, mint azoknak az alanyi állapotoknak, melyeken átmegyünk, érdekünkben áll ezeket az állapotokat tárgyiasítani, a lehető legnagyobb mértékben beléjük víve külső okoknak képzetét. És minél jobban gyarapodnak ismereteink, minél jobban észrevesszük az extenzívet az intenzív mögött, a mennyiséget a minőség mögött, annál hajlandóbbak vagyunk az első tagot a másikba tenni, s érzeteinkkel mint nagyságokkal bánni. A fizika, melynek éppen az a szerepe, hogy belső állapotaink külső okát számításoknak vesse alá, a lehető legkevésbé törődik magukkal ezekkel az állapotokkal: szüntelenül összezavarja őket okaikkal. Tehát ebben a pontban bátorítja, sőt túlozza a józan ész illúzióját. Végzetszerűen be kellett következni annak a pillanatnak, mikor a minőségnek és mennyiségnek, az érzetnek s az ingernek ehhez az összezavarásához szokott tudomány megpróbálta mérni az egyiket, amint mérte a másikat: ez volt a pszichofizika tárgya. Erre a vakmerő kísérletre Fechnert maguk az ellenfelei bátorították, azok a filozófusok, akik intenzív nagyságokról beszélnek, bár kijelentik, hogy a pszichikai állapotok mérésre alkalmatlanok. . . Mert mihelyt valamiről el van ismerve, hogy nagyobbodni és kisebbedni képes, természetesnek látszik azt keresni, mennyivel fogy, mennyivel nő. És abból, hogy az effajta mérés közvetlenül nem látszik lehetségesnek, nem következik, hogy a tudomány valamilyen közvetett módszerrel ne arathasson benne sikert, akár végtelenkis elemek integrálásával,[38] mint ezt Fechner tanácsolja, akár valami más kerülő úton. Vagy

[35] I. m. 91.
[36] I. m. 95.
[37] Uo.
[38] A Weber—Fechner-tételről van szó.

tiszta minőség az érzet, vagy, ha nagyság, meg kell próbálkozni a mérésével."[39] És tovább: „Mert ha a minőség és mennyiség összezavarása az elszigetelten vett eszméleti tényekre szorítkoznék, amint láttuk, inkább homályosságot teremtene, mint problémákat. De mikor elönti lélektani állapotaink sorát, mikor beviszi a teret tartam-fogalmunkba, akkor magánál a forrásnál rontja meg a külső változásról, a belső változásról, a mozgásról és a szabadságról szóló képzeteinket. Innen az éleai iskola szofizmái, innen a szabad döntés problémája. Mi inkább a második pontnál fogunk időzni; és ahelyett, hogy megoldani próbálnók e kérdést, meg fogjuk mutatni azoknak illúzióját, akik feltesszik."[40]

Nyelvünk ránk kényszeríti az elhatárolt, különálló dolgok képzetét. Tudományunkat erre a képzetre alapoztuk: ha meg tudjuk számolni vagy számszerű összefüggésben meg tudjuk adni e különálló dolgok elvét, sőt: az e dolgok közötti kapcsolatok elvét is, akkor eleget tettünk a tudományunk eszményéből sugárzó követelménynek. Eredményeink akkor helyesek és koherensek, ha betartjuk a diszkontinuus világ e képének íratlan tilalmait és szabályait. Tudományunk teljhatalomra tör, a leginkább megközelíthetetlen, imponderabilis dolgok — mint a lelki élet, az idő — megragadását is célul tűzi ki. Az imponderabiliák azonban ellenállnak; ekkor alapvető (és talán illuzórius) képzetünk keretébe kényszerítjük. Így látványos eredményekhez jutunk — a tulajdonképpeni matéria kisiklik kezünkből. Ezért képzeljük egyenes vonalban az időt,[41] ami alapvető hiba. Ennek eredetét is kimutatni próbálja (véli) Bergson.

IV. „. . .Igaz, lehetséges az időben és csak az időben venni tudomásul egy puszta és egyszerű egymásutánt, de nem összeadást, vagyis oly egymásutánt, amely összeggel fejeződik be. Mert bár az összeget úgy nyerjük, hogy különböző tagokat veszünk sorra egymás után, még az is kell hozzá, hogy mindenik tag ott maradjon, mikor a következőre átmegyünk és úgyszólván várja, hogy a többihez adjuk. Hogyan várhatna, ha csupán a tartam egy pillanata volna? És hol várna, ha nem helyeznők a térbe? Minden megszámlált pillanatot akaratlanul a térbe rögzítünk és csak ezzel a föltétellel alkothatnak az elvont egységek összeget."[42] Ezek a hibák a tér képzetének extrapolációjából adódnak. „Az áthatatlanságot azért hiszik a leggyakrabban az anyag tulajdonságának, mert a szám képzetét függetlennek tekintik a tér képzetétől. Azt hiszik tehát, hogy két vagy több tárgy képzetéhez hozzáadnak valamit azzal a mondással, hogy nem foglalhatják el ugyanazt a helyet; mintha még az elvont 2-es számnak képzete is nem volna, mint megmutattuk, két különböző térbeli helyzet képzete!"[43] Másutt meg ezt olvassuk: „A mély eszméleti állapotoknak magukban véve semmi közük sincsen a mennyiséghez, tiszta minőségek; úgy keverednek, hogy nem lehet megmondani, egyek-e vagy többek, sőt vizsgálni sem lehet őket ebből a szempontból anélkül, hogy azonnal meg ne hamisítanók. A tartam, melyet így teremtenek, oly tartam, melynek pillanatai nem alkotnak számbeli sokszorosságot. . ."[44] Vagy: „. . .A homogén tér szemlélete már a társas élet felé vezet. Az állat érzetein kívül valószínűleg nem képzel, mint mi, egy tőle jól elkülöní-

[39] I. m. 96. sk.
[40] I. m. 97.
[41] Branislav Petronievics; Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor?; „Kantstudien" 7 (1902), 420.
[42] „Idő és szabadság", 112.
[43] I. m. 106.
[44] I. m. 133. sk.

tett külső világot, mely minden eszmélő lény közös birtoka. Az a hajlam, melynek erejéből tisztán képzeljük a dolgok e külsőlegességét és közegüknek e homogén voltát, ugyanaz, ami a közös életre s a beszédre vezet."[45] „S ezek a nehézségek annál jobban szaporodnak, minél nagyobb igyekezetet fejt ki megoldásukra, mert minden igyekezete csak jobban és jobban kidomborítja majd annak az alapvető hipotézisnek képtelenségét, mellyel az időt a térben gördítette le s az egymásutánt egyenesen az egyidejűség ölébe tette. Látni fogjuk, hogy az okság, a szabadság, egyszóval a személyiség-probléma belső ellentmondásainak nincs más eredete, mint ez, s elhárításukra elég, ha a valóságos ént, a konkrét ént tesszük szimbolikus ábrázolatának helyébe."[46] „Tételezni azt, hogy egy esemény *t* idő alatt fog bekövetkezni, annyit jelent, mint kimondani, hogy meg kell számolni egy bizonyos *t* számú egyidejűséget. Az egyidejűségek között bármi történhet. Az idő hatalmasan vagy akár végtelenül felgyorsulhat: semmi sem változna a matematikus, a fizikus, a csillagász számára."[47]

Bergson ellenében meg kell állapítanunk, hogy a hagyományos időfelfogás — a *módszertani* szempontból hagyományos eljárásról van szó, természettudományi ismereteink fejlődésétől eltekintve — azzal az előnnyel rendelkezik, hogy nem mond ellent a világ tárgyairól alkotott eddigi tapasztalatunknak. Azt Bergson sem vonja kétségbe, hogy ez a tapasztalat nagyrészt helyes — tehát itt egy új időelméletnek nagyon nyomós okokra kell támaszkodnia, ha meg akarja kérdőjelezni eddigi ismereteinket. Amit eddig Bergson érveiből láttunk — s ezekkel nem fukarkodunk, vállalva a helyenkénti unalmat és egyhangú citatológiát —, az nem sokat bizonyít. Annyit ugyanis, hogy az idő a közvetlen, introspektív szemlélet számára *másnak* tűnik, mint ahogy a tudat számára — a tudomány által bemutatott alakban — jelenkezett. Ha valóban illúziók áldozatai lettünk — hiszen a gondolkodás története ismer extrapolációkat, jogosulatlan általánosításokat —, akkor annál gondosabban kell megvizsgálnunk az újszerű pozitív javaslatokat. Ezeknek egyrészt teljesen új tudományos módszeren kell alapulniuk, amely a gondolkodás és az általánosítás-absztrakció elvében rejlő állítólagos apóriákat kikerüli, azonkívül olyan idő-képet sugallnak, mely összhangba hozható egy általános világ-interpretáció princípiumaival. Ez az újfajta idő-kép Bergson filozófiájának központja, részletesen ki kell térnünk rá.

V. „A tartamnak . . . két lehetséges fogalma van, egyik tiszta minden keveredéstől, a másikba alattomban belép a tér eszméje. Az egészen tiszta tartam az a forma, melyet akkor ölt eszméleti állapotaink egymásutánja, mikor énünk elhagyja magát, mikor tartózkodik attól, hogy a jelen állapotot az előttevalóktól elválassza."[48] Tehát az új idő-fogalom főként ott működik, ahol szinte polémiát folytat a régi idő-fogalommal, azaz az Én bizonyos állapotaiban — ezzel az abszolutizálás veszélyét elkerülte. Tehát — néha így is. . .

„. . . A tartamban megfordítható sornak, sőt egyszerűen egy bizonyos időbeli egymásután *rendjének* eszméje már magával hozza a tér képzetét és nem használható arra, hogy ezt vele definiáljuk."[49] Természetesen, így is megmarad „a lehetőség, hogy számbeli sokszorosság formájában terítsük ki a térben azt,

[45] I. m. 134.
[46] I. m. 135.
[47] „La Pensée et le Mouvant", („Introduction" I), 9.
[48] „Idő és szabadság", 112.
[49] I. m. 114.

amit minőséges sokszorosságnak neveztünk, és az egyiket a másik egyenértékének tekintsük. . . . Mindenekfölött a mozgás közvetítésével történik, hogy a tartam homogén közeg formáját ölti s az idő a térbe vetítődik."[50] Mi ilyesformán a különbség?

„Egyszóval énünk a maga felületével érinti a külső világot; egymást követő érzeteink bár egymásbaolvadnak, megőriznek valamit abból a kölcsönös külsőlegességből, mely okaikat tárgyilag jellemzi; és ezért gördül felületes lélektani életünk homogén közegben anélkül, hogy ez az elképzelésmód nagyobb erőfeszítésünkbe kerülne. De ennek az elképzelésnek szimbolikus jellege mind felötlőbb lesz, amint jobban-jobban behatolunk az eszmélet mélységeibe; a belső én, aki érez és lelkesül, aki törekszik és határoz, oly erő, melynek állapotai és módosulásai bensőleg átjárják egymást és mély változásokat szenvednek, mihelyt elválasztjuk, hogy a térben gördítsük le őket. De minthogy ez a mélyebb én a felületi énnel egy és ugyanaz a személy, úgy látszik, szükségképpen egyformán tartanak. És amint egy ismétlődő azonos tárgyi tünemény állandó elképzelése egymáson kívül eső részekre vágja felületes pszichikai életünket, viszont az így meghatározott pillanatok személyesebb eszméleti állapotaink osztatlan dinamikus haladásában határoznak meg különálló szeleteket. Így verődik tova s így terjed az eszmélet mélyéig az a kölcsönös külsőlegesség, melyet az anyagi tárgyaknak homogén térben való egymásmellé rakódásuk biztosít; érzeteink apránként elszakadnak egymástól, mint a külső okok, melyek létrehozták őket, az érzelmek és gondolatok pedig úgy, mint az érzetek, melyekkel egykorúak."[51] „Mikor a sorokat írom, a szomszéd toronyban üt az óra: de szórakozott fülem csak akkor vesz róla tudomást, mikor már több ütés elhangzott; tehát nem számláltam meg őket. S mindazonáltal elég egy visszapillantó figyelmi erőkifejtés, hogy a már elütött négy kongás összegét vegyem és hozzáadjam azokhoz, melyeket hallok. Ha magamba térve most gondosan kikérdezem magamat arról, hogy mi történt bennem, rájövök, hogy az első négy hang megütötte fülemet, sőt meg is indította eszméletemet, de az érzetek, melyeket sorban okoztak, ahelyett, hogy egymásmellé rakódtak volna, egymásba olvadtak úgy, hogy együttesük sajátos színezettel ruházódott fel és olyasmi lett belőle, mint egy zenei frázis. . . .Röviden, az elütött órák száma mint minőség és nem mint mennyiség vevődött észre; így mutatkozik a tartam a közvetlen eszméletben s ezt a formát mindaddig megtartja, míg helyét a kiterjedésből származtatott szimbolikus ábrázolásnak át nem engedi."[52] Tehát az érző, lelkesülő, akaró szubjektum másképpen fogja fel a külvilág behatásait, mint azt képzelték. Az óra ütéseit figyelem-összpontosítás nélkül hallgatva valami meghatározatlant észlelek; visszapillantva meg tudom számlálni őket: azt jelentené ez, hogy *közvetlenül* minőséget észleltem? S ez a primér közvetlenség *csak akkor* válna megfoghatatlanná, mikor a tudományos, „szimbolikus" szemlélettel elriasztjuk a tartamosság szellemét? Itt minden azon áll vagy bukik, hogy elfogadjuk: vannak egymástól nem elkülönült, egymást átjáró állapotok. Senki sem tagadhatja, hogy egy személy lelkében egyidejűleg több heterogén valami is lehet — ez azonban az illető személy pszichikumáról mond valamit, amely ezeket a „lelki folyamatokat" mintegy tartalmazza, *az* képes ilyen állapotokra, lévén, hogy bonyolult együttese éppen azoknak. Ezzel azonban semmit sem

[50] I. m. 126.
[51] I. m. 127.
[52] I. m. 128.

tudtunk meg az állapotokról magukról, hiszen, ha csak nem fogadjuk el kritikátlanul a lélek egyszerűségének dogmáját, akkor nem állíthatjuk nyugodt lelkiismerettel, hogy mindezeknek az állapotoknak ugyanaz a szubsztanciájuk — és amennyiben valóban nem határolhatók el megnyugtató módon ezek az állapotok, akkor inkább az illető psziché dinamikus *állapotát* volna érdemes leírni, hiszen így az a gyanú merülhet fel, hogy azért neveztünk — nyelvünk diszkontinuus szokásainak engedelmeskedve — *valaminek* valamit, hogy aztán kideríthessük a benne rejlő ellentmondást és diadallal kiálthassunk fel: a valami non-valami.

Kissé ingatag alapok. Mi épül rájuk?

„Különböztessük meg tehát eredményképpen a sokszorosságnak két formáját, a tartamnak két nagyon különböző megbecsülését, az eszméleti életnek két arculatát. Az igazi tartam kiterjeszkedett szimbóluma, a homogén tartam, mögött egy figyelmes lélektan oly tartamot lát kibontakozni, melynek heterogén pillanatai átjárják egymást; az eszméleti állapotok számbeli sokszorossága mögött minőségbeli sokszorosságot; a határozott állapotú én mögött olyan ént, melyben az egymásután összeolvadást és szerveződést jelent. De leggyakrabban megelégszünk az elsővel, vagyis az ennek a homogén térbe vetett árnyékával. A megkülönböztetés telhetetlen vágyától gyötört eszmélet a szimbólumot a valóság helyébe teszi vagy legalábbis a valóságot csak a szimbólumon át veszi tudomásul. Minthogy a sugaraiban így megtört, és ezzel felosztott én végtelenül jobban illeszkedik általában a társasélet és különösen a beszéd követelményeihez, az eszmélet jobban szereti s az alapvető ént mind jobban és jobban szem elől téveszti."[53]

VI. „Míg a lefolyt idő sem nyereség, sem veszteség egy konzervatívnak feltételezett rendszerben, bizonyára nyereség az élő, és elvitázhatatlanul az az eszmélő lénynek. E körülmények között nem lehetne-e valószínűséget előlegezni egy az idő hatásának alávetett, a tartamot beraktározó s éppen emiatt az energia-megmaradás törvénye alól kisikló eszméleti erő vagy szabad akarat feltevésének?"[54] „Kétségtelen, hogy kezdetben az idő teljesen összeolvad számunkra belső életünk folytonosságával. Mi ez a folytonosság? Lefolyás vagy átvonulás folytonossága, de oly lefolyásé, oly átvonulásé, mely elég önmagának; a lefolyás nem tartalmaz dolgot, amely folyna s az átvonulás nem követel meg állapotokat, melyeken átvonulnánk; a *dolog* s az *állapot* csak az átmenetről vett mesterséges pillanatfölvételek; és ez az átmenet az egyetlen természetszerűen tapasztalt dolog, a tartam maga. Emlékezet, de nem személyes emlékezet, mely kívül maradna azon, amit megtart, különválnék a múlttól, melynek megmaradását biztosítja; hanem magának a változásnak belsejében levő emlékezet, az ezelőttöt az ezutánba nyújtó emlékezet, mely nem engedi ezeket az ezelőttöket és ezutánokat a szakadatlanul újraszülető jelenben feltűnő és eltűnő puszta pillanatfölvételekké válni."[55]

VII. „Hogyan térünk át a belső időről a dolgok idejére? Észrevesszük az anyagi világot és ez az észrevevés, akár igazunk van, akár nincs, de úgy tűnik fel nekünk, hogy egyszerre van bennünk is, kívülünk is: egyfelől eszméleti állapot; másfelől az anyagnak felületi hámja, hol az érző és az érzett összeesnék. Belső életünk minden pillanatának megfelel így testünknek s az egész környező

[53] I. m. 128. sk.
[54] I. m. 144.
[55] „Tartam és egyidejűség", 55.

anyagnak egy vele ‚egyidejű' pillanata: ez az anyag tehát, úgy látszik, részesedik eszméleti tartamunkban. Fokozatosan terjesztjük ki e tartamot az egész anyagi világra, mert semmi okot sem találunk rá, hogy testünk közvetlen szomszédságára határoljuk; a világegyetem, úgy látjuk, egyetlen egészet alkot; és ha a körülöttünk levő része oly módon tartós, mint magunk, ugyanígy kell lenni, gondoljuk, mindazzal, ami ezt a részt körülveszi — és így tovább, határtalanul. Így születik a világegyetem, vagyis egy személytelen eszmélet, tartamának ideája."[56]

VIII. „Különben, akár meghagyjuk magunkban, akár kihelyezzük önmagunkon kívül, az idő, mely tart, nem mérhető. Ugyanis minden, nem tisztán konvencionális mérés osztással és egymásrafektetéssel jár. Márpedig egymást követő tartamokat nem lehet egymásra fektetni, hogy igazoljuk, vajon egyenlők-e vagy sem. . . Másrészt, ha a valóságos tartam, mint látni fogjuk, az őt jelképező vonallal való szolidaritása révén oszthatóvá is válik, e tartam maga osztatlan és mindent magával sodró haladás. Hallgassuk a dallamot lehunyt szemmel, semmi másra nem gondolva, képzelt papirosra vagy billentyűzetre a hangokat sorba nem rakva, őket így egymásnak meg nem tartva, mert így vállalnák az egyidejűséget, lemondanának időbeli folytonosságukról és folyékonyságukról s összefagynának a térben: akkor megtaláljuk osztatlanul és oszthatatlanul a tiszta tartamba visszahelyezett dallamot vagy dallamrészletet. Márpedig belső tartamunk eszméleti életünk első pillanatától olyasmi, mint ez a melódia. Figyelmünk elfordulhat tőle s így oszthatatlanságától is; de mikor megpróbáljuk elvágni, mintha késpengét csapnánk át a lángon: csak a teret osztjuk, amit betölt."[57] „De ha tudományunk keze nem is ér tovább a térnél, mégis könnyű belátni, miért hívjuk továbbra is időnek azt a térdimenziót, mely az időt helyettesíti. Mert ott van az eszméletünk. Visszaleheli az élő tartamot a térre száradt időbe. Gondolkodásunk, mikor a matematikai időt értelmezi, fordítva újra megjárja az utat, amelyet befutott, hogy megszerezze. A belső tartamról egy bizonyos, vele még szoros kapcsolatban álló, osztatlan mozgásba ment át, mely ezáltal az Időt származtató vagy számláló minta-mozgássá vált; abból, ami ebben a mozgásban tiszta mozgalmasság, kötőjel a mozgás és a tartam között, átlépett a mozgás pályájára, ami tiszta tér; aztán a pályát egyenlő részekre osztotta s e pálya osztópontjairól áttért bármely más mozgás pályájának megfelelő, azaz ‚egyidejű' osztópontjaira; e mozgások tartama így meg van mérve; van egy bizonyos meghatározott számú egyidejűségünk; ez lesz az idő mértéke; ez lesz ezentúl maga az idő. De csak azért idő, mert hivatkozhatunk arra, amit elkövettünk. A mozgás folytonosságát végigcövekelő egyidejűségekből mindig készek vagyunk ismét magukhoz a mozgásokhoz s általuk a velük egykorú belső tartamhoz visszamenni s így egy sorozat pillanatnyi egyidejűség helyébe, amit számlálunk, de ami már nem idő, betenni az áramlások egyidejűségét, mely a belső tartamhoz, a valóságos tartamhoz vezet vissza."[58]

IX. „Így az élőlény lényege szerint tart: tart éppen azért, mert szüntelenül újat dolgoz ki — és mert nincs kidolgozás kutatás nélkül, és kutatás keresés nélkül. Az idő éppenséggel ez a habozás — vagy semmi" („Le Possible et le réel").[59]

[56] I. m. 56.
[57] I. m. 61.
[58] I. m. 74.
[59] „La Pensée et le Mouvant", 117.

Ez a hosszú idézetsor is bizonyítja, ha erre még egyáltalán szükség volt, hogy itt más mód nincs, hinnünk kell Bergsonnak: amit mond, kisiklik minden módszeres vizsgálódás teréből, és helyet foglal a wittgensteini értelemben vett „misztikum"-ban. Világos, hogy itt egy irodalmi jellegű tehetség működik, az akarja a szubjektív megérzéseiből alakult világképet általánosítani és egy világ-interpretáció elvévé tenni. Olyan világban vagyunk itt, ahol Akhilleusz halad — mondja Merleau-Ponty („Bergson se faisant").[60] Akhilleusz — az „éleai szofizmák" hőse — minden filozófiai megfontolás *ellenére:* halad. Lét és nemlét csöppet sem problematikus Bergson számára.

Még csak azt kell szemügyre vennünk, hogyan is néz ki pozitív alakjában ez a paradoxális módszertan. Bergsonnál éppen az a sajátos vonás, hogy explicit formában megadja a módszertelenség módszertanát. Ennek az irodalmias filozófiának voltaképpen nem kellene ezzel bajmolódnia: hiszen megsúgja azt az intuíció, hogy hogyan kell eljárni. Hogyan jutunk el egy-egy olyan elvhez, mint az „élan vital" ?[61] Valószínűleg úgy, hogy a kritikailag rendezett tapasztalattól való fokozatos elzárkózás lassan-lassan csak a személyes meggyőződést hagyja meg relevánsnak és az egész filozófia egy monumentálisan kitágult naplóvá válik, ahol az ontológia helyét a személyiséget meghatározó élmények foglalják el, az ismeretelméletét a szerelem, a logikáét a vallási rítus és lelkigyakorlat. A napló azonban azáltal, hogy a legnagyobb mértékben és programszerűen személyes jellegű, csak a napló írójának világképét adja mint világinterpretációt. Aztán lehet csatlakozni vagy nem csatlakozni ehhez. Bergson azonban érthető és belátható módon akarja előadni e napló eseményeit — filozófiája elveit. Ehhez ki kell fejtenie: hogyan írja a naplót. A szeszély fenomenológiája igen érdekes is lehet. Hiszen természetesen a filozófiát is emberi egyén alkotja: eddig azonban elsősorban arról volt szó, amit az egyén által alkotott filozófia mondott, Bergsonnál azonban megfigyelhetjük, hogy mi történik egy olyan emberrel, aki az emberi tudás és civilizáció által kidolgozott eszköztárat félretolva, maga áll szembe a világgal, kétségek nélkül, feltétlen bizalommal a világ és benső képességei iránt. Nem tagadhatjuk, hogy van varázsa ennek a sztoikus pátosznak. A filozofáló szubjektum, akit körülményei és erkölcse kívül helyeztek a mindennapok legszűkebb érdekein, magán és világán elmélkedik. Közben a legheterogénebb impulzusok érik — árfolyamcsökkenések és Stradella D-dur szimfóniája első tételének trombitaszólója. Hagyja magán átfolyni mindezt, és ezt az egyszerit — szerény misztikus módjára — a világrenddel hozza összefüggésbe, mert rendelkezik a belső bizonysággal, hogy itt igenis összefüggés áll fenn. A tengerparti föveny, a zápor után illatozó kaszáló éppen olyan fontossággal bír ebben a felfogásban, akár a külvilág létére vonatkozó legfontosabb argumentum. Sőt: talán még nagyobbal. Annak a módja, ahogy a világ átfolyik eszméletünkön, nyilván e dolgokat karakterizáló adaléknak fog tűnni; ennek leírását célul is tűzte ki Bergson. A IX. pont alatt közölt megjegyzés az időről mint *habozásról* igen épületes ebben a tekintetben. A nap-

[60] Maurice Merleau-Ponty: Éloge de la philosophie et autres essais; „Idées", N. R. F. Gallimard, Párizs é. n. [1960], 293.

[61] Vö. Bergson: „L'Évolution créatrice", 29e éd., F. Alcan, Párizs 1925, (megjelent magyarul is). A bergsoni metafizika általános elveiről lásd: Herald Höffding: „La Philosophie de Bergson", trad. du danois par Jacques de Coussange; „Bibliothèque de Philosophie contemporaine", F. Alcan, Párizs 1922; F. Grandjean: „Une révolution dans la philosophie: la doctrine de M. Henri Bergson", F. Alcan, Párizs 1923. Továbbá Vladimir Jankélévitch ismert tanulmányait.

lót író filozófus természetesen a maga eszméletét véli majd felfedezni abban, ami evidens módon külsőnek tűnik számára — mert ha csak az autentikus élmény számít neki és a megfigyelt-leírt objektumnak is méltó helyet akar világképében biztosítani, csak úgy teheti, ha azt is közvetlen észleletnek tartja. Innen eredeztethető az az ötlet is (V. pont), hogy az időbeli egymásután eszméje *mint rend* magával hozza a tér képzetét — a tér itt egyrészt az a realitás, amelynek mintájára a naiv tudat alakítja az időt, de a számunkra priméren adott idő egyik aspektusa az, amely térképzetet hoz létre. Így — az idő közvetítésével — az egyetlen evidencia, az empirikus szubjektum válik a természeti formák végső forrásává is, ha nem is konstitutív módon; de értelmezésükhöz benne kell keresni az elveket. Azzal, hogy a teret így „ontikusan" másodlagosnak fogtuk fel, azt is mondtuk, hogy mindaz a szakadásosság, ami Bergson szerint csakis a tér tulajdonsága — ennek lesz következménye, tehát létrendi ugrást követnénk el, ha ezt „ontikusan" magasabban álló kategóriákra is kiterjesztenénk — így válik illuzóriussá a *mennyiségi* összefüggések erőltetése a lélektanban és általában a tudatos életre vonatkozó diszciplínákban. Mindez az idő „ontikus" elsőbbsége esetében érvényes. Bergson azzal magyarázza ennek a gyakran előforduló létrendi ugrásnak az eredetét, hogy a homogén tér képzete kapóra jön az emberi közösségnek (IV. pont). A közösségnek olyan külső-objektív, homogén, érték- és érzelmi szempontból közömbös *teret* kell képzelnie, „mely minden eszmélő lény közös birtoka". Az „ontikusan" magasabbrendű idő-kategória, amely az empirikusan (tehát: *nem* karteziánus módon) felvett szubjektum revelációja, nem alkalmas erre a célra. Tudniillik a közösség által megkövetelt, mégoly empirikus interszubjektivitás is valami közös szubsztrátumot igényel, olyat, amely legalábbis potenciálisan, egyenletesen-hozzáférhető létet tud az egyes szubjektumok fennállásához rendelni. Ebben a perspektívában a nyelv is ezt az érdeket látszik szolgálni azzal, hogy a szófajok elkülönítésével differenciálni látszik mozgás és állandó objektum között — ily módon imaginárius teret alkot, amelynek tulajdonságai az „ontikusan ‚első' " tulajdonságainak látszanak, holott nem azok.

Azonban ezek a létrendi differenciálások oda vezetnek, hogy egyre több megkülönböztetést kell eszközölnünk a pszichikus matériában is. Bergson eleinte folyton a szubjektumra appellált, utóbb pedig kénytelen volt megkülönbözetetni „mélyebb és felületi ént". Ez a megkülönböztetés azonban éppen az okfejtés centrumát vágja ketté, oda is bevezetve azokat a nehézségeket, amelyek a filozófus szerint az általa bírált gondolatmenetet jellemezték, s amelyektől mentnek kellett volna lennie egy „minőséges" elemzésnek. Ilyen körülmények között nehéz hitelt adni annak a hipotézisnek (VI. pont), mely kivételt javasol az energia-megmaradás törvénye alól. Annál is inkább, ha feltételezzük, hogy *dolog* és *állapot* „csak az átmenetről vett mesterséges pillanatfölvételek", tehát nehéz volna megmondani, *mi* is az, ami a természettörvények „alól kisiklik"?

Mit látunk? Valamit, ami egyrészt tudatunkban van, hiszen látjuk — és ugyanakkor tőlünk független léte is adott, „kint". Eddig úgy tekintették, hogy tudatunk az ilyen koincidenciák sorával ismeri meg a világot, úgy hogy sorra újabb és újabb tárgyakon időzik. Bergson megfordítja ezt a különben sem túl épületes és kritikai képet és úgy véli, hogy az anyag „részesedik" tudatunkban, amelynek alapvető tartalmát kiterjesztjük a világra: így tűnik számunkra a világ kozmosznak, összetartozó, harmonizáló egységnek. Így a világinterpretáció is a tartam elemzésére lyukad ki. Amelyről már tudtuk, hogy

egészen különleges módszert igényel: csak most derült ki viszont, hogy ha kerülő úton is, de ez a világ-interpretáció szempontjából is releváns. Innen kell visszajutnunk a valódi, élő tartamhoz, vagyis: az emberhez.

Íme a bergsoni gondolat útja.

Ehhez már csak szinte pótlólagosan járulhat a módszerről szóló explicit kijelentések ismertetése. Eddigi eljárásunkhoz híven itt is fel fogunk sorolni néhány jellegzeteset ezek közül. A viszonylag terjengősebb puszta ismertetésnek itt két oka van: az egyik, hogy Bergson gondolatvilága szinte teljesen feledésbe merült, a másik, hogy az érzékeny, csillámló és könnyen változó szöveg híven mutatja azt a vívódó, töprengő, a racionalitáshoz küzdelmesen vissza-visszataláló meditációt, amely végül alig tudott ellenállni a szentség kísértésének, azaz végbement volna a hite szerint lényegről valló Én teljes összeolvadása a tannal és az abból fakadó parancsolatokkal — ez alighanem a műtől magától is megfosztott volna bennünket, hogy a racionális értelemben vett megértésről ne is szóljunk. Bár nem illendő túlhajtani egy hasonlatot, emlékeztessünk arra, hogy itt naplót olvasunk, és nem is akármilyet. Írója szerint ez a napló, ha jól olvassuk, a lényeg beszéde lehet. Hogy miért nem egyenértékű ez a kép a kinyilatkoztatással? Mert valamennyien írhatunk ilyen naplót — Bergson módszertana arra tanít, *hogyan*.

I. „Ha van rá mód, hogy egy valóságot abszolúte birtokoljunk ahelyett, hogy relatíve ismernők, belehelyezkedjünk ahelyett, hogy nézőpontokat fogadnánk el rá vonatkozólag, intuíciónk legyen róla ahelyett, hogy elemeznők, szóval megragadjuk őt minden kifejezéstől, fordítástól, szimbolikus ábrázolástól menten, akkor éppen ez a metafizika. *A metafizika tehát az a tudomány, mely szimbólumok nélkül akar boldogulni.*"[62] Ezt olvashatjuk a „Bevezetés a metafizikába" c. híres tanulmányban. A követelés: közvetlen együttlét a tárggyal. „Van legalább egy valóság, melyet mindnyájan belülről, intuícióval, nem pedig elemzéssel ragadunk meg. Az saját személyünk az időn át való folyásában. Ez énünk, mely tart."[63] Hogy ez miért releváns, azt feljebb láttuk. Megjegyzendő, hogy „az intuíció . . ., ha egyáltalán lehetséges, akkor egyszerű aktus".[64]

II. „Egész másként van, ha intuitív erőkifejtés révén egyszerre betelepszünk a tartam konkrét tovaömlésébe. Persze nem találunk semmiféle logikai okot arra, hogy sokszoros és különféle tartamokat tételezzünk fel. Szigorúan véve megeshetnék, hogy ne is legyen más tartamosság, mint a miénk, éppúgy mint megeshetnék, hogy nem volna a világon más szín, mint a narancs. . . . Tartamunk intuíciója korántsem függeszt fel bennünket az ürességbe, mint a tiszta elemzés tenné, hanem érintkezésbe hoz tartamok egész folytonosságával, melyeket meg kell próbálnunk követni akár lefelé, akár felfelé; mindkét esetben határtalanul kiterjeszkedhetünk egy mind erőszakosabb erőkifejtés révén, mindkét esetben túlszállunk önmagunkon."[65]

III. „*Van külső és elménknek mégis közvetlenül adott valóság.* A józan észnek itt igaza van a filozófusok idealizmusával és realizmusával szemben."[66]

IV. „Ez a valóság mozgékonyság. Nincsenek kész dolgok, hanem csak készülő dolgok, nincsenek fennmaradó állapotok, hanem csak változó állapotok.

[62] „Metafizikai értekezések", 10.
[63] I. m. 10.
[64] I. m. 9.
[65] I. m. 32.
[66] I. m. 32.

A nyugalom mindig csupán látszólagos vagy inkább viszonylagos. Saját személyünkről való eszmélésünk folytonos tovaömlésével oly valóság belsejébe vezet, melynek mintájára kell a többit is elképzelnünk. *Minden valóság tehát hajlandóság, ha hajlandóságnak nevezünk egy születőben levő irányváltozást.*"[67] „De az igazság az, hogy értelmünk követheti a fordított utat is. Megtelepedhet a mozgékony valóságban, felveheti annak szüntelenül változó irányát, szóval megragadhatja azon *szellemi szimpátia* segítségével, melyet intuíciónak hívnak. Ez rendkívül nehéz. Az elmének erőszakot kell tennie magán, meg kell fordítania a művelet irányát, mellyel szokás szerint gondolkodik, hogy szüntelenül visszázza vagy inkább újraöntse minden kategóriáját."[68]

V. „Mondjuk tehát, miután előre enyhítettünk azon, ami a formulában túlságos szerény és túlságos nagyralátó, hogy a *metafizika célja minőséges differenciálásokat és integrálásokat végezni.*"[69]

VI. „Ennek az intuíciónak elfeledéséből ered mindaz, amit a filozófusok és maguk a tudósok a tudományos megismerés relativitásáról mondottak. *Relatív az előre megvolt fogalmakkal való szimbolikus megismerés, mely a rögzítettől a mozgó felé megy, de nem az intuitív megismerés, mely a mozgóba telepszik s magáévá teszi a dolgok életét.* Ez az intuíció eléri az abszolútot."[70]

VII. „. . .Ebben az értelemben a metafizika semmi közösségben sincs a tapasztalat általánosításával, s mégis úgy lehetne meghatározni, hogy *ő a teljes, a mindent felölelő tapasztalás.*"[71]

VIII. „Szálljunk alá tehát saját bensőnkbe; minél mélyebb pontot érintettünk, annál erősebb lökés fog újból a felületre taszítani. A filozófiai intuíció ez az érintkezés, a filozófia ez a lendület. E mélyről származó lökés hatására a szabadba jutva, mind jobban csatlakozunk a tudományhoz, amint gondolatunk szétszóródva kitárul. . . .Mert a filozófus nem úgy érkezett az egységhez, hanem belőle indult ki. Az a munka, amivel a filozófia látszólag magába olvasztja a pozitív tudomány eredményeit, valamint az a művelet is, melynek folyamán valamely filozófia előző filozófiák töredékeit látszik magába gyűjteni, nem szintézis, hanem analízis."[72]

IX. „A tudomány szabálya az, amit Bacon állított fel: engedelmeskedni, hogy parancsolhassunk. A filozófus nem engedelmeskedik, nem is parancsol: szimpatizálni próbál."[73] „. . .A filozofálás egyszerű aktus."[74] „. . .Az elme, ha visszavisszük a valóságos tartamosságba, már intuitív életet él, s a dolgokról való ismeret már filozófia"[75] („A filozófiai intuíció").

X. A racionalizmus ellen: „. . .Claude Bernard egész műve a jelenségek és törvények ilyetén felfogása ellen tiltakozik. Ő meglátta és felmérte a távolságot az ember és a természet logikája között, már jóval mielőtt a filozófusok rámutattak volna arra, ami konvencionális és szimbolikus az emberi tudományban. Szerinte sohse lehetünk eléggé óvatosak egy hipotézis ellenőrzésénél, és

[67] Uo.
[68] I. m. 34.
[69] I. m. 35.
[70] I. m. 35. sk.
[71] I. m. 43.
[72] I. m. 58.
[73] I. m. 59.
[74] Uo.
[75] I. m. 60. (a VIII. és IX. pontban közölt idézetek a „Filozófiai intuíció" c. előadásból valók).

soha elég bátrak a felállításánál. Ami a mi szemünkben képtelenség, nem szükségszerűen az a természet számára. . . .De emlékezzünk meg arról is, hogy akármilyen rugalmassá is tettük, egy fogalom soha nem lesz olyan rugalmas, mint maguk a dolgok."[76] „A filozófiának nem kell rendszeresnek lennie: Ez pradoxon volt abban az időben, mikor Claude Bernard írt",[77] de ma egyre inkább elfogadják („La Philosophie de Claude Bernard").

XI. „De ahogy intuitíve megragadtuk az igazat, értelmünk újraéled, kijavítja magát, hibáját értelmesen fogalmazza meg. Megadatott neki a sugallat; szállíthatja a kontrollt."[78]

XII. „Az ókor zárt, megállapodott, bevégzett világot képzelt; ez hipotézis, mely megfelel eszünk bizonyos követelményeinek. A modernek inkább valami végtelenre gondolnak: másik hipotézis, mely eszünknek más szükségleteit elégíti ki. Abból a nézőpontból, ahova James helyezkedik, a tiszta tapasztalás vagy ‚radikális empirizmus' nézőpontjából, a valóság többé sem határoltnak, sem határtalannak, hanem egyszerűen határozatlannak látszik. Folyik anélkül, hogy meg tudnók mondani, vajon egyetlen irányban foly-e, sőt még azt sem tudjuk, hogy mindig egy és ugyanaz a patak foly-e."[79] „. . . .A tapasztalást egészben kell elfogadnunk s érzéseink ugyanoly címen alkotó részei, mint észrevevéseink, következőleg ugyanoly címen, mint a ‚dolgok'. William James szemében az egész ember számít"[80] („Igazság és valóság. William James filozófiája").

Az I. pontban Bergson a következőket hozza egy szintre: relatív ismeret, nézőpontok elfogadása, elemzés — kifejezés, fordítás, szimbólum. Ezek a nemintuítiv eljárás kevéssé engedékenyen megfogalmazott ismérvei. Mindez, mert alacsonyrendű, elutasíttatik. Saját magam pszichológiai tapasztalása azonban enélkül is érvényes: már csak ezért is kiindulópont. Ha az empirikusan felfogott Ént helyezik a középpontba, akkor az, széljárta nyitottságával lehetővé teszi, hogy a tények tetszőleges birodalmával lépjek kapcsolatba. Ez az az „egyszerű aktus", amely az alapokat rögzíti. Ebben az örök nyitottságban (II. pont) nincs is szükség semmilyen konstituáló gesztusra; hiszen az Én empirikus, antikarteziánus tételezésével a létre irányuló kérdést automatikusan felfüggesztettük. Bármi létezhet: a tetszőleges tények és lelki folyamatok áramlatában azt tapasztalom, ami tetszik: viszont nagyon érdekessé válik az, hogy konkrétan mit is tapasztalok. Az azonban egy pillanatig sem kérdéses, hogy valamit (III. pont, a vulgáris materialista szemlélet naiv realizmusának summázata).

Tapasztalataim, a maguk teljes differenciálatlanságában kifeszítik a tartamot, amely így azonossá válik Énem mindenkori tartalmával — semmilyen elkülönböződés nem töri meg ezt az uniformitást, hiszen az rögtön alkalmazkodna hozzá: ha egyszer nem különböznek. Így ugyan nem lehet megkülönböztetni, mi történik, én vagy a jelenségvilág (IV. pont), de ez nem is érdekes, ahol

[76] „La Pensée et le Mouvant", 263.
[77] I. m. 265.
[78] I. m. 79. („Introduction"), vö. Bergson: Jegyzet az okságba vetett hitünk lélektani eredetéről; Bergson: „A nevetés és négy lélektani tanulmány", ford. Dienes Valéria; „Világkönyvtár", Révai, Budapest 1913, 332. sk. (A „Le Rire" megjelent új magyar változatban is, „A nevetés", ford. Szávai Nándor; „Gondolkodók", 2. kiad. Gondolat, Budapest 1969.)
[79] „Metafizikai értekezések", 142.
[80] I. m. 143.

meg ezek az Én-univerzumok sem metszhetik egymást, hiszen puhán egymásbahatolnak, lévén minden valakinek a tapasztalata, s ami nem az, azzá válhat, ha teljesség (Én) érintkezik teljességgel („világ"). Lankadatlanul tapasztalom a „világ" fennállását. Ahhoz, hogy e fennállás működjék, nekem állandóan tapasztalnom kell — nem azért, mintha különben nem volna „világ", hanem hogy alkalmat adjak a tartamnak, ami lényegem, hogy elfogyassza a világot és saját magává, vagyis saját magammá tegye. Így a „világ" is aktív, nem csak én — s nyugodtan lehet elvének nevezni a változást. (IV. pont.) „Megtelepszünk" a *mozgékony* valóságban: ez bennünket és a valóságot egyszerre minősít. Az emberek megtehetik azt, amit a természet nem tehetett meg értük: kinyitották a „világot".[81] Minden megnyílik, ha megszokjuk, hogy végső soron minden zár csak konvenció. *Minden* nyitott: ez a teljes felszabadultságot, az abszolútumot jelentené (VI. pont). Valóban azt jelenti-e? Valami, ami együtt mozog minden mozgóval, együtt változik minden változóval, felfog és felfogják mindenek — az minden. Csak ebben a nagy oldódásban és szétáramlásban hol maradt valami tisztán önmagával-azonos, amely egyedül (paradoxális módon) menthetne meg bennünket az abszolút tautológiától? (Vö. a VII. ponttal is: *„mindent felölelő tapasztalás"*.) Ebben az általános és korlátlan sodródásban nem a biztos elvet hiányoljuk — hisz ilyen lehetne a sodródás maga —, csupán azt szeretnénk tudni, hogy ha minden átfolyik rajtunk, és ennek az áramlásnak mi szabjuk meg irányát, akkor ki kinek mondja mindezt az áramlásról és a kvázi-univerzális Énről. Ez nem triviális kérdés: Ugyanis e filozófiában találkozunk egy igencsak körülhatárolt személyiséggel, a filozófussal magával, aki el tudja különíteni a helyes és nem helyes, a metafizikai és nem-metafizikai módszereket. Ez megtöri az idő áramát, és a tudomány reduktív tevékenysége úgyszintén. Hacsak nem sikerülne valahogy integrálnunk a tudományt is . . . Erre persze történtek kísérletek. (VIII. pont.) Félretéve mindezt, megállapíthatjuk, hogy az itt kifejtésre kerülő filozófia kommunikálhatatlan. Hogy miért? Ha tilos elkülönítenünk, akkor nem tudjuk elkülöníteni azt a személyt, akihez beszélünk. De tegyük fel, hogy lehet beszélni diffúz személyhez is — a differenciálatlan tapasztalat racionalista erőszak nélkül nem húzható a nyelv sémájára, különben is: gondolkodás és nyelv összemérhetetlen, tanítja Bergson. Fel kell tennünk tehát a kommunikáció egy különleges módját: az intuíciót. Ezzel azonban visszamerültünk a nagy sodrásba, hiszen ha partnerünk sem látszik, nyelvünk is bizonytalan, s nem tudjuk, az általunk ismeretlen nyelvet beszélők és köztünk mi a különbség,[82] ahogy a „Matière et mémoire" egy helyén olvassuk, akkor: jobb, ha hallgatunk és meghatározatlan életünkre bízzuk, hogy kapcsolatot teremtsen köztünk és más létezők között. Anélkül persze, hogy ezt értenénk, hogy ezt valaki érthetné vagy értelmes lehetne egy potenciális szemlélő számára.

Ha a konklúzió a hallgatás, miért nem hallgat ez a filozófia? Azért, mert örökké csak útban van a csend felé és nincs bátorsága levonni önnön elveiből a végső tanulságokat.

A „*p*, de mégis, hátha non-*p*" struktúrájú okoskodásokat pedig nem tudjuk követni.

A bergsoni filozófia felépíthető annak a *regressus ad infinitum*-nak mintájára, amelyről Szentkuthy Miklós „Prae" c. nagyszerű regénye tudósít. Ott a regény

[81] Bergson: „Les Deux sources de la morale et de la religion", 14e éd., F. Alcan, Párizs 1933. 55.

[82] „Matiere et mémoire", 113.

hőse, Leville-Touqué, megpróbálja egy nőismerősét megkonstruálni piperecikkekből, ruhadarabokból, szépítőszerekből stb. Az író nem is mondja ki a borzongató felismerést, hogy a felsorolt tárgyakat éppen így meg lehet konstruálni és így tovább a végtelenségig. Bergson megpróbálja megkonstruálni a „világot" a személyiség imponderabiliáiból, ezt az időből, ezt a tapasztalás folyamatából, a tapasztalást ismét az időből . . . Nem is annyira logikai képtelenségei döntötték el értékét, hanem az, hogy mindent meghagyott ingatagnak, de lekésett a tagadásról.[83]

[83] Hadd idézzünk befejezésül három véleményt Bergsonról, amely hosszú időre megszabta értékelésének irányát Franciaországban. Az idézetek az „Henri Bergson. Essais et témoignages inédits" c. kötetből valók, szerk. Albert Béguin és Pierre Thévénaz. À la Baconnière, Neuchâtel é. n. [1943]. *Charles Péguy:* Les bergsoniens, au contraire; les derniers venus dans la compagnie des philosophes immortels, tendres et bien-aimés comme des enfants plus jeunes . . . Benjamins de cette famille particulièrement élue, nouveau-nés de cette race singulièrement choisie, jeunes encore et n'ayant pas reçu la consécration du temps, jeunes et bien-aimés, innocents et pourtant entendus, dépositaires de la seule philosophie qui dût affronter la mort au lendemain d'avoir connu la vie, touchants par ce destin éphémère, qu'ils ne déploraient pas, aimés entre tous, comme ces enfants qui accompagnaient leurs aînés sur le sable des cirqus, les bergsoniens étaient morts avec une aisance incomparable; souverainement intelligents, pénétrants entre tous, ils avaient parfaitement compris comment leur mort s'insérait dans la trame de ces événements . . . (131) *Paul Valéry:* M. Bergson pensait sans doute que le sort même de l'esprit est inséparable du sentiment de sa présence et de sa valeur universelle: il rejoignit par là, et d'ailleurs par d'autres points, la pensée la plus religieuse. (Beszéd a Francia Akadémián, 1941. január 9-én, 22.) *Maurice Blondel:* L'intuition bergsonienne consiste à discerner, à disjoindre des connexions hybrides, des oppositions trop facilement insoupçonnées et dont il importe de percevoir la formation, l'inconscience ordinaire, les dangers, les raisons d'être et les stimulants paradoxes. Sous les données qui paraissent immédiates comme des perceptions naturelles, se cachent des hymens adultérins, des habitudes falsifiantes, et cependant aussi des suggestions qui amorcent de plus importantes enqêtes. (77)

BEVEZETÉS LUKÁCS GYÖRGY ESZTÉTIKÁJÁBA[1]

N. TERTULIAN

Lukács György „Esztétiká"-ja máig sem talált kellő méltatásra. Vagy talán az első megjelenés óta eltelt nyolc esztendő („Die Eigenart des Ästhetischen", I. Teil, 2 Halbbände, Luchterhand Verlag 1966) túlságosan rövid idő volna ahhoz, hogy Lukács rendszerező esztétikai művét a maga reális dimenzióiban megértsék és mélyreható jelentéseit érdeme szerint felszínre hozzák? A mű terjedelmi monumentalitása — több mint 2000 oldal — csupán részben magyarázhatná e helyzetet.

Szigorúan elméleti vagy tisztán ideológiai szempontból többféle oknak is különleges érdeklődést kellett volna ébresztenie Lukács főműve, opus magnuma iránt. Hadd említsünk csupán kettőt a leglényegesebbek közül: egy egyetemes filozófiai koncepció meghatározó szerepének fölmérési lehetőségét (elsősorban egy általános ontológiát és episztemológiát) egy rendszeres esztétikai tételezésmód érdekében, és az esztétikának mint tesztnek a jelentőségét a marxizmus heurisztikus funkciójának ellenőrzésére.

Ebből a szempontból Lukács műve egységes ideológiai összefoglalója századunk intellektuális történetének. Ifjúkori esztétikájának nem is oly régen fölfedezett kézirata, melyet a szerző 1911—1912-ben Firenzében vetett papírra *in nuce*, és amelyet 1912—1914 között Heidelbergben állított össze töredékesen és nem is publikálta, a problémát új megvilágításba helyezi. (A „Heidelberger Ästhetik" kéziratát „A művészet társadalmi története "c. munka közismert szerzője, Arnold Hauser őrizte, aki az első világháború, majd a Magyar Kommün idején a Lukács köré csoportosuló értelmiségiek köréhez tartozott. Arnold Hauser a kéziratot visszaszármaztatta a szerzőnek Mészáros István útján, aki a budapesti egyetem esztétikai tanszékén Lukács tanársegéde volt, ma a sussexi egyetemen professzor; a kézirat egy másolatát Lukács ez év tavaszán* rendelkezésünkre bocsátotta.) Mind ez ideig egyetlen mű utalt e

[1] A jelen tanulmányt a szerző 1971 tavaszán írta, miután Lukács Györgytől megkapta a fiatalkori esztétika ama töredékeit, amelyeket Mészáros István adott volt át. A tanulmány tehát kizárólag az akkor ismert fejezetekre támaszkodik, különösen kettőre: „Das Wesen der ästhetischen Setzung" és „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik". Lukács György halála után az említett kézirat további töredékei kerültek felszínre: négy új fejezet. Ma már világos, hogy Lukács György fiatalkori esztétikájának kidolgozása két szakaszra bomlott. Az első szakaszban azt a három fejezetet írta meg, amelyet a „Philosophie der Kunst" című változat foglal össze. A második fázisban viszont a problémák új szerkesztésben való tárgyalását találjuk. A jelen tanulmányban elemzett két fejezet a „Kiadatlan esztétika" megírásának második szakaszába tartozik. Az *egész* kézirat tanulmányozásával és elemzésével a szerző a jövőben kíván foglalkozni. (A Szerző megjegyzése.)

* A cikk 1971 augusztusában jelent meg a bukaresti „Viaţa Românească" folyóiratban. — *Szerk.*

lényeges fiatalkori munka eredményeire az esztétika alapvető vizsgálata terén, egy Georg von Lukács aláírással ellátott tömör, tartalmas esszé, amelyet a német nyelvű „Logos" filozófiai folyóirat (1917—1918) közölt „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik (Szubjektum—objektum viszony az esztétikában) címmel. Az ismert szövegek — közöttük a nagy „Esztétika" — összevetése kiváló lehetőséget nyújt a Lukács szellemi fejlődésében mutatkozó folytonosságok, illetőleg diszkontinuitások tanulmányozásához. Ne feledjük, hogy Lukács esztétikai és irodalomkritikai munkássága az 1920—1930 közötti évtizedben szünetel — ezalatt születik meg híres „Geschichte und Klassenbewusstsein" c. műve, és ezek az évek jelentik tanulóéveit a marxizmus teljes és tökéletes elsajátításához; a negyvenes években újból egy sor esztétika-elméleti és esztétikatörténeti tanulmányt ír (utóbb összegyűjtve főleg a „Beiträge zur Geschichte der Ästhetik" vagy az „Essays über Realismus" c. kötetben láttak napvilágot első ízben a berlini Aufbau Verlag kiadásában). Másrészről viszont a végső esztétikai rendszerének kidolgozását megelőzően önálló közlemények is jelentek meg egy monográfia részeként, melyben az esztétikum központi kérdéseként a *partikuláris* filozófiai kategóriáját akarta tisztázni: „Die Besonderheit". A könyvet 1954—1955-ben rendezte sajtó alá a szerző, részletek jelentek meg belőle a „Deutsche Zeitschrift für Philosophie"-ben, teljes terjedelmében azonban Rómában látott napvilágot először olasz nyelven „Proglomeni a una estetica marxista" címmel (Editori Rimini, 1957), utóbb azután megjelent eredeti német fogalmazásban is, mely a „Die Besonderheit als zentrale Kategorie der Ästhetik" címet viseli (Luchterhand Verlag, Neuwied 1967). A rendelkezésünkre álló sokféle szöveg — mindenike a lukácsi gondolkodás fejlődésének egy-egy szakaszát jelzi — lehetővé teszi, hogy szinte bonckés alá vegyük a művészetről vallott nézeteiben beállott változásokat, melyek filozófiai szemléletének különböző változatait tükrözik, a korai esztétika újkantianizmusától a végső marxista esztétikájáig.

Az összehasonlító vizsgálat azonban kissé paradox helyzetet szül, amikor rájövünk, hogy egy sor, az esztétikum természetét illető központi intuíció csaknem érintetlenül megőrződik a befejezetlen heidelbergi esztétikától a végsőig terjedő fejlődési folyamatban. Pedig semminemű kétség sem férhet hozzá, hogy filozófiai szemlélete alapjaiban gyökeres változásokon ment át ezalatt, ami persze tükröződik is a kezdeti tézisek struktúrájában, főleg pedig filozófiai kifejezésmódjában. Az említett paradoxon arra a tényre vonatkozik, hogy a fiatalkori esztétika számos lényeges tézise (a „Logos" publikálta tanulmány ismeretes formájában) az idők folyamán nagy népszerűségnek örvendett éppen ama szellemek körében, kiknek intellektuális beállítottsága éppenséggel a marxista gondolkodás ellenpólusán helyezhető el. Elegendő talán a husserli fenomenológia egy olyan hívét említeni, mint Oskar Becker, utóbb sokat idézett és nagyra becsült tanulmányával, a „Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteurlichkeit der Künstlers"-szel (A szép kétes voltáról és a művész kalandorságáról), melyet 1929-ben közölt a Husserl 70. életévének tiszteletére összeállított „Emlékkönyv"-ben. Becker tanulmánya egészében fenntartotta Lukács „Logos"-beli téziseit (den ausserordentlich aufschlussreichen Aufsatz von G. v. Lukács — G. v. Lukács rendkívül sokatmondó tanulmánya — ahogy szerzőnk jelzi) és Heidegger nagyon sok nézetét a „Sein und Zeit"ből. A dolgok még megejtőbb formát öltenek, ha a fenti megállapításhoz Ludwig Biswanger, a hírneves svájci pszichiáter és heideggeri gondolkodó két évtizeddel később született „Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation

in der Kunst" c. esszéjét társítjuk (1949), melynek elméleti argumentációja az esztétikai szubjektivitást illetően Lukács „Logos"-beli téziseire támaszkodik. Ha meggondoljuk, hogy nagyon sok Husserl- és Heidegger-tanítvány gondolkodása konvergens vonásokat mutat Lukács korai esztétikájával, feltétlenül szimptomatikus jelenségnek kell felfognunk. Önkéntelenül is fölmerül a kérdés: vajon az egész későbbi fenomenológiai esztétikának, mely csaknem egyidőben jelentkezett Roman Ingarden, Oskar Becker vagy Mikel Dufrenne tanulmányaiban, lényegében — méghozzá az intellektuális spekuláció legmagasabb szintjén — nem Lukács fiatalkori esztétikája-e az előzménye? Nem is beszélve arról, hogy a fenti megállapítás váratlanul, új megvilágításban, fölidézi bennünk azt a roppant izgalmas kérdést, amelyet először Lucien Goldmann fogalmazott meg 1945-ben „Az emberi közösség és univerzum Kantnál" címet viselő doktori disszertációjának zárótételében, és amelyhez később minduntalan visszatér: Lukács és Heidegger gondolkodása lehetséges közös gyökerének gondolata ez, valamint a fejlődésükben konszubsztanciális érdeklődésük alapján kialakult alapvető ellentéteké. (Itt vetném föl azt a merész gondolatot is, mely szerint a „Sein und Zeit "nem bevallottan ugyan, de egyenes felelet volna Lukács „Geschichte und Klassenbewusstsein" c. könyvére). Az előbbiek szellemében hadd említsük még meg Georges Poulet sokatmondó megjegyzését, mely 1966-ban a Cerisy-la Salle szeptemberi kollokviumán, a zürichi Paul de Man egyetemi tanár „Az irodalombírálat mai útjai" c. előadása utáni vitán hangzott el. Paul de Man említette meg itt a Lukács „Logos"-beli esztétikai téziseit s ezeknek hatását L. Binswanger Ibsen-tanulmányára, mire Georges Poulet tartózkodás nélkül kifejezte csodálatát „a fiatal Lukács megejtő esztétikai alapállása" iránt és ennek erőteljes rokonvonásait az ő irodalomelméletével.[2] A kérdést az a tény teszi számunkra érdekessé, hogy a korai esztétika alaptéziseit, melyek annyi lelkesedést ébresztettek, nemcsak hogy nem semmisítette meg végső esztétikai rendszerében, hanem ellenkezőleg: megőrizte és gazdagította őket, persze lényeges korrekciókkal. Ami meglepő, az az a tény, hogy az európai egyetemi kritika és esztétika (egyébként az amerikai is) mélységes hallgatásba burkolózott Lukács eme utolsó nagy műve: az esztétika végső rendszere előtt.[3]

Lukács esztétikai gondolkodásának elemzése — kialakulásában és fejlődésében — különös érdeklődésünkre tarthat számot olyan értelemben, hogy lehetővé teszi egyes tételeknek és gondolatoknak — amelyeket csodálói a Husserléval és Heideggerével rokonítottak — az átlényegülését egy merőben ellentétes filozófiai kontextusba: a marxizmusába. Lukács esztétikájának fejlődése így lesz századunk filozófiai gondolkodásának élő archeológiai rétege, mely tömény állapotban tárja föl a század főbb, feszültségekkel teli, egymással szemben álló, ugyanakkor egymást kiegészítő vagy éppenséggel konszubsztanciális filozófiai áramlatainak sajátos képét. Az elemzés egyben fölkínálja a kulcsot a „Lukács-kérdés" rég vitatott problémájához is: vajon a gondolkodásában végbemenő változások, munkásságának korai szakasza és főleg a

[2] „Les Chemins actuels de la critique", Plon, 1966, 101.

[3] Hadd jelezzünk mégis néhány kivételt: G. H. R. Parkinson, a readingi egyetem professzorának „Georg Lukács, The Man his Work and his Ideas" (edited by G. H. R. Parkinson, London, 1970) c. kötetben megjelent „Lukács on the Central Category of Aesthetics" c. tanulmányát; néhány recenziót az olasz sajtóból pl. Dario Faucci cikkét a „Rivista di Estetica" (1967. máj.—aug.) folyóiratból és a nemrégiben megjelent G. Prestipino cikket a „Critica marxista" (1971. jan.) folyóiratból.

„Geschichte und Klassenbewusstsein" után, visszafejlődésnek és gyászos szolgalelkűségnek tekintendők-e — ahogy ellenfelei vagy megveszekedett ellenségei állítják —, vagy éppen ellenkezőleg: szelleme robbanásszerűen megtermékenyítő alkotófázisának? Bármily távol esőnek tűnik is egy esztétikai rendszer absztrakt elméleti vetülete a pragmatikus politikai tevékenység szférájától, egy biztos: a Lukács-típusú esztéta esetében a mű kísérlet, hogy harmonikus szintézisbe vonja a visszatükrözés elméletét — mely kifejezője a filozófiai „realizmusnak" és „objektivizmusnak" (a szó hegeli—marxista értelmében) — egy egyetemes törekvésű marxista humanizmus követelményével. Mészáros István meglepő tételt fejt ki a „Lukács Concept of Dialectic" c. tanulmányában (a „Georg Lukács, The Man, his Works and his Ideas" említett könyv 63—64. oldalán). Szerinte az „Esztétika" grandiózus elméleti konstrukciója végső soron egy megoldatlan szellemi válság kifejezője, melynek következménye egyes heterogén szellemi rétegek állandó jelenléte. Ennek a tételnek kell a legnagyobb figyelmet szentelnünk, mert a lukácsi mű végső értéke alapjában véve attól függ, milyen választ adunk arra a kérdésre, hogy egy monumentális „Rohentwurf"-fal (nyers vázlat) van-e dolgunk — ahogy Mészáros állítja —, vagy egy harmonikusan egységes művel.

ADALÉK LUKÁCS GYÖRGY KIADATLAN KÉZIRATÁNAK VIZSGÁLATÁHOZ: A KORAI ESZTÉTIKÁHOZ („HEIDELBERGER ÄSTHETIK")

A korai esztétika kiadatlan kéziratának felfedezése nem várt távlatokat nyit előttünk a lukácsi esztétikai gondolkodás hosszas érlelődési folyamatának nyomonkövetéséhez. Úgy is lehetne mondani, hogy egy ilyen genetikai tanulmány azért is érdekes, mert bevilágít abba a csaknem emberfeletti, évtizedekig tartó bonyolult észmunkába, mely létrehozta a művészet természetéről és az esztétikumról vallott elsődleges megérzéseinek adekvát *kategoriális kifejezését*. Van ebben a konok erőfeszítésben egy patetikus vonás is, ahogy sok tapogatózás, ingadozás, önrevízió után kialakítja azt az eszköztárat, amellyel kifejezheti a művészet természetéről és az esztétikumról vallott nézeteit: a kezdeti újkantiánus kategoriális sematizmustól a szellem fenomenológiája és általában a hegelianizmus kínálta gazdag készleten át egészen a végső „Esztétika" (melyet „A partikulárisról" szóló jelentős munkája előzött meg) elképesztően nagyvonalú kibontásához. Kategória-rendszerének fokozatos eltolódása nyilvánvalóan elsősorban a világnézetben beállott változásoknak az eredménye, ám az elméleti esztétikai spekulációk általa bejárt útjának megítélését egyetlen alapvető kritériumra kell hogy alapozzuk: arra, hogy a gondolkodónak sikerült megteremtenie a művészet hamisítatlan természetének tökéletes kategoriális ekvivalenciáját: emberfeletti erőfeszítések árán, ám anélkül, hogy fogalmi rendszere összeütközésbe került volna az esztétikai objektum sajátos követelményeivel, anélkül, hogy egyetlen előítéletnek is föláldozta volna a vizsgált egységes anyag specifikumát. Így vetni föl a kérdést annál is jogosabb, mert egy olyan filozófus esztétáról van szó, aki „szellemi szerelékét" heterogén filozófiai irányzatok kategoriális fegyverzetéből állította össze (egymást követően újkantianizmus, fenomenológia, *Lebensphilosophie*, hegelianizmus, marxizmus); ebből természetszerűen következik a kérdés: sikerült-e ilyenformán végső esztétikai rendszerében megszabadulnia azoktól az előzetes nézetektől — előítéletektől, melyek ilyen felemás eredetből következnek, vajon

sikerült-e kifejeznie a művészet eredendő természetét egy szigorúan filozófiai értelemben vett homogén fogalomrendszerben?

Lukács korai esztétikájának egészét áthatja a gondolkodó ama sajátos erőfeszítése, hogy eredendő intuícióit a művészet természetéről összehangolja az újkantianizmus kategoriális sematizmusával. Úgy tűnik, főleg az a paradoxon foglalkoztatja intenzíven a fiatal Lukácsot, miképpen lehetséges, hogy egy Rickert vagy Windelband újkantiánus gondolkodásában a döntő axiológiai hangsúly az anyagi valósággal szemben az értékek transzcendenciájára esik, a szellem szintetizáló tevékenységének „formalitására" és tárgyukkal szemben a kategóriák apriorizmusára, holott a művészet szükségképpen nem ismeri a forma elkülönítését a tartalmától, és elutasítja annak a lehetőségét, hogy szét lehetne választani az „értéket" és az „érték megvalósulását". Talán nem túlozunk, amikor kijelentjük, hogy éppen ama határozott szándéktól vezettetve, mely szilárd önállóságot kívánt biztosítani a művészetnek a többi szellemi formák között, határozta meg a fiatal Lukács erős vonzalmát Emil Lask gondolati rendszere iránt, aki a legkevésbé volt „formalista" a századelő újkantiánusai között, és aki a leginkább kívánta visszahelyezni törvényes jogaiba a megismerés „anyagi" és objektív" mozzanatát (anélkül azonban, hogy elhagyta volna az újkantianizmus hadállásait). Fenti megállapításunk természetesen sok mindenben tisztázásra szorul. A korai esztétika korszakában Lukácsot az a központi gondolat foglalkoztatta, hogy a művészetben az *élmény* (das Erlebnis) a tartós és a döntő, és nem áldozható föl semmilyen „norma" vagy „érték" realizálásának, ahogy az Rickert tézisei szerint történik a szellem más tevékenységi szférájában. Ha az esztétikai tevékenységet (és ezt Lukács* formulázásban használja mindig: „die ästhetische Setzung") Rickert úgy az határozza meg, mint egy „normatív élmény" (ein normativ Erlebnis) létrehozóját, sokatmondó az a tény, hogy Lukács egy ilyen tételt nyilvánvaló *paradoxiának* tart. Hogy a fenti jellemzést könnyebben megértsük, nem árt felidézni azt, hogy az újkantiánus Rickert érték-, norma- vagy eszményfogalmában kötelezően benne foglaltatik az „élmény" szigorúan vett anyagi síkjának transzcendálása. A fiatal Lukács rájött, hogy a valóban logikai, elméleti vagy etikai tevékenység esetében az érték úgy jön létre, hogy szükségszerűen meghaladja az „élmények" szféráját, az anyagi és érzéki tapasztalást: a művészet a szellem egyetlen formája, ahol a „norma" az „élmények" egységesítése és fokozása útján jön létre, nem pedig elsekélyesítésük vagy megszüntetésük által. Innen van a „normatív élmények" fogalma előtt a paradox jelző.

De nem áll itt módunkban aprólékosan foglalkozni a Heinrich Rickert és Emil Lask elméleti álláspontja közötti különbségekkel és ellentétekkel, amelyek a „Südwestdeutscher Neukantianismus" néven ismeretes filozófiai iskolán belül dúltak. A rendelkezésünkre álló szövegek alapján teljes bizonyossággal megállapíthatjuk, hogy a szubjektum—objektum viszonyában, a megismerés „anyaga" és „formája" közötti viszonyban Emil Lask sokkal jelentősebbnek, sőt autonómnak tartotta az „anyagi" mozzanatot, mint Heinrich Rickert. Érdekes téma természetesen a filozófiatörténészek számára a marburgi újkantiánus iskola (Cohen, Natorp stb.), valamint a dél-nyugatnémet (Rickert, Windelband, Lask) közötti ellentétek föltárása. Mindkét irányzat magának vindikálta a kanti ortodoxiát; annyi azonban bizonyos, hogy míg a marburgi

* Magyarul: esztétikai tételezés. — *Szerk.*

iskola a megismerés tisztán „produktív" jellege mellett kardoskodott s ezáltal abszolút elsőbbséget tulajdonított a szubjektivitás értelmi spontaneitásának, a másik iskola hívei, főleg pedig Emil Lask, a „forma" és „anyag" eredendően kettős voltát ismerték föl, sőt az „anyag" meghatározó funkciója felé billentették a mérleget. Számunkra ez nemcsak azért érdekes, mert a Lukács korai esztétikájának kategoriális szerkezetére Lask gondolkodása nyomja rá a bélyeget, hanem azért az önálló tanulmányért is, amit Lukács Lasknak dedikált és Lask halála után publikált a „Kant-Studien" folyóiratban („Emil Lask, Ein Nachruf von Georg von Lukács", „Kant-Studien" Bd. 22. 1918.). Egyébként a nagy „Esztétika" előszavában Lukács elmondja, hogy Ernst Bloch és Max Weber mellett Emil Lask volt az, aki „jóindulatú kritikus érdeklődéssel" olvasta a heidelbergi korszak esztétikáját.

Bizonyos, hogy a fiatal esztéta számára megejtő volt az újkantiánus filozófus írásaiban az intellektualizmus és a panlogizmus bírálata. Lask, akárcsak Rickert a Lotze teremtette dualizmusból indult ki, mely a „létező" és „érték", az adott fizikai-lelki valóság és az „értékek" (Geltungen-nek nevezett) zónája között fennáll. Álláspontjának sajátossága azonban abból a tételből adódik, mely szerint távol áll tőle, hogy az „érték realizálásá"-nak abszolút szuverenitását elismerje. Inkább arra törekedett, hogy széttéphetetlen belső kapcsolatot alakítson ki a valósággal, „egybeolvassza" a létező anyagiságot az érték jegyével. A Lask gondolkodása iránt újraébredő újkeletű érdeklődés egyébként szorosan összefügg azzal az irányzattal, mely hangsúlyozni kívánja a Nicolai Hartmann realista ontológiájához való részleges közeledését vagy a Rickert és közötte fennálló ellentétet. (Lásd főleg Hanspeter Sommerhäuser munkáját: „Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert", Berlin 1965 és ugyancsak e szerző tanulmányát a „Zeitschrift für philosophische Forschung", 1967, 21. sz., vagy Rudolf Malter bírálatát ugyancsak e folyóiratban, mely ezt a sokatmondó címet viseli: „Heinrich Rickert és Emil Lask. A transzcendens szubjektivitás elsődlegességétől az adott objektum elsődlegességéig a megismerésben", 1969. jan.—márc.) Nincs rá módunk, hogy az összes ismeretelméleti finomságot, mely Lask és Rickert ellentétéhez kötődik, ismertessük. Mégis hangsúlyozni kívánjuk Lasknak azt a határozott szándékát, mely az újkantianizmuson belül jelentkező szubjektivizmus és formalizmus kiigazítására irányult, amikor a szubjektum—objektum eredendő dualizmusában az értékhangsúlyt az „anyag" szerepére tette. A dolgok logikai formája Lask szemében nem teljesen autarchikus valóságot jelentett, hanem anyagiságukban szoros kapcsolatban állót. A logikai-elméleti forma lényege úgy jelentkezett nála, hogy van egy forma, „mely vonatkozik valamire", egy érték, „mely kapcsolatban van valamivel": nincs érték, mely ne illetne valamit, ne venne figyelembe valamit („es gibt kein Gelten, das nicht ein Gelten betreffs, ein Gelten *hinsichtlich*, ein Hingelten wäre..." „Logik der Philosophie...", „Werke", Bd. III.) Lask gondolkodásának alapvető ellentmondása abban a törekvésében fejeződik ki, hogy a kanti kopernikanizmust kibékítse saját gondolkodásának objektivista impulzusaival, a megismerés anyagi és objektív mozzanatát visszahelyezze jogaiba, anélkül, hogy az újkantiánus gondolkodás rendszeréből kimozdulna. Rickerttel váltott levelei — Lask posztumusz kiadású műveinek részleteiből ismeretesek — jól illusztrálják, milyen intenzíven akarta, hogy a jelenségek *objektivitásának* fogalma egybeessék az elméleti érték axiológiai fogalmával, és milyen elszántan szállt szembe Rickert tételével, mely szerint szükségszerűen kell léteznie az axioló-

giai mozzanat elsődlegességének (a *Sollen*-nak) az ontológiai egzisztenciálissal *(Sein)* szemben. Lask legutolsó fontos elméleti munkája, „Die Lehre vom Urteil" (1912) sokat eláruló kísérlet abban az irányban, hogy felforgassa a logikai ítélet elméletének egy sor hagyományos perspektíváját, elsőbbséget juttatva a transzcendentális logikának a formális logikával szemben és az *alethiológiának* (objektív igazság elmélete) a gnoszeológiával (a megismerés folyamatának szorosan vett elmélete) szemben.

Lukács korai esztétikájában egyéni módon használta föl a szenzoriális anyag és eredendően „adott" jelentőségének fokozott hangsúlyozását, amely a megismerés folyamatában háttérbe szorította a logikai transzcendentális szubjektivitást. Érdekes megfigyelnünk azt a módot, ahogy a Lask meghatározta dualizmus a „forma" és „anyaga" között, annak hangsúlyozása, hogy létezik egy intuitív-érzékletes réteg, amely minden logikai pecsétet megelőz (tehát, melynek pozicionális-irracionális", „logosz-idegen", *Logosfremdartig* jellege van), Lukácsnál fegyverré változik, hogy megvédje vele az esztétikum önállóságát a logika expanziós törekvéseitől. A „logikum panarchiájá"-ról beszélt Lask mint olyan lappangó veszélyről, mely az esztétikumot akarja ködösíteni.

Az eredendő szenzoriális-anyagi közeg önállóságát követelve, azon túlmenően, hogy logikai kategóriák segítségével elméletileg körülírta, Lask a „logikai meztelenség" kifejezést (logische Nacktheit) vagy „Irrationalität"-et használta jellemzésére. Lukács sajátos módon, éppen azért, hogy megakadályozzon bármilyen kontaminációt az esztétikai jelenség és a logikai gondolkodásmód artikulációi között, a „logikai meztelenség" kifejezést éppen az esztétikum eredeti képződményére: a műalkotásra alkalmazta. Lask első műve „Fichte idealizmusa és a történelem" (1902) a racionalizmus és panlogizmus kritikáját is tartalmazza. Lask Hegel „emanatista" logikájával, melyben — akárcsak sok más újkantiánus — a panlogizmus megtestesülést látta, szembehelyezte Kant és Fichte episztemológiai nézőpontját: az, ami legfőképpen érdekelte, Fichte elkülönítése volt az „emanatista-szisztematikus" nézőponttól (amely tudatában majdan a nagy posztkantianus idealisták sajátjává válik, különösen a Schellingévé és Hegelévé), és a tapasztalat meg az érzékletes-anyagi mozzanatának jogaiba való visszahelyezése a megismerés folyamatának dialektikájában. Lask örömest azonosította az intellektualizmus kritikai elemeit Fichtével, és lelkesedett azért, amit Fichte „kritikai antiracionalizmusának" nevez majdan. (Emil Lask: „Gesammelte Schriften", Erster Band, Tübingen, 1923, 103.) Lukácsot fiatalkori esztétikájában éppen az a kritika érdekelte, amely a logikátlan és irracionális „anyag" leküzdhetetlen jellegének állításából következő elvont racionalizmust és a panlogizmusba torkolló intellektualizmust támadta a megismerési folyamaton belül.

A fiatal Lukács számára az újkantiánusok kategoriális eszköztára volt az egyetlen, mellyel fogalmilag biztosítani tudta a szellemi tevékenység különböző formáinak autonómiáját. Bármily paradoxálisan hasson is, de ha figyelemmel követjük későbbi fejlődését, Lukács éppoly közel érezte magához az újkantiánusok ellenségeskedését az idealista posztkantiánusok szisztematikus „monizmusával" szemben, mint tételüket is (elsősorban a Laskét), mely az irracionalista „anyag" és transzcendentális „forma" közötti dualizmus létéről szólt. Mindkét álláspont mindenekfelett mint eszköz érdekelhette, mely alkalmas minden szellemi tevékenységi forma (elméleti, etikai, esztétikai) egységes és kisebbíthetetlen voltának bizonyítására. Kétségtelenül megállapíthatjuk,

hogy akkoriban elfogadta az újkantiánus előítéleteket, amelyek a posztkantiánus gondolkodási rendszerek módszertani monizmusának veszélyét hirdették. Lask első munkájának megállapításai a Hegelnél fellelhető pusztító „fogalom" erejéről Lukácsot sem hagyta közömbösen. Egyébként a „Kant-Studien" Laskot köszöntő szövegében Lukács sokatmondóan nyomatékosítja „a konkrétumra való törekvést" (Drang nach Konkretion) mint az „új filozófia" alapvető pozitív tulajdonságát, melyet Lask testesít meg. Ugyanilyen értelemben hódolt a szellem bármily formájának eredendő természete előtt, melyet „a legnemesebb hagyatékként" Kanttól örököltünk (350—351.).

A fiatalkori esztétika kéziratának központi törekvése az volt, hogy meghatározza az esztétikai tételezés specifikumát, főképp pedig elkülönítse az esztétikát a logikai, elméleti vagy etikai tevékenységtől. Láttuk, hogy a kategóriák elkülönítése Lasknál egyrészt „anyagra" másrészt „formára", amelynek során világosan hangsúlyozta a „die bedeutungsbestimmende Gewalt des alogischen Materials" (a nem-logikus anyag jelentésmeghatározó erejét), akárcsak szétfejthetetlen összeolvadásukat az értékek genezisében, Lukácsnál elméleti eszközzé váltak a differenciálás folyamatában. Rickert és Lask gondolkodási matricáiban mozogva, Lukács már az első oldalaktól megfogalmazta fő tételét az esztétikai episztemológia területén, nevezetesen: ha az elmélet, valamint az etika felépítésükben az élmény (Erlebnis) kötelező transzcendenciáját tartalmazzák, az esztétika egy pillanatra sem szünteti meg kapcsolatát az Erlebnishaftigkeit-tal (az élményszerűséggel). Az a szívósság, mellyel Lukács ragaszkodott egy ilyen tételhez, valamint mohósága, hogy megvilágítsa paradox jellegét, gondolkodásának kanti összefüggésére világít rá. Az újkantianus filozófia (mely alól csak Lask kivétel bizonyos fokig) a kanti gondolkodás fő vonulatát tartva szem előtt, természetszerűleg arra törekedett, hogy az értékek létrejöttében a szellemi tevékenység „formalitását" hangsúlyozza és — ahogy már említettük — lebecsülje az „anyagiság" vonatkozásait. Ahogy az „anyagiság" és „élményszerűség" (Erlebnishaftigkeit) az újkantiánusok szemében csaknem azonosult, úgy azonosították az érték fogalmát (Geltung), az élményvalóság *transzcendentalitásával*. Lukács minden episztemológiai diszkriminációja az újkantianizmus kategoriális sematizmusán belül azt a célt szolgálta, hogy biztosítsa a művészet autonómiáját. Annak a törekvésnek a kiigazítására, mely egyenlőségi jelet kíván tenni az „érték" (Geltung) és az élményvilág transzcendenciája (Erlebnisjenseitigkeit) közé, az volt a célja, hogy bebizonyítsa a szellem egyedülálló formájának a létezését, melyben az érték az élmények immanens áradása közben valósul meg, nem pedig transzcendenciájuk által: ez pedig a művészet; következésképp, meggátolja azokat a törekvéseket is, melyek feláldoznák a művészet eredendő természetét a logikai vagy etikai értelmezések által.

Nem időztünk volna a fenti érveléseknél, ha nem tekintenénk a kései esztétikában jelentkező egyik következetes állásfoglalása előzményének: a műalkotás értelmezésében megnyilvánuló „egyoldalú racionalizmus" ismételt bírálatának és ama tendenciák kritikájának, melyek az esztétikum birodalmában a logikus elméleti gondolkodásmód sajátos kategóriáit próbálták extrapolálni. Érdeklődése a laski panologizmus elleni bírálat, valamint a kritikai antiracionalizmus iránt mintegy előre jelzik Lukács későbbi beható vizsgálódásait, melyek arra irányultak, hogy a *partikulárist* mint az esztétika központi kategóriáját határozza meg. (Lask egyébként — teljesen érthetően — egészen különleges figyelmet szentel az „intuitív intellektus" kanti fogalmának, melyre

utóbb Lukács is gyakran hivatkozik.) Lask csodálója volt Kant „rapszódikus módszerének", ellentétben követőinek szisztematikus deduktivitásával. Leszögezte az anyag határozott elsőbbségét a szellemi tevékenység differenciáló folyamatában. Lukács fiatalkori esztétikájában egyértelműen hitet tett a szellem magasabb rendű tevékenységformáinak visszavezethetetlensége mellett. E két magatartás rokonvonásai tehát kétségtelenek. A Laskról írott „Kant-Studien"-beli tanulmányban kifejezett vágy egy többdimenziós és aszimmetrikus filozófiai rendszer megalkotására (358. old.) természetes kibővítését találja meg abban a tételben, mely a szellemi tevékenység három alapformájának eredeti, nem deduktív és nem származtatott voltát hangsúlyozza.*

Semmi sem példázza jobban azt a tényt, hogy az érett korszak esztétikájának intuíciói a korai esztétikában gyökereznek, mint az a megkülönböztetett figyelem, amelyet befejezetlen kéziratában a szellemi tevékenység magasabb formáinak differenciálódását megelőző stádiumnak szentel. Ami később aprólékos elemzés tárgya lesz művében, mint a „mindennapi élet szerkezete", ebben a munkájában az „Erlebniswirklichkeit" (élményvalóság) kifejezés alatt jelenik meg. Másfél évtizeddel előzte meg Lukács elemzése Heidegger majdani fenomenológiai leírását a „Sein und Zeit"-ből, melynek az „In-der-Welt-Sein" megnevezést adja a szerző. Nem érdektelen megfigyelni a végső „Esztétika" első fejezetének polemikus kiruccanását, ahol Heidegger mindennapiságra (die Alltäglichkeit) vonatkozó tételeit vizsgálja, Heidegger múlhatatlan érdemét emlegeti azért a „szenvedélyes kísérlet"-ért, amivel megpróbálta a mindennapi élet és gondolkodás szerkezetét kidolgozni. Különösen figyelemre méltó Lukácsnak az a meglátása, hogy Heidegger messze túlhaladja azt a pontot, ameddig e probléma boncolása során az újkantiánusok eljutottak („Ästhetik", Bd. I., 70). E dicséret visszamenőleg őt magát is megilleti, ha kiadatlan kéziratának azokra a csodálatos passzusaira gondolunk, ahol az Erlebniswirklichkeit jelenségeit taglalja. A Lukács és Heidegger közti affinitás — bármily gyökeres is legyen különbözőségük — ilyenformán új megvilágításba kerül.

Lukács az „Erlebnis"-t, az élményt, korai esztétikájának alapvető problematikájává tette, és befejezetlen művének első részét az *élmény fenomenológiának* szentelte. A kézirat egy perdöntő kérdéssel kezdődik, amelyről a szerző úgy vélte, hogy ha a kantianizmus betűivel nem is, de összhangban áll szellemével — nevezetesen: „műalkotások léteznek — hogyan lehetségesek?" Az igazság az, hogy Lukács túllépett az esztétikum természetére vonatkozó kérdésfelvetésnek híres kanti módján — mely az esztétikai ítéletből indult ki, és azt kutatta hogyan lehetséges egy *általános* tetszést kifejező ítélet — és lényegesen más alapokra helyezkedett. A hangsúly döntő módon az *esztétikai tárgy* létezésére terelődött, a műalkotás fenomenológiájára, nem pedig a befogadás és feltételeinek származtatott, másodlagos szintjére. A kanti látásmód az *objektivitás* irányába fordult át, és így nem a szép problematikája lett Lukács érdeklődésének fő iránya, hanem a műalkotásnak mint *emberi produktumnak* az elemzése. (Lásd még Heller Ágnes: „L'Esthétique de György Lukács", „L'Homme et la Société", nr. 9. 1968. 221—222.) Max Weber lelkesen üdvözölte fiatal barátjának újszerű kezdeményezését. Marianne Weber

* Tudott dolog, hogy Hegel rendszerében példának okáért a művészet és a vallás úgy jelentkeznek mint lépcsőfokok az abszolút eszme fejlődésében és ezáltal alárendeltségi jellegük van.

ismert könyvének: „Max Weber. Ein Lebensbild" (Verlag Lambert Schneider, 1950) egyik oldalán arról beszél, milyen erős hatást váltott ki férjéből Lukács kézirata, s emlékeit rögzítve férje szavait idézi: „Nagyon hatott rám a kézirat, és bizonyos vagyok benne, hogy a probléma felvetésének ez a végérvényesen igaz módja. Mert itt kísérlet történik arra, hogy olyan esztétikát teremtsen, amely az alkotó szemszögét tükrözi, miután eddig mindig a befogadó (des Rezipienden) oldaláról közelítették meg a kérdést. Végre most a ‚mű' mint olyan jut szóhoz, ami valóságos áldás. Kíváncsi vagyok mi történik, ha ön nyilvánosságra hozza álláspontját a formáról." A lukácsi kézirat hatása alatt egyébként Max Weber még egy sor észrevételt tesz a forma hatalmáról (508.). Lukács korai esztétikája tartósan rögződött Max Weberben. Ezt bizonyítja híres beszéde: „A tudós foglalkozása és hivatása" (Wissenschaft als Beruf,* 1919), ahol egy adott pillanatban Max Weber idézi Lukácsnak egy kanti rezonanciájú megszövegezésben testet öltött gondolatát: műalkotások léteznek, mik lehetőségüknek premisszái?" (francia kiadás, 10/18. 94. old.).

A korai esztétika kézirata képet nyújt a fiatal gondolkodó konok, és mármár patétikus erőfeszítéséről, hogy utat törhessen intuícióinak és elsődleges tételeinek, melyek kifejtéséhez olyan különböző metodológiai és kategoriális eszköztárat használt föl, mint az újkantianizmusé, a husserli fenomenológiáé, a Dilthey-féle Lebensphilosophie-é és Hegelnek „A szellem fenomenológiájá"-é volt — a hasonló vállalkozásokkal szervesen együttjáró tapogatózásokkal, tétovázásokkal és ellentmondásokkal egyetemben. Lukács fejlődésének konkrét pályáját követni annál is izgalmasabb, mivel előttünk áll egész fejlődésének monumentális záróköve: végső esztétikai rendszere. Mielőtt kidolgozta volna az „élményvalóság" (Erlebniswirklichkeit)) nagy fontosságú gondolatát, mely az „Esztétika"-beli „mindennapi élet"-ként szereplő gondolat magva, Lukács különös figyelemmel foglalkozott az alaktalan anyagiság azon síkjával, melynek szükségszerűen meg kell előznie a szellem bármifajta tevékenységét. Ezt tudatosan „káosznak" nevezte. Az ős alapról, a sötét és szavakba nem önthető tapasztalatról volt szó, melyre megtermékenyítően hat a szellem tevékenysége. Azért érdekes ez a gondolat — melynek az a szerepe, hogy kijelöljön egy határvalóságot (formátlan anyag, nem kifejezett, ante-predikatív) —, mert előtérbe állítja azokat az ellentmondásokat, amelyek közt a fiatal Lukács újkantiánus gondolkodása vívódott. Egyrészt ragaszkodott ahhoz az újkantiánus felfogáshoz, hogy a szellem minden formájának (elméleti, etikai, esztétikai) kiküszöbölhetetlen autonómiája van, másrészről viszont szükségét érezte hangsúlyozni, hogy a különböző szellemi aktivitások nem a semmiből veszik létüket, nem a spontaneitás és puszta alkotó tudat hívja őket életre, hanem kiindulópontjuk a talányos külső valóság. Úgy tűnik, mintha a „káosz" gondolatának csupán episztemológiai szerepe volna, az hogy jelölje azt az alaktalan térséget, mely a tudat formatív tevékenységének transzcendenciája. Jellemző módon Lukács a kanti „magánvaló"-hoz folyamodik segítségért, hogy megfogalmazza és lokalizálja ezt a megismerhetetlent, ami mégis létezik érzékeink felfogóképessége révén, vagy a Lét és Semmi (Sein—Nichts) elsődleges azonosságához, melyet Hegel filozófiai rendszerének alfájaként jelöl. Okfejtéseit nyomon követve, óhatatlanul rá kell jönnünk, hogy az a figyelem, amelyet a tudatformák kialakulását megelőző *azonnaliság* mozzanatának szentel, szoros kapcsolatban van azzal a vággyal, hogy gátat vessen a tudatformák

* Pontos magyar fordításban: Tudomány mint hivatás. — *Szerk.*

rendjében a logikai-elméleti gondolkodásmód határtalan szuverenitásának. A kézirat egyik lapja arról beszél, hogy minden alapvető tudatformának megvan a maga specifikus „tárgya". Egy másik passzus meg az erkölcsi tettért lelkesedik, amelyet azonban grandiózus autonóm mozgásával szükségszerűen megelőz a „mélység borzongásának" (Schauer des Abgrunds) intuíciója. Azzal, hogy olyan kitartóan kutatta egy olyan anyagi szféra létét, mely megelőzné a tudat transzcendens működését (a „káosz" egyenlő fogalomként jelentkezett „das schlechthin Setzungsjenseitige", vagyis az aktivitáson-túlival), a fiatal Lukács valószínűleg biztosítani akarta a szellem minden formatív tevékenységének specifikumát, az etika, esztétika és logika összetéveszthetetlenségét, de úgy, hogy — a tudat kizárólagos értékeként — egyúttal megőrizzék autonómiájukat. Talán itt kell megemlítenünk, hogy jóval később, szellemi önéletírásában, a „Mein Weg zu Marx" (1933) c. könyvében a tárgyalt kérdés szempontjából kétszeresen is jelentős beismerést tesz. Egyrészt, hogy tevékenységének első szakaszában az újkantiánus immanens tudat (Immanenz des Bewusstseins) doktrínája kiválóan megfelelt osztályhelyzetének és világnézetének, mivel episztemológiai vonatkozásban a materializmust meghaladott szempontnak minősítették. Másrészt pedig állandó kételyt táplált a szélsőséges szubjektív idealizmussal szemben: a marburgi újkantiánus iskola és Mach irányzatával szemben, mivel — szavaival élve — „felfoghatatlan volt, hogy a valóságot a tudatból származó kategóriaként vezessék le". („Schriften zur Ideologie und Politik", Hrsg. Peter Ludz, Luchterhand, 1967, 323—324.) A fenti elemzés jórészt igazolja Lukács visszapillantó önjellemzését.

Sokkal érdekesebb ahogyan kifejti a heidelbergi korszak esztétikájának egy másik fogalmát: az élményvalóságét (die Erlebniswirklichkeit). Valóban meglepő, hogy egy gondolkodó, aki az újkantiánus iskolán nevelkedett, olyan kitartó érdeklődést tanúsítson az értékek világától független lét szférája iránt, vagy mindenesetre eszmeileg amazt megelőzőnek tekintse. A fiatal Lukács kiváló érzékkel rendelkezett a gyakorlati élet jelenségei iránt, aprólékos leírást nyújtva a lét egy szférájáról, mely élesen elkülönül a normatív tudat (elméleti, etikai vagy esztétikai) autotélikus aktivitásától. A „tények" világa ez, vagy ahogy ő maga kifejezően megállapítja a „pragmatizmus világa", ahol az ember él, létének és tudatának teljességében: egy világ, amelyben az ember inkább rabja tudata transzcendens valóságának, mint szuverén ura és birtokosa. Egy ilyen létforma sajátos kategóriái a tisztán instrumentális gondolkodás kategóriái, amelyet az elmélet és gyakorlat közvetlen összeolvadása jellemez: a szimpátiáé és antipátiáé, a szerelemé és gyűlöleté, egyszóval a különféle Stimmung-oké (hangulatoké). Az „élményvalóság" ezek szerint azonosul a lét gyakorlatiasságával. Figyeljük meg, hogy a kiindulópontok — bizonyos szükségből fakadóan a szinkrétikus tapasztalatok eredeti szférájának megvilágítására — már nem az újkantianizmus fegyvertárából erednek, hanem Dilthey „életfilozófiájából" vagy a fenomenológiából. Arthur Stein: „Der Begriff des Geistes bei Dilthey" (1913.) c. munkájában idézi Dilthey tézisét a történeti *lét* elsőbbségéről, bármilyen, a történelemre vonatkozó elméleti vagy kontemplatív állítással szemben. Nem véletlenül említettük meg fentebb, hogy Lukács az érett korszak „Esztétiká"-jában rokonszenvezett Heidegger téziseivel az elméletnek és gyakorlatnak a mindennapi élet folyamatában való eredeti egységéről, és haladásnak tekintette őket az újkantianizmussal szemben. A heideggeri szöveg, amelyet pozitív példaként idéz Lukács az „Esztétiká"-jában a következő szavakkal végződik: „A dolgokra való csak ‚elméleti'

odapillantásból hiányzik a kézi használat megértése. A használva foglalatoskodó érintkezés azonban nem vak, megvan a maga önálló látásmódja, amely a foglalatoskodást vezeti és odakölcsönzi neki saját dologszerűségét." Lukács a „Sein und Zeit" fejezeteiben kétségtelenül rábukkanhatott saját hajdani gondolatainak felerősített és konkretizált impulzusaira.

Határozott elismerés illeti Lukácsot azért, hogy már korai esztétikájában lényegesen kitágította a tudat fenomenológiáját, rést ütve az újkantianizmus hagyományos problematikájában. Természetesen akkori felfogásában éles választóvonal határolja el az „egész ember" élményszerűségét, a tudat autotélikus értékszférájától (ebben még nem törte át az újkantianista gondolkodás határait). Nem kevésbé igaz azonban, hogy az emberi lét egy olyan lényeges területének szuggesztív leírásával, mely élesen el van határolva a tudat értékszférájáról és magasabb rendű tárgyiasításától, Lukács fontos lépést tett végső nézetei kialakulásához. Ebből a szempontból csodálatra méltó, mennyi hasonlóság mutatkozik korai esztétikája és a közel öt évtizeddel későbbi között (anélkül persze, hogy el akarnánk tussolni a fentiekben említett radikális különbségeket). A tudat normatív tevékenységét tehát megelőzte az „élményszerűség", amelynél a tudat összes formái a differenciálatlanság és szintetikus összefonódás állapotában léteznek. Ez pedig a létszerűség, amelyet úgy határoz meg, mint amely az egész emberé (des ganzen Menschen). Végső „Esztétiká"-jában a fogalmat érintetlenül megtaláljuk. A kéziratban szó van a „gemischte' Gegenständlichkeit"-ről (a „vegyes" tárgyiasságról) az élményszerűség nagy birodalmán belül. Célja megvilágítani azt a gondolatot, hogy a világ tapasztalata itt még nem differenciálódott a gondolati megismerés, az erkölcsi tény vagy esztétikai tételezés jegyében. A gondolatmenet arra összpontosul, hogy a spontaneitást és gyakorlatiasságot e létforma összetevő sajátosságaiként határozza meg. Természetesen a fiatal Lukács azt bizonygatta, hogy ebben az „Erlebniswirklichkeit" típusú létben a gondolkodás egy percig sincs elnyomva, csak teljes mértékben alá van rendelve a gyakorlati cselekedeteknek, s így örökösen cselekvő jellegű, anélkül, hogy egyelőre felemelkedne a gondolati megismerés merőben kontemplatív síkjára. A gondolkodás, akarat és érzékenység eredendő szintetikus összefonódásban léteznek.

Miután oly kitartóan bizonygattuk, hogy a kései „Esztétiká"-nak egyes gondolatsorai már korai esztétikájában is fellelhetők, talán ideje volna hasonló figyelmet szentelnünk a gyökeres eltérésekre is. Szigorúan elméleti szempontból a fiatal Lukács nyújtotta megoldás ez: éles metszetű folyamatosság van az élményszerűség (az egész emberé) és az értékek (Geltungen) között. A tudat normatív tevékenysége hirtelen és élesen betörni látszott az „élmények valóságába". Az „egész ember" mindennapi életének szubjektumát űr választotta el a tudat normatív szférájának szubjektumától. A kézirat kifejezetten a két sík „éles különválásá"-ról beszél (schroffe Abhebung). „ ‚Leben' und Geltung schliessen sich ihrem Wesen nach aus..." („Az ‚élet' és az érték lényegüknél fogva kizárják egymást...)

Olyan területre értünk, ahol a lukácsi gondolkodás választút előtt áll. Későbbi elemzéseinknek elébe vágva ugyan, de elegendő talán annyit megemlítenünk, hogy a kései esztétikai rendszer alapvető érdeme azoknak a nagyszámú átmeneteknek a remekbe szabott elemzése, amelyek a két síkot egyesítik: az „egész ember" közvetlen életének síkját a szellemi tevékenység magasabb rendű formáival. Törekvése: megszüntetni a hiátust a Sein (lét) és a Sollen (a *norma* eme *legyen*-je) között. A művészet, tudomány vagy erkölcs

szerkezetét egy pillanatra sem választja el a mindennapi élet és gondolkodás plazmájából fakadó genézisüktől. A fiatalkori esztétika ezzel majdnem ellentétes képet nyújt, mert bár sikereket ér el az újkantiánus látóhatár kitágításában, annak elméleti állványzata azonban látszólag sértetlen marad. A „reális" és „normatív" lét, „élet és norma" elkülönítése vagy heterogéniája megszüntethetetlen marad; a két sík: a tér- és időbeli, a konkrét hic et nunc és az időtlen értéké, a „jelentésé" mereven el van különítve egymástól. Később Lukács „A regény elméleté"-nek új kiadásához írt előszavában (1962) a következőképpen bírálta Rickert újkantianizmusát: „Az olyan kantiánusok, mint Rickert és iskolája módszertani szakadékot teremtenek az időtlen érték és az érték történelmi megvalósulása között." (10.) — Ezek olyan ember szavai, aki belülről ismerte meg a későbbiekben bírálat tárgyává tett álláspontot. A kontinuitás és diszkontinuitás kérdése Lukács fejlődésében most már sokkal döntőbb perspektívából vizsgálható. Hiába a mindennapi élet vegyes és heterogén szférájában jelentkező tapasztalati valóság és a szellem alkotó tevékenysége az elmélet, etika vagy művészet szférája közötti minőségi különbségek éles intuíciója, hiányzott belőle a két síkot a valóságban egyesítő rugalmas és mozgékony átmenetek érzékelése, s így maradt a fiatal Lukács az újkantianizmus elméleti sémáinak foglya. Akkoriban Lukácsnak még távoli sejtelme sem volt azokról a valóságos kapcsolatokról, amelyek az ember gyakorlatát egyesítik a magasabb rendű normatív tevékenységgel, azokról az átmenetekről, amelyek természetesen kapcsolják össze a mindennapi élet komplexumát és a szellem fennkölt tárgyiasítását.

A fiatalkori, még ki nem kristályosodott esztétikai nézeteket az a törekvése köti össze érett esztétikai rendszerével, hogy meghatározza a művészet helyét a szellem konstellációjában. Mégpedig a szubjektum—objektum viszony más típusaival való összehasonlítások útján határozza meg transzcendentális „helyét" (hogy a fiatal Lukácsra jellemző, Lasktól átvett filozófiai terminussal éljünk) a szellem univerzális tipológiájának hátterében. A központi intuíciók lényegében véve változatlanul megmaradnak, mégha filozófiai megfogalmazásuk teljesen különböző is. Rickert és Lask újkantianizmusa vagy Husserl fenomenológiája egyaránt szolgálhattak merész kísérletei idején elméleti eszközként arra, hogy egy autonóm esztétikai rendszert dolgozzon ki, és meghatározza a mindennapi élet közvetlen szférájába zajló gyakorlati élet és az autonóm esztétikai aktivitás közötti különbséget. Azt a gondolatot akarta kifejezni, hogy a művészet, akárcsak az elmélet vagy az etika a gyakorlati élmény megerőszakolását, a közvetlen élet szférájától való elvonatkoztatást tételezi fel. Ezt a törekvést elméletileg a *természetes* (naiv) tudat és a *transzcendentális* tudat közötti husserli disztinkcióval vagy az adott lét és a szellem normatív aktivitásának újkantiánus ellentétével támasztotta alá. Egyébként egyik passzusában Lukács rámutatott arra, hogy bármiféle normatív aktivitás annyi, mint a lét „természetes" módjának elvetése s átnyergelés a lét valamely „nem természetes" formájára. A fiatalkori kézirat tézisei egy kardinális gondolat körül gravitálnak, nevezetesen: a művészet a lét olyan élményét nyújtja, mely meg van tisztítva minden gyakorlati kapcsolatától és összefüggésétől, az „immanens" beteljesülés formájában „öncélúvá vált az élmény", az átélés az élmény értelme (der Sinn des Erlebnisses). A nagy „Esztétiká"-ban újból felleljük azt a tételt, hogy a művészet genezise összefügg a szubjektivitás önmagába való visszatérésével, mely felerősíti, egységesíti és összhangba hozza önmagával. Kezdeti elmélyedése abban az irány-

ban bontakozott ki, hogy pontosan kijelölje az esztétikai szubjektum és az elméleti vagy etikai szubjektum tevékenységének határait, másrészt pedig, hogy nyomatékosan hangsúlyozza az élmény *normatív* jellegét a művészetben. A „Logos"-beli szöveg (die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik) első oldalai szembeötlően fejezik ki Lukács kedvelt tételeit az előző témát illetően. Az elméleti megismerés feltételezi az objektum abszolút és döntő primátusát a szubjektum felett, az etika viszont a szubjektum határtalan szuverenitását követeli az objektum felett (a „Logos"-ban publikált tanulmány szerzője számára az etikai szubjektum azonosult a kanti „szent akarat"-tal, bármily empirikus, teremtett lét transzcendenciájával, mely közömbös az erkölcsi tett materiális következményeivel szemben). Figyelemre méltó, ahogyan megpróbálja Lukács meghatározni az esztétikai szubjektivitás sajátos törvényeit. A „Logos" közölte tanulmányban így fogalmazta meg fő mondanivalóját: „Az esztétikai szféra lényege azon a tényen alapszik, hogy csakis ez ismeri a szó igazi értelmében véve a szubjektum—objektum viszonyt." (7.) A mag fává lombosodik a lukácsi esztétikai gondolkodás teljességében (a fiatalkoriban éppúgy, mint az érett korszakban), és ettől kezdve már határozott alakot ölt: az esztétikum születésének transzcendentális motívumát a „szubjektív" sóvárgás jelentené (die „subjektive Sehnsucht"), egy, a szubjektivitás élményének és vágyainak megfelelő valóság felé. Az élményeket korántsem igázza le vagy közömbösíti az esztétikai szubjektivitás normativitása, mely a műalkotásban konkretizálódik: sőt ezek kiteljesednek és fokozódnak, egészen egy autonóm világ megteremtéséig. Az elméleti tudat „alkotta" tudat szubjektumának, valamint az etikai tudat „tételes" szubjektumának antipodusán vagyunk. Az *elmélet*, akárcsak az *etika*, konszubsztanciálisan magába foglalja az élmények átélésének transzcendenciáját: a tudomány vagy a filozófia teorémáinak személytelensége, akárcsak az erkölcsi tudat posztulátumai (a fiatal Lukács a kanti etika koordinátáiban gondolkodott) normativitásukban közömbösítik az érzékenység változó és fokozatosan elenyésző rezdüléseit.

A fiatal Lukács központi esztétikai gondolatának, a normatív élménynek, paradox volta így jelentkezik a maga teljességében: a műalkotás fenomenológiáját mint az élményvalóság (Erlebniswirklichkeit) síkjára való lépést írja le az élménynek mint olyannak a beteljesülése érdekében. Az élmény megtisztulása útján bekövetkező autonómmá válás mozzanata egy pillanatra sem választható el az ennek megfelelő tárgy egyidejű kifejezésétől. Ebből arra következtethetünk, hogy Lukács számára a közvetlen vagy a gyakorlati élet síkja — melyet „élményvalóságnak" nevez — a szétszórtság és heterogenitás, a diszharmónia és káosz zónájával volt egyenlő.

A szellem topográfiájában a művészet transzcendenciájának éppen az volt a szerepe, hogy közömbösítse az ilyenfajta diszkordanciát vagy „az összenem-illő"-séget (Unangemessenheit), hogy elsősorban az élménynek mint az átélésnek a harmonikus megvalósítására törekedjék. Az emberi lélek konkrét teljessége, a művészetnek köszönhetően, ismeri ezt az újjászületést és az eszményi megvalósulást. A heidelbergi korszak esztétikájának eddig ismeretlen aspektusai közé tartozik az a történelemfilozófiai vagy csupán esztétikai vonatkozásban ellentétes irányú párhuzamosság, mely a *metafizikai élmény* és *esztétikai élmény* közt fennáll, vagyis Lukács igyekezete, hogy első ízben megtalálja Hegelnek „A szellem fenomenológiájá"-ban, részben pedig a husserli fenomenológiában azokat a fogalmi eszközöket, amelyek művészet-felfogásának kifejtéséhez múlhatatlanul szükségesek voltak. Ez az apológiája

a művészetnek mint a „lélek" teljes kifejezését szolgáló egyetlen formának, vajon nem tolta-e Lukácsot Schelling metafizikus felfogásának közelébe, minthogy Schelling a művészetet az abszolútum egyetlen autentikus megnyilatkozásának tartotta? Schelling téziseit a filozófiáról, mint az ember legfelső, de részleges kifejezőjéről, és a művészetről mint az egész ember (des ganzen Menschen) egyetlen kifejezőjéről, valóban idézte is a „Logos"-ban közölt tanulmány. De a heidelbergi korszak kéziratában tett disztinkció a metafizika és a művészet szerepét illetően az emberi szellem konstellációjában minden kétértelműséget és zavart eloszlat, *ilyen formában* később sehol sem találkozunk velük.

Az a korszak, mellyel foglalkozunk, a kantianizmustól a hegelizmushoz való átmenet volt Lukács fejlődésében. A metafizikai valóság vagy úgy jelentkezett nála mint a „magánvaló" világa, mely szellemi képességeink és adottságaink transzcendenciája, vagy pedig — Schelling és Hegel posztulátuma szerint — mint a szubjektum és objektum tökéletes azonosságának világa. Mindkét esetben a valóság metafizikai élménye az empirikus szubjektivizmus határainak átlépését jelentette, az „én" önmagából való kilépését, hogy összeolvadhasson a *magánvaló* világ szubsztanciális valóságával. Az esztétikai tételezés *telosza* azonban a metafizikai élménnyel homlokegyenest ellenkező irányú. A szellem esztétikai tevékenysége távol áll attól, hogy megsemmisítse az emberi lélek érzelmi hullámzásainak a hic és nunc-ba ágyazott konkrét gazdagságát, hogy azok felszívódjanak és egyesüljenek a transzcendenciában, sőt éppen ellenkezőleg: az a célja, hogy egységesítésük és felnagyításuk révén az élmények önmagukhoz térjenek vissza, míg csak el nem érik az önmagukkal való „formális egyezés" stádiumát. Míg a metafizikai élmény *„heteronomia"*, és arra törekszik, hogy az abszolút léttel való csalfa kapcsolata érdekében túllépje az élményvalóság nem megfelelő talaját, addig az esztétikai élmény szükségszerűen „autonóm", és az élményvalóság „áthágása" a szubjektivitásnak mint szubjektivitásnak a fokozódása irányába hat.

Egy olyan problematikával állunk szemben, amelyet a végső esztétikai rendszer átvesz, de teljesen új koncepcióban és más tételezésben. Gondoljunk csak „Ansich-Füruns-Fürsich" fontos fejezetére és döntő alfejezetére, mely „A műalkotás, mint önmagáért létező" címet viseli (Das Kunstwerk als Fürsichseiendes). A korai esztétika fontos kísérletének és az érett korszak nagy „Esztétikájá"-nak kapcsolatát úgy is meghatározhatjuk, mint egyidejű azonosságot és nem-azonosságot. Az ifjú Lukács ő maga volt, miközben újkantiánus, husserliánus és hegeliánus volt, és *ő maga* maradt a végső marxista szakaszában is. Mikor arra törekszik, hogy a műalkotásban az élmény egyesítésének és megtisztításának a folyamatát úgy írja le mint az „egész ember"-nek az empirikus-pragmatikus síkjáról a mű autonóm szintjére, mint az önmagáért létező felemelkedési folyamatot, akkor „A szellem fenomenológiájá"-ban mint természetes közegében talál újból magára. A heidelbergi korszak esztétikájának kézirata az első tételes tanúbizonyság Hegel híres művével való ama bensőséges kapcsolatáról, amely oly nagy szerepet játszott Lukács intellektuális fejlődésében. Ahhoz, hogy megfogalmazza az esztétikai szubjektivitás *létrejöttének* folyamatos jellegét, Hegel fenomenológiai módszere tűnt messzemenőleg a legjobbnak. Egyenesen Hegelhez vezeti az a vágy, hogy leírja az általa megvalósított felemelkedést mint *utat* vagy *útszakaszt*, mely tele van veszélyekkel, sőt szakadékok szegélyezik. (A „Logos"-beli szöveg „der lange und an Abgründen reiche Weg"-ről, „hosszú és feneketlen mélységekkel szegélyezett útról" beszél.) Hegel polémiája Schelling tételével, mely az „intellektuális

intuíciót" az abszolutum feltárásának közvetlen eszközeként minősítette, az ifjú Lukácsot Hegel feltétlen hívévé teszi. Az a vágya Lukácsnak, hogy *bene fondata* racionális magyarázatát adja a fenomenológia útján kialakuló szubjektivitásnak és az első esztétikában gyakran idézi Hegel szigorú bírálatát „A szellem fenomenológiája" előszavából azok ellen, akik abban a boldog tudatban ringatják magukat, hogy egyetlen lelkes rohammal juthatnak az abszolutum megismerésének birtokába.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy annak idején állandóan visszatérő gondolata volt Lukácsnak az, hogy szigorúan megszabta az esztétikum és a lélektan, valamint a metafizika szférája közötti határt. A heidelbergi esztétika kéziratának már az első oldalán rábukkanunk az esztétikai szférának a pszichológiaitól vagy metafizikaitól való szétválasztására. Az esztétikai szubjektivitás felépítése mint az élmény átélésének immanens beteljesülése, szükségképpen magába foglalja a pszichológiai pragmatikus „én"-ből való kilépést: a szubjektivitás „stilizálása" által az önmegvalósulás esztétikai folyamatában elhagyja a valós szubjektivitás egológiai (ichhaftig) szféráját. Rickert és Husserl közös anti-pszichologizmusa jelentette Lukácsnak a megfelelő elméleti keretet filozófiai megalapozottságához. Másrészről viszont az összehasonlítás Hegelnek „A szellem fenomenológiájá"-ban leírt fenomenológiai útjával — amelyben közvetve megtalálta a szubjektum—objektum viszony szakaszait egészen az „abszolút szellemben" való teljes önmegvalósításukig — lehetővé tette számára, hogy szétválassza az esztétikai szubjektivizmus genézisét a metafizikai szubjektum—objektum viszonytól. Történetfilozófiai szempontból rendkívül látványos elméleti folyamat nyomon követni Lukács gondolatmenetében az összes hegeli, újkantiánus vagy husserli motívumok ellenpontjait, abban a mértékben, amelyben arra törekedtek, hogy kategoriális síkon fejezzék ki a művészet valódi természetét. Annál is inkább állíthatjuk ezt, mert akkori gondolkodásának ezek a bizonyítékai, bármilyen metamorfózison estek is át, nem tűntek el a nagy „Esztétika" végső rendszeréből. A polémiának, mely az ellen irányult, hogy az esztétikai szubjektivitást azonosítsák a hegeli filozófia szubjektum—objektum metafizikai azonosságával, az volt a célja, hogy kiküszöbölje azt a tételt, miszerint az esztétikai szubjektum hivatása egy külső tárggyal való azonosulás volna (legyen az „Lét", Lélek" vagy „Szellem"), és határozottan síkraszálljon a szubjektivitás autonóm felbukkanásáért a sui generis önmegvalósítás folyamatában. Lukács nem tétovázott kijelenteni, hogy a műalkotás létrejöttének folyamatában a valóság objektív léte egyszerűen megsemmisül vagy kiküszöbölődik (Vertilgung des Seins...) és egyetlen meghatározó erő a szubjektum önmozgása marad, az élménynek mint átélésnek immanens beteljesülési mozzanata. Itt az ellentét abszolútnak tűnik az érett kornak a művészetről mint *mimézis*ről szóló végleges felfogásával. Nem tagadjuk, hogy ez az ellentét valóságos (sőt a későbbiekben a leghatározottabban hangsúlyozni fogjuk), de le kell szögezni azt a látszólag paradoxális tényt, hogy intuícióinak és téziseinek magvához sohasem válik hűtlenné.

Mielőtt megismerkedtünk volna a heidelbergi korszak esztétikájának kéziratával, csak nehezen tudtuk elképzelni, hogy Husserl fenomenológiája ily valóságos vonzerőt gyakorolt volna a fiatal Lukácsra. Elegendő, ha arra gondolunk, hogy az esztétikumot úgy írta le, mint egy tiszta élmény autonomizálását a mindennapi élmények áradásában, s megértjük a közvetlen affinitásokat esztétikájának szelleme és Husserl fenomenológiája között. Az a szándékosan paradox megállapítása, amellyel már kéziratának legelső oldalán talál-

kozunk, ti. hogy az esztétikai elv akkor is érvényes maradna, ha az adott valóságban egyetlen műalkotás sem létezne, azonnal Edmund Husserl transzcendentális idealizmusát juttatja eszünkbe. Kiadatlan szövegében Lukács egy helyt a következőt állítja: „. . . a fenomenológia hegeli felfogásának bármilyen felidézése — a módszer nem lényegtelen pontjain — szorosan kapcsolódik a husserli tételezéshez" (50.). A fiatal esztéta azért vonzódott Hegelhez, mert ez „A szellem fenomenológiájá"-ban a szubjektum—objektum típusú viszonyoknak dinamikus topográfiáját kívánta nyújtani, s minden tudatformát sajátos funkcióval ruházott fel a szellem térképén. Husserl főképpen a tiszta tudatformák transzcendentális számbavételének gondolata miatt érdekelte. Ne feledjük el, hogy Wilhelm Szilasy, Lukács ifjúkori barátja és csodálója, a későbbiek során Husserl fenomenológiájának és Heidegger filozófiájának híve, a fenomenológiát szuggesztíven „transzcendentális pozitivizmusnak" nevezte. („Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls", Max Niemeyer, 1959, 116.). Amikor Lukács az esztétikumot úgy határozza meg, mint *ad quem* terminusát annak a folyamatnak, amely által a gyakorlati lét „egész embere" átalakul az esztétikai szubjektivitás emberévé, azaz „az ember egészévé" alakul át (a meghatározásokat változatlanul felleljük a végső esztétikában), vagy mint olyan egyidejű folyamat termékét, amelyben egyrészről eltávolodás történik a pszichológiai pragmatikus „én"-től, másrészről az objektív léttel mindenfajta kapcsolat „zárójelbe tevődik" egészen egy sui generis objektum létrehozásáért, akkor Lukács ezekhez a meghatározásokhoz mind a leíró fenomenológiában, mind pedig Hegel dinamikus szisztematikus tételeiben egyaránt megtalálhatta az eszméi megfogalmazásához szükséges fogalmi apparátust. Igaz, hogy a „Logos"-beli tanulmányhoz írt bevezetőben a szerző leszögezte, hogy kiadatlan esztétikai rendszerében a *fenomenológia* fogalmát inkább hegeli, mint husserli értelemben használja, de hozzáfűzte ugyanakkor azt is, hogy előfordulhatnak olyan megfogalmazások, amelyek helyenként közelebb kerülnek Husserlhez vagy eltávolodnak Hegeltől, az egész megértéséhez azonban mindez lényegtelen. Nem áll módunkban, hogy a Hegel „Fenomenológiájá"-ról szóló lukácsi elmélkedéseket a kiadatlan kéziraton végigkövessük és szükségszerűen puhatolózó és pontatlan jellegükre is figyeljünk. Elsősorban a kontinuitás és diszkontinuitás problémája érdekel bennünket a végső esztétikai szintézis tükrében. Szögezzük hát le, hogy az a delejes vonzerő, amelyet Hegelnek „A szellem fenomenológiája" gyakorolt Lukácsra még heidelbergi korszakában, vagy vonzalma a husserli fenomenológia iránt, egyrészt annak a felfedezéséből fakadt, hogy az ember minden tudatformájának szerkezete és konstellációjában elfoglalt sajátos funkciója között szerves kapcsolat van (Hegel zseniális tézisét később Lukács átmentette a materializmus számára), másrészt abból a gondolatból, hogy a szubjektum—objektum viszony minden alapvető típusának közvetlen *metapszichológiai* és *transzempirikus* jellegű nyilvánvalósága van. Anélkül, hogy egy percig is leplezni akarnók a fenomenológia téziseivel való konszubsztanciális filozófiai idealizmust, elmondhatjuk, hogy a pszichologizmus és historizmus elleni polémia, az eredendő jelenlét, a közvetlen nyilvánvalóság, kézzelfoghatóság és a transzcendentális lényeg eszméi közti eredeti szintézis vagy annak a tagadása, hogy a szellem különböző formái megszentségtelenítenék a logikai formát, mindmind termékeny talajt biztosítottak a végső lukácsi esztétika *ontológiai* törekvéseinek. Mert emlékezzünk csak: a végső mű az esztétikum eredendő képződményének a történelmi formák gazdagságában való elemzését tűzte ki cél-

jául, a partikuláris szubjektivitás és a szubjektivitás mint az emberi nembeli tudat kifejezése közötti viszonyt állította központjába. A metapszichikai azonnaliság és a metaempirikus kézzelfoghatóság felmagasztosítása a fenomenológiai „magatartás" szükségszerű folyományaként jelentkezett a kiadatlan kéziratban, és minden filozófiai idealizmuson túlmenően előrevetíti a lukácsi gondolkodásban beálló későbbi fordulatot. Tegyük még hozzá azt is, hogy a Hegel—Husserl-szintézis, amelyet a fiatal Lukács még az első világháborút megelőzően kezdeményezett, szinte páratlan értékű dokumentuma a jelenkori filozófiának.

(Fordította: Keresztesi Éva)

AZ MSZMP KB MELLETT MŰKÖDŐ KULTÚRPOLITIKAI MUNKAKÖZÖSSÉG

ÁLLÁSFOGLALÁSA

NÉHÁNY TÁRSADALOMKUTATÓ ANTIMARXISTA NÉZETEIRŐL

I.

Közel négy év telt el azóta, hogy az MSZMP Központi Bizottsága elfogadta a tudománypolitikai irányelveket, amelyeket a párt X. kongresszusa is megerősített.

A tudománypolitikai irányelvek, majd a párt X. kongresszusa megkülönböztetett figyelemmel foglalkozott a társadalomtudományi kutatómunka feladataival és néhány ideológiai-politikai vonatkozásával. A párt hangsúlyozta, hogy — politikája tudományos megalapozása érdekében — messzemenően támaszkodni kíván a társadalmunk fejlődésének törvényszerűségeit feltáró társadalomtudományok eredményeire. Kéri és elvárja a társadalomtudományok marxista művelőinek közreműködését a politikai döntések megalapozásában és ezért konkrét megbizatásokkal is ösztönzi a valóság fejlődése során felmerülő új kérdések megválaszolására irányuló kutatómunkát. Ezzel összhangban állapította meg a KB 1972. novemberi állásfoglalása is: „A társadalomtudományokat jobban kell ösztönözni fejlődő társadalmunk mai, valódi kérdéseinek feldolgozására és megválaszolására."

E célkitűzések érvényesítését szolgálják azok az alapelvek, melyeket a párt Központi Bizottsága már a tudománypolitikai irányelvekben félreérthetetlenül leszögezett. Így mindenekelőtt az, hogy „a párt a társadalomtudományokban is biztosítja az alkotó kutatómunka szabadságát. Nincsenek tiltott témák és előírt következtetések." A marxizmus—leninizmus gazdagításának követelményével és a kutatás szabadsága elvével összhangban, az irányelvek leszögezték a tudományos viták szabadságának elvét, s rámutattak arra, hogy „a marxista alapon álló tudományos iskolák, új kutatási irányok kialakulása, a különféle álláspontok összevetése, a szabad tudományos vitalégkör segíti a marxizmus—leninizmus fejlődését."

Ugyanakkor az irányelvek a párt korábbi dokumentumaival egybehangzóan, ismételten és kategorikusan elutasították a marxizmus—leninizmus pluralizálását: „A kutatási irányok, iskolák sokfélesége akkor válik politikai és ideológiai veszéllyé, ha azok olyan gondolati-politikai rendszerré, irányzattá állnak össze, amelyek a marxizmus—leninizmus elméleti rendszerét megkérdőjelezik, feloldják vagy elvetik . . . A pluralizált marxizmus ideológiai koncepciója politikai pluralizmushoz és ez a kommunista párt, végső soron a munkásosztály vezető szerepének a tagadásához vezethet." Mindettől elválaszthatatlanul az irányelvek felhívták a figyelmet a társadalomtudományok művelőinek fokozott társadalmi-politikai felelősségére: „A társadalomkutatóknak mindig számolniuk kell azzal, hogy kísérleti alanyuk a társadalom, s a helytelen megoldások az egész társadalmat érinthetik, esetenként veszélyeztethetik . . . A kutatómunka szabadsága egyben nagyfokú politikai felelősséget, következetes önellenőrzést feltételez."

Ezeknek az elveknek a kidolgozásában a társadalomtudósok maguk is aktívan részt vettek, ezért azok nemcsak széles körű megértésre és visszhangra találtak a társadalomtudományok művelői közt, hanem bátorították a mai, időszerű kérdések vizsgálatát célzó tudományos kutatómunkát is. Mindez a X. kongresszus által megjelölt legfontosabb kutatási témák kidolgozására irányuló munkálatokban is megnyilvánul.

A társadalomtudományok művelőinek túlnyomó többsége — megértve a mai feladatokat — valóban felelősen és alkotó módon élt és él a szocialista társadalmunk által biztosított lehetőségekkel. A tudomány és a szocializmus iránti belső elkötelezettségtől indíttatva tartja szem előtt egyfelől a kutatási és vitaszabadság, másfelől a politikai és közlési felelősség egységét, a marxizmus alapelvei megőrzésének és alkotó alkalmazásának egységét, a marxista—leninista politikának és tudománynak azt a X. kongresszus által is hangsúlyozott egymásrautaltságát és szövetségét, amely a marxizmus gazdagodásának, a tudomány fejlődésének és a társadalomirányítás hatékonyságának egyaránt lényeges feltétele.

Mindennek ismételt leszögezésére azért van szükség, mert a társadalomtudományok terén az alapjában véve pozitív fejlődés mellett visszás, tudományos közéletünktől idegen jelenségek, megnyilvánulások is észlelhetők. A társadalomtudományok művelőinek egy szűk köre a legutóbbi időben olyan írásokat hozott nyilvánosságra, illetve kívánt publikálni, amelyekben a marxizmus alapfogalmait és megállapításait, valamint mai társadalmunk egyes jelenségeit önkényesen értelmezve, a marxista elemzés látszatát keltve, vagy éppen a marxizmus pluralizálásának jogosultságát hirdetve a marxista—leninista pártok, köztük az MSZMP elméletét és politikájának alapelveit veszik revízió alá és a szocializmustól idegen nyugati újbaloldali törekvésektől „eszméket" kölcsönző jobboldali revizionista ideológiai-politikai plattformot körvonalaznak.

Ilyen törekvések fejeződnek ki Hegedüs András és Márkus Mária egy amerikai alapítvány Varsóban megrendezett konferenciáján „A modernizáció és a társadalmi fejlődés alternatívái" címmel megtartott és szétosztott előadásában, Heller Ágnesnek „Elmélet és gyakorlat az emberi szükségletek szempontjából" címmel, az Egyesült Államokban megtartott előadásában, amely az Új Írás 1972. évi áprilisi számában is megjelent, valamint Vajda Mihálynak a TELOS c. amerikai újbaloldali folyóiratban megjelent „Marxizmus, egzisztencializmus, fenomenológia" című írásában.

Ezekkel az írásokkal korántsem tudományos súlyuk, nem is elsősorban kispolgári-eklektikus ideológiai, hanem mindenekelőtt félreérthetetlen politikai irányultságuk miatt foglalkozunk. Pártunk művelődéspolitikája számol a polgári-kispolgári ideológiák jelenlétével tudományos-kulturális életünkben. Amennyiben az ilyen ideológiájú művekben pozitív értékek vannak — s ez egyes részeredményeket tekintve egyáltalán nincs kizárva —, azokat elismerjük. Ami vitatható, azzal a nyilvános ideológiai harc, vita és meggyőzés módszereit felhasználva, vitatkozni kell. A nyilvánvalóan hamisat pedig el kell utasítani. Az olyanfajta ideológiai pluralizáló tendenciák azonban, amelyek a párt politikája, a nemzetközi forradalmi munkásmozgalom és annak ideológiája, a marxizmus—leninizmus alapjai ellen irányulnak, nemcsak tudományos és tudománypolitikai, hanem politikai megítélést is igényelnek.

II.

Az említett írásokban kifejezésre jutó politikai koncepciót a legegyértelműbben és a legközérthetőbb formában Hegedüs András és Márkus Mária fogalmazták meg, amikor a kelet-európai szocialista országok jelenlegi fejlődési tendenciáinak „értékelésére" vállalkoztak. Hegedüsék szerint ezekben az országokban a fejlődésnek két fő iránya bontakozott ki. Egy részük az ún. „államigazgatási modellt" követi. E „modellben" a termelés a tervekben és tervutasításokban kifejeződő társadalmi szükségletek szerint folyik, e szükségleteket azonban — szerintük — „bürokratikus apparátusok határozzák meg", mindenekelőtt a bürokrácia hatalmi és rétegérdekeinek megfelelően.

A kelet-európai szocialista országok másik csoportja, Hegedüsék szerint, a fejlett tőkés országok által egyszer már bejárt „főútvonalon" halad, s a piaci viszonyok reprodukálásával próbálja biztosítani a fejlődés nagyobb dinamizmusát.

A Hegedüsék adta jellemzésből teljesen egyértelmű, hogy szerintük a kelet-európai szocialista országokat csak az ezekben az országokban uralkodó „hivatalos ideológia" szerint lehet szocialista országoknak tekinteni, voltaképpen sem nagyobb dinamizmussal nem büszkélkedhetnek, sem humánusabb társadalmi viszonyokat nem tudtak létrehozni, mint a fejlett tőkés országok.

Ami a dinamizmust illeti, Hegedüs András és Márkus Mária azt állítják és hirdetik, hogy a „marxizmusnak a kapitalizmus fölött a hatékonyság szempontjából gyakorolt kritikája az utóbbi évtizedek tapasztalatai alapján fő vonásokban elvesztette relevanciáját." A társadalmi viszonyok tekintetében Hegedüsék szerint a kelet-európai szocialista országokban egy teljesen zárt, a munkamegosztáson alapuló hierarchikus társadalmi struktúra jött létre.

A történetiség teljes mellőzésével, úgy tüntetik fel ezen országok fejlődését, mintha jelenlegi fejlődési tendenciáik perspektívája kizárólag a fejlett tőkés országok fogyasztási modelljének megfelelő életszínvonal és életforma lenne és lehetne. Az „ipari társadalmak" burzsoá elmélete terminológiájának megfelelően Hegedüsék a fejlett tőkés országok és a kelet-európai szocialista országok fejlődését a fejlett és kevésbé fejlett társadalmak közötti viszonyként jellemzik, s ezzel összhangban azt állítják, hogy a szocialista országokban jelenleg voltaképpen nem is a szocialista társadalmak építése folyik, hanem a „modernizáció" feladatai állnak előtérben.

Hegedüsék elutasítják a szocialista fejlődésnek általuk feltételezett mindkét útját. Az „államigazgatási modell" szerintük nem biztosítja a szükséges dinamizmust, a „főútvonal" követése viszont, „ha nem is állítja vissza a termelési eszközök magántulajdonát, de lényegében egy nyereségre orientált, acquisitiv* típusú társadalmat hoz létre".

Ezekkel a mesterségesen kreált „modellekkel" szemben, saját „szocialista" alternatívájukként vázolják fel programjukat. Ennek közelebbi jellemzőiről azonban mindössze annyit közölnek, hogy ez a „modell" képes összeegyeztetni a gazdasági hatékonyságra törekvést a humanizációs tendenciákkal. Hogy hogyan, azt nem konkretizálják. Jelzik ugyan, hogy az általuk javasolt modellnek biztosítania kell az értelmes életformák közötti választás lehetőségét, az egyének individuális fejlődését, önmegvalósításra és önkifejezésre irányuló törekvését, s hogy a hatalomnak valamiféle, közelebbről meg nem határozott,

* acquisitiv = szerző, gyűjtő

de reális társadalmi erőt képviselő közösségek kezébe kell átmennie, amelyek képesek ellenőrzést gyakorolni mind a piac, mind pedig az állami bürokrácia fölött — mindez azonban megmarad a ködös-utópikus általánosságok szintjén.

Óvnak egyszersmind attól, hogy bárki azt higgye, hogy az általuk helyesnek tartott modell megvalósítása a kelet-európai szocialista országokban már a mai „bázison" elkezdődhet. Ehhez a szocialista társadalmak „komoly strukturális átalakulására" van szükség. Számba vehető esetleges „tömegbázisukat" felmérve, arra számítanak, hogy a tömegek elfordulnak a szocializmus általuk jellemzett mindkét „modell"-jétől. S fejtegetésüket így zárják: „A másik, szintén nem elhanyagolható kérdés, hogy a kialakult hatalmi struktúra eltűri-e az önrealizációt, az önkifejezést kereső mozgásokat. A válasz erre a kérdésre nem feltétlenül nemleges. Ez ui. nagymértékben függ a konkrét erőviszonyoktól az egyes országokban, illetve nemzetközi méretekben. Hozzájárulhat ehhez a bürokrácia pluralisztikus irányba való fejlődése is, amely tendenciát a különféle gazdasági reformok erősítik. Így létrejöhetnek olyan partikuláris érdekek, amelyek alapján az előzőekben felvázolt mozgásokat egyes hatalmi erők támogatják, jóllehet esetleg csupán bizonyos látszatok fenntartása érdekében."

Végső soron a szocializmus ugyanolyan „fejlődési" tendenciáihoz fűzik reményeiket, mint a szocializmus ellenségei: a szocialista országok kommunista pártjai tömegbefolyásának csökkenéséhez, a tömegeknek a szocialista építés ezen országokban elfogadott programjától való elfordulásához, a szocialista társadalmon belüli ellentétek kialakulásához és megmerevedéséhez, a „bürokrácia" pluralisztikus irányba való fejlődéséhez, s a nemzetközi erőviszonyok olyan alakulásához, amelyek kedveznek a belső ellentétek kifejlődésének és kihasználásának.

Nem kétséges: ezeknek a reményeknek, az ilyesfajta politikai spekulációknak ugyanúgy nincs köze a szocializmushoz, mint ahogyan nincs köze a társadalomtudományokhoz sem.

Heller Ágnes említett cikkében a szocialista forradalmak voltaképpeni forradalom-mivoltának, a munkásosztály korunk forradalmaiban betöltött vezető szerepének tagadásához jut el. Figyelmen kívül hagyva a társadalmi forradalmak marxista—leninista elméletét, a forradalmak osztályjellegét, Heller a „politikai forradalmak" terminussal jelöl és mos egybe minden olyan mozgalmat, amely az egész társadalom forradalmi átalakítását tűzi ki célul a politikai hatalom megragadása útján. (E forradalmak legklasszikusabb típusa — Heller szerint — a francia jakobinizmus.) Ugyanakkor az így definiált politikai forradalmaktól megkülönbözteti az ún. „össztársadalmi forradalmakat", s azt állítja, hogy ilyen forradalmakat mindeddig nem ismer a történelem. Vagyis a Nagy Októberi Szocialista Forradalom és századunk világtörténelmi jelentőségű szocialista forradalmai nem „össztársadalmi forradalmak" voltak. Ezzel félreérthetetlenül a fenti értelemben definiált „politikai forradalmak" közé soroltatnak be a szocialista forradalmak is, amelyek így — amennyiben egyáltalán forradalmak voltak — szintén csak a politikai hatalom birtoklásában jelentettek változást, nem vezethettek a társadalom egészének forradalmi átalakításához, nem vezettek életforma-forradalomhoz

A szocialista forradalmak és a munkásmozgalom — Heller terminológiájában: a „politikai forradalmi mozgalmak" — azért nem érhetik el céljukat, a kapitalizmus radikális átalakítását, mert a munkásosztálynak a kapitalizmusban már kialakult szükségleteire alapozzák program ukat. E szükségletek

kielégítése ugyanis nem mutat túl a kapitalizmuson, a marxi értelemben elképzelt forradalom viszont — folytatja Heller — az egész polgári szükséglet-struktúra meghaladását feltételezi, olyan szükségletek kialakulását, amelyek elvileg nem elégíthetők ki a kapitalizmus keretei között. Ezeket a szükségleteket Heller „radikális szükségleteknek" nevezi, s azt állítja, hogy a történelmi tapasztalat szerint a munkásosztálynál — Marx várakozásával ellentétben — nem alakulnak ki ilyen szükségletek. Ezért, ha hűek akarunk maradni a marxi programhoz, úgymond, „más utakon kell kísérletezni."

Ez a „más utakon való kísérletezés" Hellernél egyértelműen a forradalmi munkásmozgalomtól, a szocialista országokban folyó szocialista építés programjától való elfordulást és mindezzel szemben a fejlett tőkés országok ultraradikális ifjúsági és diákmozgalmai felé való orientálódást jelenti. Heller a fejlett tőkés országok néhány, összefüggéseikből kiragadott válságjelenségének tényeire hivatkozva jut történelmileg tarthatatlan, antimarxista konzekvenciákhoz. „Mikor az iparilag legfejlettebb kapitalista társadalmakban az ifjúság egy rétege (és többnyire éppen a legjobb) hátat fordít az apák frizsider-, autó- és presztízsértékrendszerének, mikor tömegessé válik — megint gyakran éppen a legjobbak részéről — az egyetemek elhagyása (éppen ebből a motívumból), mikor egy új családforma — a kommuna — van elszaporodóban, mindez jelzi, hogy létrejött a szükséglet a szükséglet-struktúra átalakítására."

Mindez azt jelenti: a szocialista országokban nem a marxi forradalom-koncepció realizálódik; a munkásosztályban, a munkásmozgalomban nem jönnek létre a szükséglet-struktúra átalakítására irányuló „radikális szükségletek", de létrejönnek a fejlett tőkésországokban, a társadalmi harcokban csak rövid — s nemegyszer meglehetősen kétesértékű — szereplésekre vállalkozó, a társadalomból kivonuló és a maguk naiv elképzeléseit társadalmon kívüli szigeteken megvalósítani szándékozó hippik kommunáiban. A munkásmozgalom forradalmi programja, a munkásosztály forradalma helyett az ellenkultúra-mozgalom és a kommunák „forradalma" — ez Heller Ágnes „újbaloldali", „forradalmi" programja.

Vajda Mihály írása a marxizmus filozófiai alapjainak relativizálására irányul, és egy „következetes" pluralista koncepciót fejt ki. E koncepció szerint nincs „autentikus marxizmus", a marxizmusnak több, egymástól különböző interpretációja — vagyis többféle marxizmus — lehetséges. Ez a koncepció ugyanakkor nem csupán a marxizmus, hanem általában a tudomány ellen is irányul. Vajda szerint ugyanis nincs objektív igazság, az igazság „gyakorlati kérdés", nem pedig az objektív valóság összefüggéseinek feltárása, visszatükrözése. Ez azt jelenti, hogy pl. egymásnak homlokegyenest ellentmondó társadalmi elméletek Vajda szerint egyaránt igazak lehetnek, ha megfelelnek valamely társadalom vagy társadalmi erő gyakorlatának. Így azt, hogy a polgári és a marxista elmélet közül, „melyeknek mindegyike hamisként kezeli a másikat, melyik lesz történelmi igazsággá, nem az dönti el, hogy melyik tükrözi helyesen a fennálló társadalmi állapotokat. E két igazság között csak az őket képviselő erők harca dönthet. Lényegében ezt értem azon, hogy az igazság gyakorlati kérdés" — írja Vajda.

A tudomány létezése alapfeltételének — annak, hogy egy adott kérdésben csak egy igazság lehetséges — ilyesfajta elutasítása után már nem meglepő Vajdának az a kijelentése sem, miszerint „az emberi magatartásnak és ennélfogva a történelem menetének nincsenek törvényei". A történelem menetében érvényesülő szükségszerűség elutasításával összhangban, Vajda tagadja a

szocialista társadalom létrejötte szükségszerűségét is, s a lehetőségek világába utalja azt, ami — Hegedüsék és Heller Ágnes álláspontjával összhangban — szintén a megvalósult és megvalósuló szocializmus szocialista voltának megkérdőjelezését jelenti.

III.

Az említett írásokból kirajzolódó antimarxista ideológiai-politikai platform közössége, koncepciójuk összefüggése a közvetlen érintkezéseken túl is nyilvánvaló. Nyilvánvaló pl., hogy a marxizmus pluralista felfogásának Vajda-féle koncepciója milyen közvetlenül támasztja alá a szocializmus politikai pluralizálódásának Hegedüs András és Márkus Mária által feltételezett és kívánatosnak tartott tendenciáját.

E platform lényege: fellépés egy kispolgári-humanista frázissá sekélyesített „marxizmus" nevében a marxizmus és a munkásmozgalom ellen, a reálisan létező szocializmussal szembeállított „szocialista alternatíva" nevében a szocializmus gyakorlatilag megvalósult minden formájával szemben. Ez a platform egyszerre szolgálja a végbement világtörténelmi jelentőségű szocialista forradalmak elméleti „visszavételét", korunk világforradalmi folyamata vezető erői, a szocialista országok és a nemzetközi munkásmozgalom forradalmi szerepének elvitatását, a kelet-európai szocialista országok fejlődésének lejáratását, ezen belül az MSZMP politikájának (s különösen az új gazdaságirányítási rendszer bevezetése nyomán kibontakozó fejlődés) dezavuálását, és a nemzetközi munkásmozgalom stratégiai irányvonalától eltérő, a szocializmus építése minden eddig ismert gyakorlati útjával és elméletével szakító politikai orientáció és program felvázolását.

Ez a program a marxizmus—leninizmus alapvető elveinek revízióján alapszik, illetve arra irányul. Vezérmotívumai ködös-általános humanisztikus szólamok, kispolgári utópiák a szükséglet-struktúrát átalakító, az individuumok önrealizációját, szabad önkifejezését biztosítani hivatott közösségekről, amelyek majd az állami bürokráciát és a piacot egyaránt képesek lesznek uralmuk alá hajtani, s amelyeknek az előképét az iparilag legfejlettebb tőkésországok kommuna- és ellenkultúra-mozgalmában kellene látnunk. Akik ismerik a tudományos szocializmus alapjait, klasszikusainak a szocializmusra vonatkozó tanításait, azok tudják azt is, hogy humanisztikus frázisokra, valamiféle elgondolt — mindenesetre a szocializmus reálisan létező erőivel, a munkásosztály forradalmi mozgalmával szembeállított — „közösségeknek" politikailag meglehetősen kétesértékű mozgalmára redukálni a szocializmus marxi programját nem egyéb, mint a szocializmus fogalmával kapcsolatos revizionista visszaéléseknek egy újabb változata.

Amióta a társadalom egymással ellentétes érdekű osztályokra szakadt, a történelem a maga nagy kérdéseit mindig osztályszempontból tette fel, és teszi fel ma is; ennek megfelelően a mai világ alapvető frontvonalai is a kapitalizmus és a szocializmus, az imperialista burzsoázia és a munkásosztály között húzódnak. Aki erről az alapvető tényről nem óhajt tudomást venni, s a mai világ fejlődését meghatározó forradalmi erőktől elszigetelődve, azokkal szakítva vagy egyenesen azokkal szemben próbál valamiféle „harmadik utat" keresni és realizálni, az történelmileg eleve kudarcra ítélt vállalkozásba fog, és — szubjektív szándékaitól függetlenül — előbb-utóbb az imperializmus erőinek eszközévé válik.

Minderre azért is szükséges felhívni a figyelmet, mert az említett koncepció kifejtésében — s következésképpen a marxizmussal való szakításukban — még tovább mennek ugyanezeknek a szerzőknek és néhány más, ugyanezt a platformot képviselő filozófusnak (Bence Györgynek, Kis Jánosnak és Márkus Györgynek) azok az írásai, amelyek megjelentetésére kiadók és szerkesztőségek megalapozott és felelős döntése alapján nem került sor. Érdemben nem is kívánunk foglalkozni velük, de mint e publikált írásokban kifejezésre jutó és az előzőekben elemzett nézetek antimarxista irányban történő további „elmélyítésének" és kiszélesítésének dokumentumaira, szükségesnek tartjuk az utalást. Ezekben az írásokban szerzőik ugyanis már nem pusztán a munkásosztály forradalmi szerepét vitatják el, hanem eljutnak a tőkés rendszer megdöntésében egységesen érdekelt munkásosztály létének (visszamenőleg, történelmileg is értendő) tagadásáig, kijelentve, hogy ezért minden olyan erő, amely a munkásosztály nevében lép fel, hamis tudattal cselekszik. Nemcsak a leninizmust iktatják ki a forradalmi munkásmozgalom elméleti örökségéből, de szembeállítva a „filozófus" és „közgazdász" Marxot, elutasítják — mint több alapvető tételében elhibázottat — az egész marxi „Tőkét", zárójelbe teszik a szocializmus és a marxizmus egész történetét, múltját, a forradalmi munkásmozgalmat és annak tapasztalatait; a szocializmus és kommunizmus marxi koncepcióját megvalósíthatatlannak minősítve, nyíltan deklarálják a nemzetközi munkásmozgalom történelmileg ismert valamennyi fő irányzatának „csődbejutását".

A kispolgári revizionizmus eme „hazai" változatainak nemcsak politikai törekvései kétesek, ideológiai forrásvidéke is zavaros; elemei nélkülözik az eredetiséget. Innen e teóriák eklektikus mivolta. A marxista frazeológia maradványai e tanulmányokban a marxista módszertől idegen, minden konkrét és történeti elemzést nélkülöző polgári szociológiai koncepciókkal, burzsoá elméletpótlékokkal keverednek: a munkásosztály forradalmi szerepét elvitató újbaloldali elméleti klisék és a „klasszikus" revizionizmus spontaneitás-kultusza éppúgy felfedezhető itt, mint a divatos burzsoá konvergencia-elméletek. S ez a fajta „ideológiai békés egymás mellett élés" nem a véletlen műve: a mai harmadikutas, álbaloldali revizionizmus tulajdonképpen a konvergencia-elméletek egy sajátos válfaja, egyfajta „fordított" konvergencia-elmélet, amely a kapitalizmust és a szocializmust lényegében azonosítva, mint egyaránt rosszat utasítja el.

A kapitalizmus és a szocializmus azonosításának, a szocialista forradalmak „elméleti visszavételének" semmi köze sincs a valóságos történelmi folyamatokhoz, s legfeljebb arról tanúskodik, hogy hirdetői — akarva-akaratlanul — a szocializmus és a forradalmi munkásmozgalom ellen irányuló burzsoá elméletekkel kerülnek egy álláspontra. De ugyanebből a szellemi arzenálból származik az a bürokrácialemélet is, amely azt igyekszik elhitetni, hogy korunk szocialista társadalmaiban az uralkodó osztály szerepét a „bürokrácia" vette át és tölti be. Nemkülönben a szocializmus állítólagos „modelljeinek" teóriája, amely a kelet-európai szocialista országokban folyó társadalomépítésnek az eltérő társadalmi-történeti feltételek és a nemzeti sajátosságok alapján kialakult különböző gyakorlati útjait és megoldásait igyekszik elméleti érvényű különbségekké, sőt ellentétekké felnagyítani.

Ezekben az írásokban egy, a kispolgári szocializmus eszmekörében fogant politikai koncepció keresi a maga filozófiai burkát. Az ilyen „elméleti" törekvések idegenek a marxizmustól és a tudománytól, még ha tudományos mezben

és marxista frazeológiával jelentkeznek is. Aligha szükséges bizonyítani, hogy az objektív valóság létezésének tagadása, az egy adott kérdésben lehetséges többféle igazság feltételezése, a törvényszerűségek tagadása a történelemben — tudománytalan, sőt lényegében tudományellenes tételek; hogy az említett írások módszerei meglehetősen távol állnak mindenfajta tudományos elemzés kritériumaitól, a legtávolabb pedig a marxista tudományosság követelményeitől. Már maga a választott fogalmi apparátus, az olyan fogalmak használata, mint a mindenfajta társadalmi meghatározottságától eloldott és társadalmi alapjaitól függetlenített „modernizáció" vagy a forradalmak Heller által adott sematikus osztályozása, kiindulópontként tartalmazzák azt, amit voltaképpen bizonyítani igyekeznek, nevezetesen, hogy a kelet-európai szocialista országokban a szocialista átalakulás helyett valamiféle „modernizáció" folyik, illetve, hogy a szocialista forradalmak voltaképpen nem is forradalmak.

Nem egy esetben azzal igyekeznek hitelt adni ártó és káros mondanivalójuknak, hogy a párt által már régóta felvetett kérdéseket — mint például a bürokratikus jelenségek leküzdése, a szocialista demokratizmus, szocialista életforma, a teljes, értelmes emberi élet — mintegy kisajátítják. Úgy tüntetik fel, mintha ez a problémamegoldás az ő kérdésfelvetésük, az ő érdemük lenne, illetve állításaik, téziseik igazolására próbálják felhasználni az általuk kisajátított, helyes kérdésfelvetéseket is.

Azonban a valóságos problémákat is történelmietlenül közelítik meg. A történetiség mellőzése pedig a társadalomtudományokban a tudománytalanság egyik mindenkori ismertetőjegye. Egy rosszul feltett, nem a szocializmus valóságos problémáiból, hanem divatos nyugati, polgári vagy újbaloldali elméletenek a mi viszonyainkra való kritikátlan alkalmazásából született, történelmietlen kérdésre nem lehet tudományosan hiteles választ adni. Az említett írások ebből a szempontból meggyőzően tanúsítják, hogy a marxizmussal való szakítás egyben intellektuális-tudományos hanyatlást is jelent.

Az említett szerzők nem egyik pillanatról a másikra kerültek szembe a marxizmussal, váltak revizionistákká. A párt már korábban is kénytelen volt foglalkozni nézeteikkel, illetve konkrét politikai fellépéseikkel kapcsolatos problémákkal. Kellő türelmet tanúsított velük szemben, s lehetőséget adott nézeteik vitatására, önkritikus revideálására, arra, hogy a számukra biztosított kutatási lehetőséget szocialista társadalmunk érdekében hasznosítsák. A társadalomtudományok marxista művelői részéről történtek kísérletek arra, hogy nyílt vitákban utasítsák el pl. Hegedüs András politikailag már korábban is erősen vitatható nézeteit, vagy a marxizmus pluralizálását meghirdető filozófiai törekvéseket, az említett írások szerzői azonban kitértek az érdemi vita elől. Emellett megsértve az állami fegyelmet, több esetben munkahelyi viták és felelős intézeti vezetőik megkerülésével hozták nyilvánosságra, illetve igyekeztek megjelentetni írásaikat.

Az egyes kérdésekben megnyilvánuló különállásukat átgondolt elméleti és politikai különállássá, majd szembenállássá „fejlesztették". Ezzel egyszersmind átlépték ideológiai közéletünknek azt a határát, amelyet kulturális politikánk elvei régóta és számos alkalommal — többek közt a tudománypolitikai irányelvekben is — félreérthetetlenül megvontak. Ezek az elvek — amelyek egyszersmind a kutatási és vitaszabadság, a tudományos iskolák kialakulásának és versengésének biztosítékai és ösztönzői — mit sem változtak. A szóban forgó szerzők korábban is vitatott vagy vitatandó nézetei változtak: az utóbbi idő-

ben kaptak egységes, összegezett és — különböző mértékben bár, de — politikai célzatú-érdekű kifejtést.

Tanulságos az említett írások szerzői Lukács Györgyhöz való viszonyának megváltozása is. Amíg Lukács élt, a tudományos közvélemény többüket Lukács György tanítványaként tartotta számon. Lukácsnak a marxizmus pluralizálására irányuló törekvéseket élesen elutasító nézetei azonban épp olyan jól ismertek, mint az, hogy a munkásmozgalmat, amelynek 1918-tól harcosa volt — utolsó művének kifejezésével élve —, „a marxizmust saját hazájának" tekintette. „Pluralista lehet egy neopozitivista gondolati manipuláció megalapozása — írta Lukács György. — „A marxizmus azonban minden kérdésben csupán az objektív valóságnak megfelelő egyetlen helyes választ ismer." Lukács György nem hagyott kétséget afelől sem, hogy „a létező szocializmus objektíven szocialista jellegének kétségbevonása a polgári értetlenségek és rágalmazások körébe tartozik."

Az említett írásokból kirajzolódó koncepció valamennyi lényeges kérdést illetően ellentétes Lukács marxista életművének alapvető elméleti és politikai törekvéseivel. S ez nem véletlen. Ezen írások szerzőinek szakítása a marxizmussal, szakítást jelent Lukáccsal is. Minderre azért szükséges külön is felhívni a figyelmet, mert Lukács György életművét egy sor kérdésben vitatható és vitatandó, egészében azonban kiemelkedő marxista teljesítménynek tartjuk, és meggyőződésünk, hogy csakis életművének komoly tanulmányozása és kritikai elemzése vezethet el értékeinek tisztább felismeréséhez, s csak ez akadályozhatja meg annak illetéktelen kisajátítását és meghamisítását is.

IV.

A Központi Bizottságnak a X. kongresszus határozatai végrehajtásáról és a tennivalókról szóló 1972. novemberi állásfoglalása ismételten arra hívta fel a társadalomtudományok marxista művelőit, hogy „valóságfeltáró feladatuk mellett fokozottabb mértékben lássák el azt a szerepet is, amely a tudatformálásban, az emberek nevelésében, a helytelen nézetek elleni harcban hárul rájuk". Ezen túl a Központi Bizottság állásfoglalása hangsúlyozta: „Arra kell törekednünk, hogy a marxizmus—leninizmus alkotó alkalmazásával, álláspontunk világos kifejtésével, igazunk meggyőző bizonyításával küzdjük le az antimarxista nézeteket."

A KB novemberi ülése ugyanakkor kifejezésre juttatta azt is, hogy a kommunisták minden téren, így a kulturális-tudományos élet területén is a párt gyakorlatban kipróbált elveinek és határozatainak az eddiginél is felelősségteljesebb és következetesebb végrehajtásával járulhatnak hozzá az előttünk álló feladatok megoldásához. Az állásfoglalás néhány megállapítása azonban külön is figyelmet érdemel az előzőekben ismertetett antimarxista nézetek jelentkezése kapcsán.

Az egyik ezek közül a tudományos-kulturális élet műhelyeinek, a kiadók és szerkesztőségek fokozott ideológiai-politikai felelősségét emeli ki, és a tudománypolitikai irányelveknek a kutatási szabadság és a közlési felelősség összefüggésével és kölcsönös feltételezettségével kapcsolatos megállapításaival összhangban leszögezi: „Következetesen érvényesíteni kell azt az elvet, hogy ne kapjanak nyilvánosságot a szocializmussal szemben ellenséges, népünk érdekeit veszélyeztető irányzatok, alkotások."

A kiadók és szerkesztőségek felelőssége természetesen nem menti és nem mentheti fel a társadalomtudományok marxista művelőit, tudományos közéletünket a nem-marxista nézetek elleni fellépés kötelezettsége alól. Ellenkezőleg: az egészséges marxista vitaszellemnek és vitaléghörnek segítenie kell, ki kell egészítenie a kulturális műhelyek, a szerkesztőségek, lektorátusok munkáját. Nemcsak az helytelen, ha esetenként a hazai publikációs fórumokon lényeges társadalmi kérdésekről nem-marxista, sőt antimarxista nézetek napvilágot látnak, hanem legalább annyira az is, ha ezek a nézetek a marxista álláspont képviselői részéről válasz nélkül maradnak. A társadalomtudományok valóságfeltáró és ideológiai funkciójának egysége megköveteli a marxizmus—leninizmus vitázó jellegének következetes érvényesítését. A KB novemberi állásfoglalása ezzel kapcsolatban külön is felhívta a figyelmet arra, hogy „sokkal jobban meg kell élénkíteni a nem-marxista nézetekkel szembeforduló vitaszellemet: világossá kell tenni, hogy a vita a marxista ideológia eszköze, a marxista ideológusok nem mellőzhető kötelessége."

Fokozott felelősséggel kell kezelni a társadalomtudományok nemzetközi tudományos kapcsolatainak kérdését is. Következetesen érvényt kell szerezni a tudománypolitikai irányelvek azon állásfoglalásának, hogy a más társadalmi rendszerű országokkal elsősorban a marxista tudományos eredmények propagálását elősegítő tudományos kapcsolatokat kell előnyben részesíteni. Erre azért is figyelmeztetni kell, mert a „fellazítás" taktikusai sajátos kontraszelekciót igyekeznek érvényesíteni e kapcsolatok terén, felhasználva az érdeküket szolgáló presztízsteremtés legkülönbözőbb formáit, ilyen eszközökkel is támogatva minden olyan próbálkozást, amely szocialista társadalmunk és a szocialista országok egysége ellen irányul vagy ilyen célokra is felhasználható.

V.

A párt tudománypolitikai irányelvei egyértelműen hitet tettek amellett, hogy „a tudomány művelésének elengedhetetlen feltétele a tudomány helyesen értelmezett szabadsága. Nincsenek olyan, társadalmi gyakorlatunkkal, társadalmunk fejlődésével összefüggő, valóban tudományos problémák, amelyek kutatása és elemzése ideológiai szempontból ne állana érdekében a szocializmust építő népnek." Ugyanakkor az irányelvek leszögezték azt is, hogy „a tudósnak kötelességei vannak népével, országával szemben. A szocializmust építő magyar nép joggal várja el a tudomány művelőitől a szocializmus, a társadalmi haladás iránti elkötelezettséget. Arra törekszünk hogy a tudomány művelői között általánossá váljék a marxizmus—leninizmus elmélete és módszere. A tudósnak fel kell ismernie a társadalom igényeit, számolnia kell az ország lehetőségeivel, a kutatási feladatok megválasztásában ezekre figyelmet kell fordítania. A párt szervei mindenekelőtt a társadalom igényeit helyesen felismerő, és azokhoz kapcsolódó kutatómunkát támogatják."

A kutatási szabadsággal való visszaélések nem jellemzők tudományos közéletünkre, a társadalomtudományok művelőinek szocialista társadalmunk és a marxizmus—leninizmus eszméi iránt elkötelezett túlnyomó többségére. Ennek ellenére még a szórványosan jelentkező ilyen próbálkozások is veszélyeztethetik a tudományos közélet jó politikai légkörét. Különösen azáltal, hogy olyan terméketlen vitákat kényszeríthetnek rá, amelyek sem a társadalomtudományok, sem pedig szocialista társadalmunk előtt álló feladatok

végrehajtását nem segíthetik elő; megingathatják a társadalomtudományokkal foglalkozók iránti bizalmat, veszélyeztethetik a társadalomtudományoknak és művelőinek növekvő társadalmi megbecsülését.

Veszélyt jelenthetnek ezek a törekvések olyan fiatalokra is, akik jó szándékkal keresik a szocializmus eszméi iránt elkötelezett társadalmi cselekvés lehetőségeit, de kellő elméleti felvértezettség és szilárdság, élettapasztalatok és kellő forradalmi gyakorlat híján, ideig-óráig, könnyen megtéveszthetők tetszetős álelméleti, álforradalmi frázisokkal, tudománytalan politikai manipulációkkal.

A párt tudománypolitikai irányelveinek következetes végrehajtása és érvényesítése ma is a legfőbb biztosítéka a társadalomtudományok helyes irányba való továbbfejlődésének, és a társadalomtudományok marxista művelői ezen az úton járulhatnak hozzá a leghatékonyabban a szocialista társadalmunk előtt álló feladatok megoldásához is. Éppen ezért ismételten felhívjuk a figyelmet arra, hogy a társadalomtudományok mindenekelőtt a szocializmus építése hazai gyakorlatának és történelmi tapasztalatainak tudományos elemzésével, e tapasztalatok elméleti általánosításával járulhatnak hozzá a legeredményesebben a marxista—leninista elmélet gazdagításához, a marxizmus—leninizmus közgondolkodásunkban kivívott pozícióinak megszilárdításához és további térnyeréséhez, a szocializmus magasabb szinten való építése szempontjából legégetőbb elméleti kérdések megoldásához.

A párt számít a társadalomtudományok marxista művelőinek elkötelezettségére és felelősségteljes munkájára, és meg van győződve arról, hogy a valóban tudományos egzaktsággal és módszerekkel párosuló elkötelezett és felelősségteljes társadalomtudományi kutatómunka — bármilyen kérdésekre irányuljon — a szocializmus viszonyai között csak elmélyítheti és szorosabbra fűzheti tudomány és politika egymásrautaltságát, szövetségét.

SZEMLE

JACQUES MONOD TERMÉSZETFILOZÓFIÁJÁRÓL ÉS TÁRSADALOMTERÁPIÁJÁRÓL[1]

FARKAS LÁSZLÓ

I. BEVEZETŐ

Századunk tudományos-technikai forradalmának egyik következménye és egyben további emeltyűje, motivációja a valóság eleddig rejtett részrendszerei mélyebb struktúrájának feltárása. Ez a tény önmagában is jelzi a tudományok specializálódásának, differenciálódásának lehetőségét és szükségszerűségét. A tudományos diszciplínák művelői az extenzitás tehertételétől megszabadulva, egy adott, viszonylag szűk létterület intenzív, mélyrehatoló vizsgálatára vállalkozhatnak. A valóságnak azonban nincsen — a szó szoros értelemben vett — homogén, ill. abszolút kaotikus területe, mint ahogy nincsen hermetikusan zárt rendszere sem. Következésképpen a tudományos vizsgálódás, bármennyire lehatárolt szférára irányuljon is, és bármennyire analitikus-intenzív jellegű legyen is e tudományos vizsgálódás módszere — és teljesítménye — jelentős mértékben éppen a mélyrehatolás eredményeképpen — kitapogatja „szomszédos" rendszerekkel, struktúrákkal, strukturális elemekkel való kölcsönös függését és kölcsönös áthatását. A zárt vizsgálódási területről való kitekintés előbb-utóbb kényszerűen jelentkezik. A szélesebb összefüggések megragadását lehetővé tevő átfogó elméletek, integráló koncepciók és módszerek mesterséges elhárítása, egyszóval a metafizikus szemellenző óhatatlanul válságjelenségekkel terheli a tudományos forradalmakat. A tudományok atomizálódásával, specializálódásával egyidejűleg szükségszerűen megjelennek a tudományos diszciplínák integrálását, kölcsönös megtermékenyítését elősegítő módszerek, elméletek és tudományok.

A kibernetika, a struktúraelmélet, a matematikai logika, jelentős mértékben az információelmélet és a modellezés, a szaktudományos diszciplínák integrálásának eszközeként jelennek meg és fejlődnek. A tudományok rendszere, valamint a tudományos diszciplínák strukturális kapcsolatai — ebben a rendszerben — lényegében nem a tudósok pragmatikus kívánságából érthető meg, hanem abból a tényből, hogy a tudományok és a tudományos diszciplínák valóságos — objektíve összefüggő — rendszereket, struktúrákat, törvényszerűségeket tükröznek. Természetes azonban, hogy a tudományok integrálásának eredményeképpen, a módszerek és koncepciók adekvát (!) „kikölcsönzése", extrapolálása következtében a tudományok gyakorlati eredményének hatásfoka meghatványozódik, másfelől a tudományos elmélet és gyakorlat határa viszonylagosabbá, feltételesebbé, kölcsönhatásuk intimebbé válik. A szaktudományok differenciálódásából fakadó szűk specializálódás, egyoldalúság, fékező izoláltság feloldásának egyik eszközeként — a fent említetteken túl — a szaktudományok művelői — alapjában jogosan — a filozófiát ismerik fel. A szaktudósnak viszonylag könnyebb dolga van akkor, amikor a kibernetika, a matematikai logika, az információelmélet, a struktúraelmélet a „modellezés" szolgálatait kívánja igénybe venni. Ezeknek a „szaktudományok" integráló, a határok falait lebontó eszközeinek használatát viszonylag rövid idő alatt elsajátíthatja. Más a helyzet, ha a szaktudós a polgári filozófia módszertani arzenáljából kísérli meg a kikölcsönzést, hiszen a modern polgári filozófia egyik szimptómája éppen a pluralizálódás, a dezintegrálódás — a lényegüket tekintve — idealista és metafizikus bölcseleti irányzatok, iskolák számának szaporodása. A polgári ideológusok többsége ebben a szétesési folyamatban a gazdagodás, az emberi szellem szabad, alkotó tevékenységének megnyilvánulását látja. Ezek az ideológusok következésképpen elmarasztalják a „mai marxizmust" azért, mert az igényt tart a XX. század második felében is az „áthagyományozott", átfogó integratív világnézeti-filozófiai rendszer megőrzésére és továbbfejlesztésére. Nyilvánvaló, hogy ezek az ideológusok nem láthatják be, hogy a

[1] „Le hasard et la necessité" — „Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne" (Paris 1970) c. monográfiája alapján.

modern polgári filozófiákat is közös szövedék fűzi egybe és közös ideológiai módszertani appretura hatja át. A közelebbi vizsgálat fényében — ezek a filozófiai iskolák szellemi termékei — mégiscsak egy átfogó filozófiai rendszer alkotórészeinek bizonyulnak. Kétségtelen, az így összeálló filozófiai rendszer inkoherens, immanens ellentmondásokkal terhes és eklektikus, a többi között azért is, mert ezeknek az alkotórészeknek egyikében-másikában ténylegesen marxista, legtöbbször pedig marxizáló töredékek, zárványok épülnek be. A különböző polgári filozófiai-ideológiai iskolák képviselői a tényleges különbséget, fajlagosságot eltúlozva és sajátjukat szinte az egyedüli autenticitás cégérével felékesítve, nyílt és szenvedélyes vitába bonyolódnak. (Ismert példája ennek a személyeskedésig elfajuló kötélhúzásnak az egzisztencialista — marxizáló — Sartre és az ugyancsak, bár mértéktartóbban marxizáló-strukturalista Lévi-Strauss filozófiai-politikai vetélkedése.)

A polgári filozófiai irányzatok és iskolák képviselői — szándékoltan vagy tudattalanul nemegyszer egyértelműen kinyilvánított — humanisztikus — jószándékuk és részleges pozitív-progresszív eredményeik ellenére végső soron apologetikus szerepkört töltenek be. Ennek valóságfedezete abban rejlik, hogy ezen irányzatok és iskolák eszméi — a dezintegrálódást álcázandó — a hivalkodásig hangsúlyozott specifikáció ellenére, lényegében a válságba került polgári termelési viszonyok alkotta prizmán megtört spektrum szétnyíló-szétszóródó ideologikus sávjai. A különböző polgári filozófiai irányzatok különbségében meglevő lényegi azonosság egyik igazolásaként lehet értékelni azt a tényt, hogy növekszik azon polgári indítású szaktudósok száma, akik részben a szaktudományok integrálása érdekében, részben apologetikus-ideológiai — politikai szándéktól indíttatva — látszólag válogatás nélkül — felhasználnak *különböző* filozófiai arzenálokban található, védelemre és támadásra alkalmas fegyvereket. Az ilyen típusú szaktudósok közül különös figyelmet érdemel Jacques Monod — a Nobel-díjas francia biokémikus —, akinek 1970-ben megjelent szakmai-ideológiai monográfiájában — opálos kontúrral ugyan, de kirajzolódik valamiféle inkoherens filozófiai rendszer körvonala.

A szóban forgó monográfiának már a címe is jelzi, hogy a szaktudós eltökélt szándéka közvetlen természetfilozófiai következtetések levonása, sőt koncepcionális világnézeti ítéletek meghirdetése a szaktudományos eredmények elméleti feldolgozása alapján. Csakhogy, míg a cím csak természetfilozófiát ígér, addig már a bevezetőben biztosítja az olvasót, hogy a könyvben társadalmi-politikai kérdéseire is választ fog kapni. A szaktudós Jacques Monod — a francia Pasteur Intézet sejtbiokémiai osztályának vezetője — az alábbiakban jelöli meg könyvének vezérfonalát: „Elővigyázatlanság ma, a tudomány embere részéről ‚filozófia' — akár csak ‚természetfilozófia' — szót egy munka címeként (vagy akár alcímeként) használni. Ez biztosíték arra, hogy a tudomány emberei bizalmatlansággal, a filozófusok pedig a legjobb esetben leereszkedéssel fogadják a munkát. Csak egy mentségem van, de úgy gondolom, hogy ez jogos: ma inkább mint valaha, kényszerítően jelentkezik a tudomány emberei számára, hogy saját diszciplínájukat a modern kultúra egészében gondolják végig, hogy a kultúrát ne csak technikailag fontos ismeretekkel gazdagítsák, hanem tudományukból született eszmékkel is, melyeket emberi szempontból jelentőseknek ítélhetnek meg." (13.)

A filozófusok „legjobb esetben leereszkedéssel" fogadják a monográfiát? Itt mindenekelőtt a pozitivizmus képviselőire gondolhatott, hiszen a korszerű strukturalizmusnak, a tomistáknak vagy a vallásos irányultságú egzisztencializmusnak (M. Gabriel Marcelnak) stb. semmi oka a leereszkedő vállrándításra, ellenkezőleg, elvárják a tudomány embereitől, hogy saját diszciplínájukat a kultúra egész horizontjában, léptékében gondolják végig és „igazolják" az antimarxista ember- és társadalomfelfogást, biztosítva ez utóbbinak valamiféle egzaktnak, szcientistának imponáló álcázó cégért, pseudotudományos hitelességet. A neopozitivizmus ortodox képviselői viszont, csakúgy mint az „életfilozófiai" irányzatok, természetesen kifogásolják, gyakran szenvedélyesen elutasítják a szaktudósok igényét a nagy sorskérdések, életproblémák megoldási kísérleteire; az előbbiek azért, mert az ún. egzakt tudományokhoz méltatlannak tartják a „transzcendentális", a „metafizikai", a tapasztalat fenomenális szféráján túl fekvő terület vizsgálatát; az utóbbiak azért, mert a technikában és a „szcientizmus"-ban az emberi elidegenedés fő tényezőjét látják, másfelől féltékenyen védelmezik saját hitbizományukat, jelesen az egzisztenciális, csak a közvetlen intuitív, nem tétikus „megértés" problémakörét. Monod a tudósokat arról igyekszik meggyőzni, hogy nem lépi túl az „episztemológia határát", más szóval nem hatol az irracionalizmus birodalmába, a „metafizikába", ahol a tudóst zsákutcák és szakadékok kísértik. Értekezésének címe is arra utal, hogy jóllehet az etikai, politikai fejtegetéseiben a természetfilozófiára támaszkodik, természetfilozófiája maga végül is a genetika „fizikai" koncepciójára, ill. a „kód molekuláris elméletére" épül fel.

Monod megállapítása szerint a „kód molekuláris elméletét" két atom lehetséges abszolút azonosságának felismerése alapozhatja meg; két atom ezen lehetséges abszolút azonossága képezi azon végső pillért, melyen a Monod-féle világkép nyugszik, és amely világképben helyet talál a természet- és a társadalomfilozófia szinte valamennyi kulcsproblémája és szinte valamennyi ma divatozó polgári filozófia beilleszthetőnek ítélt fogalmi apparátusa. A részletes szövegelemzés és „dekódolási" erőfeszítések mindazonáltal lehetővé teszik azon vezérfonal kitapogatását, melyre a járulékos ideológiai-politikai gondolati láncszemek felfűződnek. Ezen vezérfonal eszmei nyersanyagát sajátos fizicista-strukturalizmus biztosítja.

A fizicista-strukturalista vezérfonal kifejtésére és végigkövetésére a legcélszerűbbnek mutatkozik azon fő konceptuális tételek és problémák mind immanens, mind befelé irányuló elemzése, mely problémák részletes eredeti szövegrészek idézetével elég világosan körülhatárolhatók.

II. A STRUKTÚRA FOGALMÁRÓL

a) *A struktúra strukturalista értelmezésének Monod-féle változata*

Mindenekelőtt a struktúra strukturalista fogalmának Monod-féle változatát, értelmezését mutatjuk be. A szervezet önmagát szervező, strukturáló gépezet: „A szervezet — egy gép, mely önmagát építi fel. Makroszkopikus struktúráját nem külső erők beavatkozása kényszeríti rá. Az (élő) gépezet autonóm módon szerveződik belső konstruktív kölcsönhatás eredményeképpen." (60.) . . . „A fehérjék minden teleonomikus performanciája végső elemzésben az ún. ‚stereospecifikus' tulajdonságain nyugszik, más szóval azon képességén, hogy *formájuk* alapján ‚felismerjenek' más molekulákat (beleértve más fehérjéket); ezen képességet a molekuláris struktúra határozza meg." (uo.)[2]

Monod kiegészítésképpen megjegyzi, hogy: „a DNS (dezoxiribonukleinsav) bizonyos struktúrái olyan szerepet játszanak, melyet . . . teleonomikusnak kell tekinteni" (uo.) . . . „funkcionális struktúrák problémáját ezen fejezetben csak érintem és visszatérek hozzá a következő fejezetben" (61.). (E fejezet címe „Mikroszkopikus kibernetika". — *F. L.)*

Monod külön hangsúlyozza, hogy a fehérjemolekulák ún. stereospecifikus felismerőképessége a szervezeten kívül is (in vitro) spontán funkcionál, minek következtében: „Olyan molekulák rendezetlen vegyületéből, melyek individuálisan azon belső funkcionális tulajdonságon kívül, hogy felismerjenek struktúra-képzésére alkalmas partnereket, minden aktivitás híján vannak — rend, strukturális differenciálás, funkciók megszerzése ‚bukkan fel'." (101.)

„Csakúgy mint egy kristályban, maga az összeállt molekulák struktúrája képezi az ‚információ' forrását az egységes egész (ensemble) megszerkesztéséhez. Ezen epigenetikus folyamat lényege tehát abban van, hogy egy komplex sokmolekuláris építmény egységes egészének szervezését lehetőség formájában az alkotórészek struktúrájukban már tartalmazták, de csak egyesülésük nyomán nyilvánul meg, válik *valóságossá.*" (102.)

Az epigenetikusok és preformisták vitája, folytatja Monod, ilyen formán értelmét veszti, mivel: „A befejezett (kész) struktúra, mint olyan, sehol sem volt preformálva. De a struktúra terve jelen volt magukban az alkotórészekben. Tehát a struktúra autonóm és spontán módon valósulhat meg, külső beavatkozás, az információ befecskendezése nélkül. Az információ jelen volt — kifejeződés nélkül — az alkotórészekben. Egy struktúrának epigenetikus felépítése, nem *alkotás* (hanem) *megnyilvánulás* (feltárulkozás — révélation)." (Uo.)

„. . . Ezen molekuláris struktúrák részletes elemzése, melyek voltaképpen a teleonomia végső ‚titkát' rejtik magukban, mélységesen jelentős következtetésekhez vezetnek." (105.) . . . „1. Az ún. primer struktúrát egy kovalens-kötések közvetítésével összekapcsolt aminosav gyökök topologikusan lineáris szekvenciája (térbeli sorrendje) alkotja. Maguk ezek a kötések tehát egy rendkívül rugalmas rostos (fonalas) struktúrát határoznak meg.

2. Ugyanakkor egy globularis (gömbalakú) fehérjének ún. ‚nativ' alakzatát nagyszámú nem-kovalens kölcsönhatás stabilizálja, melyek a topologikusan lineáris, kovalens szekvencia hosszában elosztott aminosav gyököket kapcsolják össze." (Uo.)

„. . . a nem-kovalens intermolekuláris kölcsönhatásai igen nagy számának összege vagy inkább együttműködése stabilizálja a funkcionális struktúrát, mely lehetővé teszi

[2] A teleonómia fogalma a teleológia, a célokság, célirányultság „szcientista" változata. A performancia — Monod értelmezése szerint — a teleonómiának megfelelő teljesítőképességet és teljesítményt jelenti.

a fehérje számára, hogy egyéb molekulákkal — válogatás révén — (hasonlóképpen nem kovalens) stereospecifikus együtteseket (komplex vegyületeket. — *F. L.)* alkossanak."

„Elvileg ezen struktúrák kialakulásának mechanizmusát jól értjük. Valójában tudjuk:

1. hogy a fehérjék struktúráinak genetikai determinizmusa *specifikálja kizárólagosan* egy adott fehérjének megfelelő (adott fehérjére jellemző) aminosav gyökök *szekvenciáját*." (106.)

„2. hogy az így szintetizált polipeptid fonál *spontán* és *autonóm* módon összecsavarodik, hogy az pseudo-globuláris, funkcionális (!) alakzatot eredményezzen." (107.) Monod a struktúrák szilárdságán (konstanciáján) túl, hangsúlyozza azok messzemenő azonosságát. „Ma (már) tudjuk, hogy a baktériumtól az emberig, a kémiai gépezet lényegében ugyanaz, mind struktúrait, mind funkcióját illetően." (118.)

A strukturális azonosság — Monod állítása szerint — kimutatható az emberi szellem tevékenységének — így a beszéd, ill. a nyelv — területén is. „Chomsky szerint — minden emberi nyelv mély struktúrája ‚formája' . . . ugyanaz lenne." (145.) „Ismeretes, hogy Chomsky és iskolája szerint az emberi nyelvek végtelen változatossága mögött — a lingvisztikai analízis — mindezen nyelvek közös ‚formáját' tárja fel . . ." (150.)

b) *Kritikai elemzés*

A Monod-féle struktúra-fogalom magán viseli a strukturalizmus legjellemzőbb jegyeit, nevezetesen a struktúra reális (dialektikus) azonosságának, konstanciájának eltúlzását (és mint látni fogjuk — időnként — metafizikus abszolutizálását), másfelől a strukturális törvények — adott rendszerben megvalósuló — minőségi különbségeinek elhomályosítását, végül a strukturális elemek (a szubsztanciális alkotórészek) szerepének leértékelését, szemben ezek térbeli elhelyezkedésével, sorrendiségével, „konstellációjával" (a szekvencia, a stereokémiai konfiguráció, a polipeptid fonalas (rostos) és egyes fehérjék háromdimenziós alakzata stb.). A fehérjéket alkotó aminosav halmazok (ill. a nukleinsavakat alkotó nukleotidák) struktúrába történő szerveződésének törvényszerűségeit előszeretettel „modellizálják" a nyelvészek, és megfordítva, strukturalista biológusok, mindenekelőtt egyes genetikai iskolák képviselői a modern fizika és *nyelvtudomány* által feltárt strukturális törvényszerűségeket, kommunikációs és információs szabályszerűségeket — nemegyszer mechanikusan — extrapolálják hipotézisek hitelének erősítése céljából.

Ha Monod hivatkozik a nyelvtudós Noam Chomskyra, ez utóbbi kiemelten utal a nyelvészet, a biológia és a fizika strukturalista módszertani és elméleti affinitására. Az extrapolálásnak, a modellezésnek, az affinitás kimutatásának megvan a fontossága és jogosultsága egészen addig, amíg a létszférák minőségi különbségét, a determinizmus sajátosságait, a konstanciától elválaszthatatlan változékonyságot, a szinkronia és a diakronia (történetiség) egységét nem homályosítja el. Chomsky azonban éppen ilyen értelemben elébe megy Monod várakozásának: „Idáig úgy tárgyaltam egy bizonyos nyelv grammatikáját, mint amely egy bizonyos tudományos elmélettel analóg; a nyelvészet ugyanis úgy foglalkozik tárgykörével ([itt] ennek a nyelvnek mondathalmazaival), mint az embriológia vagy a fizika a saját tárgykörével. Úgy gondolom, ez a nézet jogosult. Az L (langue, nyelv) grammatikája törvények (grammatikai szabályok) alkotására törekszik, mégpedig elméleti konstruktumok segítségével (egyes transzformációk, fonémák és így tovább), amelyek a mondatok megalkotását irányítják, vagyis amelyek pontosan (!) előírják, mely fizikai események, mondatok az anyanyelvet beszélő számára és melyek nem azok."

Hogy a „lingvisztikai" modellezés és az extrapoláció megengedett határát milyen mértékben lépi túl Monod — még világosabbá fog válni, amikor az öröklődésre és a társadalom átalakítására vonatkozó egyes megállapításait, ítéleteit tesszük majd elemzés tárgyává.

Most csak azokat a strukturalista gondolatait idézzük, mely szerint az ún. lényegi teleonomikus terv arra irányul, hogy a fajra jellemző invarianciát hűségesen megőrizze, hogy a teleonomikus terv sikerének záloga az eredeti struktúra és a performancia (teljesítmény, funkcionális eredmény) változatlan átörökítése. (27.) Az invarians reprodukció tehát a struktúra megőrzésének feltétele és következménye. A struktúra megőrzése ugyanakkor alapjában véve az aminosavak, ill. a nukleotid molekulák változatlan térbeli elrendezésében rejlik. Tehát nem az egyszer s mindenkorra adott strukturális elemek (aminosavak stb.) rendelkeznek jelentéssel, teleonomikus értékkel és járulnak a teleonomikus performancia sikeréhez, hanem csak akkor és csak annyiban, amikor és amennyiben az immanens struktúra-törvények zavartalan működése nyomán elfoglalják

megfelelő helyüket a sejt struktúráinak adott rendszerében. A fonémák és a szavak hasonlóképpen csak akkor és annyiban telítődnek fel „hírrel", jelentéssel, információval, amikor és amennyiben a kontextus struktúrájában a nyelvi szabályozó törvények a meghatározott helyüket kijelölik és oda is helyezik. A strukturalisták — bizonyos vonatkozásban és elvont általánosságban — elismerik a részek és az egész kölcsönös feltételezettségét; — a jeles strukturalista nyelvtudós Roman Jacobson nyíltan hangsúlyozza, hogy a „nyelvet, mint egészet, mint rendszert" kell felfognunk — mely rendszerben minden rész feltételezi egymást „a részek függnek az egésztől és az egészt a részek determinálják". A probléma ott kezdődik, mikor a genetikus kérdésfeltevése a nyelvészt arra a következtetésre, nyilatkozatra bírja, hogy a sejt genetikai molekuláris rendszere és a lingvisztikai rendszer azonos architektúrát mutat, azonos konstrukciós elveket. („Les Lettres Françaises", 1968, febr. № 1221) És a probléma ott kulminál, amikor a különböző létszférák, a tudományok tárgyainak minőségi különbségéről megfeledkezve a modern tudomány integrációjának „az izolacionizmus" felszámolásának lehetőségét-zálogát valamiféle egyetemes és azonos strukturális törvényekben véli meglelni. (Uo. 1968, febr. № 1222.) A strukturalizmus a strukturális analízis közvetítésével feltárt törvényszerűségekben a tudományok olyan közelítését, konvergálást, csaknem egybeolvasztást biztosító lehetőséget lát, mely a specifikus eredmények szinte közvetlen, mechanikus kölcsönös extrapoláció kulcsaként szerepelhet. Maga Monod, csatlakozva a fenti törekvésekhez, kijelenti, hogy az öröklődés *fizikai* (!) elméletén nyugvó biológia szétoszlatta azt a konzervatív látszatot, mely szerint „az élőlények tanulmányozása soha nem vezethet általános törvények feltárására, melyek a bioszférán túl is alkalmazhatók lennének". (11.) Természetesen az élőlények tanulmányozása segíthet általános törvények, így strukturális törvények, valamint kibernetikai törvényszerűségek adekvátabb feltárásában (és jelentős mértékben segített is); a kérdés egyfelől az: vajon ezek a törvények adekvát tükrözései-e a jelenségek dinamikusan szükségszerű lényegi, állandó összefüggéseinek, másrészt ezeket extrapolálva erőszakot követünk-e el azzal, hogy a létszférák sajátosságát, minőségi meghatározottságát figyelmen kívül hagyjuk.

Természetesen, ha az élőlényeket *kémiai gépeknek* (!) tekintjük, ahogyan Monod azt teszi, könnyen (és óhatatlanul) elhomályosul előttünk az élőlények kategorizálását lehetővé tevő, valóságos minőségi különbségek sajátos meghatározottsága, lényegi tulajdonságok specificitása.

Amennyiben a fehérjék (közöttük az enzimek) „stereospecifikus megismerő" képességét úgy fogjuk fel, hogy az mindenekelőtt más molekula „formájára" (d'après leur *forme)* irányul, akkor a molekula, ill. molekula-komplexumok egyéb, a minőséggel közvetlen összefüggő gazdag skálájú lényegi tulajdonságok szerepére nem derülhet kellő világosság.

Igaz, hogy Monod megállapítása szerint a stereospecifikus *formát* a molekuláris struktúra határozza meg, — de ezzel a megállapításával egyáltalán nem változtat a mechanikusan értelmezett (és könyvében következetesen védelmezett) konstancia és invariancia elven, egyrészt azért nem, mert a molekuláris struktúrára és (külső) formájára vonatkozóan azonos határozmányokat tekint jellemzőnek, másrészt szótárában a struktúra és a forma gyakran szinonimaként is szerepel. Erwin Chargaff amerikai biokémikus, aki különösen a nukleinsav-kutatások révén vált világszerte ismertté — hevesen fellép az élő szervezetek mechanikus értelmezése ellen, melyet ő az élő természet mechanomorfikus elméletének nevez. Szerinte az élet titkát nem lehet kifejteni egy önmagát reprodukáló gép eszméjének mitológiájából. (L. E. Chargaff: „Essays on Nucleic Acid", New York 1963, 11. fej.) Ha a különbség és az egység kölcsönös függéséről megfeledkezünk — folytatja Chargaff — és pl. mikroorganizmusokon végzett korlátolt megfigyeléseinket az egész élővilágra kiterjesztjük, optikai csalódások áldozatává válhatunk.

Az önmagát reprodukáló biológiai gép — Monod-féle elképzelése — csak akkor valószínűsíthető, ha tagadjuk a külső feltételek módosító, átalakító hatását, különben a szervezet és környezet kölcsönhatásának eredményeképpen a struktúrák és funkciók konstanciáját és egyetemességét „megzavarná" — a variabilitás és a specificitás. Mint láttuk — Monod ténylegesen hiszi és kimondja: „Az (élő) gépezet autonóm módon szerveződik belső konstruktív kölcsönhatás eredményeképpen." (60.) Amennyiben azonban a konstrukció tényezői közül a külsők ki vannak iktatva, elvileg nincs akadálya annak, hogy a belső struktúrák közötti különbséget abszolutizálva egyes belső struktúrákat (részeket) más ugyancsak belső struktúrákhoz (részekhez) viszonyítva külsőnek tekintünk, és az előbbieket csupán belső önreprodukciós kölcsönhatások eredményeinek fogjunk fel és mentesítsük az utóbbiak intervenciójától. Mint látni fogjuk, csakugyan ezt a műveletet hajtja végre Monod, amikor a dezoxiribonukleinsav molekulákat, konstans, autonóm, önreprodukáló sejtalkatrészeknek tekinti, melynek szabályszerű invariáns

lefolyását „külső erő intervenciója" — ti. a külső közeg és a sejt fehérje hatása —, beavatkozása nem zavarhatja meg (kivéve abszolút véletlenszerű és egycsapásra időről időre bekövetkező, meghatározhatatlan, nem adekvát cezurákat, a mutációkat, amikor is a külső tényező csupán mint valamiféle alkalmi „stressor" szerepel).

A struktúrát — kétségkívül — jelentős stabilitás, konstancia, invariancia jellemzi, aminek valóságfedezete abban áll, hogy a struktúrát viszonylag szilárd minőségi tulajdonságokkal meghatározható alkotóelemek (strukturális elemek) közötti lényegi, belső, tartós, „nyugodt", szükségszerű *kölcsönös függés és kölcsönös kapcsolat* határozza meg. Ezek a határozmányok a valóságban a struktúrának csak konkrét azonosságot biztosítanak, ami azt jelenti, hogy az azonosság dinamikus, a nem-azonosságtól áthatott azonosság. A lényegit megzavarják a lényegtelen, esetleges mozzanatok, a belsőt a külső „zavaró" interferáló hatáshullámok, a szükségszerűt a véletlenek bonyolult játéka, a nyugalmat — még a mennyiségi módosulások időszakában is — nyugtalanítják a szakadatlan kölcsönhatások. A funkciót a kölcsönös függéssel és kölcsönös kapcsolattal egyidejű *kölcsönhatás* kifejeződésének, eredményének kell felfogni. A strukturális elemek státusza: a *kölcsönös függés (struktúra)* és a *kölcsönhatás (funkció)* révén konkrét, egymást feltételező egészet, integratív rendszert, totalitást alkotnak. Ez a totalitás a másfelől a külső régiókkal egymást áthatóan függésben van és fejlődik. Mivel a struktúrát úgy határoztuk meg, mint a strukturális elemek közötti lényegi, belső, tartós, „nyugodt" szinkronszerű kölcsönös függést és kölcsönös kapcsolatot, érthető, hogy a struktúra fogalma egybehajlik a törvény fogalmával és megvan a jogosultsága a strukturális törvény fogalmának. A strukturalizmus eredendő és alapvető hibáját abban a csillapíthatatlan törekvésben, Sartre kifejezésével abban az „extázisban" kell keresni, hogy mind a struktúrát, mind a strukturális törvényeket, csakis elvont általánosságban fogalmazzák meg (aminek bizonyos módszertani és gyakorlati jogosultsága kétségtelen), és így megvan a veszélye e fogalmak hiposztazálásának; következésképpen a struktúrák, ill. strukturális törvények abszolút konstancia és szervező erő birtokában jutnak és konstruktív potenciáljukat szinte változatlanul kiterjesztik a minőségileg különböző létszférák változatos folyamataira. Mindezekután érthető, hogy a strukturalizmusban a szubsztancialitás és az alkotóelemek rangja, szerepköre jelentős mértékben diszkvalifikálódik. Az új struktúrák létrejötténél alapvetőek a mennyiségi tényezők, az additivitás elve; csupán az immanensen, de rejtetten létező szervező-alkotó terv, potenciál, lehetőség válik valóságossá. A formálisan tagadott preformizmus modern formában regenerálódik: „a befejezett rész, struktúra, mint olyan sehol sem volt preformálva, de a struktúra terve (!) jelen volt magukban az alkotórészekben. Tehát a struktúra autonóm és spontán módon valósulhat meg külső beavatkozás, új információ befecskendezése nélkül. Az információ jelen volt kifejeződés nélkül az alkotórészekben. Egy struktúrának epigenetikus felépítése nem *alkotás*, (hanem)megnyilvánulás (feltárulkozás — révelation)." (102) Úgy gondolom a fenti idézet ismétlése ebben a kontextusban még világosabban kiemeli Monod strukturalizmusának metafizikus vonásait.

III. MONOD SZAKMAI-ELMÉLETI MÓDSZERÉRŐL

a) *Kibernetika, információelmélet és a strukturalista-fizikalista redukcionizmus*

Monod az élő szervezeteket olyan önszabályozó rendszereknek írja le, melyek „struktúrája autonóm, pontos, szigorú determinizmusról tanúskodik, mely determinizmus szinte teljes ‚szabadságot' rejt magában külső feltételekkel és hatótényezőkkel szemben. Ez utóbbiak kétségtelenül képesek megakadályozni e fejlődést, de nem irányítani és képtelenek saját szerveződésüket az élő objektumra kényszeríteni." (24.)

A bonyolult önszabályozó rendszerek — a kibernetika törvényszerűségeinek engedelmeskednek. Az élő szervezetek, érthetőleg rendelkeznek struktúrájuknak megfelelő információkészlettel. Az élőlény rendkívül figyelemre méltó tulajdonsága „saját struktúrájának megfelelő *ne varietur* információ reprodukálásának és átadásának képessége. Nagyon gazdag információról van szó, mivel rendkívül komplex szerveződést ír le, mely információt mindazonáltal hiánytalanul (!) megőrzi az egyik generáció a másik számára. Mi ezen tulajdonságot *invariáns reprodukáló* képességnek vagy egyszerűen *invarianciának* fogjuk nevezni." (25.)

„Mivel magasfokú renddel rendelkező struktúra reprodukálásának képességéről van szó, és mivel egy struktúra rendjének foka információ-egységben kifejezhető, elmondhatjuk, hogy egy adott faj ‚invariancia-tartalma' egyenlő azzal az információmennyiséggel, mely átadva egyik generációról a következő generációra, biztosítja a specifikus strukturális norma megőrzését." (26.)

Az élő szervezetek, mint bonyolultan strukturált és következésképpen gazdag információtartalommal rendelkező önszabályozó rendszerek, különös rész szerv-tervekkel rendelkeznek: „de minden különös (sajátos) tervnek, csakis mint egy általánosabb terv részének van értelme" (26) . . . „Minden struktúrát, minden performanciát, minden aktivitást, melyek a lényegi terv sikeréhez hozzájárulnak . . . ‚teleonomikusnak' fogjuk nevezni. Ez lehetőséget ad arra, hogy egy faj teleonomikus ‚szintjé'-nek elvi definíciójára javaslatot tegyünk. Valójában arra következtethetünk, hogy minden struktúra és teleonomikus performancia megfelel egy bizonyos információmennyiségnek, mely át kell kerüljön (ti. a következő generációba. — *F. L.)* ahhoz, hogy ezen struktúrák megvalósuljanak, és beteljesedjenek ezen performanciák. Nevezzük ezt a mennyiséget a ‚teleonomikus információnak'. Így arra a meggondolásra juthatunk, hogy egy adott faj ‚teleonómikus szintje' megfelel azon információ mennyiségnek, melyet — átlagosan — egy individuumnak át kell adnia ahhoz, hogy biztosítva legyen a reproduktív invariancia fajlagos tartalmának közvetítése a következő generáció számára." (27.)

Az információtartalommal és a szerveződés rendjével fordított arányban változó entrópia úgy tűnik, ellentétben áll az invariancia elvével; következésképpen a termodinamika második tétele (melynek értelmében energetikailag izolált rendszerben az entrópia és így a rendezettlenség (!) nem csökkenhet) érvényét veszítené a bioszférában. Monod a kristályképződés és az élő szervezetek anyagcseréjének lényegi affinitását feltételezve az ellenkező következtetésre jut: „A legjobb példát a telített oldat kristályosodása adja. Egy ilyen rendszer termodinamikája jól érthető. A helyi rend növekedése, melyet az eredetileg rendezetlen molekulák tökéletesen meghatározott kristályrácsba történő összeilleszkedése képvisel, a kristályos-fázis hőenergia átadással, ‚fizetődik ki': a rendszer entrópiája (a rendetlenség) egészében a második (termodinamikai — *F. L.)* elv által előírt mennyiséggel növekszik.

Ez a példa mutatja, hogy helyi rend növekedése, izolált rendszerben, összeegyeztethető a második elvvel. Mindazonáltal aláhúztuk, hogy egy organizmus képviselte rend szintje, még a legegyszerűbbé, összehasonlíthatatlanul magasabb, mint amelyet egy kristály meghatároz. Kérdés tehát, vajon az ilyen (élő — *F. L.)* struktúrák megőrzése és szaporodása szintén összeegyeztethető-e a második elvvel. Ez igazolható olyan kísérlettel, mely messzemenően hasonlítható a kristályosítási kísérlethez.

Vegyünk egy milliliter vizet, mely néhány milligramm egyszerű cukrot tartalmaz, valamint ásványi sókat. Oltsuk be ezen miliőt *Escherichia Coli* fajhoz tartozó egyik baktériummal . . . 36 óra múlva az oldat több milliárd baktériumot tartalmaz. Azt tapasztaljuk, hogy a cukor kb. 40%-a sejt alkotóelemeivé alakult át, a maradék ugyanakkor CO_2 és H_2O-vá oxidálódott. Egy kaloriméterben végezve a teljes kísérletet, a folyamat termodinamikai mérlegét meghatározhatjuk, és azt tapasztaljuk, hogy csakúgy mint a kristályképződés esetében, a rendszer egészének (baktérium + miliő) entrópiája kissé többel nőtt, mint az a minimum, melyet a második elv előír. Ugyanakkor — mivel a bakteriális sejt, mely rendkívül bonyolult struktúrát képvisel, nemcsak megőrződött, hanem több milliárdszor megsokszorozódott, a termodinamikai adósság, mely ezen folyamatnak megfelel, kellőképpen rendeződött." (31.)

Monod — a kibernetika legújabb teljesítményeinek, eredményeinek tükrében a fizikalizmus pozícióinak megszilárdulását és kiterjesztésének lehetőségét véli felfedezni és szemben az általa „vitalistának", antifizikalistának cégjelzett irányzat képviselői — mindenekelőtt a fizikus Elsässer és Polányi — címére az alábbi kifogásokat, ellenvetéseket küldi: „Természetesen érthető, hogy a fizikusokat, még inkább mint a biológusokat, meglepi az élőlények különössége. Sematikusan Elsässer álláspontját pl. az alábbiakban foglalhatjuk össze:

kétségtelen, a különös tulajdonságok, invariancia és teleonómia nem sértik a fizikát, de *nem magyarázhatók teljesen* a fizikai erőkkel és kémiai kölcsönhatásokkal, melyeket a nem élő rendszerek vizsgálata tárt fel. Tehát elengedhetetlen feltételezni olyan elveket, melyek a fizika elveihez *hozzáadódnának*, és amelyek az élő anyagban hatnának, de nem az élettelen rendszerekben, ahol — következésképpen — ezen elektíve vitális elvek feltárhatatlanok voltak. Íme ezen elvek (vagy Elsässer terminológiáját használva biotonikus törvények), melyek megvilágításáról (felderítéséről) van szó." (41.)

Úgy tűnik „a nagy Nils Bohr" sem háríttott el hasonló vitalista (!) hipotéziseket — folytatja elmarasztalóan Monod —, de nem tűzte ki feladatául az igazolást biztosító bizonyíték feltárását. Elsässer és Polányi viszont azt állítják, hogy ilyen bizonyítékok léteznek; csakhogy „a legkevesebb, amit mondani lehet — állítja Monod —, hogy ezen fizikusok bizonyítása igencsak híján van a szigorúságnak és a szilárdságnak. Ezek az argumentumok — jelesen — mindezen különös tulajdonságra vonatkoznak. Ami az invarianciát illeti, ma ennek mechanizmusa elég jól ismert ahhoz, hogy határozottan

állíthassuk (affirmer) miszerint semmiféle (!) nem fizikai (!!) elv sem szükséges értelmezéséhez.

Marad a teleonómia, pontosabban: maradnak azok a morfogenetikai mechanizmusok, melyek a teleonomikus struktúrákat megalkotják. A vitalisták álláspontját, akik úgy vélik, hogy a fizikai törvények mindenképpen elégtelenek vagy elégtelennek fognak bizonyulni az embriogenezis magyarázatára, nem igazolják-indokolják pontos ismeretek, vagy végig vitt megfigyelések, hanem csupán jelenlegi ismerethiányunk.

Viszont a *molekuláris kibernetikai* (kiemelés tőlem. — *F. L.)* mechanizmusokra vonatkozó ismereteink (mely mechanizmusok a celluláris aktivitást és növekedést szabályozzák) jelentősen fejlődtek és a közeli jövőben kétségtelenül hozzá fognak járulni a fejlődés értelmezéséhez." (41—42.)

„A molekuláris biológiában elért előrehaladások — az utóbbi húsz év során — a misztika területét igen jelentősen beszűkítették és csupán a szubjektivitás mezőjét, magának a tudatnak a mezőjét hagyták még szélesre tárva a vitalista spekulációk számára". (42.) (Monod a könyvének VIII. és IX. fejezetében tesz kísérletet a szubjektivitás mezőjének beszűkítésére és az ún. vitalista spekulációk megfékezésére.)

A teleonómia fogalma — monod-i értelmezésben — szorosan kapcsolódik a kibernetika két fogalmához, nevezetesen a teljesítmény hatékonyságának és irányultságának fogalmához. „A teleonómia fogalma irányultsággal rendelkező, koherens és konstruktív aktivitás fogalmát rejti magában. Ezen kritériumok alapján a fehérjéket az élőlények teleonomikus performanciái (teljesítményei) lényegbeli molekuláris tényezőinek kell tekintenünk.

Az élőlények — kémiai gépek . . .

Csakúgy mint a gépek, minden organizmus — beleértve a ‚legegyszerűbbet' — a koherens és integrált funkcionális egységet képeznek. Teljesen nyilvánvaló, hogy egy olyannyira komplex és ráadásul autonóm kémiai gép funkcionális koherenciája elengedhetetlenné teszi egy kormányzó és ellenőrző kibernetikai rendszer beavatkozását . . ." (59.)

„A fehérjék terelik (meghatározott irányba. — *F. L.)* a kémiai gép aktivitását, biztosítják funkcióját és megszerkesztik-felépítik azt (a kémiai gépet)." (60.)

A kémiai gép invariáns struktúráját és teleonomikus funkcióját végső elemzésben a fizikai törvények irányítják: „minden fizikai törvény, mint egyébként minden matematikai kifejlés egy invariáns viszonylatot specifikál"(116). „Az azonosság elve nem jelentkezett mint fizikai posztulátum a klasszikus tudományban. Itt csak mint logikai módszer kerül használatba, anélkül, hogy szükséges lenne feltételezni, hogy megfelel valami szubsztanciális realitásnak. Más a helyzet a modern fizikában, amely legalapvetőbb posztulátumainak egyike azonos kvantum állapoton levő két atom *abszolút* azonossága. Innen (érthető) hasonlóképpen az atomisztikus és molekuláris szimmetriának tulajdonított abszolút, nem tökéletesíthető reprezentációs értéke. Úgy tűnik tehát, hogy az azonosság elvét nem lehet ma már a szellemet irányító egyszerű szabály státuszára redukálni; el kell fogadni, hogy legalább is kvantum-viszonylatban szubsztanciális realitást fejez ki." (116—117.)

b) *Kritikai elemzés*

Nem nehéz belátni az idézett szövegek elemzése alapján, hogy Monod a kibernetika és az információelmélet fogalmi apparátusát — strukturalista-fizikalista redukcionizmusának bizonyítása céljából — „teleonomikusan" átformálja.

Természetesen, ha azt állítom, hogy az organizmus önmagát alkotó *gép* (60.) — méghozzá kizárólag belső konstruktív erők hatására önmagát invariáns módon reprodukáló és tovább szaporító gép, akkor a kibernetika törvényszerűségének mechanikus extrapolálásához kell folyamodni, és így a mechanikus modellezés redukcionista szolgálatainak igénybevétele elkerülhetetlen.

A szervezet a valóságban zárt és *nyitott*, bonyolult, integratív totalitás. — Monod a totalitást, illetve a struktúrák zártságát eltúlozza, nemegyszer abszolutizálja. A szervezet struktúrája önmagát invariáns és egyben módosult formában reprodukálja. Monod a kétségkívül szembeszökő (abszolútnak tűnő !) invarianciát szinte megszabadítja önkényes módon a variabilitástól, a mikrováltozásoktól.

Amikor Monod kijelenti, hogy „minden struktúra és teleonomikus performancia egy bizonyos információmennyiségnek felel meg" (27), másfelől, hogy a bonyolultabb struktúra magasabb információkészlettel rendelkezik, újra csak a redukcionista módszer egyoldalúságának szubjektivista szemellenzője szűkíti be látómezőjét — hiszen minden biológus tudja, hogy a struktúra egyszerűsödése, involúciója nem mindig és nem minden

vonatkozásban jár együtt a funkció (a „teleonomikus performancia") hatékonyságának viszonylagos „célszerűségének" csökkenésével, mi több nemegyszer a struktúra és a funkció bizonyos fokú paradox, fordított arányú módosulással „lepi meg" a bioszférát és a biológust.

A struktúra bonyolultságának, információtartalmának, a funkció hatékonyságának progressziója tendenciálisan, végső soron, makroléptékben, „stochasztikusan" (a bioszféra egészében) kétségtelenül felülkerekedik a regressziós folyamatokon, momentumokon, a strukturális egyszerűsödésen, általában az involúción. Mindez azonban nem indokolhatja a struktúra, az információtartalom és a funkció közötti Monod-féle elvont és leegyszerűsített függvény-törvény kritikálatlan ratifikálását. A részleges regresszió és az involúció, a struktúra lokális egyszerűsítése, az információtartalom helyi (merisztikus) csökkenése, nemcsak hogy nem mond ellent a biológia progresszív tendenciális — a valóságban objektíve kimutatható — túlsúlyának, „felülkerekedésének" (amit az evolúció dialektikus fogalma adekvátan tükröz), hanem a regresszív momentumok (plusz a körfolyamatok, az inreverzibilis és reverzibilis ismétlődések) szükségszerű feltételei és következményei az evolúciónak. — Monod módszertani-ismeretelméleti egyoldalúsága abban a törekvésében is kifejezésre jut, hogy egyes általános fogalmakból a lehetőség szerint kilúgozza a sajátosságot és a konkrétságot, így az elvontság nála a „zavaró" konkrétság lehető kiküszöbölésével közvetlenül összeolvad az általánossággal. Monod könyvének olvasójában az a feltételezés erősödhet meg, hogy a szerző fülébe a formális logika szelleme, mint valami szürke eminenciás, súgná a módszertani javaslatokat, a szellemi műveletek algoritmusait.

Nem állítom, hogy Monod minden következtetése kizárólag a formális logika szabályainak szolgai követését tükrözi, de kétségtelen, hogy a formalizálásra, a fogalmak hiposztazálására való törekvés, lehetetlenné teszi számára a valóság sokminőségű gazdagságának, ellentmondásosságának, az azonosság és nem-azonosság mozgó összefüggésének adekvát megismerését és bemutatását. Természetesen a kifogás itt nem a formális logika és különösen nem a korszerű matematikai logika elengedhetetlen alkalmazására, felhasználására vonatkozik, hanem az egyoldalú formalizálásra és a matematizálásra. A formalizálás és a mechanikus redukcionizmus gondolatilag is mozgó homokra épül, ha nincs aládúcolva önmagával abszolút azonos entitások gránitköveivel. Monod-t csillapíthatatlan, nosztalgikus vágy űzi-hajtja az ilyen önmagával azonos változatlan entitások felkutatására. „Aki keres az talál": Monod V. Weisskopf nyomán két atom abszolút azonosságát „találta" meg „lenn" (116.), és valami plátói változatban és változhatatlan örök entitásokat (entités immuables) valahol a magasságokban.[3] Az a tény, hogy ezek az invarianciák nem bizonyíthatók, nem zavarja túlságosan Monod-t, mivel nem is „falszifikálhatók". „Mi tudjuk — írja Monod —, hogy minden jelenség, minden történés, minden ismeret feltételez kölcsönhatásokat, melyek önmaguk létrehozói a rendszer összetevői módosulásainak. Ez a fogalom (ítélet) azonban egyáltalán nem összeegyeztethetetlen azzal az eszmével, hogy léteznek változatlan létezők (entités immuables) a világegyetem struktúrájában. Sőt ellenkezőleg: a tudomány alapvető stratégiája, hogy a jelenségek elemzésének közvetítésével invariánsokat tárjon fel." (115—116.). Az olvasó hiába keresi Monod filozófiai értekezésében annak a paradoxonnak a feloldását, hogy egyfelől a kölcsönhatások (interactions), a rendszer összetevőit módosítják, másfelöl a kölcsönhatások megkímélnek bizonyos entitásokat, melyek így megőrizhetik konstanciájukat, azonosságukat. Majd látni fogjuk, hogy a *szaktudós* Monod megelégszik az objektivitás reális és konkrét kölcsönhatásának felismerésével és nem sokat törődik a *metafizikus*, az elvont invarianciával és azonossággal.

Az invariancia, az azonosság és a konstancia abszolutizálása vagy csupán egyoldalú önkényes felerősítése szükségszerűen maga után vonja a „lényeget", az „entitas"-t, megjelenítő jelenségek ontológiai lefokozását. A kibernetikai rendszerekben az irányítást, a szabályozást a „teleonomikus performanciát" biztosító (központi vezérlőberendezés) apparátust Monod mintegy megkíméli a kölcsönhatások egy sajátos típusától, a visszacsatolástól, vagy legalábbis a visszacsatolásnak a központi apparátus struktúráját, algoritmusát számottevően módosító hatásától. A bonyolult önszabályozó integratív („kibernetikai") rendszerek antientrópiás „performanciája", elképzelhetetlen, lehetetlen, a külső feltételek változása nyomán módosuló feed-back (visszacsatolásos) információk jelentésétől, azok számbavevésétől, kódolásától és a végrehajtó szervek működésének — épp ezen jelentéstől is függő — adekvát módosításától. Ebben a bonyolult kölcsönhatásos

[3] Eredetileg a teológia és meghatározott objektív idealista bölcseleti iskolák szerint az *entitás* nem más mint az önmagában vett változatlan lényeg (esszencia), és nem ahogyan ez a lényeg megjelenik az egyedi létezőkben. Amikor Monod az entitás elé a megváltoztathatatlan (immuable) jelzőt helyezi — a nyomaték miatt —, láthatólag nem óvakodik a pleonazmustól sem.

forgalomban — nincs a rendszernek egyetlen komponense sem, mely valamiféle módosulást nem szenvedne el, beleértve a „vezérlőberendezést" is. Más kérdés az, hogy ezek a módosulások milyen mértékűek, milyen jellegűek, mennyire sikerül a kimozdulások, a rezgések ammortizációja. — Különösen érthetetlen az a törekvés, mely az élő szervezet strukturális és funkcionális integritásának mechanikus felbontását célozza s az egyes viszonylag önálló struktúrarendszer autonómiáját szinte a cezúráig fokozza. Az információforgalom (a kommunikáció) egyirányba terelése, más szóval a kölcsönhatás felváltása lineárisan kauzális utasítással — még ha ez csak két apparátus ill. berendezés viszonylatára korlátozódjék is — apriorisztikus, önkényes leegyszerűsítése a bonyolult *integratív (!)* önszabályozó rendszerek valóságos életének. A külső és belső struktúrák, valamint minden strukturális elem — konkrétan jelentkező sajátos kölcsönös kapcsolat és sajátos kölcsönhatása nélkül —, „kibernetikai" rendszerek információtartalma nem gazdagodhatna, rendezettsége nem válhatna kifejezettebbé, entrópiája nem csökkenhetne. Ellenkezőleg, állapotának valószínűsége növekedne — a külső közeg entrópiás (viszonylagos) telítettsége leküzdené a kibernetikai rendszer negentrópiás erőfeszítését. Amikor Monod azt írja egyfelől, hogy az élő szervezet „koherens és integrált egységet képez" (59.), másfelől, hogy ez a szervezet mint „*komplex kémiai gép*" nem nélkülözhet „kormányzó és kontrolláló kibernetikai rendszert" (uo.), tulajdonképpen megtette az első, de végzetes lépést a szervezet integritásának felbontására. Hisz nyilvánvaló, hogy Monod nem az élő totalitást, mint olyat tekinti egységes kibernetikai rendszernek, hanem a totalitásba belehelyez *egy kibernetikai rendszert*, pontosabban kibernetikai rendszereket, melyek hierarchiáját kijelöli, ami önmagában elvileg és tudománymódszertani szempontból helyes és szükséges; csakhogy a hierarchiának mechanikus redukcionista megközelítése és eltúlzása meghatározott jellegű információk csakis egy irányú kommunikációját „engedélyezi", viszont a reverzibilitást, a visszacsatolást diszkvalifikálja és időnként szigorúan „megtiltja". A következő fejezetben látni fogjuk, hogyan konkretizálódnak ezek a mechanikus redukcionista kiberneticista torzulások az öröklődés mechanizmusának értelmezésében és kifejtésében.

Minél kifejezettebbek a rendszer integratív jellemzői, minél nyitottabb (dialektikusabb) a viszonylagos zártsága a külső miliő felé, annál nagyobb a lehetősége leküzdeni a termodinamikai nivellálódás veszélyeit, az entrópia növekedését, a valószínűtlenség csökkenését, más szóval a szervezettség gyengülését és az információ veszteségét.

„Maxwellnek és Boltzmannak a múlt század hetvenes éveiben megjelent munkái óta az entrópia fogalmának valószínűségi értelmezést adunk. Entrópiának nevezzük azt a H értéket, amely egy rendszer bizonyos állapotának valószínűségét jellemzi:

$$H = p_1 \log.\ p_1 + p_2 \log.\ p_2 + \ldots\ p_n \log.\ p_n, \text{ ahol is } p_1 = \frac{n_1}{n}\ ;\ p_2 = \frac{n_2}{n}$$

(az összes molekulák száma; n_1, n_2 stb. az egyes molekulák). Minden zárt rendszer mindig ama valószínűbb állapot felé törekszik, melynek entrópiája maximális." (A. V. Hrjamov, in: „A kibernetika filozófiai problémái", Budapest 1963, 176.) Nos a Monod-féle élő totalitásban — legalább is két katasztrófa között — csaknem teljesen zárt alrendszerek működnek; következésképpen, hogy ezek az alrendszerek megőrizhessék invariáns struktúrájukat, konstans információtartalmukat, rendezettségüket, ne növekedjék — a termodinamika elvének engedelmeskedő — valószínűségi és entrópiagörbe — valamiféle immanens „teleonomikus" intencionalitással kell rendelkeznie. Monod — mint láttuk — ténylegesen nem fukarkodik „teleonómiát" kölcsönözni az élő molekuláknak, élő struktúráknak stb.

A Monod-féle teleonómia nélkül nincs a szervezetnek megfelelő lehetősége a negentrópiás „performancia", a rendezettség és az információs tartalom megőrzésére, ill. gazdagítására. Minél zártabb a rendszer, annál nagyobb szerepkörhöz jut a „teleonómia" a struktúra konstanciának biztosításában, hiszen a rendszer zártságának függvénye az entrópia, az állapot-valószínűség, rendezetlenség növekedése, ill. az információtartalom csökkenése. Márpedig Monod egyes biológiai struktúrákat mint pl. a nukleinsavakat csaknem olyan konstanciával, zártsággal ruház fel, mint magukat az „entités immuable"-okat, a változtathatatlan lényegeket. A különbség az „entités immuables" és a Monod-féle konstans struktúrák között az, hogy az utóbbiak véletlen külső agresszív vagy „spontán" belső átrendeződés következtében robbanást, mutációt szenvedhetnek el, a két robbanás, a két katasztrófa közötti időszakban (mely évezredekig vagy -százezredekig is eltarthat) a konstanciát, az invarianciát a hűséges replikáció (reproduction invariante) biztosítja. A Monod-féle teleonómia a fejlődésben kifejeződésre jutó viszonylagos célszerűség „szcientista", hiposztazált változata. A viszonylagos cél*szerűség* nem teleonómia, ill. nem teleológia. Az élő szervezetek és alkotórészeik viszonylagos célszerű-

sége szembeszökő, ez a viszonylagos célszerűség kimunkálásának egyik jelentős — ha ugyan nem a legjelentősebb — tényezője a Monod által tagadott „negatív visszacsatolás figyelmeztetésére" bekövetkező ellentmondásosan adekvát módosulás. A strukturalizmus egyik fogyatékossága éppen a történeti (a diakronikus) mozgás-fejlődés előítéletétől mentes (!) vizsgálata. A történeti, filogenetikai nyomozás sekélyes volta, a szinkonikus-analitikus vizsgálódás túlsúlya és egyoldalúsága vezeti el, téríti el Monod-t a darwini antiteleológiától — a „szcientista" és egyben transzcendentális teleonómia felé. A vizsgálódásban a történeti és a logikai egységének egyensúlya Monod-nál felbomlik a logikai javára. Következésképpen a fogalmak (teleonómia, performancia, konstancia, a kibernetika fogalmai stb.) általános elvontságuk miatt lebegni kezdenek és így engedelmeskednek a szerzőjük önkényének. A tudósnak azonban éppen ettől a lehetőségtől kell óvakodnia, amikor kilép a gyakorlati munka műhelyéből, a laboratóriumból. Csakúgy mint ennek alteregójától, másától, fonákjától nevezetesen a konkrétság empirikus-pozitivista megragadásában való bezárkózástól. Monod-nál is éppen az empirista pozitivizmus és a fogalmak szabad hiposztazálása teremtik meg egymás lehetőségét és egészítik ki egymást. A történeti — visszafelé nyomozó — felderítő munka gyengeségének foka egyenes arányban van a transzcendentális „metafizikai" lényegek, eidos-ok (Husserl), eszmék (Platón) megváltoztathatatlan entitások (Monod) képzésének lehetőségével. A metafizikusan értelmezett, elvont azonosság a szcientista-pozitivista „egzaktságba" travesztálva, modernista álarcban jelenik meg Monod könyvében.

„*Azonosság — elvont . . .*" — figyelmeztet Engels — „a szerves természetben szintén alkalmazhatatlan. A növény, az állat, mindig sejt az életének minden pillanatában azonos magával és mégis önmagától megkülönböződő." (Engels: A természet dialektikája; MEM **20**, 489.) Vajon az azonosság és nem-azonosság ezen elválaszthatatlan egységének, kölcsönös feltételezettségének törvénye alól a strukturális analízis kivonhat-e sejtalkotórészeket, organellumot, molekularendszereket (pl. a DNS-t)? Természetesen ez a kivonás lehetséges, ha a valóság tanúságtételéről nem veszünk tudomást, arról a tényről, hogy az állandóság (legyen az olyan pregnáns mint a DNS esetében) biztosítéka, a szakadatlan változás. A valóságban az állandóság mindig konkrét, azaz dinamikus állandóság *(dinamikus* konstancia, invariancia). Amikor szemünk előtt a tudományos vizsgálódás sokoldalúsága, finomsága szinte napról napra fejlődik, még időszerűbben hangzik Engels következtetése: „Minél tovább fejlődik a fiziológia, annál fontosabbá lesznek számára ezek a szüntelen, *végtelenül kicsi változások* (Kiemelés tőlem. — *F. L.)*, annál fontosabbá lesz tehát számára éppen így az azonosságon *belül* (Engels kiemelése) való különbség vizsgálata is . . ." (Uo.)

Mivel Monod a fizikai tartomány mélyében vélte megtalálni az abszolút azonosság „szubsztanciális realitását", jelesen az azonos kvantum-állapot szintjén létező „két atom *abszolút* azonosságát" (116.), fontosnak tartom a szakfizikusok vonatkozó véleményének ismertetését, össszehasonlító szembesítését. David Bohm — korunk egyik legjelentősebb fizikusa — éppen a szaktudományos eredmények tanúságtétele alapján lép fel a konstancia, az autonómia, az azonosság metafizikus (abszolutizáló) tendenciája ellen: „a különféle dolgok létezésmódjának viszonylagos autonómiájából e dolgok egymástól való bizonyos mérvű függetlensége következik; e függetlenségnek viszont az a következménye, hogy a dolgok között ellentmondások lépnek fel . . . az ellentétes és ellentmondó mozgások szabályszerűen mindenütt fellépnek a világegyetemben, s ez magának a dolgok létezésének egyik lényeges oldala. Az atomokban hasonlóképpen a mag vonzóerői ellensúlyozzák az elektron-mozgások kvantummechanikai ingadozásaiból eredő bomlasztó hatásokat és az elektronoknak a mag körüli keringéséből származó centrifugális tendenciákat." (Bohm: „Okság és véletlenség a modern fizikában", 212.) Az atomok tehát „élnek", méghozzá bonyolult ellentmondásos „életet". Hol van itt az abszolút azonos kvantum-állapotnak megfelelő abszolút azonos két atom lehetősége, hisz egyetlen atom sem menekülhet az azonosság és a nem-azonosság konkrét egységétől: „ha a minőségek, tulajdonságok, tartományok, szintek stb. létének fenntartásához a megváltoztatásukra törekvő folyamatok egyensúlya szükséges, akkor ez az egyensúly általában véve csak megközelítő és feltételes lehet". (Bohm, 213.)

A természet minőségi végtelenségéből, a dolgoknak a külső tényezőkkel alkotott ellentmondásos kölcsönhatásából és végül a létező dolgok, tartományok, tulajdonságok belső mozgásainak szükségszerűségéből kiindulva Bohm arra az általános megállapításra jut, hogy: „egy dolog kimerítően meghatározott és változatlan létezésmódjának elgondolása csak megközelítő jellegű absztrakcióként értékelhető, mert elvonatkoztat a levés (keletkezés és változás) folyamatában végbemenő átalakulások végtelen változatosságától". (Bohm, 217.) A fizikalista redukcionizmus azon alappillérét célozza és vizsgálja meg itt Bohm, mely pillér éppen a strukturalizmus antidiakroniájára, történeti szemlé-

letének korlátozottságára épül. Ez a pillér „szilárd" a hiposztatált absztrakciók birodalmában, de meginog és szétmállik, ha visszahelyezzük a valóság bonyolult összefüggésektől, ellentmondásos kölcsönhatásoktól áthatott sokminőségű tartományaiba.

Monod nem veszi kellő mértékben figyelembe és szemléletére nem gyakorol így számottevő hatást — a „levés", a változás törvénye; pedig a valóság (beleértve a fizikai tartományt) vizsgálata arra a meggyőződésre vezeti a tudomány művelőit: „a mozgás és fejlődés . . . örökkévaló, de örökké változó folyamatát az anyag lényeges velejárójának tekintsük" . . . „Ez a folyamat, amelyben a természeti törvények végtelenül változatos típusai jutnak érvényre: a *levés*, azaz a *valamivé* válás, a keletkezés és változás folyamata, amelyet több ezer évvel ezelőtt Hérakleitosz írt le először. (A mi elképzelésünk e folyamat természetéről természetesen sokkal szabatosabb, mint a régi görögöké)."[4] (Bohm, 216.)

A történetiség, a diakronia, a genetikus vizsgálódás elhanyagolása képezi azon ismeretelméleti gyökeret, amelyből Monod fogalmi apparátusának elvontsága, merevsége, „objektivitása" is (részben) magyarázható. Aki invariáns struktúrákat, atomok *abszolút* azonosságát „szubsztanciális realitásnak" látja, az még könnyebben képzel a transzcendenciába változatlan és hiposztazált lényegek (fogalmak, eszmék) rendszerét. Valamiféle *neopozitivista* fizikalizmus foglyává válik Monod; jellemző rá V. Svisjov ítélete a logikai pozitivisták paradoxonjáról: „Harminc esztendős fejlődésének eredményeképpen a logikai pozitivizmus mint filozófiai áramlat oda jutott el, ahonnan több neopozitivizmus előtti ismeretelméleti áramlat, az újkantianizmus, husserlianizmus stb. annak idején, mint megállapított tényből s elemzésre és magyarázatra szoruló problémából kiindult, ti., hogy függetlenül az empíriától és mintegy az empirikusan adott világ fölé emelkedve létezik a tudományos fogalmak rendszerében megtestesülő elméleti tartalom szférája." (V. Svirjov: „A neopozitivizmus és a tudomány", Kossuth Könyvkiadó, 273—274.)

Monod jelentős tudományos vizsgálódása (különösen az ún. allosterikus enzimekre vonatkozóan) új fogalmakba (pl. a diauxia) (lásd a későbbiekben) zárható gondolati anyag termelésére vezetett (vagy legalábbis régi fogalmak tartalmi gazdagításához): „ az új gondolati tartalom megfogalmazására irányuló logikai tevékenység mechanizmusai különböznek egymástól a tartalom típusai szerint és e tartalom határozza meg őket úgy, hogy a gondolkodás fejlődésének kutatásakor a tudás genetikus vizsgálati elvét össze kell kapcsolni a gondolkodás tartalmi megközelítésének elvével". (277.)

A gondolkodás tartalmi megközelítésének elve Monod szakmai munkásságában termékenynek bizonyul, viszont elsikkad filozófiai eszmefuttatásaiban, többi között a *genetikus* vizsgálati módszer elhanyagolása következtében. A strukturalista (fizikalista) ahisztorizmust, a genetikai vizsgálódás kiiktatását vagy háttérbeszorítását az utóbbi években egyre hevesebben és szélesebb frontvonulatból bírálják nemcsak marxista hanem polgári szemléletű szaktudósok és ideológusok (jóllehet ez utóbbiak rendszerint szubjektivista, polgári humanista pozícióból).

A „Revue présente" 1967—68. számában az antistrukturalista cikkek, tanulmányok egész sora jelent meg (főleg polgári szerzők tollából), melyeket összegyűjtve „Structuralisme et marxisme" c. könyvben (1970) az Union Générale d'Edition tett közzé. A „Genèse et Structure" c. kötetben hasonló problematikát tárgyaló szimpozion anyagát jelentette meg 1965-ben a Mouton et Co (Paris — La Haye) kiadóvállalat. A „Pensée"-ban és a „Rinascitá"-ban magáról a Monod-monográfiáról jelennek meg bíráló cikkek. A szerzők a főtüzet a strukturalizmus egyoldalúan szinkronikus módszerére és a struktúrafogalom formalista, merev, invariáns tartalmi meghatározására irányították. Albert Saboul a strukturalista struktúrafogalom alapvető hibáját abban látja, hogy a strukturális elemek változásának „strukturális" következményeiről ez a fogalmi meghatározás nem vesz tudomást.

A strukturalizmus szerint: „a teljes konfiguráció — képes fennmaradni, mint *invariáns*, az elemek determinálta módosítások ellenére. Másképpen szólva a struktúrának invariancia-fogalma (koncepciója) a strukturális analízis lényéhez tartozik". („Structuralisme et marxisme", 168.)

Saboul — nagyon helyesen — a struktúra változásának folyamatosságát is kiemeli és azt a struktúra gyökeres (minőségi) változásának szükséges előfeltételének fogja fel: „a történész számára a lényegbeli probléma tehát az, hogyan fejlődnek a struktúrák,

[4] Amikor Monod *a* fizika tudományáról beszél tulajdonképpen a kvantummechanika ún. koppenhágai koncepciójára gondol. Ez érthető is. A koppenhágai iskola egyik kiemelkedő képviselője Heisenberg pl. az utóbbi években szakmai-elméleti és filozófiai elgondolásaiban rehabilitálja — modern megfogalmazásban — a platónista filozófia lényegét: nevezetesen a változatlan entitások képzetét. Heisenberg úgy véli, hogy a fizikai jelenségekben valami változatlan és változtathatatlan „kristálytiszta" matematikai formák (struktúrák) jutnak kifejeződésre. Heisenberg nyíltan kijelenti, hogy a platónizmus képezi a modern kvantummechanika egyik elméleti-filozófiai alapját; erre a következtetésre jut Monod is mind a természetre, mind a társadalomra vonatkozó fizikalista-redukcionista koncepciójában.

hogyan *kopnak* (Kiemelés tőlem. — *F. L.)* a struktúrák, hogyan halnak el, hogy lépünk át egyik struktúrából a másik struktúrába . . ."

„A történelmi analízis szerint a motor lényegében belső. Magából a struktúra belsejéből fejlődik a mozgás és a *struktúra kopása.* A mozgás magában a struktúrában létezik többé-kevésbé lassú vagy gyors ritmus szerint" (170, kiemelés tőlem. — *F. L.);* viszont „a strukturalista analízisben a struktúrát nem úgy fogják fel mint belső folyamatot, a szinkronia és a diakronia legfeljebb külsődlegesen illeszkednek-kapcsolódnak egymáshoz". (171.) Mivel a strukturális analízis valamint a kibernetika vizsgálódási módszere — tudatosan és jogosan — eltekint (lényegében) az integratív rendszerek minőségi sokféleségétől és mindazok fejlődésétől — következésképpen a szinkronia, a konstancia, az invariancia formális-logikai értelmezésének szolgálatát igénybe vehetik azzal a megszorítással, hogy tartózkodnak az így nyert eredmények mechanikus (pl. fizikalista-redukcionista) kiterjesztésétől, extrapolálásától — vagy a kibernetika törvényeinek önkéntes megcsonkításától pl. bizonyos „zavaró" feed-back mechanizmusok, negatív visszacsatolások kiiktatásától (mely mechanizmusok az algoritmusok módosításának és a struktúrák folyamatos mikrokopásainak és „átcsapásának", egyszóval a belső mozgásnak, változásnak objektív-reális feltételei). Az „ismeretelméleti"-pszichológiai kutatások kiemelkedő képviselője (az egyébként nem marxista) Jean Piaget harca a strukturalizmus apriorizmusa és redukcionista tendenciája ellen széles körű visszhangot váltott ki a különböző szaktudományos területek képviselői körében: „A filozófiában Husserl fenomenológiája . . . minden genezistől független struktúrák vagy lényegek egy (fajta) intuíciójához vezet. Ha itt Husserlt idézem, ezt azért teszem, mert hatást gyakorolt a pszichológia történetére: részben ő sugallta a Gestalt (alak) elméletet. Ez az elmélet a genezis nélküli strukturalizmus típusa, lévén (itt) a struktúrák permanensek és a fejlődéstől függetlenek. ‚Jól tudom, hogy a Gestalttheorie a fejlődésről magáról szolgáltatott (bizonyos) koncepciókat és magyarázatokat', pl. Koffka szép könyvében a mentális növekedésről, mindazonáltal szerinte a fejlődést teljességgel az érés determinálja, más szóval *egy preformáció,* mely preformáció a Gestalt törvényeinek engedelmeskedik stb. A genezis másodlagos marad, az alapvető perspektíva (pedig) preformista" („Genèse et Structure", 39.) A lényegek, a fogalmi struktúrák preformista (platóni— husserli) felfogása — a biokémikus Monod-nál szükségszerűen összefügg a „szubsztanciális" rangú struktúrák invarianciájának, konstanciájának antidialektikus értelmezésével.

A francia szaktudós Boiteau, aki szteroid-típusú hormonokkal végzett gyakorlati-tudományos vizsgálódásai során maga is szembe találkozott a struktúraelmélet problematikájával, J. Piaget ellenvetéseit ismétli meg Monod könyvét (egyébként ellentmondástól nem mentes) elemző-bíráló cikkében. Monod számára „a fontos, az alap — az ‚invariansok' " feltételezése („La Pensée", 1971 № 155, 65.), pontosabban „az abszolútnak tekintett invariancia". (Uo., 73.)

Boiteau cikkében választ keres arra a kérdésre, hogyan függ össze a Monod-féle episztemológiai metafizika, a konstancia, az invariancia antidialektikus felfogása Monod utópisztikus szocializmusával. Erre a válaszkeresésre már cikkének címe is utal: „ ‚Une éthique déliberément idéaliste' celle de Monod".

A jelen tanulmány utolsó fejezetében részletesebben elemezzük Monod társadalmi-etikai terápiás javaslatait.

IV. A VÉLETLEN ÉS A SZÜKSÉGSZERŰSÉG FOGALMÁRÓL

a) *Az öröklődés és a biológiai evolúció mint a véletlen és a szükségszerűség munkamegosztásának eredménye*

Monod — értekezésének mottójaként — Démokritosz szavait idézi:

„Minden, ami létezik a világegyetemben a véletlen és a szükségszerűség gyümölcse."

A bevezetés meghatározza a biológia helyét és jelentőségét a tudományok rendszerében:

„A biológia egyszerre marginális és központi helyet foglal el a tudományok között. Marginális, mivel az élő világ az ismert világegyetemnek csak egy rendkívül kis és igen ‚speciális' részét képezi, következésképpen úgy tűnik, hogy az élőlények tanulmányozása sohasem vezethet általános törvények feltárására, melyek a bioszférán túl is alkalmazhatók lennének.

De ha az egész tudomány végső törekvése — ahogy én gondolom — megvilágítani az ember kapcsolatát az univerzumhoz, úgy el kell ismerni, hogy a biológia központi helyet foglal el.

Mivel a biológia — valamennyi diszciplina közül — a legközvetlenebbül tesz kísérletet a problémák lényegébe hatolni, amit meg kell oldani, mielőtt egyáltalán lehetőség nyílna nem-metafizikus fogalmakkal az ‚emberi természet' problémáját felvetni . . . A fejlődés elmélete — jóllehet uralja az egész biológiát, mintegy felfüggesztett maradt, amíg kidolgozásra nem került az öröklődés *fizikai* elmélete." (11.)

„. . . Genetikai kód elmélete képezi a biológia alapvető bázisát". (12.)

„Ezen értekezés egyáltalán nem lép fel azon igénnyel, hogy az egész modern biológiát bemutassa, viszont kísérletet tesz arra . . . hogy kiszűrje a kód molekuláris elméletének lényegét". (13.)

„Minden mesterséges tárgy egy élőlény aktivitásának terméke, mely ilyeténképpen juttatja kifejezésre — kivétel nélkül minden élőlényt jellemző — alapvető tulajdonságainak egyikét: azt a tulajdonságot, hogy egy tervvel felruházott élőlény, mely tervet struktúrájában képvisel és performanciája által véghez visz." (22).

Szemben a mesterséges tárgyakkal „egy élőlény struktúrája teljesen más folyamat eredménye, amennyiben szinte semmit sem köszönhet külső erőknek, ellenkezőleg, mindent az általános formától a *legkisebb részletekig* magának az (élő) objektum belső morfogenetikai kölcsönhatásának" (23. Kiemelés tőlem. — *F. L.)* — „a három általunk felismert . . . tulajdonsága az élőlényeknek: teleonómia, autonóm morfogenezis és invariancia" . . . „Tökéletesen igaz, hogy ez a három tulajdonság minden élőlénynél benső kapcsolatban van. A genetikai invariancia csakis a struktúra autonóm morfogenezise által és annak közvetítésével jut kifejezésre és nyilvánul meg." (28) . . . „a teleonómia és az invariancia megkülönböztetése nem egyszerű logikai absztrakció: ezt kémiai megfontolások igazolják. Ugyanis a lényeges biológiai makromolekula-osztályok egyike, a fehérjék osztálya, csaknem minden struktúráért és teleonomikus performanciáért felelős, ugyanakkor *a genetikai invariancia kizárólagosan a másik osztályhoz, a nukleinsavak osztályához kapcsolódik.*" (29. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„Amint a következő fejezetben látni fogjuk, ezt a megkülönböztetést feltételezi — kimondva vagy sem — minden elmélet, minden ideológiai (vallásos, tudományos vagy metafizikai) konstrukció, melyek a bioszférára vonatkoznak és a világegyetem többi részéhez is kapcsolódnak." (29.)

Monod értekezésének II. fejezete a „Vitalizmusok és animizmusok" bírálatát tartalmazza: „Természetesen azon elmélet, melyet itt felvázolok — röviden és dogmatikusan — nem magának Darwinnak az elmélete, aki saját korában nem rendelkezhetett a reproduktív invariancia kémiai mechanizmusainak valamiféle eszméjével, sem azon zavarok természetének eszméjével, melyeket ezen mechanizmusok elszenvednek. De annak megállapítása, hogy az evolúció szelekciós elmélete csak alig húsz esztendeje nyerhette el teljes értelmét, teljes precizitását és teljes bizonyosságát, nem jelenti Darwin zsenijének csökkentését." (37.)

„Eleddig a szelekciós elmélet az egyetlen olyan javasolt elmélet, amely a teleonómiából egy másodlagos tulajdonságot képezett (és amely) összeegyeztethető az objektivitás posztumátumával. Ez egyúttal az egyetlen elmélet, amely nemcsak hogy összeegyeztethető a *modern fizikával, hanem arra épül fel, megszorítások és hozzáadások nélkül. . .* (Kiemelés tőlem. — *F. L.)* Minden egyéb koncepció, amelyeket — határozottan és világosan az élőlények különbségének megértése céljából javasoltak, vagy amelyeket implicite vallásos ideológiába, ill. a nagy filozófiai rendszerek többségébe burkolnak, ellentétes hipotézist tételeznek, nevezetesen (olyan hipotézist), mely szerint egy eredendő teleonomikus elv *védelmezi az invarianciát, vezeti az ontigéniát, irányítja az evolúciót. . . .* Ezen (utóbbi) jelenségek az eredendő teleonomikus elvnek megnyilvánulásai lennének . . . Ezen elméleteket . . . — melyek kifejezetten csak a bioszférában érvényesülő teleonomikus elvet tételeznek — *vitalista elméleteknek* fogom nevezni." (38.)

„. . . Másfelől csoportosítani lehet azon koncepciókat, melyek *egyetemes* teleonomikus elvhez folyamodnak, mely elv felelős a kozmikus evolúcióért, csakúgy mint a bioszféra evolúciójáért; ezen elv a bioszférában mindössze precízebben és intenzívebben jutna kifejeződésre . . . Ezen koncepciók, amelyeket ‚animisták'-nak fogunk nevezni, több vonatkozásban figyelemre méltóbbak, mint a vitalista elméletek . . ." (39.)

„Teilhard de Chardin filozófiája — Bergsonéhoz hasonlóképpen — teljesen egy eredendő evolucionista előfeltevésre épül . . . de vele szemben (az előbbi) feltételezi, hogy nincs ‚tehetetlen' (inerte) anyag és így semmiféle lényegi különbség az anyag és az élet között." (44.)

„Azon eszme, hogy a régi (ó) animista szövetséget a természettel újra megleljük és egy új szövetséget alapozzunk meg egy univerzális elmélet segítségével — mely szerint a bioszféra evolúciója (egészen az emberig) magának a kozmikus evolúció töretlen folyamatának része lenne —, természetesen nem Teilhard felfedezése. Ez (ugyanis) a XIX.

századi szcientista progresszivizmus központi eszméje. Ez a központi eszme megtalálató magában a spenceri pozitivizmusban, csakúgy, mint Marx és Engels dialektikus materializmusának lényegében." (45.)

Monod könyvének III. fejezetében saját evolúció-koncepciójának alapját képező biofizikai és -kémiai folyamatok mechanizmusát mutatja be: „Az élőlények — kémiai gépek (!) . . . Ezen hatalmas méretű és mikroszkopikus kémiai aktivitás pontos irányultságát és magas hatásfokát (teljesítményét) a fehérjék egy bizonyos osztálya, az enzimek biztosítják, melyek specifikus katalizátorok szerepét töltik be." (59.)

„. . . Az elementáris kibernetikai funkciókat specializált fehérjék biztosítják, melyek kémiai információk detektorainak és integrátorainak szerepét töltik be.

E szabályozó fehérjék közül a jelenleg a legjobban ismertek az ún. ‚alloszterikus' enzimek, azon tulajdonságuknál fogva, melyek által különböznek a ‚klasszikus' enzimektől. Ez utóbbiakhoz hasonlóan az alloszterikus enzimek felismerik és kapcsolódnak egy specifikus szubsztrátumhoz és aktiválják átalakulásukat (más. — *F. L.)* termékké. De ezen túlmenően, ezen (alloszterikus) enzimek — egy vagy több *másféle* vegyület elektív felismerésének tulajdonságával is rendelkeznek, mely vegyületeknek (stereospecifikus) egyesülése a fehérjével módosító hatást eredményez . . . ez a hatás — az esetektől függően — *megnöveli* vagy *gátolja* az *alloszterikus enzim hatását a szubsztrátumra.*" (78.)

„. . . A szabályozás vonatkozásában egy alloszterikus enzim közvetítésével minden lehetséges" . . . „úgy tűnik, hogy a teljesítményeik (performances) áthágják a kémiai törvényeket . . .

(De) Valójában, ahogyan láttuk, amikor ezen performanciákat, mikroszkopikus, molekuláris léptekkel analizáljuk, specifikus kémiai kölcsönhatás terminusával teljesen értelmezhetőnek mutatkoznak." (91—92.)

Az ún. molekuláris epigenezisről szólva Monod kiemeli, hogy „az embrionális fejlődés folyamatában új struktúrák és új tulajdonságok megjelenését ‚epigenetikus' folyamatnak minősítették, ami az eredeti pete által képviselt tiszta genetikai adottságból kiindulva a szervezet fokozatos gazdagodásáról tanúskodna. Ez a jelző (epigenetikus) — ma már — meghaladott elméletekre való utalásként (még) gyakran használatos, amely jelző szembeállította a „prefomacionistákat" (akik azt gondolták, hogy a pete a felnőtt állatot miniatűr-formában magába rejti) az epigenetistákkal, akik az eredeti információ reális gazdagodásában hittek." (99.)

„Amennyiben az alkotórészek kémiailag azonosak és ezek azonos módon szintetizálódnak minden élőlénynél, mi lehet a morfológiai és fiziológiai csodálatos különbségek forrása? És továbbá, hogyan lehetséges, hogy minden faj ugyanazon anyagokat, vegyi átalakításokat használva, megőrzi változatlanul generációkon keresztül a jellemző és minden másétól megkülönböztető strukturális normát?" (119.)

„Ma rendelkezünk a probléma megoldásával. Az univerzális (egyetemes) alkotórészek, egyfelől a nukleotidák, másrészt az aminosavak egy ábécé logikai ekvivalensei, melyben a struktúra — tehát a fehérjék specifikus asszociációs funkciói — írva lenne." (119.)

„Ebben az ábécében a struktúrák és a performanciák minden változata, melyet a bioszféra tartalmaz, ilyenformán beíródhatik. Továbbá ez a, *ne varietur*, reprodukció a szöveg minden celluláris generációjában be van írva DNS nukleotid szekvencia formájában, mely a faj invarianciáját biztosítja." (119.)

„Az alapvető biológiai invariáns: a DNS. Következésképpen a gén meghatározása Mendel által, az örökletes bélyegek invariáns hordozójának, mint replikatív invariancia strukturális bázisának kémiai azonosítása Avery által (megerősítve Hershey által), tisztázása Watson és Crick által képezi kétségtelenül a legalapvetőbb felfedezéseket, melyeket a biológia valaha is felmutatott. Ehhez egyébként hozzá kell fűzni a szelekciós elméletet, mely teljes jelentőségét és bizonyosságát csakis ezen felfedezésnek köszönheti." (120).

„A DNS *ne varietur* replikációjának ‚titka' a nem-kovalens komplexum sztereokémiai komplementaritásban rejlik, melyet a molekulában összekapcsolódó két fonál alkot. Látható tehát, hogy az asszociatív stereospecificitás alapelve — mely a fehérjék diszkriminatív tulajdonságát magyarázza — szintén a DNS replikációs tulajdonságának gyökerében (lényegében) található." (120—121.)

„. . . A tradukció (a kód-átfordítás) mechanizmusa szigorúan visszafordíthatatlan. Nem észlelt és *egyébként el sem képzelhető*, hogy az ‚információból' valaha átvihető legyen a fehérjétől a DNS-hez. Ezen fogalom (ismeret) olyannyira teljes és biztos megfigyeléseken nyugszik ma, és a fejlődéselméletben következményei annyira fontosak, hogy a modern biológia alapvető elvei egyikének kell tekinteni. Ebből ténylegesen az következik, hogy nem létezik lehetséges mechanizmus, mely révén egy fehérjestruktúra és performancia módosítható lehetne, és ezen módosulások átvihetők lehetnének az utódokba,

akár csak részlegesen is, kivéve, ha ez nem a DNS egy szekvencia szegmentuma által képviselt instrukció módosításának következménye." (124. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„Az egész rendszer következésképpen teljesen és intenzíven konzervatív, önmagába záródott, abszolút képtelen bármiféle jelentést (enseigement) felfogni a külső világból; mint látható ez a rendszer tulajdonságainál fogva, mikroszkopikus óramű működésénél fogva a *DNS és a fehérje között csakúgy, mint a szervezet és a környezet között, egyirányú kapcsolatokat létesít; dacol minden ‚dialektikus' leírással.* (Kiemelés tőlem. — *F. L.)* Lévén a rendszer alapvetően descartes-i és nem hegeli: a sejt ténylegesen egy *gép*." (125.)

„Bergson . . . a fejlődésben egy alkotó, *abszolút* erő kifejeződését látta, *abszolút* erőnek abban az értelemben, hogy nem tételezte fel, miszerint ez más célért feszülne . . . mint magáért az alkotásért." (129—130.)

„Ez a (felfogás) ezáltal gyökeresen különbözik az animistákétól, akár Engelséről, Teilhardéról, vagy az optimista pozitivistákéról, pl. Spencerről legyen szó, akik valamennyien egy olyan program méltóságteljes lefolyását (végbemenetelét) látják bele az evolúcióba, melynek programja magának a világegyetemnek szövedékében (trame) van bevésve.

Számukra következésképpen a fejlődés nem tényleges alkotás, hanem kizárólag a természet eleddig ki nem fejezett intencióinak ‚kinyilatkoztatása' (révéláció). A modern elmélet szerint ‚a kinyilatkoztatás fogalma' *abszolút* új (újdonság) alkotásához kapcsolódik.

. . . A modern elmélet szerint a ‚kinyilatkoztatás' fogalma az epigenetikus kifejlődéshez kapcsolódik, de természetesen nem az evolúciós emergenciához; az evolúció éppen azon ténynél fogva, hogy forrása a lényegbeli előreláthatatlanságban van — *abszolút* újat alkotó.

. . . Azonban ahol Bergson a ‚legnyilvánvalóbb' bizonyítékát látta, hogy az ‚élet elv' maga az evolúció, a modern biológia ezzel ellentétben felismeri azt, hogy az élőlények minden tulajdonsága a *molekuláris megőrzés* (conservation) alapvető mechanizmusán nyugszik.

. . . A modern elmélet szerint az *evolúció egyáltalán nem az élőlények egy tulajdonsága*, mivel az evolúció a megőrző mechanizmus *tökéletlenségeiben magában* találja meg gyökereit, mely annak egyedülálló privilégiumát alkotja." (130.)

„Lamarck azt gondolta, hogy egy állat által kifejtett erőfeszítések feszültsége maga — abból a célból, hogy ‚az életben sikert érjen el' — hatott valamiféle módon az örökletes hagyatékokra, hogy abba bekebelezve, közvetlenül módosítsa az utódokat. A zsiráf hatalmas nyaka voltaképpen kifejezi azon állandó akaratot, mellyel ősei a fák legmagasabb ágait igyekeztek elérni." (143.)

Ami most már az ember fejlődését illeti, Monod a nyelv (a beszéd) szerepét emeli ki, kijelentve, hogy Chomsky által megállapított törvény, miszerint minden nyelvnek közös a belső formája, struktúrája, az alábbi belátásokra vezet: „ezt a formát így . . . a fajjal *veleszületettnek* (inné) és a fajra jellemzőnek kell tekinteni." (150.) „Ez a koncepció egyes filozófusokat és antropológusokat megbotránkoztatott, mivel abban a descartes-i matefizikához való visszakanyarodást láttak. Azon feltétellel azonban, hogy ezen koncepció implicit biológiai tartalmát elfogadjuk, egyáltalán nem döbbent meg. (ti. a nyelvi forma veleszületett (inné) jellege. — *F. L.)* . . . a nyelvi képesség, mely az agy epigenetikus fejlődése folyamatában kibontakozik, ma az ‚emberi természet' részét képezi, mely természet magában a genomban meg van határozva, a genetikai kód radikálisan különböző nyelvezetében." (151.)

Monod felteszi a kérdést, hogy csodával állunk-e itt szemben: „Csoda? Kétségtelen, mivel végső elemzésben a *véletlen* termékéről van szó." (151. Kiemelés tőlem. — *F. L.).*

Általában azt a tényt, hogy az „invariancia megelőzi (!) szükségszerűen a teleonómiát" — megmagyarázza az a „darwini eszme, miszerint egyre intenzívebben teleonomikus struktúrák megjelenése, evolúciója, progresszív finomodása egy struktúrában bekövetkező zavaroknak köszönhető, *mely struktúra már (!) rendelkezik az invariancia tulajdonságával*, tehát képes ‚a véletlent megőrizni' és így ezen véletlen eredményeit a természetes kiválogatódás-játék hatásának kitenni". (37.)

„Viszont az élőlények minden struktúrájának és teleonomikus performanciájának *ultima rációja* — a polipeptid-fonalak gyökereinek szekvenciájában van bezárva . . . És, amennyiben nemcsak ezeket a szekvenciákat vagyunk képesek leírni, hanem azon törvényt is, melynek engedelmeskednek, elmondhatjuk, hogy" (az élet. — *F. L.)* „titkát lelepleztük, az *ultima ráció* fel van tárva . . : az *általános törvény* — a *véletlen törvénye*." (110. Kiemelés tőlem. — *F. L.).*

„Másfelől látni kell, hogy minden fehérje ‚véletlen' szekvenciája valójában ezerszer vagy milliószor — minden szervezetben, minden sejtben, minden generációban — igen kifejezett hűséggel reprodukálódik, ami biztosítja a struktúrák invarianciáját." (111).

„A véletlent az invariancia gépezete megragadja, megőrzi és így rendbe, szabályba, szükségszerűségbe fordítja át. Egy *teljesen* vak játékból, definíciószerűleg minden megjelenhet (létrejöhet) . . ." (112.)

Egyfelől „nem létezik semmiféle elképzelhető mechanizmus, mely révén valamiféle utasítás vagy információ átvihető lenne a DNS-hez". (125.)

De ugyanakkor „a perturbációk (zavarok) hasonló hűséggel fordítódnak le az aminosavak szekvenciájának módosulási formájába (alterációjába) és tevődnek át a polipeptidbe, mely polipeptid kapcsolatos azon DNS szegmentummal, melyben a *mutáció* végbement . . ."

„Ezek az alterációk esetlegesen, véletlenül fordulnak elő . . . Ebből szükségszerűen következik, hogy a bioszférában minden újnak, minden alkotásnak forrásánál, csakis a véletlen létezik. A tiszta véletlen, csakis a véletlen; az abszolút, de vak szabadság, található magának az evolúció csodálatos épületének gyökerében. Ez a koncepció — az *egyetlen* felfogható (elfogadható), mivel a tényekkel és a tapasztalatokkal . . . egyedül egyeztethető össze . . És semmi sem ad *lehetőséget feltételezni (vagy remélni), hogy a mi koncepciónkat — erre a pontra vonatkozóan — revidiálni kellene vagy lehetne.*"

„Egy mutáció önmagában mikroszkopikus kvantum — történés, amelyre — következésképpen — a bizonytalansági elv vonatkozik. Tehát lényegében természeténél fogva *előreláthatatlan* . . . Igen kevés fizikus hajlandó ma azt hinni, hogy ezen bizonytalansági elv saját diszciplínájából valaha is eltűnne . . .

Kivéve természetesen, ha visszatérünk a laplace-i univerzumhoz, amelyből a véletlen definíciószerűen ki van zárva." (129.)

„. . . A kezdeti elemi történések, melyek ezen rendkívül konzervatív rendszerek számára az evolúció útját feltörik . . . mikroszkopikusak, esetlegesek, és minden kapcsolat nélküliek azokkal a hatásokkal, mely azokat magukkal vonhatná a teleonomikus funkcióba. De egyszer bevésve a DNS struktúrába, az egyedi eset (ami mint ilyen lényegében előreláthatatlan) mechanikusan és hűségesen replikálódik és lefordítódik, más szóval egyben szaporodik és áthelyeződik millió és millió példányba. *A tiszta véletlen birodalmából kivetve, belép a szükségszerűség, a legkönyörtelenebb bizonyosságok birodalmába.* Hiszen makroszkopikus léptékben, az organizmus szintjén, következik be a szelekció.

Számos kiemelkedő szellem úgy tűnik, ma még képtelen elfogadni, vagy akárcsak megérteni, hogy zajforrásból a szelekció maga egyedül képes volt a bioszféra minden zenéjét kinyerni. A szelekció ténylegesen a véletlen eredményein tevékenykedik, és nem (is) képes máshonnan táplálkozni; de a szelekció szigorú követelmények (kényszerűségek) egy területén működik, ahonnan a *véletlen ki van tiltva.* Ebből a kényszerűségből (kiindulva) és nem a véletlenből nyerte általánosan emelkedő irányultságait, egymást követő hódításait." (135. Kiemelés tőlem.— *F. L.)*

„Az . . . egyedüli elfogadható mutációk azok, melyek — legalábbis nem csökkentik a teleonomikus készülék koherenciáját, hanem inkább megerősítik a már adoptált (elfogadott) irányban, vagy — bár kétségkívül jóval ritkábban — újabb lehetőségekkel gazdagítják azt . . .

Úgy tűnik, e tény révén maga az evolúció hajt végre egy ‚tervet', egy ősi ‚álom' meghosszabbításának és kiszélesítésének tervét." (136.)

„. . . A bioszférában az evolúció így szükségszerűen visszafordíthatatlan folyamat, mely *meghatároz egy irányt az időben*, az irányt, mely *ugyanaz*, mint amelyet az entrópia növekedésének törvénye előír."

„Itt jóval többről van szó, mint egyszerű összehasonlításról. A második elv azonos statisztikai megfontolásokra épül, mint amelyekre — az evolúció visszafordíthatatlansága. Ténylegesen jogosult *az evolúció visszafordíthatatlanságát a második elv kifejeződésének tekinteni a bioszférában* . . ." (139.)

Monod rosszallóan hozzáfűzi, hogy „. . . Az evolúció modern ‚darwini molekuláris' elméletét még ma is **gya**núval szemléli néhány gondolkodó filozófus, sőt még biológus is." (140.)

b) *Kritikai elemzés*

Ha az ideológus J. Monod nem is szemléli *ma* még gyanúperrel a „darwini molekuláris" elméletet, *Monod-nak, a szaktudósnak biokémiai és genetikai eredményei maguk szigorú ügyészként lépnek fel — az abszolút invariancia, az elvontan azonos replikáció feltételezése, a véletlen és a szükségszerűség metafizikus szétszakítása* ellen. Ezen az immanens ellentmondást — a többi között — M. I. Szetrov is kimutatja (Csupán *implicit* módon, mivel „A véletlen és szükségszerűség" Szetrov tanulmányának megírásakor még nem jelent meg.) 1970-ben megjelent figyelmet érdemlő, „A genetika és az embriológia egysége a

rendszerelmélet aspektusában" c. tanulmányában. („A tudományok kölcsönös kapcsolatának és kölcsönhatásának módszertani problémái", Tanulmánygyűjtemény. Leningrád 1970, 305—325.)

Helyesebben fogalmazva — magának Monod-nak (!) szaktudományos eredményeire is támaszkodva — szembe száll Szetrov a „darwini molekuláris" elmélettel, a fizikalizmus redukcionista következtetéseivel; azon tendenciával, melyet a kötet bevezetőjében M. V. Posztepanenko — egyes kutatók olyan törekvéseként jellemez, „hogy a fizikai törvényeket egyetemes törvényeknek tekintsék, melyek nemcsak a biológiai, hanem társadalmi jelenségek feltételeként szolgálnak, mely törekvés mechanikus világnézetben gyökerezik. Ez a tendencia napjainkban is: először a fizikalizmusban mint a megismerés modern pozitivista módszer válfaja jelentkezik, és másodszor a kibernetika fejlődéséből levont mechanikus következtetéseiként, melyek nem ismerik fel a gépek, a szervezetek és a társadalom közötti minőségi különbséget." (Uo. 13.)

Monod mint láttuk — elméleti-ideológiai monográfiájában — nemcsak a három létszféra minőségi különbségét homályosítja el, bizonyos vonatkozásokban pedig egyenesen eltünteti — többek között éppen a kibernetikai törvények és szabályok mechanikus extrapolálásának közvetítésével —, hanem magának a kibernetikának egyik általános és lényegbeli elvét is leamputálja, nevezetesen a visszacsatolás vagy visszajelentés (a „feed-back") elvét, legalábbis akkor, amikor a genetikai szabályozás elemzésére kerül sor. Az információ egyirányú kommunikációjának feltételezésével összeférhetetlen Monod és a szintén Nobel-díjas kollégájának, a biológus Francois Jacobnak azon megállapítása, hogy a protoplazma az anyagcsere *sajátos* produktumaként létrejött ún. metabolitok közvetítésével meghatározott feltételek mellett irányítani (upravlaty) képes a sejtmag apparátust, aktivizálva vagy gátolva a fehérjeszintézis általános mechanizmusát és teljesítményét. Szetrov itt idézi a két francia szerző közös tanulmányának jellemző sorait; bármilyen bonyolult is legyen a fehérjeszintézis szabályozásának mechanizmusa: „ezt a mechanizmust végső soron a metabolitok irányítják, mely metabolitok nemcsak mint a folyamatok részvevői hatnak . . . hanem mint specifikus kémiai jelzők (szignálók)." (Uo. 307.) Mivel a metabolitok termelése (tehát koncentrációja is) külső és belső feltételektől függ, Monod és Jacob megállapításának jelentősége érinti a szervezet és környezet kapcsolatának dialektikáját, más szóval megkönnyíti az embriogenezis folyamatában kialakuló differenciálódás racionális megértését. (Uo.) „A genotípus önszabályozásának elve a sejt metabolitok aktivációjának és dezaktivációjának közvetítésével jelenleg széles elismeréssel találkozik." (Uo.)

Szetrov helyesen ismeri fel, hogy Monod és Jacob fent idézett megállapítása összeegyeztethetetlen „a mag-apparátus szerepének abszolutizálásával az irányult (örökletesen előre meghatározott) fejlődés szabályozásának jelenségeiben". (Uo. 322.)

Csakhogy Szetrov nem látja világosan, hogy Monod és Jacob nyitvahagyták a kiskapukat a genetikai információk irreverzibilitásának elve felé; mikor ugyanis *„kémiai jelekről"* (jelzésekről, szignálról) beszélnek, melyeket a metabolitok küldenek a „mag-apparátus"-hoz, még explicite nem ismerték el azoknak genetikai rangját, illetve a centripetális információk és a „kémiai jelek" minőségi affinitását. Az éberség gyengesége abban is megmutatkozik, hogy Szetrov maga is a genotípus önreprodukciójáról beszél, nem utalva arra itt, hogy meghatározott mértékben minden struktúra — legalábbis minden integratív-biológiai struktúra (tehát a fehérje is) önreprodukáló és egyben nem önreprodukáló, hogy a reprodukcióban is kifejeződésre jut az „azonosság és nem-azonosság azonosságának" hegeli, a dialektikus, a valóságot adekvátan reprodukáló-tükröző elve. Természetesen, hogy az önreprodukálás és nem önreprodukálás, az azonosság és nem-azonosság, a genetikai információ centrifugális és centripetális „forgalmazása" konkréten milyen viszonyban interferálódnak csakis (nemzetközileg) reprodukált és ellenőrzött szaktudományos kísérlet döntheti el; de abszolút „önreprodukciót", abszolút azonosságot, abszolút — genetikai értékű (!) — információs irreverzibilitást, a genetikai értékű „feed-back" teljes hiányát, csak az abszolút metafizikus gondolkodás ismerhet el, mely szerint „el sem *képzelhető"(!)*, hogy az információ(ból) valaha átvihető legyen a fehérjétől a DNS-hez (Monod: „Véletlen és szükségszerűség", 124), s mely szerint az élő szervezet a *„DNS és a fehérje között*, csakúgy mint a *szervezet és a környezet között egyirányú (!)* kapcsolatokat létesít". (Uo. 125. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

Szetrov utal B. Commoner amerikai szaktudós munkásságára, gazdag kísérleti anyagból leszűrt következtetésére, hogy ti. a polimér-molekulák termelése, beleértve a DNS poliméreket is, nem egyértelműen önreprodukció, nem mechanikusan azonos termelés eredményei (pl. a DNS-nek mint „önmatricának" felhasználása segítségével történő teljesen azonos önkopírozása, olyan feltételezés, amelynek nemcsak Commoner, hanem mint látni fogjuk, a szaktudósok egész sorának bizonyított kísérletei, gyakorlati ered-

ményei is ellentmondanak). Szetrov nem látja világosan, hogy Commoner — becsukja azokat a kiskapukat is, melyeket Monod még nyitva hagyva kijuthatott a platóni elíziumi mezőkre, ahol az „immuable" entitások, az abszolút azonos és módosíthatatlan eszmék, élőképek, kristálytiszta matricák földi képviseleteivel a DNS-ekkel találkozhatott. Az adott DNS ugyanis — Monod szerint — maga „ne variatur", az önreprodukciója hasonlóképpen „ne variatur". Ez a „*ne variatur* reprodukció a sejtszöveg minden generációjában be van írva" (Monod kiemelése, 119.); magának a változtathatatlanságnak záloga és bizonyítéka a DNS szekvencia által kódolt és beírt genetikai információ. (Uo.)

Nem lehet csodálkozni, hogy Monod szakkollégája és honfitársa Pièrre Boiteau úgy látja, miszerint Monod elméjét és kezét — mikor a „Véletlen és szükségszerűség"-et írta, nemcsak Platón, hanem — időnként — a jóisten vezette: „a fontos, az alap: (Monod számára. — *F. L.)* — az ‚invariánsok'." „Kezdetben Isten teremtette a DNS-t." (Pièrre Boiteau: „ ‚Une étique délibérément idealiste' celle de Monod", „La Pensée", 1971, № 155 — 165.) Azon viszont csodálkozni lehet — a többi között —, hogy Boiteau véleménye szerint Monod döntő csapást mér a szóban forgó monográfiában a vitalizmusra. Kétségtelen, hogy Monod nem fárad el a vitalizmus szidalmazásában: elutasítja azokat az elméleteket, melyek szerint valami teleonomikus elv (Monod, 38.), mint életerő mozgatná előre meghatározott és felfelé ívelő úton a bioszférát. — Csakhogy egyfelől Monod — mint láttuk — maga is mint egyik kulcskategóriát használja a teleonómiát, másfelől a vitalisták közé sorolja a marxizmus klasszikusait, és végül az általa metafizikusnak nevezett vitalizmus legjelesebb képviselőjét, Bergsont úgy „bírálja", hogy azért a bergsonisták köszönettel tartoznak: „Nem kísérlem megvitatni ezt (a bergsoni) filozófiát. Tekintve, hogy be vagyok zárva a logikába — folytatja Monod — és globális intuícióban szegény: képtelennek is érzem magam e filozófia megvitatására. Mindazonáltal nem tekintem Bergson beállítódását (attitude) jelentéktelennek, ellenkezőleg. A tudatos vagy nem tudatos lázadás a racionális ellen, a tiszteletadása az Id-nek az Ego rovására (nem is beszélve a spontán alkotásról) a mi időnk jelei." (40.)

Az Id a „nyugati" pszichológiában az irracionálisan értelmezett tudattalannal kvázi szinonim fogalom.

A biológiában, ill. az ún. klasszikus genetikában az Id-terminussal, az örökletes tulajdonságokat hordozó sejtmagrészecskéket (pl. a Weismann-féle hipotetikus „csíraplazma" részecskéket) jelölték. A pszichológiai részben bergsoni ihletésű irracionalizmus kiemelkedő képviselője Freud, egyébként úgy vélte, hogy a nemiség, a magas energiatöltésű libido a csíraplazma közvetítésével öröklődik, mint az emberi tevékenység legfőbb tudattalan összetevője, motivációja. A pszichikai Id-et (az ős-ént, vagy ős valamit) a csíraplazma Id-jei tartalmazzák és közvetítik generációról generációra. Az egyén szómája és különleges anyagcserefolyamatok Freud szerint az Id-ek virtuális halhatatlanságának csupán külsődleges feltételei.

Tehát: az egyéni élet egy része, nevezetesen a virtuálisan halhatatlan csíraplazma nem más mint a „fődolog", azaz a nemiség megőrzésének és generációról generációra történő átörökítésének anyagi hordozója, genetikai biztosítéka. Az Id tisztelete az Ego rovására, csakugyan a „mi időnk" bélyege. Igen megnövekedett az Id tisztelete a freudizmuson kívül, az egzisztencializmusban („latens tudat"), a perszonalizmusban (harc a ráció „imperializmusa" ellen). A Monod-féle társadalomterápiában (egy ösztönös, „primitív"(!) érték etikai választása) stb.

Monod szcientizmusa nemcsak megtűri, hanem szükségszerűen feltételezi ellentétpárját (saját fonákját) az irracionalizmust. Erről monográfiája bőséges bizonyítással szolgál. Hegel, Marx és Engels nemcsak dialektikájuk, hanem racionalizmusuk miatt is vált a „szigorú" szcientista — Monod — megvetésének és keresztes hadjáratának tárgyává. Láttuk: a fizikus Elsässer álláspontját — melyet vitalistának nyilvánít —, szintén azért bírálja, mivel ezen (elsässeri) álláspont szerint az életjelenségek, az élőlények tulajdonságai „*nem magyarázhatók meg teljesen(!)* a fizikai erők és kémiai kölcsönhatások segítségével, melyeket a nem élő rendszerek vizsgálata tárt fel". (Monod, 41. — Monod kiemelése.).

Aki a vitalizmust, a fizikalizmus, a metafizikus redukcionizmus pozíciójából bírálja — ténylegesen a vitalizmus és az irracionalizmus malmára hajtja a vizet.

Az öröklődés redukcionista magyarázata, mely a véletlen tömegében leli végső magyarázatát, végső érvét (ultima rációját), mely kizárja minden „centripetális" információkommunikáció lehetőségét, jogosan váltotta ki magának, Monod-nak a gyanúperét: vajon nem a csoda támogatja meg a véletlent? Miután az emberré válást fizikalista-redukcionista módon végigkövetve maga is megfogalmazta explicit formában a kérdést? „Csoda? Kétségkívül — válaszolja Monod —, mivel végső elemzésben a véletlen termékéről van szó." (151.)

Amennyiben a kölcsönhatás mindenirányúságát önkényesen egyirányúvá tesszük — akárcsak a struktúrán és strukturális elemek egy körülhatárolt területén, és ha az invarianciából kiirtjuk a változékonyságot, a konzervativizmusból a plasztícitást, a véletlent és a szükségszerűséget szétszakítjuk (hogy azután mint független mechanizmusok, független szereplők időben és térben elkülönülten lépjenek a bioszféra programjának „teleonomikus" forgatókönyvének előírása szerint akcióba), csoda nélkül semmire se megyünk.

A Monod-féle teleonómia — végeredményben a teologikus teleológia álcázott („szcientista") változata. Monod kollégája — Jacob — erről a problémáról a következőket vallja: „a molekuláris genetika — hogy úgy mondjuk — azon anyagot mutatja be (adja), melyen az evolúció munkálkodik . . . ma (már) teljesen világos, hogy e program nem módosulhat kívülről érkező instrukciók által . . . egy igen nehéz probléma rejlik *a teleológia vagy a teleonómia* fogalmában, mivel ez a fogalom számunkra rendkívül szubjektív. Igen nehéz ettől elvonatkoztatnunk (abstraire). Ez csaknem (olyasmi) mint a komplementaritás . . ." („Les Lettres Françaises", 1968, № 1222, 5.) A genetikus Philippe L'Héritier — kapcsolódva Jacob gondolataihoz is — kijelenti, hogy a „darwini eszme elegendő ahhoz, hogy tudományosan megmagyarázzuk a dolgokat. Hogy ez az eszme — mondjuk — teleologikusan magyarázza a dolgokat, végeredményben más lapra tartozik. A tudományos gondolkodás nem képes addig hatolni, hogy megértse az egzisztencia miértjét és mély igazságát. A tudományos gondolkodás sohasem vizsgál mást mint (csak) a jelenségek mechanizmusait és viszonyait, a jelenségek ezen viszonyait viszonylagosan megértettük. Hogy a DNS és a fehérjék, valamint a szelekció ezen kis játéka egy napon végül is én-magamat és intim tudatomat létrehozta, ez egy más(féle) probléma; és nem gondolom, hogy ennek a problémának a megoldására a tudomány lenne hivatva." (Uo.)

L'Héritier „kis játékon" maga is a véletlen mutánsok közül történő szelekciós szerencsejátékot érti. Ő azonban — szemben Monod-dal — a pozitivizmus óvatosságának mindkét lehetőségét szembeállítja a „bátrak" elbizakodottságával: 1. *a* tudomány nem hatol át a jelenségek viszonyain; 2. következésképpen *a* tudomány nincs hivatva, (erőtlen) az ember kialakulásának, még kevésbé a társadalom sorskérdéseinek problémáit megérteni és azokra választ adni.

L'Héritier a nyelvi átöröklés törvényeiről is azt állítja, hogy azok sajátos törvények, tehát a genetikai törvények nem terjeszthetők ki a társadalom specifikus jelenségeinek magyarázatára — mivel itt a szerzett eredmények átörökíthetők. (Látni fogjuk: Monod ebben a vonatkozásban is túllépi azt a küszöböt, ahol Jacob, de különösen L'Héritier óvatosan ingadozva megállanak.) Ami viszont a genetikai történéseket, a bioszféra evolúcióját illeti, lényegében Jacob és Monod koncepcióját osztja: „úgy gondoljuk, hogy az evolúció motorja lényegében a természetes (kiválogatódás) szelekció és *hogy a szerzett tulajdonságok nem öröklődnek;* a különböző genetikai kombinációk választéka áll a természetes szelekció rendelkezésére, mely kombinációk a rekombinációból véletlenül jönnek létre." (Uo. 1221, 5. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

Az öröklődésnél és a biológiai evolúciónál újra csak két, egymástól lényegében független törvény bábáskodik. Az (abszolút) véletlen törvénye, mely a genetikai kombinációk választékát termeli, a másik az abszolút szükségszerűség törvénye, mely a szelekció (mondhatni ultra-szelekció) közvetítésévelel bírálja a kombináció értéket, dönt a továbbélésről vagy a pusztulásról.

(Ebben a kombinatórius szerencsejátékban az állítólag abszolút véletlenül szerzett tulajdonságok öröklődésének elismerése — tehát — egyáltalán nem oldja fel a „genetikai" metafizikát és redukcionizmust.)

A környezet és szervezet kölcsönhatása alapján kialakult új tulajdonságoknak (relatíve adaptatív új szerzeményeknek) öröklődése ki lenne zárva „a szerzett tulajdonságok nem örökölhetők". A véletlen és szükségszerűség szétszakítása, a (genetikai) információforgalom egyirányba (DNS-től kifelé) terelése — a szerzett tulajdonságok öröklődésének (a lamarcki fenomén) egyértelmű tagadása és a teleológia szcientista válfajának a teleonómiának bevezetése — logikusan és szükségszerűen feltételezik, kiegészítik egymást. Amikor a biológus-genetikus megfeledkezik arról, hogy a fizikalista-redukcionista sémába a tudományos eredmények elméleti következtetéseit be kell illeszteni, „áldozatául" esik a valóság objektív dialektikájának.

F. Jacob — a biológus — mintha gyakori társszerzőjének, a biokémikus J. Monod alapvető szaktudományos munkájának (a baktériumok növekedéséről) előítélettől mentes és a priori fizikalista-redukcionista séma mellőzésével történő ismertetésére vállalkozott volna, mikor kijelenti, hogy az utóbbi időben: „úgy találták, hogy egy igen kis sejtben, nevezetesen a baktérium-sejtben egy kommunikációs rendszer létezik a különböző

molekulák között, aminek eredményeképpen minden pillanatban a molekulák figyelmeztetést kapnak arról, ami körülöttük végbemegy, és hogy ezek a molekulák nem akárhogyan, hanem rendkívül összehangoltan dolgoznak". (Uo. 1221, 4.) Itt még minden molekuláról és egyetemes kölcsönös információról van szó, itt még nincs kizárva — sőt implicite feltételezett az információ (beleértve — a kémiain túl — a genetikai értékű információ) mindenirányú kommunikációja. Óhatatlanul felmerül a kérdés, hogyan nyerhetnek a sejt molekulái teljes értékű „figyelmeztetést" arról, hogy „körülöttük mi megy végbe", ha a sejt környezetéből nem hatolnának be „figyelmeztető" információk? Már utaltunk arra, hogy Monod-nak a baktériumok növekedésére vonatkozó tudományos eredményei ellentmondanak a „Véletlen és szükségszerűség" Monod-jának.

Hagyjuk tehát vitatkozni itt magát a *két Monod*-t, hogy a fenti kérdésre választ kaphassunk.[5]

A mi számunkra itt különösen fontos és figyelemre méltó, hogy Monod alapvető szakmai tanulmányában (a baktériumkultúrák növekedéséről) részletesen nyilatkozik a szelekció és az adaptáció (a kiválogatódás és az alkalmazkodás) szerepéről. A növekedés görbéjének általa feltárt sajátos formája — a diauxia — a genetikai megközelítést és elméleti magyarázat bonyolult apparátusának igénybevételét elengedhetetlenné tette. A diauxia-jelenséget Monod annak a sajátos jelenségnek fogalmi megjelölésére használja, mely bizonyos körülmények között tenyésztett baktériumok növekedési formájában, rátagörbéjében jut kifejeződésre. A diauxia: „kifejeződik egy növekedés nélküli fázis által elválasztott — két egymást követő növekedési fellendülés formájában". (J. Monod: „Recherches sur la croissance des cultures bacteriennes. Thése de 1942", Paris 1958, 2.)

A diauxia — úgy tűnik — enzimatikus hatás változásának következménye. (Monod, R, 170.) „Amikor egyfajta változás magyarázatáról van szó — a magyarázat két típusa jelenik meg: adaptáció és szelekció." (Uo.) A diauxia nem értelmezhető kizárólagosan enzim-mutáció mechanizmussal: „ha (ugyanis) minden enzim megjelenése külön mutáció eredménye lenne — megmagyarázhatatlan maradna —, miért nem figyelhető meg (soha), bármennyire komplex is legyen a közeg (különféle cukrokat tartalmazó táptalaj. — *F. L.)* kettőnél több egymást követő ciklus. Mindazonáltal a magyarázat ezen típusát tekintetbe kell venni". (Uo. 171.)

Ami az adaptáció szerepét illeti, Monod támaszkodik Kastrom eredményeire, mely szerint a baktériumok enzim-készletében két kategóriát kell megkülönböztetni: 1. a mindig jelenlevő ún. konstitutív enzimeket; 2. az adaptatív enzimeket, melyek számottevő mennyiségben csak akkor jelennek meg, amikor a táptalaj meghatározott szubsztrátumot tartalmaz. (Uo.)

Ha itt megáll Monod a diauxia-jelenség értelmezésében, nem kerülne vele szembe az 1970-es Monod, hiszen a szorító kérdésre könnyű a „felmentő" válasz: a külső feltételek a lappangó, de kész enzim aktivitását, működését indították be.

Bacillus subtilis és Bacillus Coli átültetéses (passage) kísérletei alapján Monod azonban úgy látja, hogy a diauxia nem magyarázható szelekció-jelenséggel: „Ezen kísérletek elégségesek arra, hogy teljes mértékben kiküszöböljük azon hipotézist, mely szerint a diauxia egy szelekciós jelenséget juttatna kifejeződésre." (Uo. 175.) A szelekció bizonyos szerepét mindazonáltal a későbbiek során bevonja Monod magyarázatába, de az adaptáció szerepe túlsúlyba kerül, méghozzá olyan formában, mely erőltetett, illetve hamisított logika, gondolattorzítás nélkül összeegyeztethetetlen — a véletlen és a szükségszerűség — a fenotípus (a szóma) és a germen (DNS, gen, genom) önkényes, metafizikus szétszakításával: „El kell ismerni tehát, hogy az ‚adaptatív' hipotézis *egyedül (!)* elégtelen mindazon tények magyarázatára, melyeket jelenleg a diauxia vonatkozásában ismerünk. De vigyáznunk kell: ha ezen kísérletek bizonyítják is, hogy ez a hipotézis elégtelen, egyáltalán nem bizonyítják, hogy az adaptáció-jelenség nem játszana szerepet a diauxiában. Ellenkezőleg: azt tapasztaljuk, hogy az adaptáció igen határozottan módosítja a diauxia-görbék formáját. A jelenség szembeszökően kevésbé kifejezett, amikor a (bacilus) törzs (már) előzetes adaptációt elszenvedett, mely adaptációnak az ‚emlékét' úgy tűnik megőrizte." (Uo. 178.) (Az adaptatív nyomok „emlékét" megőrizni nem más — lényegét tekintve mint a szerzett tulajdonságok örökölhetőségének — Lamarck—Darwin-feltárta törvényeknek „engedelmeskedni".)A legújabb nemzetközi méretű tudományos eredmények arról tanúskodnak, hogy ezek a viszonylag adekvát, adaptatív „emlékek" megfelelő számú „gyakorlás" nyomán szerzett tulajdonságokká, rögzült genetikai hagyatékká válnak. A szcientista-fizikalista Monod *sem saját kísérletes* eredményeinek, sem az újabb genetikai „meglepetések"-nek tanúbizonyságaival nem kíván számolni, hi-

[5] A vitát e tanulmány keretei kényszerűen igen szűkre korlátozzák. *Hasznos lenne, ha Monod jelentősebb szakmai műveiből részletes válogatás magyar nyelven is hozzáférhetővé válna.*

szen azok számbavétele szembeállítaná a Krick-féle „centrális dogmával", más szóval az információátvitel egyirányúságának, irreverzibilitásának „megfellebbezhetetlen és örök" hipotézisével. Még ennél is könnyebb azt sugalmazni, hogy vajmi kevés haszonnal járhat a néhány milliárd évnyi filogenezis történeti nyomozásával, felderítésével vesződni. A történeti nyomozás elhanyagolásában a pozitivizmus elvi és módszertani jelszavai visszhangzanak és a lelkiismeret nyugtalanságát feloldják: a filogenezis semmiképpen sem lehet az igazi, a tiszta tudomány tárgya. Itt szó sem lehet „közvetlenül adottról", „tiszta tapasztalati kijelentésekről"; végeredményben csak a fenomenális empíriában megjelenő és protokolárisan rögzíthető tények képezhetik a verifikáció vagy a falszifikáció tárgyát. A neopozitivizmussal ebben a vonatkozásban egybehajlik, interferálódik a strukturalizmus preferenciája a *szinkronikus* és *analitikus* vizsgálódás javára. Monod esetében még a rövidtávú genetikai-történeti vizsgálat sem játszik számottevő szerepet. Valójában, figyelmeztet Bohm, „valamennyire is bonyolult rendszereknél a reájuk érvényes törvények alapvető jellege sohasem választható el teljesen azoktól a történeti folyamatoktól, melyek során a rendszerek jellemző tulajdonságai kialakulnak", amennyiben rövid időtartamban szemléljük, és vizsgáljuk a jelenséget, a rendszert „addig rendszerint teljesen kielégítő az az absztrakció, amelynek keretében az anyagot úgy fogjuk fel, mintha a maga sajátos történeti fejlődésétől független tulajdonságokkal rendelkezne".

A filozófus Monod mereven rögzíti a tulajdonságokat, a struktúrákat és a strukturális törvényeket. A Monod-féle evolúció — hamis, álevolúció — tulajdonképpen abszolút invariáns struktúrák egymásra helyezkedése, szedimentációja: a fejlődést nem dialektikus változásokkal, megszakított, sajátos mozgásnak fogja fel, hanem filmkockák egymásutáni megjelenítésének: a filmkockák közötti kapcsolatban nincs kontinuitás (genetikai összefüggés), hanem csupán kontiguitás, azaz külsődleges, nem tartalmi, nem lényegi érintkezés.

A véletlen és a szükségszerűség szétszakítása teszi lehetővé a struktúra invarianciájának megmerevítését, és a történeti vizsgálódás háttérbe szorítását. Az invariáns struktúrát az abszolútnak felfogott, véletlen, rendszerint külső, ill. spontán „sokkolás", szétrombolja, „a tiszta" szükségszerűség pedig új invariáns struktúrát szelektál, ill. őriz meg, „a struktúra *invarianciájának* fogalma a strukturális analízis lényegében rejlik"... (viszont) „a történész számára egy struktúra sohasem stabil a belső feszültségek és ellentmondások miatt" ... „bizonyos struktúrák ... generációk végtelen sorában viszonylag stabil elemekké válnak. A struktúrák ezen esetben gátolják a történelem mozgását ... Más struktúrák ellenkezőleg, inkább hajlamosak a szétesésre, a felbomlásra. Így a történelem mozgásának belsejében a struktúrák egyszerre-egyidőben a történelem támaszai és gátjai." (Albert Soboul, in: „Structuralisme et marxisme", 168.)

Nagyon tanulságos itt visszatérni a szaktudós Monod még viszonylag elfogulatlan interpretálási-értékelési erőfeszítéseihez, amikor még nem kísérelte meg a valóságot megterhelni attól idegen megmerevített eidos-okkal, lényegekkel, husserli-platóni „kristálytiszta" fogalmakkal. Saboul és Bohm óvása az egyoldalú szinkronikus-analitikus, ill. strukturalista-pozitivista szemléleti-logikai módszerrel szemben lényegében csak a filozófus Monod-t találja célba. A diauxia — írja Monod, a szaktudós: „nyilvánvalóan a növekedés folyamatában bekövetkező enzimatikus hatékonyság változását fejezi ki", ami a külső közeg szénhidrát-tartalmának mennyiségi és minőségi tulajdonságaival és módosulásával függ össze (Monod, R, 198.)

Itt természetesen még csak az enzim-rendszer és az enzimatikus folyamatok mikro-ontogenetikus vizsgálatáról van szó. Monod mindazonáltal itt már kitapogatta az életfolyamatok dialektikus lüktetését: a külső és a belső ellentmondásos kölcsönhatását, az azonosság és nem-azonosság kapcsolatát, a herakleitoszi „levés" dinamikáját.

Monod a mikro-ontogenetikus enzimhatás variációjának vizsgálata után, meghaladva a megismerés közvetlen szemléleti és általános-elvont logikai szakaszait, visszafelé nyomoz, vagy legalábbis kijelöli a történeti-filogenetikai vizsgálódás útjának-módjának reálisan lehetséges „diszkurzív" fordulóit. Íme Monod idevonatkozó — még „plasztikus"-ideologikus szemellenző nélküli — javaslatai: „Az (enzimek) ezen variációja nem magyarázható egy variáns progresszív szelekciójával, mely variáns mutáció által jelent (volna) meg ... Ezen kísérletek ugyanakkor azt is igazolják, hogy a diauxia nem magyarázható *teljesen* adaptáció-jelenséggel.

Mindazonáltal számtalan megfigyelés utal arra, hogy az adaptáció bizonyos szerepet játszik a diauxiában ... Ilyen körülmények között, úgy tűnik, hogy az egyetlen lehetséges magyarázat abban kereshető, hogy bizonyos cukrok jelenlétében az adaptáció (alkalmazkodás) gátlást szenved vagy felfüggesztődik, amennyiben ez az adaptáció *már megszerzett*. A diauxia tehát enzim-felfüggesztés-jelenségre vezethető (végül is)

vissza, mely felfüggesztés csakis *az adaptatív* enzimek rovására következik be, és amelyet konstitutív enzimeknek megfelelő meghatározott szubsztrátumok provokálnak . . . lehetetlen jelenleg még egy precíz magyarázó sémát javasolni. *A mikroorganizmusok enzimeinek kialakulásmechanizmusára vonatkozó minden teóriának számot kell vetnie ezekkel a tényekkel és képesnek kell lennie ezekről számot adni.*" (Monod, R, 199. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

Monod itt arra is figyelmeztet, hogy a mikroorganizmusok anyagcsere-folyamataiban döntő szerepet játszó enzimek történeti-filogenetikai kialakulására vonatkozó teóriának (elméletnek-hipotézisnek) támaszkodnia kell a már magas szervezettségű (strukturális-funkcionális) szintre fejlődött mikroorganizmusok tanúságtételeire. Marx a történelmi, a visszafelé nyomozó vizsgálat jelentőségét elemezve, kiemeli a fejlettebb, a magasabb rendű formációk, rendszerek gondos elemzésének fontos szerepét az alacsonyabbrendű, a fejletlenebb formációk, rendszerek megértése szempontjából. „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabb rendszerre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál ellenben csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már megértjük." (MEM **13**, 171.)

A *filozófus* Monod ezt az ismeretelméleti, módszertani követelményt már elhanyagolja.

A filozófus Monod a struktúrák, a rendszerek kialakulásainak és továbbfejlődésének vizsgálatát is az érdeklődés perifériájára utasítja, ami azután így nem zavarja minden élő rendszerre egyaránt érvényes abszolút elvont és így metafizikusan merev kategóriák, szabályok, strukturális törvények engedelmes rajának megszervezését: invariancia; teleonómia; egyirányú információ-kommunikáció; abszolút (vak) véletlen, tiszta (kegyetlen) szükségszerűség; változtathatatlan (platóni) entitások, a DNS mint a genetikai információ kizárólagos és invariáns tárolója stb. Valójában „még a legelvontabb kategóriák is annak ellenére, hogy éppen elvontságuknál fogva minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei". (MEM **13**, 170.) Marx egyúttal kimutatja, hogy ezek az elvont kategóriák éppen mivel minden korszakra érvényesek, nem elegendők egyetlen korszak, alakulat sajátosságának, minőségének, lényegi tartalmának megragadására, még akkor sem, ha azokat külsődlegesen összeötvözzük a tapasztalatban adott konkrét észleleti anyaggal, mely a vizsgálódás első szakaszainak eredménye. Hátra van még ui. a sajátos, konkrét gondolati újjáalkotása, „regenerálása", mondjuk egy sajátos gazdasági társadalmi alakulat (pl. a kapitalizmus) vagy egy mikroorganizmus pl. (Bacillus Coli) bonyolult strukturális architektoniájának, strukturális összetevői illeszkedéseinek, hierarchiájának funkcionális kölcsönhatásainak stb. „megidézése". A szaktudós Monod — az utolsó idézetből ez kiolvasható — ha ösztönösen is, számol ez utóbbi diszkurzív módszertani követelményekkel. „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredménye jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont, és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is. Az első úton a teljes elképzelést elvont meghatározássá párologtatják, a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétnak az újjáalkotására vezetnek." (MEM **13**, 167.)

Amikor Monod megtapad az (egyébként elengedhetetlen, a „nekifutásra" szükséges) konkrét empirikus vizsgálódás, az elemi analízis és szintézis síkján, akkor megteremti a maga számára a strukturalista-fizikalista redukcionizmus lehetőségét, mikor az elvont szaktudományos kategóriákat (amelyek megalkotása egyébként elengedhetetlen szakasza a tudományos elmélet kimunkálásának), elvont meghatározásokká párologtatja, a neoplatonizmus ontológiája alá ismeretelméleti pillért helyez. Figyelemre méltó, hogy a megismerésnek e három fázisa egymást áthatva „szinkron" determináltságban jelentkezik a *szaktudós* Monod művében. Erre a „szinkron" (ugyanakkor sajátosan ellentmondásos) determináltság fontosságára, melynek valóságfedezete az objektivitásban magában van, Marx, Engels, Lenin ismételten felhívták a figyelmét.

Miután Monod, a *filozófus* kialakította a maga elvont fogalmi apparátusát és az eszmei-gondolati párlatból kikristályosította az invariáns meghatározásokat, olyan dogmatikus koncepcionális-hipotetikus rendszert épít fel, melyet szinte tabuként tisztel: minden szaktudományos eredményt vagy tudományelméleti javaslatot, melyek nem illeszthetők be fizikalista-platónista rendszerébe legalábbis gyanúperrel fogad, ha ugyan nem utasítja — minden ceremónia nélkül — vissza. (A tabu-rendszer része pl. az a feltételezés, hogy nincs ill. „elképzelhetetlen" DNS felé irányuló információ-forgalom és így tovább . . .) A filo- és ontogenezis azonban nem tiszteli a Monod-féle tabu-rendszert. „A Véletlen és szükségszerűség" megjelenése előtt és azóta is szaporodnak a tabu-rendszert alámosó szaktudományos eredmények. Ami a „szentségsértő" Chargaff vagy Commoner és mások

kísérletes munkáit, elméleti óvásait illeti, Monod — bármennyire hihetetlenül is hangzik — egyszerűen nem vesz róluk tudomást. Mi röviden számba vesszük ezeket, a tabut romboló eredményeket és antidogmatikus óvásokat. (Melyeket mint láttuk Monod (!) saját kutatási eredményeit összefoglaló „Recherches . . ." is bőségesen tartalmaz.) Ezeknek az óvásoknak közös vonása annak hangsúlyozása, hogy a külső feltételek ill. okok a szervezet változásának, fejlődésének irányultságában vezető szerepet játszanak, ezek az okok és feltételek azonban az adott belső minőség meghatározta „prizmarendszeren" megtörve, módosulva hatnak. Az integratív szervezet, így az élő totalitás történetileg kialakult és viszonylag szilárd struktúra-rendszere az adott totalitás dialektikusan értelmezett konzervativizmusának fő biztosítéka. A lamarckizmus-darwinizmus tudománytörténeti jelentősége éppen a szervezet és környezet ellentmondásos kapcsolatának és kölcsönhatásának felismerésében rejlik. Ezt az objektív dialektikát kifejező alapelvet — a tudományos fejlődés módosította, gazdagította — de tudományos munka vezérfonalaként és iránytűjeként megőrizte és alkalmazza. A magukat neodarwinistáknak nevező antidarwinisták — Monod-val egybehangzóan — éppen ezen elvtől „szabadítják" meg a biológiát és az orvostudományt: „egyes antidarwinisták a környezet állapota és a szervezet változékonysága közötti ok—következmény kapcsolat tagadásának útjára lépnek, amivel az indeterminizmust hirdetik meg a biológia és az orvostudomány területén". A Szovjetunió Orvostudományok Akadémiájának levelező tagja, A. D. Ado szavait idéztük, aki gazdag biológiai és orvostudományi munkásságának eredményei alapján fogalmazta meg az antidarwinizmus és az indeterminizmus szükségszerű összefonódásának — a valóság hamis értelmezésének — forrását és lényegét. („A modern orvostudomány módszertani problémái", Tanulmánykötet, Moszkva 1965, 258., A. D. Ado és Sz. V. Petrov)

Az ok és következmény közötti kapcsolatban tartalmi affinitás is kimutatható; a következményben az ok többé-kevésbé újjászületik, megszüntetve regenerálódik, más szóval a következményben a viszonylagos adekvát asszimilása az oknak kimutatható, mindez „produktivitásáról" tanúskodik. A következmény — így vagy úgy — de szükségszerűen visszahat, visszajelent, visszainformál az ok felé.

Az ok és következmény — mint az egyetemes összefüggés elméletileg elkülöníthető láncszemeinek — dialektikáját iktatja ki Monod fizikalista genetikája. A DNS-replikációjába bekövetkező „baleseteket" (accident) „kiváltó okok" Monod véleménye szerint nem reprodukálódnak az okozatban, a mutációban, a következmény irányultságában, minőségi módosulásában. Ez „érthető" is, mivel szerinte a véletlen tiszta formában (minden szükségszerűségtől teljesen függetlenül) jelenik meg (pur hasard). Amennyiben bizonyos ok—okozati (következmény) összefüggésben a tiszta (!) véletlen közvetít, mi sem könnyebb, mint a tartalmi affinitást, produktivitást, viszonylagos adekvát jelleget, valamint a visszajelentést, a visszainformálást abszolút módon kiiktatni. Az írott szöveg eltúri ezt a kiiktatást; a valóság: a filogenezis, a tudományos gyakorlat eredményei azonban nem tűrik ezt az elméleti manipulációt, mely a struktúra metafizikus invarianciáját van hivatva igazolni és tagadni a struktúra folyamatos módosulásának, „kopásának", mennyiségi mikrováltozásainak lehetőségét. Más szóval újjáéled Monod könyvében a struktúrák váratlan emergenciájának „katasztrofális" születésének, tehát *tényleges genezis* nélküli szcientista-kreacionista (indeterminista) hipotézise. Piaget (a nem marxista) pszichológus elhatárolja magát mind a „struktúra nélküli genetizmustól", mind a „genetizmus nélküli strukturalizmustól". Bizonyos iskolák — a szervezetet konstancia, struktúra nélküli rendszernek fogják fel — ez a „plasztikus" szervezet szakadatlanul módosul a tanulás, a külső hatások, a gyakorlat vagy az empirikusan értelmezett „tapasztalat" által; a későbbiek során — folytatja Piaget — ellenkező irányú felfogás kerekedett felül, nevezetesen: „genezis nélküli strukturalizmus" koncepciója. „A biológiában ez az irányzat Weismannal kezdődött . . . bizonyos korlátozott értelemben, Weismann egy bizonyos fajta preformizmushoz tér vissza: az evolúció csupán látszat vagy a gének összekeveredésének (brassage) az eredménye; viszont minden bizonyos — a környezet által — nem módosítható struktúrák — belsőleg — determinálnak." („Genése et structure", Paris—La Haye 1965, 39.)

Itt két megjegyzést szeretnék tenni: a gén-fogalom mint olyan sem Weismannál, sem Mendelnél (bár Monod ezt belelátja a mendeli szövegbe) nem szerepel; a Mendel-féle öröklődési faktorok és a weismanni plazma mozaikjai csak előfogalmai, előképei a Johansen-féle géneknek. Másfelől Mendelnél a szóma és az ún. örökítő anyag, a fenotípus és a genotípus, valamint az öröklékenység konzervativizmusa és plaszticitása, változékonysága még nem válik szét olyan egyértelműen és metafizikusan, mint Monod-nál. A második megjegyzés: Monod, amennyiben Piaget-vel vitatkozva védekezésül megállapítaná: „én sohasem állítottam, hogy a struktúrák, a DNS, a gének, a külső milió által nem

módosíthatók, még azt sem, hogy a változott gén-struktúráknak megfelelő új minőségű tulajdonságok nem örökölhetők". És Monod-nak első megközelítésben igaza is lenne. Csakhogy arra a kényelmetlen kérdésre, hogy a DNS a két mutáció közötti időszakban módosulhat-e, „kophat"-e, elszenvedheti-e a „befelé" irányuló információk mikrohatását, felhalmozódó mennyiségi változások sajátos formáit — Monod határozott nemmel felel. Következésképpen jobb kezével visszaveszi, amit baljával nyújtott. Monod „a szerzett" tulajdonságok öröklődését elismeri, már mint az abszolút véletlen „katasztrofális" és közvetlen génmutációk indukálta változások öröklődését; maga a „mutált gén"-apparátus — DNS struktúra (az újabb mutációig: egy napig vagy akár 100 000 évig) viszont abszolút konstanciával és monopol genetikai szerepével — megmenti a platóni és redukcionista invariancia és a Crick-féle centralis dogma (egyirányú információközvetítés) elvét.

Monod szövegében azonban hiába is keresünk a lamarcki—darwini értelemben vett, a valóságos evolúció egyik aspektusát, a szervezetnek, *mint totalitásnak* változékonyságát elismerő sorokat, konkréten a fenotípusnak és a genotípusnak egymásba való *kölcsönös* átmenetének elismerését. Még magánál Mendelnél is — „Második értekezés"-ében — található és saját öröklődési szabályaival összeegyeztethetetlen, önkorrigáló sorait sem illeszthetnénk Monod-tanulmányába. Itt ugyanis Mendel kiemeli: „hogy számos közbülső formák keletkezésének kérdése az utóbbi időben nagyobb érdeklődést keltett amióta egy híres hierácium szaktudós a *darwini tanítás szellemében azt a nézetet képviseli, hogy ezeket elpusztult vagy még létező fajok átalakulásából (!) kell eredeztetni* . . . lásd a Gartner által végrehajtott kísérletekben . . . ahol *a kultúrnövények változékonyságáról(!)* kifejtett feltételezésének egy figyelemre méltó igazolása található meg". (Kiemelés tőlem. — *F. L.)* A — nem véletlenül — elhanyagolt, alig tanulmányozott és értékelt „Második értekezés"-e világosan igazolja, hogy Mendel a szervezet és környezet kölcsönhatásának kvázi lamarcki—darwini értelmezése alapján magyarázza *ezen* változékonyságot — „a létező fajok átalakulását", vagy azt a — szintén a „Második értekezés"-ében található legújabb és kétértelmű (antikreacionista) következtetést, hogy „állandó hibridek új faj jelentőségére juthatnak". Mendelnél az öröklődési jelenségek formalizálására, a metafizikus genetikai szabályalkotásra való alapvető törekvést még jócskán „zavarja" a saját és más szerzők paradox eredményeinek tárgyilagos számbavétele. Tehát a Mendel-szabályok korlátolt érvényességére, metafizikus formalizmusára figyelmeztető fényt derítettek saját és kortársainak (Mendel által ismert és elismert) eredményei is. Monod-t, a filozófust már nem zavarják a paradox kísérletes eredmények, ha ilyenek mégis jelentkeznek, „lábatlankodnak" azokat a fizikalizmus-platónizmus Prokrusztész-ágyába kényszeríti.[6]

Monod pályatársai és honfitársai között sokan akadnak, akik a sémák, a Prokrusztész-ágyak helyett a valóság tanúságtételét tárgyilagosan mérlegelik és a lamarcki fenomént, tehát a szerzett tulajdonságok öröklődésének dialektikus elvét védelmezik. A biológus Gilbert Cury (aki ugyanakkor a filozófiát is műveli) kísérletes eredményekre támaszkodva kiemeli, hogy „a biológiai struktúrák mindig genezisben (genezis folyamatában) levő struktúrák". („Genése et Strukcture", 1965, 65.) A genezis nélküli struktúra felfogás egyik módszertani gyökerét maga Cury is helyesen, a matematizálással való *visszaélésben* és a redukcionizmusban látja: „fontos feltenni a kérdést, miért találkozunk biológusokkal, akik egy struktúrát tisztán fizikó-matematikai módszer alapján igyekeznek magyarázni, miért a redukció ezen illúziója, mely minden nemzedékben újra fellelhető. Úgy gondolom, hogy ez csak úgy érthető meg, ha a mítosz méretekhez (dimension) folyamodunk". (Uo. 69.) Cury — itt a redukcionizmus és a matematicizmus Achilles-sarkára tapint. A szcientista redukcionizmus elhanyagolja az anyagfajták, a struktúrák, a mozgásformák és a törvények minőségi különbségét — a fejlődés spirálisát összepréseli[7] — másfelől

[6] Közkeletű annak hangoztatása, hogy a modern genetika Mendel munkásságával kezdődik, hogy Darwin életműve az evolucionizmus, főleg külső mechanizmusának — a létért folytatott harc és szelekció — elemzésében merült volna ki. A valóság azonban az, hogy Darwin elég részletesen kimunkált egy kifejezett *genetikai hipotézist* — az ún. pangenezisnek (provizórikus) gemulla hipotézisét, melynek mélyreható kritikai elemzése megtalálható a darwinista Ernst Haeckel „Naturliche Schöpfungsgeschichte" c. művének első kötetében (L. Farkas László: „Haeckel és Virchow", Medicina 1961, 221—224.) Van olyan nézet, hogy a matematizálásnak-formalizálásnak nem engedelmeskedő paradox eredmények és a fajok konstanciáját más szóval a kreacionizmust megkérdőjelező (közbüleső fajok, a fajok változékonysága és átalakulása stb.) jelenségek kedvetlenítették el Mendelt, a hívő apátot, a további kísérletezésektől.

[7] A fejlődés spirálisa összepréselésének közvetett formája az anyag minőségileg különböző fajtáinak tagadásával kezdődhet. Ez a tagadás még akkor is a fizikalizmusba torkollik, ha elvileg — az anyagfajták ignorálása mellett a mozgásformák visszavezethetetlenségének redukciójának elismerésével párosul. Gyakorlatilag ez a felfogás magába rejti a fizikalizmus lehetőségét, valamint a struktúra és az elem-fogalom „deszubsztancializálását". Ez az álláspont az „anyagfajtán" a legjobb esetben „strukturális" különbségen alapuló fogalmat ért. Így a visszavezethetőség kérdéséből az anyagfajták problémája kiiktatódik. Végül a struktúra-fogalma észrevétlenül azonosul a mozgáshordozó, ill. a mozgásforma fogalmával: „Így ez a struktúra a mozgásformák hordozójának funkcióját is betölti, illetve pontosan: *ő maga a mozgásforma*" (Müller Antal; „M. Fil. Szemle", 1969/2, 242.) — Müller következetességére vall, mikor

mint láttuk —, a kölcsönhatás egyetemességét önkényesen „megszünteti", akkor amikor az információk irreverzibilitásának megfellebbezhetetlen hipotézisét felállítva, „megkíméli" a DNS-t mi denféle „kopástól", inconstanciától. Mivel a DNS kvázi monopolszerepének reális-objektív értelmezésére nincs tudományos lehetőség, kénytelen a DNS-rendszert természetfeletti potenciállal felruházni. Arról van ugyanis szó, hogy minden integratív rendszer és minden integratív struktúra, mint totalitás ill. szubtotalitás bizonyos értelemben maga alá rendeli, szabályozza azokat a részeket, ill. strukturális elemeket, melyekből kialakultak. A fizikalista-genetikai redukcionizmus — a DNS-rendszernek a totalitás szerepkörét osztja ki. A sejt életét, a fehérjék, közöttük az enzimek termelését, közvetve tehát az egész anyagcsere folyamatot, szinte kizárólagos joggal a sejtmag egyik összetevője irányítja. Egy rész (a DNS-apparátus) egyfelől kvázi-mozaikos önállóságra tesz szert, az egész hatása alól rendkívüli mértékben kivonja magát. Monod — engedményt tesz így a merizmusnak, azaz a részek viszonylagos önállóságát, viszonylagos önmeghatározottságát túlértékelő irányzatnak. Paradox módon ez a merizmus egyúttal átfordul ellentétpárjába, a holizmusba — amennyiben a DNS-szerelvény — mondhatni — az egész, a totalitás rangjával rendelkezik és — mint valami entelekheia — tölti be annak szerepkörét (a sejt-gép keretén belül). Érthető Monod vonzódása az egyoldalúan analitikus megközelítés vizsgálati módszertana iránt, hiszen az egészet, a totalitást képviselő — az entelekheiának fészket nyújtó — rész (DNS-molekula-együttes) feltárásának fő eszköze, ténylegesen az egyoldalú fizikai, kémiai analízisben („az analitikus észben" mondaná Lévi-Strauss) „található meg". A DNS-szerelvény azonban — legalábbis a Monod-féle sejt-gép rendszerben — éppen a genetikai információs feed-back-mechanizmus állítólagos hiánya miatt — a szcientista-redukcionista formális tiltakozás ellenére — valami külső segítségért kénytelen, fohászkodni.[8] A Monod-féle DNS segítségére sietett itt újra a szükségszerűségtől elszakított, megfosztott véletlen (a tiszta, a szabad véletlen)(!). Csakis az így abszolút szabaddá vált véletlen bábáskodhat „az *abszolút új* alkotásánál". Az „animisták" — Engels, Teilhard és az optimista pozitivista Spencer — csak egy már előzetesen — az Univerzum kelméjében — beírt program egyszerű realizálódásának fogták fel az evolúciót — írja Monod. (130) Az igazán új alkotás szerinte „csak a lényegi előreláthatatlanságában" találhatja meg forrását. (Uo.) Az abszolút előrelátthatatlanság, a „szabad véletlen" azonban a mítoszok végzetes szükségszerűségének mása, álcázott formája. A „szabad véletlen" nem más, mint a végzet kényszerűségének, előreláthatatlanságának „szcientista", de mégiscsak misztikus travesztálása, inkognitója. Monod — becsületére legyen mondva — ezt az inkognitót, ezt az álcázást — maga is segít leleplezni avval, hogy a „bergsoni metafizika" és a „modern elmélet" egybehajlását, rokonságát kimutatja és vállalja frigyükért a felelősséget. „Vajon ezen szembeötlő egybehajlás (convergence) a bergsoni metafizika és a tudomány útjai között tiszta (esetleges) egybeesés (pur coincidence: véletlen találkozás) lenne? Talán nem . . . Bergson . . . nem maradhatott érzéketlen . . . a minden kényszertől szabad, kimeríthetetlen, alkotó pazarlással szemben". „De ott ahol Bergson a legnyilvánvalóbb bizonyítékát látta, hogy az ‚életnek az elve' maga az evolúció, a modern biológia (evvel szemben) felismeri, hogy az élőlények minden tulajdonsága a molekuláris megőrzés (!) alapvető mechanizmusán nyugszik." (130.) „. . . hála a véletlen ezen konzervatóriumának . . .: a DNS replikatív struktúrájának . . ." (131.) a bergsoni metafizika — megtalálta végre tudományos formáját és igazolását. Más szóval a bergsoni „életlendület" (élan vital) ill. az élet-elv (principe de la vie) a DNS replikatív struktúrájában testet öltött. Az öröklődés és az evolúció

k
bijelenti, hogy „inkább a fizikalizmus álláspontjával értünk egyet" (Uo. 239.). A struktúra fogalmának ezen kvázi kehelyettesítő szerepét megkönnyíti az a tény, hogy a struktúra fogalmában nemcsak a strukturális elemek közötti apcsolatot, kölcsönös függést és feltételezettséget (ezek rendszerét), hanem a *kölcsönhatást* (!) is bevonja, mi több, z utóbbinak osztja ki a releváns szerepkört. Márpedig a kölcsönhatás — maga már a változás, a mozgás, melynek helye mindenekelőtt a struktúrát-kiegészítő „pár" kategóriában a funkció kategóriájában van (a valóságos dialektikus relációknak megfelelően a kapcsolat és a hatás nem különülnek el, nem válnak szét ugyan, de „megkülönböztetik" egymástól magukat).

[8] „A totalitás önfenntartásában (-megőrzésében) különösen jelentős szerepet játszik . . . a visszacsatolások rendszere . . ." „Maguk a visszacsatolások már ismeretesek voltak a fiziológiában jóval a kibernetika létrejötte előtt, de a kibernetika kimutatta, hogy a visszajelentés függetlenül minőségi specificitásuktól valamennyi önszabályozó totális rendszer legfontosabb törvénye." (V. T. Afanaszjev: „A totalitás problémája a filozófiában és a biológiában," Moszkva 1964, 387.) Afanaszjev teljes jogosultsággal állapítja meg, hogy a DNS szerepét abszolutizáló tudósok, akik „lemondanak a fehérje–DNS közötti visszacsatolásos indukció elismeréséről", visszatérnek „az autogenetikus álláspontra" az evolúcióelméletben. El kell határolni magukat mind a környezet, mind a szervezet öröklékenységének abszolutizálásától, mind a szervezetnek mint totalitásnak, mint a totalitás egyes komponenseinek, részeinek abszolutizálásától". Afanaszjev egyfelől elismeri a DNS sajátos és releváns szerepét az örökletességben, a tulajdonságok közvetítésében, de másfelől valóságfedezet nélkülinek tekinti mindazon tendenciákat, melyek e szerep eltúlzásával fellazítják a totalitás integratív meghatározottságát. A DNS így mint valami önálló elő molekula jelenik meg. Éppen ezért „szigorú értelemben véve" a molekuláris biológia terminust nem lehet szerencsésnek tekinteni, mivel arra a gondolatra vezet, hogy léteznek valamiféle elő molekulák . . . valójában . . . „itt nem elő molekulák létezéséről van szó, hanem az élet egyes jelenségeinek molekuláris szinten történő tanulmányozásáról." (Afanaszjev, Uo. 329–332.)

„animisztikus" (Marx—Engels, Teilhard, Spencer) koncepciójának helyét végre elfoglalhatja a „modern" szcientista fizikalizmus és a molekuláris megőrzés koncepciója, melyekben végre szabadon lüktethet a bergsoni-mitikus-életlendület és az alkotó tiszta véletlenek harmóniája: „teleonomikus performanciája".

Nem lehet csodálkozni, hogy a szaktudósok (biokémikusok, biológusok . . .) mind nagyobb számban, mind gyakrabban és mind hangosabban tiltakoznak a természettudományok effajta mitizálása ellen. A biokémikus E. Chargaff, aki nem a „centrális dogmára", hanem a valóságnak értelmes, tudományos kérdéseire adott válaszára hallgat, visszautasítja a mechanikus redukcionizmust (a sejt-gép-hipotézis), a mitizálást, a véletlen „felszabadítását"; a gépeket „természetesen nem ellenzem; legjobb barátaim között vannak gépek is. De nagyon is ellene vagyok az élő természet szigorúan mechanomorfikus szemléletének (nézetének). A gép véges konstrukció, valaki — egy értelem — meg kellett alkossa; ki végezte a programozást? Egy önmagát reprodukáló gép, melyet nem eredendő mérnök épített, nem más mint szörny, melyet féktelen és beteg idő hányt ki magából, amelyik hiliasztikus álmában összekeverve a szuper-erőt és a tehetetlenséget, megalkotta a legszeplősebb *eszme mitológiáját* . . . nem lesz addig a biológiának megfelelő elmélete, mielőtt nem tanultuk meg egyetlen elvben egyesíteni a determinizmus és a véletlen közötti dialektikus játékot *(a véletlen egyfajta szabálytalan szabályosság)*, amely — úgy látszik az élő és a reprodukáló sejtet jellemzi." (E. Chargaff: „Essays on Nucleic racide", New York 1963, 174. Kiemelés tőlem. — *F. L.)* A DNS önreplikációjának konstanciája és invarianciája csakis a Crick-féle „centrális dogma", más szóval az információátadás egyirányúságának feltételezésével „érthető" meg, de magyarázat és igazolás nélkül marad maga a centrális dogma. Következésképpen Chargaff teljes jogosultsággal jelenti ki, hogy „napjainkban a DNS az önmegújuló bölcsek kövének szerepét játssza. Először is egy szélsőséges circulus vitiosusunk van: a DNS DNS-t hoz létre, az létrehoz egy újabb DNS-t és így tovább". (Uo.) Hét esztendővel az amerikai Chargaff után a francia szaktudós P. Boiteau — saját kutatási eredményeire is utalva — egybehangzó, szinte hasonló kifogásokat intéz a „centrális dogmát" pajzsra emelő és filozofáló Monod címére: „A molekuláris stereospecificitás számbavétele az információ vonatkozásában nem teljesen új; magam is alkalmaztam a szteroid-hormonok aktivitására és szintézisére vonatkozóan" — írja Boiteau. („La Pensée", 1970, № 154, 75.) Saját eredményei viszont az egyirányú információ ellen tanúskodnak. „Az ő (Monod) híres egyirányú rendszerét — mely dacol minden dialektikus koncepcióval — már meghaladta a molekuláris biológia fejlődése." (Uo. 77.)

Az alapvető módszertani hiba — mely Monod-t a „centrális dogma" elfogadására vezette, azonos a weismanni metafizikus dikotómiával, nevezetesen a sejttotalitásnak két minőségileg teljesen (metafizikusan) különböző állományára való szétszakításával (a potenciálisan halhatatlan csíraplazmára és az öröklődésben szerepet nem játszó, genetikailag értéktelen szómato-plazmára): „Végeredményben Monod Weismannéhoz analóg módszertani hibát követett el." (Uo. 76.)

Monod — érthetőleg — merisztikus és redukcionista-fizikalista szemüvegen keresztül mindenkit, aki az integratív totalitást dialektikus rendszernek tekinti — amelyben a részek egyszerre-ugyanakkor függetlenek és kölcsönösen függnek is egymástól (így kölcsönösen hatnak egymásra) — „organicistáknak" és „holistáknak" lát, akiket tudatosan vagy homályosan Hegel befolyásol. (Monod, 92.)

Monod nem elégszik meg a „hegeliánus holistáknak" azon engedményével, következtetésével, miszerint a sejt részei, organellumai, valamint a strukturális elemek szerepkörében van specificitás, dialektikusan értelmezett önállóság és funkciómegosztás: nála a funkciómegosztásban az abszolút, a metafizikus egyértelműség uralkodik, mely nélkül természetesen „a centrális dogma" szétesése elkerülhetetlenné válna. Ha igaza lenne Monodnak abban, hogy a genetikai információforgalomban a fehérje (ill. az aminosav) csak mint végrehajtó játszhat szerepet, akkor nyilvánvaló, hogy a szaktudósokat tiltani kellene a „feed-back", a visszacsatolás „hiábavaló" kutatásától. (Mint láttuk Monod nyíltan és megfellebbezhetetlenül kijelenti, hogy DNS felé irányuló információ-kommunikáció „elképzelhetetlen"!) Egyébként a „centrális dogmának" ténylegesen van ilyen értelmű negatív hatása a tudományos kutatások megszervezésére is — Monod vagy Crick nem érdekeltek abban, hogy „homlokuk verejtékével" a tudományos lehetőségek maximális felhasználásával a sejtnek mint totalitásnak integratív dialektikus jellegét kimutassák. Számukra megnyugtatóbb, ha a sejt mindörökre „nem" hegeli totalitásként, hanem descartes-i gépként (Monod szavai) jelentkezik és működik.

Nem lehetséges a sejtről mint gépi mechanizmusról („gépezetről") beszélni és ugyanakkor a bioszféra specificitását — nem formálisan, hanem ténylegesen — elismerni. A fizikalista redukcionizmus nem képes belátni, hogy „*Az organizáció . . . nem egyszerűen*

összege a különálló anyagok sajátságainak, hanem az együttes új egységes rendszert képez, amelynek az összes alkotórészek összes kölcsönhatásai révén olyan új sajátosságai vannak, amilyenek a különálló alkotórészeknek egyenként nincsenek." (Erdey-Grúz Tibor: Filozófiai tallózás a természettudományokban", Kossuth könyvkiadó 1965, 258.). Monod nem állítja hogy a rendszerben az alkotóelemek abszolút azonosak maradnak, de a módosulás nem haladja meg azt a mértéket, amely a sejt-gép hipotézist kompromittálná — a fizikalista metafizikus redukcionizmus így „túléli" a szerveződést.

Az organizáció nemcsak az alkotórészek (elemek!) kölcsönhatásai *(funkciói)* révén, hanem emellett ezek belső lényegi, kölcsönös függésük, „nyugodt" kapcsolatuk (struktúrák, strukturális törvények) révén jut új minőségi sajátosságai — a totalitás új minőségi állapotának birtokába. Helyesen következtet Erdey-Grúz a totalitás, az organizáció minőségi meghatározottságának fenti értelmezése alapján, hogy „bármilyen fontos is a nukleoproteidek szerepe az életfolyamatokban, nincs elegendő alapja annak, hogy egyedüli döntő szerepet tulajdonítsunk az élő sejt egy részének, a nukleinsavaknak . . . a nukleinsavak fontosak az öröklődő sajátosságokban, de nagy jelentőségű ebben a sejt egész protoplazmájával való biológiai anyagcsere is." A „nukleinsavak fontosak" (!), de nem egyedüliek, sőt nem egyedül döntőek (mint a sejt részei) az életfolyamatokban. A nukleinsavak fontosak az öröklődő sajátosságokban, de „csak" fontosak, szerepük (genetikai) abszolutizálását, a centrális dogmát már maga az ún. molekuláris genetika is kikezdte, sőt meghaladta (Pierre Boiteau).

A hegeli és marxi „totális alak", pontosabban a valóságos organizáció, az objektív totalitás nem tűri az egyetemes összefüggés és kölcsönös áthatás — önkényes — szétbontását. A szerves alakban: „az elemek és rendszereik különbségei egyrészt általános, konkrét módon egyesülnek és áthatják egymást, hogy létrehozzák az alakot, úgy hogy *ennek minden eleme magában tartalmazza az egész alakot*, ahogyan ez tartalmazza önmagát". (Hegel: „A természet filozófiája", Budapest, 1968, 459.)

A Monod-féle DNS, mint elem, paradox módon nem tartalmazza magában az egész sejtet, mint egész „alakot". Márpedig kölcsönös függés és kölcsönös áthatás azt eredményezi, hogy *minden* elem ilyen vagy olyan módon (konkrétan) tartalmazza az egészet a totalitást. Minél integratívabb jellegű a totalitás, annál inkább van egyfelől lehetősége az elemnek (a résznek) az önállóságra, de másfelől ennek az önállóságnak költsége, fonákja („pendantja") a szorosabb, a bensőségesebb integratívebb kölcsönös kapcsolat (struktúra) és kölcsönös áthatás (funkció). A DNS vonatkozásban — Monod — hajlik annak feltételezésére, hogy az egész, a sejt tartalmazza a részt, a DNS-t, de nem megfordítva — *innen az oksági kapcsolat lineáris (mechanikus) beerőszakolása a sejt totalitás egyetemes összefüggésébe: DNS = ok → RNS = okozat (I)* → Fehérje okozat (II). Monod — ezt a lineáris oksági láncot más vonatkozásban beágyazza, kiegészíti — eklektikus módon kölcsönös — függések mozaikos (!) kontextusával. Érthető, hogy Monod újra „döglött kutyaként" kezeli Hegelt, mint tették ezt vele a halálát követő évtizedekben. Lenin — bírálva — az idealizmus okozta idevonatkozó torzulásokat — a hegeli dialektika egyik legjelentősebb teljesítményének tekinti éppen az okság beillesztését, beolvasztását az egyetemes összefüggések végtelen rendszerébe.

Lenin hegeli szövegelemzése közben ismételten kiemeli Hegelnek azt az éles elméjű gondolatát, hogy a kölcsönös függés és kölcsönös áthatás nélkül a totalitás kategóriája elvesztené lényegi tartamát. „A kölcsönhatás mindenekelőtt mint előfeltételezett, egymást feltételező szubsztanciák kölcsönös oksága mutatkozik; mindegyik a másikkal szemben ugyanakkor aktív és passzív szubsztancia." Miután Lenin idézi ezeket a hegeli sorokat — megjegyzi, hogy „Hegelnek az okság csak *egyik* meghatározása az egyetemes összefüggésnek . . . *mindenkor* és kezdettől fogva hangsúlyozva ezt az összefüggést, a kölcsönös átmeneteket etc. etc. Nagyon tanulságos lenne egybevetni a neoempirizmus respective ‚fizikai idealizmus' *‚erőlködéseit'* Hegel megoldásaival, helyesebben dialektikus módszerével." (Lenin: „Filozófiai füzetek". LÖM **29**, 132, 133.

Monod *szakmai tartalmú* könyvében gyakran szerepel a kölcsönös áthatás fogalma és a „kölcsönös okság", melyben egymásba visszahajlanak és reflektálódnak az elemek, a „szubsztanciák". Hasonlóképpen visszatérnek ezek a fogalmak a filozofáló „Véletlen és szükségszerűség"-ben is, csakhogy mint láttuk itt már a kölcsönhatást, nemcsak a kölcsönös okság helyettesíti (időnként), hanem még ez utóbbit is egy végzetes lineáris oksági lánc töri meg: A DNS→RNS→fehérje lineáris lánca. A lánc első láncszeme (a DNS) „kilóg" az egyetemes kölcsönhatásból, tehát a totalitásból, és ezért kénytelen — külső és idegen motivációhoz fohászkodni. Létrejött a szcientista mítoszalkotás, a „biológiai" idealizmus lehetősége. Lenin szavai ma is időszerűen hangzanak, a „fizikai" idealizmus (plusz „biológiai" idealizmus) erőlködései nyomán megjelenik előttünk az új empirizmussal, a fizikalista neopozitivizmussal összefüggésben az új teológia, a vitalista „teleo-

nómia" az ún. abszolút szabad véletlen kíséretében és az abszolút szükségszerűség tógájában.

A DNS változásán, mutációján ui. az *abszolút* véletlen uralkodik — a DNS-hez viszont *abszolút* szükségszerűen és *egyértelműen* „rendelődik" az RNS (a ribonukleinsav), melybe átíródva a DNS-információ utasítása — a közvetítő („messeger") szerepét tölti be az aminosav molekulák felé. A DNS nukleoitid-tripletjeiben kódolt és lefordított információnak megfelelően kapcsolódnak végül is (abszolút szükségszerűen előírt szekvenciába) peptidláncca az aminosavak. (A peptidláncok ezt követően fehérjemolekulákká egyesülnek.) „A genetikai kód (sensu-stricto) a szabály, mely egy adott polipeptid szekvenciához egy polipeptid láncot rendel (kapcsol = associe)." (Monod, 207.). Könnyen belátható, hogy Monod nem tud szabadulni a véletlen és a szükségszerűség szétszakításától: — abszolút véletlen mutációkat az abszolút szükségszerű (ultra) szelekció rostálja; az abszolút szükségszerűen invariáns DNS-információ az RNS-be abszolút egyértelmű algoritmus szerint átírva és kódolva — az aminosavak sorrendjében, szekvenciájában fordítódnak végül le. Az információtovábbítás szükségszerűen („sensu-stricto") egyirányú. Mivel Monod a szigorú egyértelműség és a szabad véletlen valóságfedezetét mindenekelőtt a fizikai tartományban véli felfedezni, úgy gondolom a leghelyesebb, ha itt is fizikus véleményét hallgatjuk meg: „az egy-egyértelmű hozzárendelés — írja Bohm — idealizálja a tényleges viszonyokat, mégpedig több okból. Először is nincsen olyan mechanikai rendszer, amely valaha is teljesen zárt lenne. A rendszeren kívül fellépő zavarok mindig megbontják a megfelelkezés egy-egyértelműségének tökéletességét. Másodszor: még ha teljesen el is tudnók szigetelni a rendszert a külvilágtól, akkor is zavarokat idéznének elő a molekuláris szinten végbemenő mozgások . . . Így tehát egyetlen olyan valóságos esetet sem ismerünk, amelyben *tökéletesen* egy-egyértelmű oksági összefüggések csoportjával volna dolgunk. . ." (Bohm, Uo. 34.) A gondolatban igen, a valóságban nem létezik tökéletesen invariáns replikáció, reprodukció, a gondolatban igen, a valóságban nem mutatható ki abszolút tökéletes „átírás". Van „sensu-stricto" önmagával abszolút azonos genetikai kód és átírás-műveleti szabály (algoritmus), de csak a képzeletben. A valóságban abszolút irreverzibilitás sem létezik. Lenin figyelmeztetett: „az abszolútban is van relatív". Nem a filozófus, hanem a szaktudós feladata az abszolút és a relatív, az egy-egyértelműséget „zavaró" sok-egyértelműség és egy-sokértelműség egymáshoz viszonyított erejét, jelentését-jelentőségét, interferációját és változását feltárni és leírni, — de teljesen megtisztítani az abszolútot a relatívtól (és fordítva) az egy-egyértelműséget — a sokértelműségtől és fordítva — nem más, mint *idegen* elemeket és mozzanatokat beerőszakolni a realitásba, kicserélni a valóságos viszonylatokat általános és elvont — az ellentmondásoktól, konkrétságtól megtisztított — „kristálytiszta" egyenletekkel, platóni— husserli „eidoszokkal". Bohm szerint az egy-sokértelmű törvény objektíven — szintén szükségszerű kapcsolatokat fejez ki — azon egyetemes tényt, miszerint egy ok következménye — a sohasem abszolút azonos (változó) „háttér", környezet konstelláció miatt — mindig eltér, ha csak mikroméretekben is, az oksági viszony megismétlődése esetén. Az ok—okozati összefüggés egyértelműségét ezen túlmenően, „az összefüggések egy másik típusa, melyet sok-egyértelműnek nevezhetünk" szintén bonyolítja és relativizálja (Uo. 30.) Sokféle ok lényegileg azonos következményeket von maga után.

Az egy-egyértelmű, a sok-egyértelmű, az egy-sokértelmű törvények a valóságban összefonódnak, interferálódnak; egyazon folyamatban ingadozó, *relatív* konstanciákat, *dinamikus* egyensúlyt eredményeznek és *kifejezik a véletlen és szükségszerűség* dialektikus egységét, kölcsönös áthatásukat és egymásba való átmenetük lehetőségét. A valóságos kölcsönös kapcsolatokban és kölcsönhatásokban — az egy-egyértelműség nem más, mint a szükségszerűség megnyilvánulása, melyet feltétlenül megzavar, törvényszerűen áthat a véletleneket, az esetlegességeket hordozó és szerephez juttató egy-sokértelműség és sok egyértelműség. Nemcsak a „centrális dogma" egyértelmű ellenfelei (mint Chargaff, Commoner), hanem számos olyan biológus és biokémikus genetikus, akik képtelenek a genotípus és a fenotípus metafizikus szétszakításának feladására, felemelik szavukat az abszolút azonosság és a metafizikus egy-egyértelmű determinizmus ellen. Maga Chargaff így nyilatkozik: „A többség véleménye — ez rendesen az erős hangú kisebbségé — posztulálja, hogy a DNS vagy az RNS egy bizonyos kódot hordoz, mely végső soron a fehérje fajlagos aminosav sorrendjében kerül lefordításra. Erről a kódról állítják, hogy nem fedett nukleotid triplettekből áll . . . és azt gondolják, hogy a kód egyetemes." . . . „Úgy határoztam, hiszek mindenben, valóban mindenben, amit az irodalomban olvasok . . . A dogma állítja: a DNS messeger RNS-t csinál, az pedig fehérjét; szép, mondottam, és bár időlegesen hívő vagyok, nem szűntem meg kémikus lenni" . . . „de a sok zavarba ejtő körülmények, ellentmondó és a dogma alapján megmagyarázhatatlan jelenségek miatt nagyon zavarban voltam. Arra a meggyőződésre jutottam, hogy amit tenni próbáltam, nem fogja

megrövidíteni az RNS és a DNS sorrend kérdésének megoldásához vezető utat. Hazamentem és elvesztettem hitemet." (E. Chargaff: „Essay on Nucleic Acids", New York 1963, 10. fej.)

1963 óta (Chargaff könyvének kiadási éve) egyre többen vesztik el hitüket a „centrális dogmában" (vagy egyértelműen, de legalábbis annak ortodox formájában). A „centrális dogmába" való hitet különös erővel ingatták meg a legutóbbi időben Howard M. Teminnek a wisconsini egyetem tanárának és David Baltimore-nak eredményei, melyek bizonyítják, hogy bizonyos ribonukleinsavak matricaként szerepelnek a DNS (dezoxiribonukleinsav) szintézisében, vagy más szavakkal: visszairányuló, visszacsatolásos információ jelentkezik — Monod minden tilalma ellenére. Jóllehet Crick utólagosan úgy nyilatkozott, hogy saját eredeti „centrális dogmája" elvileg nem zárja ki a visszajelentést a RNS-től a DNS felé — a beavatottak jól tudják, hogy magának a „dogmának" a sorsa van megkérdőjelezve, jobban mondva megpecsételve, (ha csak valami különös forgalomirányító, mondjuk egy újsütetű Maxwell-démon most már a fehérje és az RNS közötti jelzőlámpának zöldre állítását mindörökre megtiltja, vagy színtévesztővé tesz minden kiutat).

Az első temini eredmények már 1964-ben a tudományos közvélemény rendelkezésére állottak; nem véletlen, hogy ezek az eredmények csak lassan törtek utat maguknak. Amikor a francia polgári lap, a „Monde" is közzétette az „eretnekek" eredményeit és elméleti következtetéseit, az agyonhallgatás lehetősége szertefoszlott; egyébként a Temin és Baltimore kísérleteit sokan reprodukálták és igazolták — egyesek fanyalogva tudomásul vették —, mások, pl. Monod — továbbra is figyelmen kívül hagyják.

A „New Scientist" 1971. dec. 9-i számában dr. Robin Monro recenziót írt J. Monod „Véletlen és szükségszerűség" c. értekezéséről, abból az alkalomból, hogy angol nyelvű kiadása megjelent a könyvesboltokban. A recenzió szerzőjét távolról sem lehet lamarckizmussal—darwinizmussal, még kevésbé marxizmussal „vádolni"; annál figyelemre méltóbbak Monod koncepciójával kapcsolatosan megfogalmazott kételyei: „Abban az igyekezetében, hogy egyéni nézőpontot terjesszen elő, Monod professzor hajlamos lekicsinyelni tudásunk korlátait, és túlságosan magabiztosnak látszik a biológia mai koncepciói és azok általunk adott értelmezése tekintetében. Főként a mikro- és makrojelenségek interrelációit, napjaink biológiájának legkihívóbb területeit szépítgeti. Vajon pl. a centrális dogma valóban erősíti-e a természetes szelekció elvét (...) Valóban egyenlőnek tekinthető-e a DNS-ben kódolt információ az egész szervezetben meglevő információval (ahogy ezt Monod professzor hajlik tenni), vagy a genetikai információ inkább algoritmusoknak vagy instrukciókészletnek tekintendő? A kibernetikai elmélet valóban megfelelő egy bizonyos organizmus részei között a kölcsönös kapcsolatok elemzésére vagy gyökeresen különböző matematikai minták kifejlesztésére is szükség van? ... Nem szabad elfelejtkezni arról, hogy forradalmi paradigma változások ismételten előfordultak a tudomány történetében és meglepő volna, ha nem következnének be radikális változások a jövőben."

A legrosszabb süket — aki nem akar hallani! Pedig hangosan nyilatkoznak a többi között a szovjet A. Spirin eredményei is, melyek arról tanúskodnak, hogy a DNS igen jelentős szerepe távolról sem jelent abszolút genetikai hitbizományt. Spirin a sejtet egységes kooperatív, a sejtkomponensek fehérjék, nukleinsavak stb. kölcsönhatása által kontextuálisan determinált rendszernek fogja fel. A. C. R. Dean és C. Hinshelwood a külső környezet hatására bekövetkező szerzett tulajdonságok örökölhetőségének felismerésével a „lamarcki fenomen" újabb igazolását szolgáltatja. („Nature" 1964, 202. A. C. R. Dean: „Hinshelwood Wat is heredity?") Különös jelentőséggel és meggyőző erővel jelentkezik a genetikai vitában a Magyar Tudományos Akadémia Martonvásári Mezőgazdasági Kutató Intézet. „Az anyagcsere és öröklékenység, vagy ősziesítés mint mikroevolúció" c. tanulmányban az Intézet vezetője Rajki Sándor és munkatársai több mint másfél évtizede folyó genetikai kutatásuk kísérletes eredményei alapján kifejlesztett — a „centrális dogmát" diszkvalifikáló — alapjaiban megrendítő — kulcskoncepciójukat konkretizálják és továbbfejlesztik. Kulcskoncepciójának lényegét Rajki Sándor — szembeállítva a „centrális dogmával" 1967-ben megjelent doktori értekezésében az alábbiakban határozta meg: „A Crick (1958) által bevezetett centrális dogma szerint a DNS-től a fehérjéhez továbbított információ egyirányú; részletesebben információtovábbítás DNS-től DNS-hez vagy DNS-től fehérjéhez lehetséges, de fehérjétől fehérjéhez, vagy fehérjétől DNS-hez nem. A centrális dogmát Crick a fehérjeszintézis két alapelve egyikének tartja (a másik a szekvencia-hipotézis), amelyet szándékosan nevez dogmának. Mint írja a centrális dogma (és a szekvencia-hipotézis) igazolására a direkt evidencia elhanyagolhatóan kevés és az elnevezéssel (dogma illetőleg hipotézis) is aláhúzza a spekulatív jelleget."

A centrális dogma alternatív koncepciója, melyet Rajki és munkatársai eredményei is alátámasztanak — Lamarck—Darwin—Micsurin evolúciós-elméletében gyökerezik: „A szerzett tulajdonságok öröklődésének Lamarck (1903) által kidolgozott elmélete szerint a változó környezet hatására fellépő modifikációk közvetlenül vagy végeredményükben öröklékeny megváltozásokhoz vezethetnek (lamarcki fenomén). Lamarck evolúciós nézetéről Darwin (1892) önéletrajzában is megjegyezte, hogy azokat ‚A fajok eredeté'-ben megerősítette." A szerzett tulajdonságok öröklődésének elvét Micsurin (. . .) a témáról 1934-ben publikált egyik munkájában szenvedélyesen védelmezte. „Minden szerv, minden tulajdonság, minden testrész, bármely szervezet összes belső és külső részei — írta Micsurin 1929-ben — létezésük külső körülményétől feltételezettek . . ." A micsurini genetikai irányzat tehát lényegénél fogva tagadja a speciális örökítő anyag, a testtől és a létfeltételektől, a kettő egységét megvalósító anyagcserétől független gén létezését.

A micsurini genetikai irányzattól függetlenül, de azzal lényegében azonos értelemben bírálják egyes nyugati specialisták a weismanni csíraplazma-elmélet korszerűsített változatát, a DNS-kód teóriát, ill. annak főként egyik alapelvét, a „centrális dogmát". (Rajki Sándor: „A genetika helyzetéről", 1966, 18—20.)

A szerzett tulajdonságok örökölhetőségéről vallott alapkoncepciójuk gyakorlati-kísérletes eredményei közül az összesítés biokémiai elemzését részletesen és sokoldalúan ismerteti Rajki Sándor (sajnos csak angol nyelven) közzétett disszertációjában. Külön figyelmet érdemel egyes enzimeknek ill. enzimmechanizmusoknak a vizsgálata, melyek az ún. tavaszi búzának ősziesítésében szerepet játszanak. A külső környezeti feltételek adekvát megváltoztatásával — az Intézet kollektívájának — sikerült olyan tulajdonságokat „indukálni" a tavaszi formába, melyek (lamarcki értelemben) az örökletes hagyaték rögzült tulajdonává váltak. A szerzett tulajdonságok örökölhetőségének ezen konkrét igazolt esete is felszínre hozta a feed-back mechanizmus jelentőségét, más szóval „az információátvitelt a környezetből az asszimilációs rendszerhez", a fehérjékhez és végül a nuklein savakhoz. (Sándor Rajki: „Automnization and its genetic interpretation", Akadémiai Kiadó, Budapest 1967. 77—78.)

Crick még 1970-ben is óvó-nyugtalankodó megállapításával védi a centrális dogmát: „. . . csak egyetlenegy olyan jelenlegi sejttípus felfedezése, amely képes a három nem ismert átvitel megvalósítására, megrendítené a molekuláris biológia egész intellektuális bázisát, és ezért van az, hogy a centrális dogma ma éppen olyan fontos, mint amikor először proponáltatott." (Crick F. H. C.: „Central dogma of molecular biology Nature", 1970, 227, 561—563.) Miután Rajki Sándor és munkatársai idézték a fenti cricki gondolatokat, melyek Monod tiltásaihoz hasonlóan elutasítják fehérje→ fehérje; fehérje → DNS; fehérje → RNS információ-feed-back lehetőségét — joggal állapítják meg: „koncepciónk tehát alapelvében a molekuláris genetikai koncepció szöges ellentéte. Cricktől idézett megállapítás egyben, gondoljuk megfelelő válasz azoknak, akik hajlamosak ősziesítés-genetikai kutatásunk és az alapjául szolgáló, illetve az eredményei alapján általunk kifejlesztett anyagcsere biokémiai-genetikai koncepció jelentőségének bagatellizálására". („Az anyagcsere és öröklékenység, avagy az ősziesítés mint mikroevolúció", Kézirat, 13.)

A Martonvásári Mezőgazdasági Kutató Intézetben több mint másfél évtizede folyó genetikai kutatások alapján kifejlesztett alapkoncepcióval szemben álló alternatív koncepciók képviselői is elismerik a nemzetgazdaság szempontjából igen jelentős gyakorlati eredményüket (pl. magas terméshozamú hibridkukorica stb.). Az alternatív koncepciók képviselői — megítélésem szerint is — jogosan nem tekintik az adott gyakorlati eredményeket az elmélet (jelen esetben a genetikai alapkoncepció) egyértelmű, újabb és újabb kritikai vizsgálatot, ellenőrzést nem igénylő bizonyítékának. Abban is igazuk van, hogy az elméletek igazságtartalmában mindig vannak és maradnak relatív, hibás, logikailag is paradox momentumok. Leegyszerűsítve a bizonyításelmélet ellentmondásos jellegét, a fenti probléma úgy is megfogalmazható, hogy: a jelentős gyakorlati eredmény — konkrét esetben — meg is döntheti azt a munkahipotézist, konceptuális premisszákat, melyek a gyakorlati tevékenység megszervezésének elméleti alapjául szolgáltak. (A népgazdaság érdeke azonban egy dolgot mindenképpen megkövetel — a gyakorlati eredményeknek mint „objektív tanúknak" mindenoldalú vizsgálatát, tudományos „faggatását".) Az a törekvés is helyeselhető, sőt elengedhetetlen, hogy az alternatív koncepciók pozitívnek jelentkező alkotórészeit — dialektikus és nem eklektikus módszerrel és értelmezéssel — átfogóbb-produktívabb koncepcióban integráljuk. A Magyar Tudományos Akadémia — mindezen megfontolásokat és elméleti követelményeket számba véve — helyesen, dicséretre méltóan cselekedett akkor, amikor a martonvásári *gyakorlati* eredmények még magasabb hatásfokát biztosítandó olyan tudományos munkaeszközt — nevezetesen nagy kapacitású phytotront — bocsátott a Martonvásári Mezőgazdasági Kutató Intézet rendelkezésére, mely Európa-szerte párját ritkítja. A phytotron fokozot-

tabb és egzaktabb lehetőséget nyújt a komplex környezeti tényezők viszonylag szétválasztott, elkülönített (egyedi) vizsgálatára: „A phytotronban beállítandó ősziesítési kísérletek az eddigieknél is konkrétabb választ adhatnak majd arra a gyakran hangoztatott felvetésre, hogy az ősziesítésből mit lehet a környezethatásnak tulajdonítani és mi lehet a szerepe a szelekciónak . . . saját elgondolásunk összhangban van Darwin (1892) nézetével, aki nemet mond azoknak, akik ‚feltételezik, hogy a természetes kiválasztás hívja életre a változékonyságot'. Egyben Darwin nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a kiválasztás ‚csak megőrzi azokat a megváltozásokat, amelyek keletkeznek és az adott életkörülmények között hasznosak'." (Rajki Sándor és munkatársai: „Anyagcsere és ősziesítés, avagy az ősziesítés mint mikroevolúció", Kézirat, 16.) A fenti darwini idézet Darwin önéletrajzában található. Fontos itt felidézni néhány sort Darwin főművéből, a „Fajok eredeté"-ből: „Nagyon érdemes gondosan tanulmányozni különböző értekezéseket néhány régi kultúrnövényünkről . . . valóban bámulatos az alaknak és a felépítésnek az a töméntelen sok részlete, amelyben a változatok és alváltozatok jelentéktelenül eltérnek egymástól. *Az egész szervezet mintha képlékennyé lett volna* és csekély mértékben eltér az elődök típusától.

Mindannak a változásnak, amely nem öröklődik, számunkra nincs jelentősége . . . egyetlen tenyésztő sem kételkedik abban, hogy milyen erős az átöröklésre való hajlam". (Darwin: A fajok eredete„", Budapest 1955, 110. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

A neodarwinisták (más szóval a weismannisták) a számukra felhasználható darwini elemeket megengedhetetlen önkénnyel és „intencionalitással" kiemelik a darwini szövegből, a szerzett tulajdonságok örökölhetőségére vonatkozó „a lamarcki fenoment" továbbfejlesztő gondolatokat, és mint idegen, gaznövényeket, dudvákat kiírtják. Monod mintha nem olvasta volna az alábbi félreérthetetlen „lamarcki" sorokat: „Röviden összefoglaltam immár a tényeket és elképzeléseket, amelyek tökéletesen meggyőztek arról, hogy a fajok a leszármazás hosszú tartama alatt módosultak. Ezt elsősorban számos egymást követő, apró, előnyös változás természetes kiválasztása okozta, amelyet hathatósan *támogattak a testrészek használatának és nem-használatának öröklődő hatásai;* és kisebb mértékben az alkalmazkodás útján régebben vagy újabban szerzett sajátosságokkal kapcsolatban a *külső feltételek közvetlen hatása* és azok a változások, amelyeket tudatlanságunkban maguktól keletkezetteknek tartunk. Úgy látszik, hogy korábban lebecsültem a változások ez utóbbi formáinak gyakoriságát és értékét, abban a tekintetben, hogy ezek *a természetes kiválasztástól függetlenül (!) a struktúra maradandó módosulásait idézik elő . . . Következtetéseimet újabban nagymértékben félreértették, és azt állították, hogy én a fajok módosulását kizárólag a természetes kiválasztásnak tulajdonítom . . .*" (Darwin: „A fajok eredete", 573—574.) Darwin ha élne feltehetőleg a neodarwinizmust pseudodarwinizmusnak keresztelné el.

Látható, hogy Darwin expressis verbis tiltakozik a szelekció genetikai jelentőségének abszolutizálása ellen, mi több a *„testrészek használatának és nem-használatának öröklődő hatását"* illető elismerésével közvetlenül kapcsolódik a — neodarwinisták szemében — botránykőnek tűnő lamarcki törvényhez. Természetes ma — a lamarcki—darwini elmélet mélyreható változáson, konkretizáló finomításokon ment keresztül, de az elmélet lényegi igazságtartalma, ti. a külső hatások nyomán létrejött viszonylag adekvát tulajdonságváltozások, ill. új tulajdonságok örökölhetőségének elismerése utat tör magának még a neodarwinisták között is (mármint azok között, akik — ellentétben Monod-val — készakarva nem húnyják be szemüket a tudományok legújabb és „zavaró" eredményei előtt).

Paul Gary Werskey ma már azok közé tartozik, akik nem vállalják a „centrális dogma" fetisizálójának szerepét, sőt elismeri, hogy a mi századunk nyolcadik évtizedében a környezetpártiak (sic!) újból erősödnek az élettudományokban. „Az állati viselkedés, a fejlődésbiológia és az ökológia gyarapodásának tanúsága szerint, még a spektrum molekuláris végén is, nem egészen aggódásmentes egy korábbi idő hite Crick ‚centrális dogmá'-jában.

Amikor ezeket a tényezőket hozzáadjuk az organicista filozófia feltámadásához és a janzenismussal szemben tapasztalt hirtelen véleményváltozáshoz, Koestler elvárja, hogy kíváncsiak legyünk, vajon a neodarwinizmus módosul-e bármiféle lamarckista kiegészítések révén. Koestler előrelát egy éppen ilyen lehetőséget. És nekünk is így kell..." („Nature", 234, 1971. dec. 24., 490.) Ezeket a sorokat egyfelől azért idéztem, mert nem „elkötelezett" lamarckista—darwinista tolla rótta a papírra, másrészt azért, mert ezek a sorok egy sajátos és meglepő tartalmú új monográfia ismertetésének konklúziói.

Arthur Koestler: „A dajkabéka eset. A Paul Kammerer polémia" c. 1971-ben közzétett könyvének ismertetéséről van ui. szó. Paul Kammerer bécsi zoológus a század első évtizedeiben békákon, szalamandrákon és más állatokon végzett kísérletei alapján

annak a véleményének adott kifejezést, hogy a környezeti feltételekhez való alkalmazkodás folyamatában szerzett tulajdonságok átöröklődhetnek, genetikailag rögzülhetnek. Az eredmények publikálása után, súlyos támadások és rágalmazások annyira megrendítették Kammerert (1926-ban), hogy saját maga vetett véget életének. Koestler könyvében, a szakfolyóiratokban szaporodó anti-„centrális dogma" tartalmú cikkekre hivatkozva szükségesnek tartja Paul Kammerer kísérleteinek megismétlését. Werskeyvel ellentétben John Mayard Smith viszont a centrális dogmát maradandó értékűnek tekinti és kételkedik abban, hogy a Koestler által javasolt kammereri kísérletek megismétlése a lamarckizmus elvének bizonyításához vezethetne. Mégis érdemes és jellemző Mayard Smith recenziójának utolsó sorain elgondolkodni, és azokat összevetni Monod megfellebezhetetlen, apodiktikus kijelentéseivel: „a centrális dogma alóli kivételek már nehezebben beszerezhetők; meglepetések rejtőzhetnek még az immunkémiában, vagy az emlékezés kémiájában, bár én személyesen kételkedem ebben. Koestler azonban bizonyos lehet affelől, hogy a *centrális dogma gyengeségének legkisebb jelére, a keselyűk minden oldalról rászállnak majd.* Végül is reputációt a centrális dogma cáfolata és nem bizonyítása jelent. Azonban nekem az az érzésem, hogy a dogma maradandó értékű." („New Scientist", 52, 282. 1971. dec. 30. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

Monod-nak nem az az érzése, hogy a dogma maradandó értékű, hanem az számára fétis: végleges, megingathatatlan és érinthetetlen ítélet, abszolút igazság: „nem létezik semmiféle elképzelhető mechanizmus, melynek közvetítésével utasítás vagy információ átvihető lenne a DNS-hez, — „il n'existe aucun mécanisme concevable par quoi une instruction ou information quelconque pourrait être transferée à l'ADN". (Monod, 125.). Ez a dogma, ez a szigorú bálvány még a Temin-féle féleretnekséget sem tűri meg, nevezetesen az RNS-től a DNS felé történő információ-jelentést. A bálványnak igaza van, ha az egyik dominót megingatja, felborítja a mellette állót, akkor a láncreakció már nem állítható meg.

A DNS-nek mint elemnek individualizmusa, önmeghatározottsága, replikációjának autogenetikus és invariáns jellege — a centrális dogma alappillérei. Valójában „az elemek individualitásukat (konkrétságukat) csak más (külön) struktúrákkal való kapcsolatukban (az ezen struktúrák egymás közötti kölcsönös viszonylatukban) nyerik el. Különösen szembeszökően jelentkezik ez a totális jellegű képződményekben." (V. I. Szvigyerszkij és R. A. Zabov: „Elemi-strukturális kapcsolatok új filozófiai aspektusai", Moszkva 1970, 11.) A DNS (struktúrája és funkciója), mely a sejt viszonylatában elemként szerepel, individualitását („konkrétságát") csakis egyéb elemekkel, struktúrákkal (és ez utóbbiak közötti kölcsönviszonylatok jellegének megfelelően) való kölcsönös kapcsolatban és kölcsönhatásban nyerheti el. A szerzők — nem emelik ki itt közvetlenül —, hogy az individuálódás és konkrétság együtt jár más vonatkozásban — éppen az integrálódás fokozódásával — az egyediség, elkülönültség és a konkrétság gyengülésével, — Monod — a DNS-t ez utóbbi vonatkozástól — jószántából — mentesíti. Az idézett szerzők a szaktudományok eredményeit általánosítva kiemelik, hogy „a struktúra elemei processzuálisabbak, mozgékonyabbak" a struktúra relatív állandóságához viszonyítva. (Uo. 13.) A két „abszolút azonos atom"-nak és a sejt építőelemeinek, különösen a nukleinsavaknak (de az aminosavaknak is) Monod kölcsönözte konstanciáját, az előítélettől és a centrális dogmától immunis vagy ez utóbbitól eltávolodó szaktudósok, mint láttuk mind többen és mind határozottabban cáfolják.

A szaktudósoknak és filozófusoknak nehéz, de fontos és megtisztelő feladata, hogy a szaporodó „anti" (centrális) dogmatikus, anti „monod-ista" szakmai és elméleti eredmények (lehetőleg monografikus igényű) elemzésével, feldolgozásával, a tudományos-technikai forradalmat kísérő valóságjelenségek ismeretelméleti és ideológiai gyökerének feltárásával, hozzájáruljanak e forradalom útján tornyosuló akadályok elhárításához. Az ideológiai-politikai gyökerek feltárása már csak azért sem mellőzhető, mert Monod „természetfilozófiai" értekezésének végső célja egy újsütetű antimarxista „kiáltvány" megfogalmazása és antiszocialista keresztes hadjárat meghirdetése. (Az olasz ideológus Massimo Aloisi *„manifesto" antimarxista* jelzővel illeti — teljes jogosultsággal — „A véletlen és szükségszerűség" címet viselő „természetfilozófiai" értekezést; L. „Rinascita", N° 25—26, giugno 1971, 18.). Tanulmányának utolsó fejezete — korlátozott terjedelme és célkitűzése miatt is — csak arra vállalkozhat, hogy az antimarxista „kiáltvány" legalapvetőbb (koncepcionális) tételeit szembesítse a hamisításoktól és az átfestéstől megtisztított marxizmussal.

a) *Monod antimarxista manifesztuma és társadalomterápiája*

Monod kritikája a marxi—lenini visszatükröződési elméletről: „a neurofiziológia és a kísérleti pszichológia haladása nyomán kezd feltárulni számunkra az idegrendszer funkciójának (legalább) néhány aspektusa, ami mindazonáltal elegendő ahhoz — írja Monod —, hogy nyilvánvalóvá váljon, miszerint az idegrendszer csakis kódolt, traponált, *előre megszabott normák keretében foglalt információt közvetíthet* . . . a tudatba. Világosan és röviden: asszimilált és nem egyszerűen helyreállított információ közvetítéséről van szó." (Monod, 50. Kiemelés tőlem. — *F. L.)* „. . . Jóllehet, úgy tűnik, a modern számítógépekben jelenleg használt alkotórészek egyike sem képes olyan változatos és finoman modulált teljesítményre, mint a neuron, mindazonáltal az analógia meglepő marad, csakúgy, mint a kibernetikus gépek és a központi idegrendszer közötti eredményes összehasonlítás . . . Semmi sem indokolja annak feltételezését, hogy az elemi kölcsönhatás az integráció különböző szintjén különböző természetű lenne . . ." (Monod, 164.)

„Az elemi geometria fogalmai nem (is) annyira az objektumban vannak képviselve, mint inkább az érzéki analizáló által, mely azt felfogja és a legegyszerűbb elemeiből kiindulva összerakja. (Ti. a tárgyat. — *F. L.)*

Ezen modern felfedezések tehát igazságot szolgáltatnak új értelemben Descartes-nak és Kantnak, a radikális empirizmussal szemben, mely mindazonáltal nem szűnt meg uralkodni a tudományban két évszázad óta, a gyanú árnyékát vetve minden olyan hipotézisre, mely a megismerés keretein belül ‚inneitast' (veleszületett jelleget) feltételezett. Még napjainkban is egyes etológusok úgy látszik, ragaszkodnak ahhoz a gondolathoz, hogy a viselkedés elemei az állatnál vagy veleszületettek (innés), vagy tanultak. A két mód abszolút kizárja egymást. Ez a koncepció teljességgel téves, ahogy azt Lorenz erőteljesen kimutatta. Amikor a viselkedés a tapasztalat által szerzett elemeit implikálja, azokat egy *program* szerint implikálja. Ez a program veleszületett (inné), azaz genetikailag determinált. A program struktúrája megidézi és irányítja a tanulást, mely tehát bevésődik egy bizonyos már előzetesen létező (préétablie) formába; ez utóbbi a faj genetikai örökségében meghatározott. Kétségtelen, hogy ilyeténképpen kell értelmezni a nyelv primér gyakorlási folyamatát a gyermeknél.

Az eszmék ‚kartéziánus' inneitására (veleszületett jellegére) vonatkozó hosszú vita, mely inneitást az empiristák tagadtak, emlékeztet arra a vitára, mely megosztotta a biológusokat a fenotípus és genotípus közötti megkülönböztetés tárgyában.

Alapvető megkülönböztetés az örökletes hagyaték meghatározásában nélkülözhetetlen a genetikusok számára, akik ezen megkülönböztetést bevezették; de ez nagyon gyanús sok nem genetikus biológus számára, akik ebben csupán egy mesterséges fogást láttak a gén invarianciája posztulátumának megmentésére. *Itt ismételten viszontlátjuk a szembenállást azok között, akik csak aktuális objektumot akarnak elismerni, és akik evvel szemben megkísérlik feltárni abban* (az objektumban) *egy ideális forma(!) álcázott reprezentációját.* A tudósoknak csak két fajtája létezik: azok, akik szeretik az eszméket és (másfelől), akik gyűlölik az eszméket. Ezen két szellemi beállítódás a tudományban is szemben áll egymással. Egyik is, másik is szembevetésük miatt szükséges a tudomány haladása szempontjából. Csak sajnálni lehet, hogy ez a haladás — az eszmék megvetői számára —, mely haladáshoz maguk is hozzájárulnak —, változatlanul tévedésükről tanúskodik . . ." (168. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*.

. . . „Egy biológus számára kísértő, hogy az eszmék evolúcióját, a bioszféra evolúciójához hasonlítsa. Bár az elvont, a (Királyi) Birodalom jelentősebb mértékben túlhaladja a bioszférát, mint a bioszféra a nem élő, élettelen világegyetemet, az eszmék (mégis) megőrízték az organizmusok egyes tulajdonságait. Ahogyan a szervezetek, az eszmék is törekednek megőrízni struktúrájukat és azt szaporítani; ahogyan a szervezetek, az eszmék is képesek összeolvadni, rekombinálódni, szétbontani tartalmukat és végül, mint az előbbiek — az eszmék is fejlődnek, és ebben az evolúcióban a szelekció kétségtelenül nagy szerepet játszik." (181.)

„‚A tiszta tükör' radikális igénye, követelménye magyarázza a materialista dialektikusoknak azon dühös ellenségeskedését, mellyel visszautasítanak bármiféle kritikai episztemológiát, melyet legott ‚idealistának' és ‚kantiánusnak' minősítenek." (49.)

„A külső világ ‚az emberi gondolkodás által visszatükrözve' — valójában — ez az egész. A megfordítás logikája megköveteli természetesen, hogy ez a tükrözés jóval több legyen, mint egy többé-kevésbé hű tranzpozíciója a külső világnak. A dialektikus materializmus számára elengedhetetlen, hogy a ‚Ding-an-sich', az önmagában való dolog vagy

jelenség módosulás és elszegényedés nélkül érkezzék el egészen a tudat szintjére, anélkül' hogy (a dolgok) tulajdonságai közül bármiféle szelekcióra sor kerülne.

A marxista tükrözéselmélet azt követeli, ‚hogy a külső világ struktúrái és mozgása — a szó szoros értelmében — teljes integritásában jelen legyenek a tudatban'. Evvel a koncepcióval szembe lehetne állítani kétségkívül magának Marxnak bizonyos szövegeit. Mindazonáltal ez a koncepció elengedhetetlen a dialektikus materializmus logikai koherenciájához, ahogyan azt az epigonok, ha ugyan nem Marx és Engels maguk jól látták. Egyébként ne felejtsük el, hogy a dialektikus materializmus egy viszonylag kései kiegészítése a Marx által emelt társadalmi-gazdasági építménynek. Ezen kiegészítés világosan arra hivatott, hogy a történelmi materializmusból ugyanolyan ‚tudományt' alkosson, mely magának a természetnek törvényein alapszik." (48—49.) Végső következtetéseit — Monod — a „dialektikus materializmus episztemológiájának csődje" alcím után így fogalmazza meg: „A tiszta (vissza) tükrözés, a tökéletes tükör, amely még csak meg sem fordítaná a képet, ma tarthatatlanabbnak tűnik számunkra, mint valaha. Valójában azonban nem volt szükséges megvárni a XX. sz. tudományának fejlődési eredményeit ahhoz, hogy megmutatkozzanak azok a zűrzavarok és non-sens-ok (képtelenségek), melyekhez ez a tézis (a marxi tükrözési elmélet. — *F. L.)* óhatatlanul elvezetett. Abból a célból, hogy megvilágítsa a szegény Dühring úr lámpását, aki ezeket (a képtelenségeket. — *F. L.)* leleplezte, Engels maga a természeti jelenségek dialektikus magyarázásának számos példáját javasolta." (50.) Miután Monod itt ismertet két engelsi példát, így folytatja: „Ezek a példák különösen azon episztemológiai (ismeretelméleti) csőd nagyságát illusztrálják, mely a dialektikus magyarázat ‚tudományos' használatának következménye". . . „a dialektikus ellentmondásból minden mozgás, minden evolúció ‚alaptörvényét' csinálni (nem más, mint) a természet szubjektív magyarázata rendszerezésére tett kísérlet, mely lehetővé teszi a természetben felfedni egy emelkedő, építő, alkotó tervet; lehetővé teszi, hogy a természetet megfejthetővé és erkölcsileg jelentőségteljessé tegyük. Ez nem más, mint ‚animista bevetítés, (projection)', mely mindig felismerhető, bármiféle álcázásokat használjanak is." . . .

. . . „Engels maga (ezen episztemológiai csőd és szubjektív magyarázat-kísérlet miatt. — *F. L.)* a Dialektika nevében kora legnagyobb felfedezése közül kettőnek az elvetéséhez jutott: a termodinamika második elvének és (Darwin iránti csodálata ellenére) *az evolúció tisztán szelekciós* magyarázatának elvetéséhez. Ugyanezen elvek alapján támadta — és milyen hevességgel — *Lenin Mach episztemológiáját* (ismeretelméletét), és parancsolta meg Zsdanov az orosz filozófusoknak, hogy induljanak támadásba a koppenhágai iskola kanti cselvetései ellen, vádolta Liszenko a genetikusokat, miszerint olyan elméletet támogatnak, melyek a dialektikus materializmussal összeegyeztethetetlenek, tehát szükségszerűen hamisak. Az orosz genetikusok tagadásai ellenére Liszenkónak tökéletesen igaza volt. A gén elmélete — mint generációkon keresztül öröklődő változatlan determináns — valójában teljességgel összeférhetetlen a dialektikus elvekkel. Ez az elmélet (a génelmélet) — definíció szerint — egy *idealista elmélet*, mivel egy invariancia-posztulátumon nyugszik . . . a leírás, melyet erről a modern biológia ad tisztán mechanisztikus." (51—52. Kiemelés tőlem. — *F. L.).*

b) *A marxi—lenini tükrözéselmélet monod-i értelmezése*

A fenti idézetek alapján megállapíthatjuk, hogy ezúttal Monod tiszta vizet önt a pohárba, abban az értelemben, hogy az ismeretelmélet, a dialektika és a logika egységét — a marxista filozófiában — felismeri, és kertelés nélkül elveti — az egyébként gyökeresen meghamisított — marxi—lenini visszatükrözési elmélettel a dialektikát és a dialektikus logikát.

Azt viszont már csak a jóisten tudná megmondani, miért tételezi, hogy a marxi—lenini tükrözési elmélet abszolút „tiszta tükröt" igényel azért, hogy a Ding-an-sich módosulás nélkül érkezzen a tudatba, és ott teljes integritásban reprodukálódjék (még csak megfordítást se szenvedjen el.)

Aki, akárcsak felületesen is tanulmányozta Marx és Engels közös művét „A német ideológiá"-t, az nem vonhatja kétségbe, hogy a marxizmus klasszikusai éppen azt bizonyították (szinte a könyv minden oldalán) miszerint a tükrözés, különösen a társadalom anyagi életének (anyagi létének) a tükrözése, távolról sem tiszta „reprezentáció", hogy a valóság „ideologikus", tehát délibáb módjára megfordított, torz, hamis és illuzórikus visszatükrözésének nemcsak lehetősége van meg, hanem adott körülmények között szükségszerű, elkerülhetetlen.

Ezek a körülmények, mindenekelőtt egy adott antagonisztikus osztályokra szakadt, a termelőeszközök magántulajdonán alapuló társadalmi-gazdasági alakulat objektív

ellentmondásaiban gyökereznek, és a hamis, illuzórikus tükrözés ismeretelméleti lehetőségét „realizálják". Pontosan ez történik „A véletlen és szükségszerűség"-ben, ahol Monod nemcsak az objektivitást tükrözi fonákul, torzítva, leegyszerűsítve, hanem a marxista szövegbe foglalt információtartalmakat is. Monod saját okulására is elmélyedhetne a marxi—lenini szövegek tanulmányozásában, amelyeket csak „mauvaise conscience"-szal, azaz tudattalan önmegcsalatással (Sartre kifejezése) lehet félremagyarázni: „A munka megosztása, amelyet már fentebb az eddigi történelem egyik fő hatalmaként leltünk föl, most az uralkodó osztályban is nyilvánul, mint a szellemi és anyagi munka megosztása, úgyhogy ezen osztályon belül az egyik rész az illető osztály gondolkodóiként lép fel (az osztály aktív konceptív ideológusaiként, akik ez osztály önmagáról táplált illúziójának kialakítását teszik fő megélhetési águkká), míg a többiek ezekhez a gondolatokhoz és illúziókhoz inkább passzív és receptív módon viszonyulnak, mert ők valóságban az aktív tagjai az osztálynak és kevesebb idejük van ahhoz, hogy saját magukról illúziókat és gondolatokat alkossanak." (Marx—Engels: „A német ideológia", MEM **3**, Budapest 1960, 46.) Monod azt is mérlegelhetné, melyik osztály támogatta kiadók terjesztik a „Véletlen és szükségszerűség"-et Nyugat-Németországban, Angliában . . ., és melyik osztály tanúsít kifejezett befogadó magatartást. (Különösen a társadalom terápiájára vonatkozó javaslatait illetően.) Monod a „kritikai" ismeretelméletet állítja szembe a marxi tükrözés elméletével; ugyanakkor maga eljut végérvényes, megfellebbezhetetlen, metafizikusan abszolút igazságokhoz: az egyirányú információátadás — „soha meg nem cáfolható" — apodiktikus — tételéhez, a világmindenségben „rejtőző" módosíthatatlan (platóni) entitásokhoz, abszolút azonos létezőkhöz stb.; ezek az igazságok abszolút „kristálytiszta" tartalmát nem bolygatja semmiféle relatív mozzanat. Nyugodtan elmondhatjuk tehát, hogy a verébnek mondja a bagoly nagyfejű.

Engels az „Anti-Dühring"-ben külön fejezetet szentel a tükrözés metafizikus értelmezése, az igazság abszolút tartalmának metafizikus rögzítése ellen. Lenin ezeket az ismeretelméleti vonatkozásban kifejtett dialektikus tanításokat továbbfejleszti a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban, különös hangsúllyal kiemelve a fizikai tükrözés és az emberi megismerés közötti alapvető különbséget, a megismerés és az igazság (dialektikusan) *folyamat* jellegét, az abszolút és relatív oldalak, vonatkozások egymást feltételező és egymásba átmenő „levését". „A társadalmi tudat a *társadalmi létet* tükrözi vissza — ez Marx tanítása. A tükörkép *lehet (!) megközelítően (!)* hű másolata annak, amit visszatükröz . . ." . . . „Minden materializmus elismeri az emberiség tudatától, érzetétől, tapasztalatától stb. független, objektív, valóságos létet (anyagot). A történelmi materializmus a társadalmi létet az emberiség társadalmi tudatától függetlennek tekinti. A tudat ott is, itt is csak visszatükröződése a létnek, *a legjobb esetben (!) megközelítően hű* (adekvát, eszményi pontosságú) tükröződése." (LÖM **18**, 304, 306. Kiemelés tőlem. — *F. L.)* Az a tény, hogy Monod végleges, kristálytiszta abszolút igazságokhoz jut, abban szerepe van a dialektika elutasításának és a formális logika metafizikus alkalmazásának.

Monod ismeretelméleti ars poetikájában nincs lényegét tekintve semmi eredeti. A legfontosabb fonalakat a platoni—husserli—Merleau-Ponty-féle filozófiából és az alakpszichológiából kölcsönözte. E fonalak szövedékét pedig a redukcionista-strukturalista genetikai kötőanyaggal itatta át: „az idegrendszer előre megszabott normák keretében foglalt információt közvetíthet" állítja Monod. (50.)

Husserl maga a tudat immanens, a priori struktúráit és eidoszait (lényegeit) megtisztította a fenomenológia, a transzcendentális és eidetikus redukció segítségével, melyek szerinte így a tiszta tudomány, a „szigorú" ismeretelmélet alapköveiként szolgálhattak. Ezek a husserli eidoszok — a Monod-féle „entités immuables" — változhatatlan létezők — homologonjai, melyek (Monod-nál) egyúttal „az idegrendszer előre megszabott normáinak" szerepét is betöltik.

Amikor Monod megdícséri azokat a tudósokat, akik az objektumban „egy ideális forma álcázott reprezentációját látják" újra a platóni—husserli Gestalt (alak) elmélet nyelvén beszél. Platón ui. az ideális formák, a tiszta eszmék (fogalmak) reprezentációjának fogta fel az érzéki tárgyakat; Husserl a „transzcendentális eidoszok" (lényegek) „vázlatának" változatos kivetítésének (Abschattungen) írja le a tárgyakat. Az „Alakelmélet"-ben a veleszületett észleleti formák (alakzatok, struktúrák) szervezik koherens képpé az ún. viselkedési környezet szervezetlen, kaotikus nyersanyagát (zárójelben megemlítem, hogy Monod könyvében a platóni fogalmi dialektika is megmerevedik, hiányzik a husserli (sikertelen) bizonyítási igényesség, valamint a Gestalt (Alak) elmélet művelőinek gazdag kísérletes reprodukálható ill. „konfirmálható" vagy „falszifikálható" leltárának felhasználása).

„Amikor az (emberi) elme az egyes dologhoz nyúl, amikor másolatot (= fogalmat)

készít róla — figyelmeztet Lenin — ez *nem* egyszerű, nem közvetlen, nem *tükörszerűen* holt (Kiemelés tőlem. — *F. L.)*, hanem bonyolult, kettéhasadt, cikcakkos aktus, amely *magában foglalja* azt a lehetőséget, hogy a képzelet elrepül az élettől; sőt mi több: azt a lehetőséget, hogy az elvont fogalom, az eszme *átalakul képzetté*, „végső fokon" = Istenné, (méghozzá úgy, hogy az ember észre sem veszi, nem ismeri fel az átalakulást)". (Lenin Összes Művei **29,** 307.) Monod észreveszi ezt az átalakulást és fenntartás nélkül hirdeti meg a platónizmus reneszánszát: a biológiai tudományok, különösen az ún. molekuláris genetika gén-elmélete — szerinte — a mai „platónisták" legmerészebb várakozását is beteljesítette, mikor a „szigorú" tudományossággal, pontosabban fizikalista szcientizmussal pilléreket tolt a változtathatatlan, a konstans létezők (entitások, struktúrák) alá.

Az új-platónizmus segítségére siet Monod akkor is, mikor egyértelműen kijelenti, hogy „a viselkedés a tapasztalat által szerzett elemeit implikálja, azokat *egy program szerint* implikálja. Ez a program veleszületett (inné) azaz genetikailag determinált" (M, 168.) Monod minden következtetésében — természetesen — található valamiféle racionális mag, ő is a természeti-társadalmi objektivitást ismeri meg és tükrözi (legyen ez a tükörkép még oly torz és „platónizált"). Az állat a filogenetikus fejlődés eredményeképpen — természetesen — a veleszületett tulajdonságok gazdag tárházával rendelkezik, melyeket az ember megszüntetve, átalakítva, humanizálva megőrzött. A hiba megint csak a fogalmak — a „program", a viselkedési „struktúrák" — hiposztazisában rejlik —, ami megteremti a lehetőséget a veleszületett jelleg erejének eltúlzására vagy akár abszolutizálására, másfelől e fogalmaknak a legmagasabbrendű társadalmi jelenségekre történő redukcionista, naturalisztikus extrapolációjára. (Ezzel a lehetőséggel él is Monod, amikor megteszi — szociáldarwinista — javaslatait a társadalom terápiájára.)

Erre a veszélyes tudománytalan (redukcionista-naturalisztikus) extrapolációra és a fogalmak rövidzárlatos biológiai-genetikai kapcsolására nem lehetne jobb példát találni, mint amivel Monod szolgál azzal, hogy feltételezi az eszmék „szelekcióját", mely szelekció törvényei hasonlóak lennének a bioszféra evolúció-, szelekció-törvényeihez: „ahogyan a szervezetek, az eszmék is törekednek megőrizni struktúrájukat és azt szaporítani" stb., mivel az eszmék megőrízték az organizmusok egyes tulajdonságait. A szellemtörténeti irányzat „szolíd" polgári képviselői is elhatárolnák magukat a fogalmak effajta ultraönkényes mozgatásától, filiációjától, — Monod vonatkozó hipotézise inkább a Foucault-féle strukturalizmusba illeszthető, amennyiben az eszmék, az eszmerendszerek az „episztemé"-k itt is a véletlen emergencia, valamiféle önerejéből táplálkozó, spontán mutációkon alapuló szelekció eredményei: „amit napfényre szeretnénk hozni — írja Foucault —, ez az episztemológiai mező, az *episztemé*, ahol az ismeretek minden kritériumon kívül vizsgálva (saját) racionális értékükre (vonatkozódnak) reflektálódnak". (Michel Foucault: „Les mots et les choses", Paris 1966, 13.) Foucault az eszméket, az ismereteket, ezek rendszerét az „episztemé-ket" minden társadalmi alaptól, objektív gazdasági meghatározottságtól függetlenül, minden „zavaró" kritérium nélkül vizsgálja. Ezt teszi — Monod is — az eszmékkel. Boiteau — fentebb idézett cikkében — tiltakozik az eszmék Monod-féle naturalizálása ellen: „a biológia törvényeinek ilyen áthelyezését az eszmék szintjére nem támasztja alá semmilyen objektív megfigyelés vagy tény, melyek valamelyest is kísérleti (jellegűek) lennének. Mi több ezeknek ellentmond." (Boiteau, 72.)

Ha a tények és az objektív megfigyelések ellentmondanak az ilyen áthelyezés lehetőségének, annál inkább szükséges ez az áthelyezés, a monod-i ún. szocializmus megalapozása szempontjából. Ez kiderül világosan az itt következő idézetekből.

c) *A társadalomterápia és a Monod-féle szocializmus megalapozása*

Monod véleménye szerint miután az ember felülkerekedett a szubhumán világmindenségen: „A szelekció nyomása, mely evolúciójának első lépéseit vezette — fellazulhatott, de mindenképpen más jelleget öltött. Uralma alá hajtva immár környezetét csak saját magát találta mint komoly ellenfelet maga előtt. A közvetlen fajon belüli harc, az életre halálra menő harc vált ezután a szelekció fő tényezői egyikévé az emberi faj keretében." (178.)

A mai modern társadalmakban a szelekció megszűnt: „legalábbis a szelekció nem rendelkezik semmi természetivel a szó darwini értelmében.

A mi társadalmainkban és abban a mértékben, amennyiben még egy szelekció szerepet játszik, nem kedvez a ‚legalkalmasabb túlélésének', azaz modernebb terminussal kifejezve ezen ‚alkalmasabb' *genetikai* túlélésének — utódoknak nagyobb elterjedése által. Az intel-

igencia, az ambíció, a bátorság, a képzelőerő, kétségkívül továbbra is tényezője a sikernek a modern társadalmakban. Azonban a *személyi* siker és nem a *genetikai* siker az egyetlen, mely számításba jön az evolúcióban. A hogyan mindenki tudja, a statisztikák *negatív kapcsolatot (correlation) tárnak fel az intelligencia kvociens (vagy a kultúra színvonala) és a házaspároktól származó gyermekek száma között.* Ugyanezen statisztikák másfelől kimutatják, hogy az intelligencia-kvociens vonatkozásában a házasok között jelentősen pozitív viszony (korreláció) van. Veszélyes helyzet, ami azzal fenyeget, hogy fokozatosan olyan *elit(!)* felé csapolja-vezeti (drainer) a *legmagasabb genetikai potenciált(!!)*, mely *elit* viszonylagos értéket tekintve (így) csökkenő irányba haladna." (179—180. A két utolsó kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„*A szelekció-hiány feltételeiből*, ill. az *ellen-(kontra) szelekció(!)* feltételéből adódó veszély, mely szelekciók a haladó társadalmakban uralkodnak, kétségtelen. Nagyon komoly veszéllyé mindazonáltal csak hosszabb idő elteltével válhat, mondjuk 10 vagy 15 generációváltás, több évszázad elteltével. Azonban a modern társadalmak ki vannak téve más közvetlenebb és súlyosabb veszélyeztetéseknek. (180. Kiemelés tőlem. — *F. L.) Nem beszélek itt a demográfiai robbanásról, a természet tönkretételéről, még csak a megatonnákról sem, hanem egy jóval mélyebb és súlyosabb bajról (kórról), a lélek bajáról.* Ez a baj a legsúlyosabb fordulata (szakasza), annak a szellemi fejlődésnek, mely létrehozta és szakadatlanul súlyosbítja. Az ismeretek csodálatos fejlődése három század óta az embert annak a koncepciónak fájdalmas revíziójára (újravizsgálatára és módosítására) kényszeríti, mely évtizedek óta meggyökeresedett, amelyet önmagáról és a világegyetemmel való kapcsolatáról a maga számára létrehozott." (181. — Kiemelés tőlem. — *F. L.)* Már a törzsi közösségekben élő ember kereste ezen szorongást okozó kérdésekre a magyarázatot: „mi ezen emberek leszármazottai vagyunk. *Kétségtelenül tőlük örököltük* e magyarázat szükségességét, a *szorongást*, mely arra kényszerít, hogy keressük az egzisztencia (az emberi lét) értelmét. Minden mítoszt, minden vallást, minden filozófiát és magát a *tudományt alkotó szorongásról(!)* van szó. Hogy ezen kényszerű szükséglet velünk született, valahol a *genetikai kód nyelvében írva, és hogy ez spontán módon fejlődik ki, a magam részéről (egyáltalán) nem kételkedem.*" (183. — Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„Mindazonáltal a puszta, a merő kulturális örökség önmagában nem lehetne elég biztos, elég hatalmas ahhoz, hogy aládúcolja a társadalmi struktúrákat; szükséges volt, hogy ezen örökség genetikai alátéttel (alappal, support) rendelkezzék, hogy ezen örökségből a szellem által igényelt kivételt táplálékká tegye. — Ha nem így volna, hogyan lehetne megmagyarázni — a mi nemünk esetén (genus) — a vallásos jelenség egyetemességét a szociális struktúra bázisában? Hogyan lenne magyarázható, hogy ezen túlmenően — a mítoszok, a vallások és a filozófiai ideológiák gazdag (hatalmas) változatosságában, *ugyanazon lényegi ‚forma' található, ismétlődik?*" (183. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

. . . „Marx szerint Hegelhez hasonlóan a történelem immanens, szükségszerű és kedvező terv szerint megy végbe. A marxista ideológia hatalmas uralma (befolyása) az (emberi) szellemeken nemcsak az ember felszabadítása igéretének köszönhető (tudható be), hanem kétségkívül és mindenekelőtt ontogénikus struktúrájának, annak a teljes és részletes magyarázatnak, melyet a múlt, a jelen és a jövő történetéről mond.

Mindazonáltal az emberi történelemre korlátozva és a ‚tudomány' bizonyosságaival feldíszítve is, hiányos maradt. Hozzá kellett csatolni a dialektikus materializmust, mely az (emberi) szellem rendelkezésére bocsátja a teljes magyarázatot, amit megkövetel (a szellem): *az emberi történelem és a kozmosz története benne összekapcsolódik, — azonos(!), örök törvényeknek engedelmeskedve.*" (184. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„Ha igaz az, hogy egy teljes magyarázat szükséglete — az emberrel — veleszületett és *hogy ezen magyarázat hiánya mély szorongás forrása:* ha az egyetlen magyarázatforma, mely képes a szorongást csillapítani — egy totális történelem magyarázata, mely feltárja az ember jelentőségét, megjelölve (az embernek) szükségszerű helyét a természet terveiben; és hogy igaznak, jelentősnek, megnyugtatónak tűnjön, a ‚magyarázat'-nak bele kell olvadnia a hosszú animista tradíciókba — érthető (mindezek után. — *F. L.)*, miért volt szükség annyi évezredre, hogy megjelenjennek az eszmék (ideák) birodalmában — az objektív megismerésnek eszméi, mint az autentikus igazság *egyetlen* forrása.

Ezen szigorú (rideg) és hideg eszme, mely semmiféle magyarázatot sem javasol, viszont aszketizmusra kényszerít — lemondva minden más szellemi táplálékról —, képtelen volt csillapítani *a veleszületett(!) szorongást(!!);* ellenkezőleg csak fokozta azt. Avval az igénnyel lépett fel (ez a szigorú és hideg eszme), hogy egy vonással eltüntet egy olyan hagyományt, mely százszor ezer éves és amelyet maga az emberi természet asszimilált; felbontotta ugyan az ember régi animista szövetségét a természettel, nem hagyva ezen értékes kapcsolat helyett mást, mint az egyedüllét fagyos univerzumában egy nyugtalanító fürkészést — kutatást —. Hogyan lehetséges, hogy efféle eszme, mely láthatólag nem

mondhatott magának mást, mint egy puritán arroganciát, elfogadásra talált? Nem talált elfogadásra, jelenleg sem. Ha mindezek ellenére (az emberre.— *F. L.)* rákényszerítette magát, úgy azt kizárólagosan performanciája csodálatos hatékonyságának köszönheti." (185. Az utolsó kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„Míg a XIX. sz. szcintista progresszionizmusa olyan pályát látott maga előtt, mely úgy tűnt az emberiség csodálatos kibontakozásához fog — kétségkívül — vezetni, addig ma a (sötét) árnyak szakadéka nyílik meg előttünk. A modern társadalmak elfogadták azokat a gazdaságokat, értékeket és hatalmakat (képességeket), melyet a tudomány számára feltárt — felfedezett.

De a modern társadalmak éppen csak hogy meghallották, de nem fogadták el a tudomány legfontosabb üzenetét: *az igazság új és egyetlen forrásának definícióját, az etika alapjai teljes revíziójának követelményét,* az animista hagyománnyal való gyökeres szakítás követelményét, az ‚ó szövetség' végleges felmondást és új szövetség kikovácsolódásának szükségességét. Felvértezve mindazon képességekkel és élvezve mindazon gazdagságokat, melyeket a tudománynak köszönhet, a mi *társadalmaink továbbra is megkísérlik ugyanezen — a tudomány által alapjáig lerombolt — értékek rendszerei alapján élni és azt tanítani."* (186. Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„*A marxista társadalmak továbbra is a történelem materialista és dialektikus vallását hirdetik.* Látszólag szilárdabb erkölcsi keret, mint a liberális társadalmaké, de sebezhetőbb, talán éppen merevségénél fogva . . . — Mindenképpen ezen rendszerek, valamennyien, az animizmusban gyökerezve, kívül esnek az objektív megismerésén, kívül az igazságon; idegenek és végső soron *ellenségesek* a tudománnyal szemben, melyet fel akarnak használni, de sem tisztelni, sem nem szolgálni. — A szétválás olyan nagy, a hazugság olyannyira nyilvánvaló, hogy megszállva tartja és széttépi a lelkiismeretét minden embernek, aki rendelkezik némi kultúrával, némi intelligenciával, és *akiben benne lakozik azon erkölcsi szorongás, mely minden alkotás forrása;* tehát az emberek közül mindazoknak a lelkiismeretét, akik a fejlődésben levő társadalom és kultúra felelősségét hordják és hordani fogják." (187. Az első és az utolsó kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„Igaz, hogy a tudomány merényletet követ el az értékekkel szemben. — Nem közvetlenül, mivel azoknak nem bírája és azokat ignorálnia *kell;* de lerombol minden mitikus és filozófiai ontogéniát, amelyekre az animista tradíció (a bennszülött ausztráliaktól a materialista dialektikusokig) ráhelyezte az értékeket, az erkölcsöt, a kötelességeket, a tilalmakat." (187.)

Az ember eleddig nem hallotta meg és nem fogadta el a tudomány igazi üzenetét — állítja Monod —, de: „Ha elfogadja az ember ezen üzenetet a maga teljes jelentőségében, végül is fel kell hogy ébredjen évezredes álmából, hogy felfedezze teljes egyedüllétét, gyökeres idegenségét. Most már tudja, hogy mint egy cigány az univerzum perifériáján van, ahol élnie kell. (Ezen) univerzum süket a zenéje, közömbös a reményei, csakúgy, mint szenvedései és bűnei iránt. Hol a segítség? Fel kell végül is tételezni, hogy az objektív igazság és az értékek elmélete, mindörökre idegen területeket alkotnak, melyek nem hatolhatnak egymásba? Olyan álláspont ez, melyre úgy látszik a modern gondolkodók (egy) nagy része helyezkedik; legyenek azok írók, filozófusok, vagy akár a tudományok emberei. Úgy gondolom, ez az álláspont nem csupán elfogadhatatlan az emberek óriási többsége számára, akiknél csakis fenntarthatja és felfokozhatja a szorongást, de teljességgel hibás; — két lényegi oknál fogva —: először, mivel természetszerűleg az értékek és a megismerés mindig és szükségszerűen összekapcsolódnak a cselekvésben és a beszédben (discours-ban = gondolati tevékenységben. — *F. L.)*, továbbá és különösen — mivel az *‚igazi' megismerés definíciója maga végső elemzésben egy etikai természetű (ordre) posztulátumon nyugszik."* (188.)

„A megismerés önmagában mentesül minden értékítélettől (kivéve az „episztemológiai" értéktől); másfelől az etika, lényegét tekintve *nem objektív* és mindörökre (végleg) ki van zárva a megismerés területéből." (189.) Ugyanakkor, folytatja Monod: „Az objektivitás posztulátuma — a megismerés *normájának* megalapozása szempontjából — egy *értéket* határoz meg, mely maga az objektív megismerés. Az objektivitás posztulátumát elfogadni (nem más, mint) meghirdetése egy etika alap-propozíciójának (ajánlásának), a *megismerés etikájának.*

A megismerés etikájában, — egy *primitív* érték *etikai választása az, mely a megismerést megalapozza.* Ezáltal különbözik gyökeresen az animista etikától, melyet valamennyien immanens, vallásos vagy ‚természetes' törvények ‚ismeretére' akarják alapjukat lerakni . . . A megismerés etikája nem kényszeríti magát az emberre: ellenkezőleg, *ő maga kényszeríti azt saját magára* és abból *axiomatikusan* minden discours (megismerés) és minden tevékenység autentikus feltételét alkotja meg. ‚Az értekezés a módszerről' normatív episztemológiát (ismeretelméletet) javasol, de ugyanakkor és mindenekelőtt úgy is kell

azt olvasni, mint erkölcsi elmélkedést, mint a szellem aszkézisét (ascèse). Az autentikus discours a maga részéről megalapozza a tudományt, és az ember rendelkezésére hatalmas képességeket bocsájt, melyek ma gazdagítják és fenyegetik őt; felszabadítják, de szolgaságba is taszíthatják. A tudományok által szőtt és a tudományok eredményéből élő *modern társadalmak* (Kiemelés tőlem. — *F. L.)* a tudománytól olyan módon váltak függővé, mint a mérgezett a drógtól." (191.) „Ambíciójának igényessége révén a megismerés etikája talán kielégíthetné a (szorongató-széttépő helyzetet feloldó. — *F. L.)* túlhaladás ezen igényét. A megismerés etikája meghatároz egy transzcendentális értéket, az igazi megismerést, és azt javasolja az embernek, hogy azt ne a maga szolgálatába állítsa, hanem — ezentúl maga szolgálja (megismerés etikáját), egy szabadon (!) kinyilvánított és tudatos választás eredményeképpen. — Mindazonáltal a megismerés etikája egy humanizmus is, mivel az emberben tiszteli, mind az alkotót, mind ezen transzcendencia letéteményesét.

A megismerés etikája, egy (bizonyos) értelemben az ‚etika megismerése'; az ösztönös gerjedelmek, szenvedélyek, igények és a biológiai lények határainak megismerése.

A megismerés etikája az emberben képes észrevenni a nem abszurd, de (mégis) furcsa — idegen állatot, azon lényt, mely egyszerre két birodalomhoz, a bioszférához és az ideák (eszmék) régiójához tartozva egy időben megkínoztatik és gazdagodik ezen tépő-szakító dualizmus következtében, ami kifejezésre jut a művészetben és költészetben csakúgy, mint az emberi szeretetben." (192—193.) „Viszont az animista rendszerek — többékevésbé ignorálni, leértékelni és korlátozni akarták a biológiai embert, iszonyatot és félelmet kelteni az állati lét minőségéhez szorosan hozzátartozó egyes (tulajdonságok) vonások iránt. A megismerés etikája — evvel szemben bátorítja az embert, hogy ezen örökséget tisztelje és magáénak vallja, egyben képes legyen, ha szükséges, azon uralkodni. Ami a legmagasabb emberi tulajdonságokat — a bátorságot, altruizmust, nagylelkűséget, alkotó ambíciót illeti, a megismerés etikája mikor (egyfelől) elismerte — szociológiai eredetüket, egyúttal megerősítőleg kinyilvánítja transzcendentális értéküket azon ideál szolgálata szempontjából, melyet meghatároz." (193.)

„Végül a megismerés etikája — megítélésem szerint — egyetlen olyan — *racionális és határozottan kinyilvánított idealista álláspont (attitude)* (Kiemelés tőlem. — *F. L.)*, melyre egy valóságos szocializmus (!) felépíthető lenne. A XIX. sz. ezen nagy álma fájdalmas intenzitással mindig él a fiatalok lelkében. Fájdalmas ezen eszme által elszenvedett árulás miatt és nevében elkövetett bűnök következtében.

Tragikus, de talán elkerülhetetlen volt, hogy ezen mély vágyakozás filozófiai doktrínája (csak) animista ideológiák formájában jutott megfogalmazásra. Könnyű belátni, a dialektikus materializmusra épülő hisztoricista profétizmus születésétől kezdve terhes volt mindazon fenyegető veszélyektől-fenyegetésektől, melyek ténylegesen megvalósultak.

Talán *inkább, mint az egyéb animizmusok, a történelmi materializmus az érték és megismerés kategóriáinak teljes összezavarásán nyugszik. Ezen összezavarás (!) maga teszi a történelmi materializmus számára lehetővé* (Kiemelés tőlem. — *F. L.)*, egy inautentikus eszmefuttatásban kifejtve-kifejezve — annak meghirdetését, hogy a történelmi materializmus 'tudományosan' állapította meg a történelem törvényeit, melyeknek az embernek . . . engedelmeskednie kell, ha nem akar a semmibe lépni." (193—194.) „Egyszer s mindenkorra el kell vetni ezen illúziót, mely gyermeteg, ha ugyan nem halálos. Hogyan képes egy autentikus szocializmus valaha is egy lényegét tekintve inautentikus ideológiára felépülni? Hisz az a támaszték, melyre a történelmi materializmus igényt tart — és amelyben hívei lelkükben őszintén hisznek — nem más-e, mint a tudomány megcsúfolása?

A szocializmus *egyetlen reménysége nem azon ideológia (ti.* a marxizmus. — *F. L.)*, *‚revíziójában' van, mely egy évszázadon uralkodik rajta, hanem azon ideológia teljes elhagyásában.*" (Kiemelés tőlem. — *F. L.)*

„Hol találjuk meg újra tehát az igazságnak a forrását és egy ténylegesen tudományos (!) humanista szocializmus erkölcsi inspirációját, ihletését, ha nem magának a tudománynak forrásaiban, *az etikában (!)*, mely megalapozza a megismerést, létrehozva abból *szabad választás (!)* révén a végső értéket, minden egyéb érték mértékét és biztosítékát? Az etikában, mely az erkölcsi felelősséget magának, ezen axiomatikus (!) választásnak szabadságára alapozza. Csakis a megismerés etikája — melyet a szociális és politikai intézmények alapjául, azaz azok autentikusságának, értékének mértékéül elfogadunk — vezethet el a szocializmushoz. — A megismerés etikája előírja azon intézményeket, melyek az eszmék, a megismerés, az alkotás transzcendentális birodalmának gazdagítására lesznek hivatva. A Királyi Birodalom, mely benne lakik az emberekben, és amelyben az ember egyre inkább megszabadul mind az anyagi kényszerektől, mind az animizmus hazug szolgaságaitól, végre autentikusan élhet; védelmezve az intézmények által, melyek — az emberben a Birodalom szubjektumát és egyben alkotóját látva — szolgálni kényszerülik az embert, az ő legegyedülállóbb és legértékesebb lényegében.

Ez talán utópia. — De nem inkoherens álom. Ez egy eszme, melyet logikus koherenciájának egyedüli ereje tesz kényszerítővé. Ez a következtetés, melyhez szükségszerűen elvezet az autenticitás kutatása. A régi szövetség felbomlott; az ember végre tudja, hogy egyedül van a világegyetem közömbös végtelenségében, ahonnan a véletlen folytán emelkedett ki, csakúgy, mint társa. Kötelessége nincs sehol megírva. Neki kell választania a Királyi Birodalom és az árnyak között." (194—195.)

d) *Kritikai elemzés*

Monod — mint látjuk — legnyíltabban értekezésének utolsó fejezetében beszél, melynek címe „A Királyi Birodalom és az árnyak" (Le Royaume et les ténèbres). A megelőző fejezetekben — az olvasó a „szigorúan" tudományos, szcientista kövekből kirakott úton halad; és egy boldog pillanatban ott találja magát az „eszmék Királyi Birodamában' ' (le Royaume des idées. — 185.). A Királyi Birodalomhoz vezető út köveinek alkotója, csiszolója elég ritkán van nevén nevezve, ami azt a látszatot keltheti, hogy a fennmaradókat saját maga (Monod) fejtette ki a sziklából és formálta ki. Az olvasónak távolról sem az a benyomása, hogy ennek az útnak eszméit „logikus koherencia" (194.) tartaná össze, hogy integratív struktúrába szerveződnének. Inkább az eklekticizmus és a modernista formabontó módszerrel egymás mellé rakott elemekből kialakított furcsán-tarka mozaikegyüttes jelenik meg előttünk.

Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus"-ban a „fizikai" idealizmusban mindenekelőtt rejtett, ill. megbúvó retrográd társadalmi ideológiai-politikai veszélyre hívta fel a figyelmet, majd ez utóbbi nyíltan polgári és bogdanovi kibontakozásáról „leszedte a keresztvizet".

Monod — becsületére legyen mondva — egy monográfia keretében végig járja az utat a két „abszolút azonos atomtól" — az eszmék Királyi Birodalmának szocializmusáig, kimutatva a „fizikai-genetikai" idealizmus és a társadalom neomalthuziánista — szociáldarwinista terápiája közötti összefüggést.[9] Mindaz, amit Lenin a fizikai idealizmusról (és a mülleri „fiziológiai" idealizmusról), valamint a szociológiai „empiriomonizmusról" kritikai elemzés alapján elmondott — lényegét tekintve (mutatis mutandis) — célba találja „A véletlen és szükségszerűség" szerzőjét. Monod — nem szívleli a fügefaleveleket, sem a polgári progresszió (Lamarck, Hegel stb.) „lábatlankodó" teljesítményeit. Az előbbieket szélnek ereszti, az utóbbiakat — gúny vagy rágalmazások kíséretében diszkvalifikálja és megtagadja. — Jellemző, hogy Monod eszményképéül nem Prométheuszt, hanem az Albert Camus értelmezte Sziszüphoszt választja, aki önmagára hagyatva, az újra és újra visszahulló sziklát a hegy ormára görgető reménytelen erőfeszítésében is „boldognak képzelhető el". Jóllehet Sziszüphosz olyan „vak, aki látni szeretne, és aki tudja, hogy az éjszakának sohasem lesz vége". (Idézi Monod könyvének első oldalán.) Monod Királyi Birodalma, „szocializmusa" olyan boldogságot ígér az emeriségnek, mint az egzisztencialista — Camus-Sziszüphosz — jelesen: képzelt boldogságot „Il faut imaginer Sisyphe heureux". (Camus)

Robin Monro — helyesen jegyzi meg — már idézett cikkében, hogy Monod „világnézete a legvilágosabban az utolsó oldalon bukkan fel, ahol a francia egzisztencializmus befolyása felismerhető". (Robin Monro: „Monod a biofilozófiáról", „New Scientist", 55, 1971. (dec. 9.)). Sartre gondolatait idézi és közvetíti Monod (bár igen száraz és nyersen leegyszerűsített formában), akkor amikor erőnek-erejével a marxizmus számlájára naturalizmust akar róni: nevezetesen azt a gondolatot, melyet a „neomarxista" és marxizáló pluralizmus is árnyalati különbséggel megfogalmaz, hogy a hagyományos marxizmus a társadalom törvényeit állítólag a természeti törvényekre redukálja, vagy más szóval a természet törvényeit — számottevő módosítás nélkül — kiterjeszti a társadalmi jelenségek értelmezésére, magyarázatára. Az egzisztencialisták egész sora — legyenek ateisták vagy hívők — megigézve és finoman reagálva — visszhangozzák Monod gondolatait az egyetemes szorongásról, az elidegenültségről, az egyedüllétről. Monod is észreveszi, hogy *az (!)* ember (mindegy, hogy burzsoá, proletár, „elit" vagy „genetikailag" fogyatékos) „már tudja, hogy mint egy cigány az univerzum perifériáján van . . . mely süket a zenéje . . . szenvedései és bűnei iránt". (188.) Monod szocializmusa nem szabadulhat meg az elidegenüléstől, a szorongástól, hiszen szerinte „a szorongás . . . minden alkotás

[9] Nyilvánvaló, hogy a „genetikai" metafizika és idealizmus és az antimarxista-szociáldarwinista társadalomfelfogás között nincs közvetlen abszolút és egyenes kapcsolat, de az előbbi kétségtelen feltörheti az utat az utóbbi számára — *egyik* fontos kulcs az antimarxista-antiszocialista kapunyitáshoz.

forrása", ez a szorongás különösen az „elithez" tartozók lelkiismeretét „tartja megszállva, akik a társadalom és a kultúra felelősségét hordják és hordani fogják". (187.) Az „Értekezés" bevezetőjében Monod — értelemszerűen — a szorongó és felelős elit tagjai közé sorolja magát. Nem lehet csodálkozni azon, hogy a polgári liberalizmus és polgári humanizmus képviselői is elhatárolják magukat az efféle eugenikus-egzisztencialista szocializmustól és világszemlélettől.

Végül is mivel kívánja a szorongó és a felelősségét vállain hordozó elit-sziszüphosz a szocializmust megalapozni? Nem mással, mint „a megismerés etikájával" az egyetlen „racionalis (!) és határozottan kinyilvánított idealista álláspont"-tal. (193.) Viszont az igazságnak és magának a tudománynak forrása az etikában van; ez az etika szabadon (!) választható és választandó. (194.) Másfelől a megismerés etikája alkalmas arra, hogy „abból *axiomatikusan* minden discours és minden tevékenység autentikus feltételét" (191.) megalkossuk. Kérdezze csak meg — Monod-Sziszüphosz — akár a legreakciósabb monopoltőkéseket, hogy ellenzik-e a megismerés etikájával, a „racionálisan idealista" eszmékkel aládúcolandó szocializmus épületének tervezését és kivitelezését. Természetes mindenirányú és messzemenő támogatásukra méltán számíthat; ennek egyébként kétségtelen jelei, bizonyítékai máris mutatkoznak. Monod még csak a termelt javak igazságosabb elosztásának kérdését sem feszegeti, nem is beszélve a szent és sérthetetlen mammutmagántőkésekről és monopóliumokról. Pedig az „igazságos" elosztás a liberális polgári irányzatok, a kereszténységen alapuló szocialista pártok, a „fogyasztási" és „technokrata" szociológiai koncepciók varázspálcájaként szerepel, mi több, ezen irányzatok radikálisabb képviselői felvetik magának a tőkés tulajdonnak antihumanista és történelmileg múlandó jellegét is. Következésképpen — adott határon belül — ez utóbbiak szembekerülnek a Monod-féle szocializmussal, még akkor is — ha természetesen — a monopolkapitalizmus megszüntetésének reális útját nem akarják és nem is képesek kijelölni.

Monod *biológiai* és *eszmei-szellemi* fogalomapparátussal dolgozik, de szinte kiiktatja a gazdasági kategóriákat. A szociáldarwinista-eugenikai elemeket közvetlen „rövidzárlatos" áramkörbe kapcsolja össze a plátóni-mitikus elemekkel. Ugyanezzel a módszerrel rajzolta meg néhány évtizeddel a „Véletlen és szükségszerűség" megjelenése előtt a (a Nobel-díjas) orvos, Alexis Carrel a híres-hírhedt könyvében „Az ismeretlen Emberben" — a holnap társadalmát és értelmezte az emberi lényeget. Éppen ezért rendkívül tanulságos megidézni a marxista magyar orvosnak, Jahn Ferencnek Carrel könyvéhez fűzött megjegyzéseit, melyeket 1943-ban a gyűjtőfogházban (!) a börtönnaplója 1—2. oldalán vetett papírra: „A modern pszichológia és szociológia ismereteinek birtokában azt mondhatjuk, hogy az emberi kultúra kialakításának és fejlődésének úgy egyéni, mint társadalom-közösségi törvényeinek birtokában vagyunk, és megkísérelhetjük ezen tudományok síkján megkeresni és felvázolni az emberi szellemtörténelem egyik integráns részének, az orvostudománynak a fejlődését. Ennél a vizsgálatnál alapvető jelentőségű, hogy — amint Carrel is ‚Az ismeretlen Ember' c munkájában kihangsúlyozza — a megfelelő fogalmakkal, tehát szellemi és társadalmi jelenségekről lévén szó, szellemi és társadalmi fogalmakkal dolgozunk, és ne essünk abba a hibába, amibe ő is saját figyelmeztetése ellenére nemcsak beleesik, hanem benne is ragad, hogy *társadalmi történéseket ezzel nem egyenrangú biológiai és tisztára (!) szellemi fogalmakkal vett vizsgálat alá*". (Kiemelés tőlem. — *F. L.)* (A „szegények orvosát" a forradalmár Dr. Jahn Ferencet, a magyar „elit" vetette börtönbe és a magyar—német „elit" oltotta ki életét.)

A „Véletlen és szükségszerűség" — Aloisi szavaival élve — nem egyszerűen antimarxista „kiáltvány", hanem olyan pamflet, mely mindenekelőtt a marxista és nemmarxista forradalmár mártírok emlékét sérti, de ugyanakkor mindenki emlékét is, aki — a többi között — Franciaország, Monod szülőhazájának felszabadításáért a második világháborúban életét áldozta. A haladó értelmiségiek, közöttük a tudósok — marxisták és nem-marxisták jól tudják —, hogy a Monod elátkozta Szovjetunió szövetségeseivel együtt éppen az „Árnyak birodalmait" küzdötte le és nyitotta meg az utat a szabadság új Birodalmai felé. Nem véletlen: XII. Piusnak, a „Helytartónak" gondolatai egybeesnek Monod genetikai és társadalmi hitvallásával, de XIII. János pápáé már nem. „Az új ember sejtje tele van olyan teleologikus dinamizmussal, amelyet a gének kormányoznak, és ezek a gének mennyi boldogság vagy szerencsétlenség, életforrás vagy gyengeség, erő vagy lemondás alapját képezik." (XII. Pius: „Genetica Medica", Róma 1954, XVIII.) „... A genetika és az eugenika alapvető tendenciája — folytatja lejjebb XII. Pius — befolyásolni az örökletes faktorok továbbítását abból a célból, hogy előmozdítsák azt, ami jó és kiküszöböljék azt, ami káros; ez az alapvető tendencia erkölcsi szempontból kifogástalan." (Uo. XXII.) Érthető, hogy a Monod monográfiájában még a jezsuita páter és antropológus Teilhard de Chardin panteisztikus óvatosan optimista, polgári humanista világképét is visszautasítja.

Pierre Teilhard de Chardin, a mélyen hívő teológus és kiemelkedő szaktudós, annak ellenére, hogy idealista és az utópikus „Noos-szféra humanizációjának" megszállottja, XII. Pius és Monod genetikájával kibékíthetetlen „ingadozásokat", eretnekség gyanúját ébresztő következtetéseket enged meg magának: „Úgy tűnik, hogy ha a neodarwinistáknak igazuk van (ahogyan ez lehetséges, mitöbb valószínű) az Élet prehumán zónáiban, mikor feltételezik (!), hogy csak a véletlenekből való húzást vagy szelekciót kell látnunk a szervezett (szerves) világ fejlődésében, ugyanakkor az Embertől kezdve a neolamarckisták kerekednek felül, mivel, ettől a szinttől kezdve a belső rendezések erői megkülönböztetett módon kezdenek kifejeződésre jutni az Evolúció folyamatában" (P. Teilhard de Chardin: „L'avenir de l'homme", 257—258.). A teilhardi Noos-szférában, a szellem szférájában, mely a krisztusi omega-pont felé tart és fejlődik, a „genetikailag értéktelenebbek" túlszaporodása nem veszélyeztetheti az „elit" helyzetét biztosító „magas genetikai potenciált", mivel a neolamarckizmus kiszorítja innen (a Noos-szférából) a neodarwinizmust.

A neolamarckizmus teilhardi változata összeegyeztethetetlen a neodarwinizmussal, amit maga Teilhard nyíltan is hangoztat: „ezen ‚germenen' (‚csíraplazmán') — melyet megmagyarázhatatlanul (!) saját mozgása hajtana — növekednének a testek (a ‚szoma'); a testek függnek a ‚germen'-től, de képtelenek azt (a csíraplazmát) módosítani. — Igen valószínűtlen hipotézis . . ." (Teilhard: „L'avenir de l'homme", 42.)

Teilhard maga sem tud természetesen megszabadulni a szellem (Noos) és a biológia (bioszféra) közötti közvetlen kapcsolástól, más szóval a biologizmus és a spiritualizmus rövidzárlatos egyesítésétől — ami a gazdasági-társadalmi tényezők kiküszöbölését „lehetővé" teszi —, mégis a Teilhard-„demokráciából" hiányzik a Monod-féle nyers eugenika és malthuziánus szociál-darwinizmus. 1949-ben az UNESCO számára — a „Demokrácia" tárgyában — készített válasza az alábbi sorokat tartalmazza: „Ebben a kérdésben, ahol minden kompetíció (hivatottság) híján vagyok, arra korlátozom, hogy (csakis biológiai szempontból) három észrevételt tegyek (az első. — *F. L.)* . . .: biztosítani kell az individuum számára a szabad orientáció maximális margóját (szögét) . . .és (ugyanakkor — *F. L.)* elő kell segíteni a konvergencia (a kollektív szerveződések) folyamatainak intézményesülését" . . . (Teilhard, Uo. 314.)

Nyilvánvaló, hogy itt Teilhard a liberális burzsoázia elvét hirdeti — ismétli meg —, de még ez is szálka a magabiztos — magát kompetens elitnek érző — Monod szemében. Teilhard maga is vallásnak minősíti Marx tanítását (csakúgy mint Monod), de ezen minősítésből hiányzik a fennhéjázás és a rágalmazás: „ami a tudománynak a vallását illeti, ahogyan az kifejeződésre jut az indulásnál, akár a ‚Nagy Enciklopédia' filozófiai disszertációiban, akár August Comte vagy Marx pozitivista következtetéseiben . . . tartozunk az igazságnak azzal, hogy felismerjük ezekben a nemességgel telített lendületet és egy végtelen őszinteséget". (Teilhard, „L'Énergie humaine", 213.) Monod értekezésében — csak elmarasztaló, rágalmazó jelzők és mérgezett nyilak érkeznek Karl Marx (és tanítványai, valamint a *polgári haladás képviselői)* címére.

Aloisi értékítéletét — mely szerint — Monod ideológiai monográfiája antimarxista „kiáltvány", módosítva talán úgy lehetne újrafogalmazni: „A véletlen és szükségszerűség" végeredményben *minden* progresszív irányzat elleni keresztes hadjáratra szólító-buzdító „manifesztum".

A MODERN ELMÉLETI BIOLÓGIA ÉS FELÉPÍTÉSÉNEK ÚTJAI

L. I. GREKOV

Korunkban a biológia filozófiai problémái igen aktuálissá váltak. Nemcsak azért, mert analízisük jelentős a különböző biológiai diszciplínák számára, hanem azért is, mert e problémák gnoszeológiai és metodológiai jelleggel bírnak. A biológiai tudomány filozófiai problémáinak széles köréből az utóbbi években növekvő érdeklődést vált ki az elméleti biológia felépítési útjainak keresésével kapcsolatos kérdések nagy csoportja. E kérdések nemcsak különböző biológiai tudásterületeket képviselő biológusoknak, hanem más tudományok — a matematika, a fizika, a kibernetika stb. — specialistáinak megnövekedett figyelmét is magukra vonják. Természetes, hogy az elméleti biológia filozófiai problémái a filozófusoknak is kutatási tárgyává válnak, akik a különböző tudományok érintkezési pontjain jelentkező problémákat régi tradíció alapján saját kompetenciájukba tartozónak tekintik.

A lelkesedésnek ez az új hulláma távolról sem véletlen. Megjelenését minden jel szerint azzal kell kapcsolatba hoznunk, hogy a biológiában az általános elmélet új fejlődési lehetőségei alakultak ki, melyeket sok tudománynak, mindenekelőtt magának a biológiának-genetikának, biokémiának, biofizikának és a modern biológiai tudomány egész komplexuma más irányzatainak az eredményei készítettek elő. Az elméleti biológiára mint önálló tudományra vonatkozó kérdés feltevésének bizonyos mértékig előfeltételeiül szolgáltak a biológiával szomszédos területek — a matematika, a fizika, a kibernetika stb. — sikerei is.

Az utóbbi években a világ tudományos irodalmában nagyszámú, az elméleti biológia felépítése problémáinak szentelt munka jelent meg. Számos különféle, nem ritkán egyenesen ellentétes álláspont hangzott el arról a központi kérdésről, hogy mi értendő elméleti biológián, mi ennek a tárgya és feladatai. Természetesen, e fő kérdés körül folyó vita más, ehhez csatlakozó metodológiai problémákra is kiterjedt. A tudósok figyelme mindenekelőtt arra összpontosul, hogy tisztázzák az elméleti biológia és a filozófiai megismerés módszereinek kölcsönös viszonyát, az elméleti biológia, az általános biológia és az egyes részterületekre vonatkozó biológiai elméletek, az elméleti és a kísérleti biológia kölcsönös viszonyát. Emellett a kutatások során mind sürgetőbb feladattá válik — s ez nemcsak a marxista filozófusokban, hanem számos természettudósban is tudatosodik — a jelzett problémakörnek a dialektikus materialista módszertan álláspontjáról való interpretálása.

Az elméleti biológia felépítése metodológiai problémáinak filozófusok és biológusok együttes erőfeszítésével történő megvitatására irányuló ilyen kísérlet volt az a „kerekasztal" találkozás, melyet a „Voproszi Filoszofii" és a „Zsurnal Obscsej Biologii" szerkesztősége szervezett. A találkozás részvevői előzetesen megkapták I. T. Frolov, A. A. Malinovszkij, A. Ja. Iljin és V. A. Sukov, G. A. Jugaj előadásainak és közleményeinek a téziseit, valamint más anyagokat. A „kerekasztal" megbeszélésen élénk vita bontakozott ki, melynek során a napirendre tűzött téma körébe eső különböző kérdéseket érintettek.

Szemlénkben megkíséreljük ismertetni ennek az eszmecserének, valamint B. L. Asztaurov akadémikus, az ismert szovjet tudós „Az elméleti biológia és néhány soron levő feladata" („Voproszi Filoszofii", 1972, 2. sz.) c. — a „kerekasztal" anyagához közvetlenül kapcsolódó — cikkének alapvető tartalmát.

Az eszmecsere I. T. Frolovnak „Az elméleti biológia metodológiai elveiről" c. előadásával vette kezdetét.

I. T. Frolov abból indul ki, hogy az elméleti biológia felépítése nagyon kiélezett problémává vált. Ezt pedig azzal magyarázza, hogy éppen a jelenlegi körülmények közt jöttek létre a valóságos megoldásához szükséges előfeltételek. E feladat megoldását nem alapvetően individuális jellegű, egyes tudósok tevékenységében megnyilvánuló és tömeges

tudattá váló szubjektív szándéknak tekinti, hanem a biológiai megismerésben végbemenő — és bizonyos mértékig a más, fejlettebb tudományokban (például a fizikában) megfigyelhetőkhöz hasonló — objektív folyamatok törvényszerű eredményének. Az elméleti biológia felépítésére irányuló tendenciát, írja I. T. Frolov, a modern biológiában végbemenő differenciálódási és integrálódási folyamatokkal kell kapcsolatba hozni, melyek során nyilvánvalóvá válik az élő rendszerekre vonatkozó ismeretek szintézisének, az élet néhány általános törvényszerűsége megfogalmazásának szükségessége, amely törvényszerűségek az élet konkrét megnyilvánulásait analizáló további kutatások kiinduló elméleti bázisává válhatnának. Figyelembe kell továbbá venni a „fogalmi apparátus" jelentőségének megnövekedését a modern tudományban, az elméleti általánosítások és logikai axiomatikus rendszerek szerepét az empirikus megfigyelés és kísérletezés eszközeinek tökéletesedésével kapcsolatban, a matematikai kutatások és modellalkotás változatos formáinak mind nagyobb mérvű felhasználását a biológiában.

Az elméleti biológia felépítésével kapcsolatos problémák széles körének megoldásához I. T. Frolov elengedhetetlennek tartja a biológiai megismerés alapvető metodológiai elveinek pontosítását és rendezését. A szerző az elsőrendű feladatot abban látja, hogy hatálytalanítani kell a redukcionizmus és az egészleges megközelítési mód képzelt alternatíváját. Ezt az alternatívát megszünteti a dialektikus módszer, amely I. T. Frolov szavai szerint az elméleti biológia egyik alapvető metodológiai elvévé válik. Ennek az alapján fejlődnek ma a molekuláris és az organizmust vizsgáló biológia, a kartéziánus (redukcionista) és a darwini (kompozicionista) megközelítési mód egymást kölcsönösen kiegészítő jellegére vonatkozó elképzelések.

I. T. Frolov megvilágítja a különböző biológiai megismerési módszerek eme, dialektikus materialista metodológiai alapon megvalósuló szintézisének egyik fő útját. Ilyen útnak tekinti ő a rendszerjellegű-strukturális megközelítési módnak a történetiség elvével összekapcsolt alkalmazását. Annak aláhúzása, hogy az elméleti biológiában a rendszerjellegű-strukturális megközelítési módnak kivételesen nagy a jelentősége, semmiben sem azonosítható e módszer egyetemessé tételének és egyoldalú felfogásának tendenciáival. Nevezetesen ez utóbbi nyilvánul meg néha a fejlődés, a történetiség elve problémáinak lebecsülése formájában. Az ilyen tendenciák megalapozatlansága mindenekelőtt azért szembetűnő, mert magát a rendszerjellegű-strukturális megközelítési módot sem szabad úgy értelmezni, mint amelynek csupán statikus, térbeli jellegzetességekkel van dolga, nem pedig — egyidejűleg — dinamikusakkal, időbeliekkel is. A történeti fejlődés folyamatai szintén rendelkeznek a maguk rendszerjellegű struktúrájával, s nem mások, mint rendszerek fejlődésfolyamatai.

I. T. Frolov véleménye szerint, a biológiai megismerésben különleges státuszt ad a történetiség elvének az, hogy ez az élő rendszerekre jellemző egyik alapvető tulajdonság analízisére ad metodológiai orientációt, ugyanis e rendszerekben az önszabályozás folyamatában megvalósuló, hogy úgy mondjuk, visszafordítható jellegű változásokkal egyidejűleg az individuális, ontogenetikus és a történeti, filogenetikus fejlődés folyamataiban kifejeződő visszafordíthatatlan, progresszív változások is végbemennek. Ezért az élő rendszerekben egy meghatározott időintervallumban végbemenő minőségi változások figyelembevétele nélkül, ennek a történeti kontaktusnak a mellőzésével, a rendszerjellegű-strukturális analízis a biológiában csak korlátozott (néha pedig az igazságnak egyenesen ellentmondó) eredményeket adhat. I. T. Frolov a következőképpen összegezi, hogy mit ért a rendszerjellegű-struktúrális szemléletnek a történetiség elvével való szintézisén. A biológiai objektum genezisének reprodukálása feltételezi ezen objektum rendszerjellegű analízisét, és ily módon a történetiség elve, összeolvadva a rendszerjellegű-strukturális megközelítési móddal, egy metodológiai komplexumot alkot, melyet rendszerjellegű-történeti kutatásnak lehetne nevezni. A rendszerjellegű-strukturális és a történeti megközelítési módok éppen ebben az eggyéolvadt formájukban bizonyulnak a legnagyobb mértékben az elméleti biológia alapvető metodológiai elveinek.

B. L. Asztaurov kifejti saját felfogását az elméleti biológia tárgyáról, feladatairól és általános státuszáról. Arra a kérdésre, hogy mi az elméleti biológia, a következőképpen válaszol. Az elméleti biológia nem más, mint az életre (annak minden megnyilvánulásában) vonatkozó ténybeli ismeretek rendezése és átgondolása, ami lehetővé teszi a megfigyelt jelenségeknek lehetőleg minél általánosabb és kölcsönös kapcsolatban álló törvényszerűségek vagy esetleg törvények alakjában való kifejezését. Bármely — s bármily sajátos és kicsiny — életmegnyilvánulásban, s még inkább a biológiai jelenségek valamilyen belső — de semmiképpen sem véletlenszerű — kapcsolat által egyesített bármely természeti sorában megkülönböztethetjük a ténybeli és a teoretikus oldalt: az objektíven létező realitást és a megfigyelt tényeket (az élő testek adott halmazát vagy a biológiai jelenségek sorát) egyesítő térbeli és időbeli vagy (és) ok—okozati viszonyoknak és kapcsola-

toknak a megismerését és megértését. Fokozatosan feltárjuk a biológiai jelenségekben természetileg létező rendet és törvényszerűségeket, s megismerjük ezeket ilyen vagy olyan fokú teljességgel és mélységgel.

B. L. Asztaurov érinti azt a kérdést, hogy milyen kölcsönös viszonyban áll a keresett elméleti biológia az általános biológiával és ennek részterületeivel. A cikk szerzőjének véleménye szerint az általános biológia épületét alkotó minden részterületen megkülönböztethetünk ténybeli és teoretikus oldalt, jelenségeket és magyarázataikat, melyek szerves kölcsönös kapcsolatban vannak, minthogy lényegileg a második rész (az elmélet) nem létezhet az első nélkül, nem élhet valamilyen elszigetelt, önmagába zárt testetlen és absztrakt életet. Ha mindegyik részterületen mechanikusan kivonjuk a ténybeli részt és meghagyjuk a magyarázatot, akkor a maradékban többé-kevésbé általános biológiai elméleteket fogunk találni, melyek összességükben a biológia elméletének felépítéséhez a nyersanyagot szolgáltatják. Természetesen a tények kivonásának, majd pedig a maradékban található többé vagy kevésbé jelentős elméletek egyszerű összegezésének aritmetikai művelete még nem vezethet el a biológia általános elméletéhez, minthogy az elméletek egyszerű összege még nem alkot elméleti biológiát. Ha azonban az elméleti biológia lehetséges és szükséges, így vagy amúgy rá fog szorulni a speciálisabb elméletekre, nem teheti meg, hogy ne számoljon velük és magába kell hogy foglalja őket.

B. L. Asztaurov hangsúlyozza, hogy az elméleti biológia nem olyasmi, ami az általános biológiától elkülönülten létezhet, és semmiképp sem valami önálló, az általános biológia mellett, vagy talán — ahogy azt egyes szerzők nyilván gondolják — fölött létező képződmény. Az elméleti biológia, Asztaurov feltételezése szerint, az általános biológiának elválaszthatatlan — az élet legáltalánosabb oldalainak értelmezésére vonatkozó — alkotórészét kell hogy képezze. És ahhoz, hogy ezeket az oldalakat helyesen tükrözze, reális megismerésből kell táplálkoznia, valóságos tényeket és jelenségeket kell tekintetbe vennie. Azt a gondolatot, hogy a biológia általános elmélete felépítésének nem az általános elméletek (olyanok, mint az evolúciós elmélet és az öröklődés kromoszómás elmélete) mechanikus összegezése útján kell haladnia, hanem főként az élet látszatra kapcsolatban nem álló oldalai közti reális kapcsolatok megismerésének és feltárásának a vonalán — ezt a gondolatot a cikk az öröklődési elmélet és az evolúciós elmélet példáján illusztrálja.

Mint ismeretes, az evolúció és az öröklődés jelenségeinek tanulmányozása és elméletük megalkotása egy ideig egymástól függetlenül és külön úton haladt, s egy meghatározott szakaszban az ifjú és némileg öntelt mendelizmus és a már öregedésnek indult, önmagába zárkózott és némileg önelégült darwinizmus (vagy pontosabban a darwinisták és mendelisták — sajátos „apák és fiúk") rosszul értették meg egymást, valamilyen mértékben tagadták az ellentétes irányzatot, sőt ellenségesen álltak szemben egymással. Azonban a populáció- és evolúciós genetikának Sz. Sz. Csetrikov, S. Wright, A. Fischer és J. B. S. Haldane nevéhez fűződő megszületése az öröklődésre és az evolúcióra vonatkozó elméleteknek — a mikroevolúciós folyamatok reális megismerésének alapján — igazi szintézisét jelentette. A szóban forgó elméletek kötelező alkotórészek minőségében magukban foglalják a génelméletet is, a kromoszóma-elméletet is, a mendelizmust is, a természetes kiválogatódás és fajkeletkezés szelekciós elméletét is, valamint a darwinizmus más elemeit is. Az idő haladtával mindez nemcsak a sejt, hanem a molekuláris folyamatok szintjére is elmélyült, és a biokémiai evolúció formájában az életkeletkezés elméletével való ismeretes szintézist eredményezte. Emellett a mendelisták érettebbé váltak, a darwinisták pedig megfiatalodtak, s az „apák és fiúk" közti ellentmondás jelentős mértékben tárgytalanná vált.

B. L. Asztaurov vizsgálat tárgyává teszi az elméleti biológia következtetéseit és a valóságos modellek közti megfelelésnek, az elméleti biológia általános metodológiai felfogásának a kérdését is. A „teoretikusok" és a „kísérletezők" közt, mint mondja, szakadatlan „visszacsatolásnak" kell fennállnia, az elméletnek a tényekre vonatkozó megfigyelések és a kísérletek éltető nedvéből kell táplálkoznia, s a valóság által korrigálódnia kell, a megfigyeléseket és kísérleteket pedig a helyes elméletnek kell irányítania és rendeznie. Ez a helyzet azonban ideális: így kellene lennie, de távolról sem mindig van így. A valóságban nem ritkán egyfelől rendezetlen tömegben, gondolattalanul felhalmozzák a tényeket, melyeknek jelentős része egyszerűen halmokba gyűlik és elrothad a tudományos termelés hulladékai közt, másfelől pedig az elméletet olyan emberek dolgozzák ki, akik számára hozzáférhetetlen és gyakran idegen a konkrét biológiai adatok egész terjedelme, s így az elmélet elszakad az anyaföldtől, s az elvont gondolkodás levegőtlen térségében kezd lebegni. Szélsőséges formáiban az elmélet a megfigyelésekkel való „visszacsatolás" helyett önmagával záródik, s időnként a valóságtól elszakadt terméketlen spekulációvá és szalmacsépléssé válik. Ilyen absztrakt formában az elméleti biológia a

konkrét kutatásokkal foglalkozó biológusok túlnyomó többsége számára igen kevéssé tűnik vonzónak s egyelőre a biológia fejlődésének fő áramán kívül foglal helyet.

Ami az elméleti biológia általános metodológiai szemléletmódját, az általános biológia általánosításait és teoretikus aspektusait illeti, itt — és ezt a cikk szerzője teljességgel nyilvánvalónak tekinti — mindenekelőtt a dialektikus materializmus gnoszeológiai elveinek kell hatalmas befolyást gyakorolniok. A biológia materialista elméletének metodológiája különösen hatékonnyá válik a marxizmus—leninizmus klasszikusai által kijelölt úton, Engels természetdialektikájának, Marx és Lenin dialektikája gnoszeológiai elveinek az útján. És ha egyes, mindenekelőtt külföldi kutatóknak a munkáiban a dialektikus filozófia elveit a biológia szférájában ösztönösen alkalmazzák, akkor ez, a szerző nézete szerint, aláhúzza ezen elvek elkerülhetetlenségét, szükségességét és helyességét.

B. L. Asztaurov ismertet néhány olyan feladatot is, melyeket, véleménye szerint, az elméleti biológiának elsősorban kell megoldania. Legfontosabbnak azt tekinti, hogy kidolgozzák azoknak a jelenségeknek az elméletét, melyek magukat az élet alapjait érintik vagy azoknak a blokkoknak az elméletét, amelyek az általános biológia épületének fundamentumában helyezkednek el. A szerző az ilyen fundamentális blokkokhoz — melyeknek elméleti átgondolása nélkül az általános elmélet megalkotása is lehetetlen — sorolja mindenekelőtt a molekuláris biológiát, a citológiát, a genetikát, az individuális fejlődés (ontogenezis) biológiáját és az organikus evolúció (filogenezis) területét. Éppen ezek a részek alkotják ma az életjelenségek lényegére és törvényszerűségeire vonatkozó legáltalánosabb ismeretek csontvázát — az általános biológia alapvető tartalmát. Az általános biológiának ezek az egymással legszorosabb kapcsolatban álló részei adják a valamennyi élőlényre vonatkozóan általános és kötelező fundamentális törvények értelmezését, s az ismeretek elmélyülésével az élő természet fölötti, mindinkább növekvő ésszerű hatalmat. Éppen ezért elképzelhetetlen, hogy az elméleti biológia kontúrjai világosan kirajzolódhassanak a biológiai jelenségek ezen öt kategóriája mindegyikének alapját képező elvi törvényszerűségek megállapítása és feltárása nélkül, vagyis, ha nem is teljesen átfogó, de olyan eléggé általános elméleteknek a megalkotása nélkül, melyek a biológia e fundamentális területeinek megértését biztosítják.

Fejtegetéseinek lényegét összegezve B. L. Asztaurov azt írja, hogy cikkében az „átlagos biológus specialista" álláspontját próbálta bizonyos mértékig tükrözni (írásának ilyen alcíme van: „A kísérleti biológia képviselőjének álláspontja"). És az „átlagos kísérletező biológusnak" ez az álláspontja végső soron pesszimista kicsengésű. „A konkrét biológia hozzám hasonló átlagos képviselőjének cselekvési filozófiája — írja B. L. Asztaurov — végső soron valószínűleg ugyanahhoz az eredményhez vezet, amelyhez Colas Breugnon (és valószínűleg, „Breugnon unokája" és szerzője, Romain Rolland) jutott életútjának végén: „ ‚Műveljétek saját kerteteket!' Mindenkinek megvan a saját helye a nap alatt, és megvan a saját árnyéka! Mindenkinek megvan a maga darabka földje és a hozzá való karja, hogy földjét megmunkálja."

Az elméleti munkával kapcsolatos, némileg negatív álláspontját a tudós azzal magyarázza, hogy az idő még nem érett meg a biológia befejezett elméletének sikeres felépítésére. A megértés előtt még nagyon sok mindent kell megismernünk, és egyelőre az új megismerésének folyamata több értéket és több megelégedettséget ad az élet kutatójának, mint a már ismertté vált fölötti elmélkedés. Az életjelenségek bámulatraméltó bonyolultsága következtében a tisztán spekulatív elméleti úton történő megismerés folyamata rendkívül megbízhatatlan és rendszerint egyszerűen lehetetlen.

Mint a továbbiakból majd kitűnik, a kísérleti biológusnak az elméleti biológia felépítése lehetőségére vonatkozó ilyenfajta negatív nézete más tudósoknál is támogatásra talált.

Mindazonáltal, ahogy ezt a „Voproszi Filoszofii" és a „Zsurnal Obscsej Biologii" c. folyóiratok „kerekasztal" eszmecseréje megmutatta, a biológusok és filozófusok többsége más álláspontról közelíti meg e problémákat.

Az adott kérdéssel kapcsolatos pozitív álláspontot átfogóan tükrözte A. A. Malinovszkij felszólalása. Ez az álláspont röviden az alábbi következtetésekben foglalható össze. Valamennyi természeti-történeti tudomány fejlődése során meghatározott törvényszerű változásokon megy át. Fejlődésüket objektumaik leíró jellemzésével kezdve, mindinkább növelik az elméleti rész súlyát, s egy sor tudományban végbemegy egyfelől a ténybeli — leíró vagy kísérleti — oldalnak, és másfelől az elméleti irányzatnak a szétválása. A legvilágosabb és legközismertebb példa a fizikának kísérleti és elméleti fizikára történt szétválása. De még egy olyan, a humán tudományok körébe tartozó tudományban is, mint az etnográfia, egyfajta specializáció figyelhető meg a terepkutatásokat végző és az elméleti etnográfiára. Az ilyen szétválás egy sor olyan előnyt biztosít, ami mindig velejárója a munkamegosztásnak. Mindazonáltal egy sor tudományban ez a tendencia, mint már említettük, még nem jutott el a kiteljesedéshez. Korunkban a biológia az egyik

ilyen tudomány, amely minden bizonnyal a széles értelemben vett kísérleti területre és az elméleti területre történő differenciálódáshoz vezető döntő lépés megtétele előtt áll.

A. A. Malinovszkij beszélt azokról az okokról és tényezőkről, melyek nézete szerint azt eredményezték, hogy a biológia más tudományoknál — mint pl. a fizika, a kémia, részben az asztronómia — később lépett az elmélet útjára. Bár már a 19. században, Darwin evolúciós elméletének alakjában, létrejött az egyik legátfogóbb és logikailag legpontosabb elmélet, mégis, maga a tények gazdasága gátolta a biológiában az eléggé egzakt és átfogó általánosítás lehetőségét.

Ugyanakkor századunk elején a kísérleti módszerek fejlődése és keletkezése a genetikában, a fejlődésmechanikában (a fejlődés biológiájában) és a biokémiában bizonyos mértékig elvonta a kutatók figyelmét a biológia elméleti irányzatától, minthogy lehetőséget adott a kutatóknak arra, hogy előzetesen eltervelt és pontosan megszervezett kísérletek segítségével hatoljanak be az egyes életjelenségekbe. E második útnak az elmélettel való antagonizmusa nem a dolog lényegéből fakadt, hanem tisztán pszichológiai természetű volt — noha teljesen reális —, ami világosan megnyilvánult pl. a mendelizmus fejlődésének első szakaszában. Képviselőinek egy része oppozícióban volt a darwinizmussal szemben, míg egyes darwinisták a maguk részéről oppozícióban voltak a genetikával szemben. E tisztán pszichológiai konfliktus hamar túlhaladottá vált, minthogy a genetikai adatok a legjobb anyagul szolgáltak a természetes kiválogatódás elmélete számára, a maguk részéről pedig bizonyos vonatkozásban magyarázatot nyertek a darwinizmus álláspontjáról. Azt azonban, hogy a kísérletezés hiánya kikényszeríti az elmélet felgyorsult fejlődését, azokban a tudományokban is láthatjuk, ahol a kísérlet gyakorlatilag majdnem lehetetlen. Így például olyan különböző szférákban, mint az asztronómia és a társadalomtudományok. Ezekben a kísérleti lehetőségek hiánya az elméleti irányzat gyors fejlődéséhez vezetett, egy jóval korábbi fejlődéshez, mint ahogy ez a biológiában végbement, noha néhány humán tudomány aligha tekinthető a biológiai tudományoknál egzaktabbnak.

Mindazonáltal, maga a kísérletezés fejlődése, ha pszichológiailag vissza is tartotta az elmélet fejlődését, ugyanakkor növelte a ténybeli adatok pontosságát és változatosságát, amivel megteremtette az elméleti irányzat teljesebb fejlődésének feltételeit. És valóban, századunk húszas éveiben számos elméleti áramlatot láthatunk a biológiában, melyek, ha még nem is alakultak egységes egésszé, de már előkészítik az elméleti specializáció megteremtésének lehetőségét a biológiában.

Az elméleti biológia önálló tudományos diszciplínaként való kiválásának szükségességét az okok egész sora indokolja. Először is, a kísérleti és leíró munkákban az anyag bősége már akkora volt, hogy ezen anyag értékelésénél (s még korábban a kérdés feltevésénél is) az elvi megközelítési mód hiánya gyakran nagyfokú pontatlansághoz és logikátlansághoz vezetett a kísérletek megtervezésénél, kiértékelésüknél és a következtetéseknél.

Gyakori jelenséggé vált az, hogy a fölhalmozott anyagot úgy értékelték, mint ami önmagában véve elégséges a szerző valamely tételének igazolásához, holott egy sor esetben az ilyen felhalmozás nem volt szükséges, s ugyanakkor nem is alkotott elégséges logikai premisszát az adott következtetés számára. Rövidebben szólva, gyakran nem tartották be a szükségesség és elégségesség elvét. Ezen alapultak a gyakori hibák is, például azok, amelyek olyan fontos tételeket érintettek, mint az evolúciós elmélet alapvető elvei, a szerzett tulajdonságok öröklődésének problémája stb.

Ezenkívül egy egész sor kérdés kísérleti úton való megoldása lehetetlennek bizonyult. Ilyen azoknak a kérdéseknek a széles köre, melyek a mikroevolúció vizsgálatával kapcsolatosak, mely utóbbi ugyanolyan hozzáférhetetlen a kísérletezés számára, mint az asztronómiai jelenségek, továbbá az ember biológiájának egy sor problémája, ahol morális és szociális körülmények miatt lehetetlen kísérletek végrehajtása.

Egyidejűleg jelentkeztek olyan tisztára gyakorlati jellegű feladatok is, melyeket a biológia nem oldhat meg kizárólag leíró vagy kísérleti módszerek segítségével. Ide tartozik az ökológiai egyensúly problémája a természetben, amely napjainkban az egyik legkiélezettebb problémává vált az egész emberiség számára, s az ember és a környezet rendkívül nehezen megoldható problémája, a gerontológia problémái, melyek iránt az érdeklődést már az is megszabja, hogy a hosszú élet kérdése minden embert érint. Végül egy sor olyan probléma, mely a pszichológiával határos stb. Mindez a biológia elé olyan feladatokat állít, amelyek egységes elméleti biológiai szakképzettséget követelnek meg.

Korunkban, A. A. Malinovszkij véleménye szerint, az egzakt tudományok behatolása a biológiába két irányban történik. Az egyik irány az egzakt határtudományok (mindenekelőtt a fiziko-kémiai tudományok) elveinek és különösen módszereinek a biológiára történő alkalmazása. Ez az irányzat legteljesebben a molekuláris biológiában fejeződik ki. Másfelől, az elméleti módszerek olyan, tisztán biológiai problémákat is érintenek,

melyek rendszerint nem határosak a fiziko-kémiaiakkal, és a biológia olyan magasabb szintjeihez tartoznak, mint a populációs szint, a totalitásában vett organizmus szintje és, különösen, a viselkedési szint. Ez az irányzat nagyobb mértékben kapcsolatos a biológia matematizálódásával, és különösen a biológiai rendszerek elméletének fejlődésével. Kimutatható, hogy a paramétereknek a biológiában tapasztalható hatalmas változékonysága és a rendszerek típusainak változatossága következtében e második, tulajdonképpeni biológiai irányzat fejlődése számára a legadekvátabb éppen az általános rendszerelmélet, melynek keletkezését rendszerint L. v. Bertalanffy nevével szokták kapcsolatba hozni, de amelynek tényleges megjelenése, kétségkívül, egy jóval korábbi időszakhoz, M. Petrovics, A. A. Bogdanov, N. A. Belov, M. M. Zavadszkij és mások munkáihoz kapcsolódik.

Ennek az irányzatnak (az általános rendszerelméletnek) a hatékonyságát bizonyos fokig illusztrálhatjuk A. N. Kolmogorov munkájával, amely W. Wolternek a ragadozó és a zsákmány közti kölcsönös viszony tanulmányozására vonatkozó eszméit fejlesztette tovább, s átfogóbb minőségi előfeltételekből kiindulva új eredményekhez jutott, továbbá Fischernek, Wrightnak, Haldanenek, Smalgauzennek az evolúció és a fejlődésbiológia egy sor problémájáról szóló munkáival. Ugyanakkor a biológiai rendszerek elméletéből kiindulva gyakorlati következtetések is kirajzolódnak, a kártevők és mikroorganizmusok elleni harcot, a pszichológia néhány területén a nem-fertőzéses megbetegedések aetiológiájának és patogenezisének tanulmányozását stb. érintő ajánlások formájában. Ámbátor nem tekinthetjük valamennyi felsorolt problémát megoldottnak, de a felhozott példák illusztrálhatják magát az elméleti biológia álláspontjáról való megoldásuk lehetőségét.

A biológiai ismeretek integrálása problémáinak szentelte felszólalását A. Ja. Iljin és V. A. Sukov.

Köztudott, hogy bármely tudományos elmélet kialakításánál különösen fontos mozzanat kiinduló fogalmainak meghatározása, minthogy attól függően, hogy hogyan fogalmazzák meg a kiinduló fogalmakat, az objektum milyen tulajdonságait foglalják bele tartalmába stb., alakul nemcsak az elmélet jellege, de törvényeinek alkalmazási területe is. Más szavakkal, az elmélet kiinduló fogalmainak meghatározása determinálja magának a tudományos elméletnek a tartalmát.

A biológia tudományának központi fogalma az „élet" fogalma. Következésképpen feltehető, hogy e fogalom ilyen vagy amolyan meghatározásának közvetlen hatást kell gyakorolnia az elméleti rendszerek jellegére és tartalmára a biológiában. Azonban e fogalom legadekvátabb és legszigorúbb meghatározásának az élő anyag legáltalánosabb mozgástörvényeire (vagy egy törvényre) való utalást kell magában foglalnia, és csak deduktív úton nyerhető, mint az élet általános elméletéből levont következtetés. Az életnek napjainkban létező számos meghatározását (a biofizikai, a biokémiai, a funkcionális stb. meghatározásokat) az egyes életjelenségek elméletének kidolgozásához vezető részleges munkameghatározásokként kell felfogni.

Az a körülmény, hogy jelenleg nem rendelkezünk az élet adekvát meghatározásával, jelentős mértékben akadályozza a biológia elméleti problémáinak kidolgozását. Az élet lényegének problémája, mint minden elméleti probléma, túlnő a tulajdonképpeni biológia keretein, és általános világnézeti, metodológiai jelleget nyer. Ez pedig a maga részéről ahhoz vezet, hogy az irányzatok jellege az elméleti biológia fejlődésében (és e fejlődés sikeressége) attól függ, hogy az élet lényegére és megnyilvánulásaira vonatkozóan milyen előfeltevéseket fogadunk el. Ez utóbbi körülmény legtöbbször kifejezésre jut az elméleti biológia tárgyának ilyen vagy amolyan felfogásában. Másképpen kifejezve, az elméleti biológia céljainak és feladatainak az egyes tudósok által adott interpretációjáról kitűnik, hogy ezeket az élet lényegére vonatkozóan elfogadott feltevéseik determinálják. Az elmondottak különösen aktuálissá teszik az általánosító biológiai elméletek felépítésére irányuló jelenkori kísérletek analízisét.

A modern elméleti biológia egyidejűleg több irányban fejlődik, melyeket úgy jellemezhetünk, mint (1) biológiai-elméleti (vagy tradícionális biológiai), (2) fizikai-kémiai és (3) formális irányzatot.

Annak alapjául, hogy az elméleti biológia fejlődésének biológiai-elméleti útját önálló irányzatként kezeljük, az a körülmény szolgál, hogy a két másik irányzat, noha intenzíven fejlődik és némi gyümölcsöt is hozott, egyelőre még csak ígéri a biológiának elméleti szintézis útján való forradalmasítását. Ugyanakkor az „empirikus anyag általánosításának" tradícionális-biológiai módja és az élet alapját képező általános elvek keresése marad egyelőre a biológia tudományának az a központi tengelye, amely lehetővé teszi számára, hogy, habár lassan, de mégis előre haladjon.

Ennek az irányzatnak metodológiai alapját az életre mint a fizikai-kémiai jelenségekre vissza nem vezethető, minőségileg sajátos jelenségre vonatkozó elképzelés alkotja. Hely-

zeténeк szilárdságát a biológia története során szerzett elvitathatatlan tudományos érdemei támasztják alá: elegendő a XIX. század nagy tudományos szintéziseit — Ch. Darwin evolúciós elméletét vagy I. P. Pavlov reflex-elméletét — említeni.

Ha a kutatás biológiai-elméleti útja, amely a közvetlen megfigyelés és leírás minőségi vagy mennyiségi adataiból indul ki, lényegileg empirikus, akkor a formális irányzat lényegét az elméleti fogalmakból kiinduló és a ténybeli adatok területére dedukció útján visszatérő deduktív tudományok fogalmaiban jellemezhetjük. Ennek az irányzatnak a fejlődéséhez a legjelentősebben az utolsó két évtizedben intenzíven fejlődött általános rendszerelmélet járult hozzá, különösen az a területe, amelyik ezen elmélet formalizált variánsainak kidolgozásával foglalkozik.

A. Ja. Iljin és V. A. Sukov véleménye szerint az élet általános elméletének kell az elméleti biológia egész épületének sarkkövévé válnia. Az elméleti biológia megteremtése azonban a jövő feladata, minthogy a kidolgozására irányuló kísérletek egy sor nehézségbe és megoldatlan problémába ütköznek, melyek közül különösen szembetűnő kettő: (1) a kutatás elméleti módszereinek, különösen a matematikai modell-módszereknek az elégtelen fejlettsége, valamint (2) az egyes életjelenségek speciális elméleteinek hiánya. Az ilyen elméletek létrehozása az elméleti munka legaktuálisabb feladata a biológiában és egyidejűleg az élet általános elmélete megalkotásának „leggyakorlatiasabb" módja. Ugyanakkor annak az elemzése, hogy milyen módon kell az ilyen „speciális" leírásokat az objektum átfogó modelljévé egyesíteni, fontos, de távolról sem megoldott gnoszeológiai természetű feladat.

G. A. Jugaj szintén úgy véli, hogy az elméleti biológia fő feladata az, hogy kidolgozza az élet legteljesebb és legsokoldalúbb, vagyis a totalitást megragadó meghatározását, amely magában foglalja az élet valamennyi strukturális szintjének és formájának kölcsönös kapcsolatát, belső egységét. Az élet lényegének ilyen totális meghatározását egyetlen speciális biológiai elmélet sem adhatja meg, minthogy az ilyen elméletek az élet egyik vagy másik oldalát, különféle törvényszerűségeit tanulmányozzák, függetlenül e törvényszerűségek általánossági fokától.

Ezzel kapcsolatban, véli G. A. Jugaj, elengedhetetlenül szükséges annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy miben különbözik a speciális biológiai elméleteknek az elméleti biológia rendszerén belüli egymás közti viszonya az általános biológián belüli viszonyuktól. Nem esik-e egybe tartalmát tekintve az elméleti biológia az általános biológiával? Pontosabban, nem azonosak-e ezek egymással? Ha ezek tartalmukat tekintve teljesen és abszolút módon egybeesnek, akkor az elméleti biológia hiányára és megalkotásának szükségességére vonatkozó kérdésfeltevés kiagyalt, mesterkélt.

Az élet totális jellegű, mindenoldalú meghatározása lehetetlen az egyes speciális biológiai tudományok eredményeinek mechanikus összegezése útján. Ugyanakkor azonban éppen ez az eljárásmód jellemzi az általános biológiát, amely csupán konstatálja a mai napig az összes biológiai elméletekben elért eredményeket. Ebből következik egy külön tudomány — az elméleti biológia — szükségessége.

Ebben rejlik az elméleti biológia és az általános biológia közti első különbség. A második különbség azzal kapcsolatos, hogy míg az általános biológia esetében ennek a speciális biológiai elméletekkel való kapcsolata egyoldalú, csupán a speciális elméletektől halad az általános biológia irányába (a speciális biológiai elméletek eredményeinek, vívmányainak az összegezése), addig az elméleti biológiában e kapcsolatnak kétirányúnak kell lennie. A speciális elméletektől az elméleti biológia felé haladó kapcsolat mellett fordított irányú, az elméleti biológiától a speciális biológiai elméletek irányába haladó kapcsolatnak is fenn kell állnia. Az elméleti biológia tárgyának specifikuma egyúttal alapvető feladatát is meghatározza, ami nem más, mint a totalitásában vett élet általános organizációs és determinációs elveinek feltárása és megfogalmazása.

Az élet egész-jellegű szerveződésének és determinációjának az elméleti biológia által megfogalmazott elvei valamennyi speciális biológiai elmélet számára lényegesek kell hogy legyenek, mivel a speciális biológiai elméletek által tanulmányozott törvényszerűségek az élet általános szerveződésében és determinációjában foglalják el a maguk specifikus helyét.

Az élet totális jellegű meghatározása lehetetlen, ha nem tisztázzuk, hogy mi a helye és szerepe ebben a specifikus törvényeknek, valamint az azokat tanulmányozó biológiai elméleteknek.

Csak ha helyesen fogalmazzuk meg az élő anyag mint totalitás-jelleggel bíró jelenség általános szerveződési és determinációs elveit, lesz az elméleti biológiának heurisztikus jelentősége a speciális biológiai elméletek vonatkozásában, melyeknek tárgyát az élet totális jellegű determinációján belül az élő anyag különböző strukturális szerveződési szintjeinek specifikus funkciói alkotják, vagy olyan egyes törvényszerűségek, amelyek

valamennyi szintnek sajátjai. Ebben az esetben az elméleti biológia hatékony segítséget adhat a speciális biológiai elméletek fejlődéséhez, felfegyverezve ez utóbbiakat az élet mint egész-jellegű jelenség általános fejlődési törvényszerűségeinek helyes felfogásával. Sőt, mi több, az elméleti biológiának, G. A. Jugaj véleménye szerint, még az a funkciója is meglesz, hogy *prognosztizálja* a biológiában egyelőre még nem létező elméleteket is. Emellett ez a prognosztizálás teljes mértékben konkrét jellegű lehet, minthogy az elméleti biológia rendszerében már teljesen világosan meg lesz határozva a helye és szerepe valamennyi biológiai elméletnek, amely szükséges és elégséges a totalitás-jelleggel bíró élet öndeterminációjának és önfejlődésének a magyarázatához.

M. M. Kamsilov megkísérelte megfogalmazni azokat a legfontosabb kérdéseket, amelyeknek a megoldására az elméleti biológia hivatott. E kérdések véleménye szerint a következők: 1) *az élet általános organizációs elvei*, különösen a biotikus körforgás problémája; 2) *a mikro-és makroevolúció kölcsönös viszonyai*. E problémát Ju. A. Filippcsenko vetette fel, sajátos formában Goldschmidt fejlesztette tovább, de a mai napig kevéssé kidolgozott; 3) *az információ nyerésének, megkötésének és átalakításának problémája* az élő rendszer különböző hierarchikus szintjein, vagy másképpen kifejezve: az információ minőségének I. I. Smalgauzen által felvetett problémája; 4) *az individuális fejlődés paradoxonának*, vagyis a bonyolult organizmusok ama képességének a *problémája*, hogy információt vonjanak ki a látszat szerint kis információkészlettel rendelkező környezeti faktorokból; végül 5) *a tudományos-technikai forradalom által a bioszférában kiváltott forradalom problémája, azaz a noogenezis problémája*. M. M. Kamsilov elvetette azt az álláspontot, mely szerint az elméleti biológiának a rendszer-jellegű szervezettségre vonatkozó L. Bertalanffy-féle elképzelés alapján kell felépülnie, minthogy a rendszerjellegű szervezettségre vonatkozó elképzelésnek nincs biológiai specifikuma, és a biológiára való alkalmazásakor ezt az elképzelést magát is az evolúciós elmélet alapján kell értelmezni. Vitatta továbbá azt a véleményt is, hogy az elméleti biológiának matematikai biológiának kellene lennie. Az elméleti fizika sikere a szabatos, egyértelmű fogalmak kidolgozásának köszönhető. A biológia fogalmi apparátusa rendkívül távol áll a tökéletességtől. *Az elméleti biológia egyik alapvető feladata — az alapfogalmak pontossá tétele.* Csak ezután várható komoly siker a biológia matematizációjától. Egyáltalán nem véletlen, hogy a matematika a legsikeresebben éppen a genetikába, a legszabatosabb fogalomkészlettel rendelkező biológiai tudományba hatol be.

A molekuláris biológiát, hatalmas jelentősége ellenére, nyilvánvalóan szintén nem tehetjük az elméleti biológia alapjává, minthogy nem képes — legalábbis a mai fejlettségi fokán — megoldani az élet egyik alapvető problémáját, a formaképződés problémáját.

Azokról az alapvető módszerekről szólva, melyeket az elméleti biológia problémáinak kutatásánál alkalmazni kell, M. M. Kamsilov a következőket említette meg: a tényanyagnak, valamint az alapvető evolúciós koncepciók analízisének általánosítását és szintetizálását, az elméleti biológia fogalmi apparátusának kidolgozását és a matematikai modellezést.

A. Sz. Mamzin véleménye szerint, az elméleti biológiához vezető úton az alapvető nehézséget a különböző profilú biológusok bizonyos mérvű elszigeteltsége jelenti, ami abból a sokrétűségből ered, amely az élő természet jelenségeit mind extenzív (az élőlények fajainak hatalmas száma), mind pedig intenzív (az élővilág formáinak és organizációs szintjeinek sokfélesége, az életmegnyilvánulások sokfélesége) vonatkozásában jellemzi.

Az egy és a sok, az egység és a sokféleség problémája az ókortól kezdődően egyike volt a filozófiai problémáknak. És noha általános formában, ha különféleképpen is, de mégis megoldást nyert a különböző filozófiai iskolákban, konkrétabb felvetése esetén zavart okoz a biológusok és filozófusok körében. A tudományos ismeret differenciálódása folytatódik, sőt még erősödik is különböző ágainak kölcsönhatása és integrációja alapján. Az olyan tudományok megjelenése, mint a biokibernetika és a matematikai biológia, csak újabb igazolását adja e megállapításnak.

A modern biológia fejlődési tendenciáinak és irányzatainak sokfélesége mögött azonban fokozatosan egy bíztató perspektíva is kirajzolódik. Az élő egysége mindinkább megerősítést nyer a biológia két nagy területén: egyfelől az élő felépítését, másfelől funkcionálását tanulmányozó tudományokban. Itt ez az egység a különböző rendű élő rendszerek fejlődéséről szóló tanban, vagyis az evolúciós elméletben jelenik meg.

A biológia e két hatalmas és korábban elkülönült területének közeledése annak a tünete, hogy a biológia közel áll annak a megszületéséhez, amit elméleti biológiának lehetne nevezni.

Az elméleti biológia kereteinek meghatározásához — A. G. Juszufov véleménye szerint — el kell dönteni azt a kérdést, hogy mennyire elégítenek ki bennünket ma a régi elméletek, amelyekhez hozzászoktunk, amelyek a maguk idejében jó szolgálatot tettek nekünk.

Mindenekelőtt az elméleti biológia és az evolúciós elmélet viszonyáról van szó. A. G. Juszufov úgy véli, hogy a darwinizmus mint az élő természet történeti fejlődésének legáltalánosabb törvényeiről és mozgatóerőiről valamint az evolúció szubsztrátumának organizációs elveiről szóló tudomány akkor is meg fogja őrizni önállóságát, ha az elméleti biológia önálló tudománnyá különül el. A biológia és a szerves természet egyedüli egyetemes elve az evolúció elve volt és az is marad. Ebből a szempontból kell az élő természet valamennyi többi jelenségére tekinteni. Az elméleti biológia fundamentumában tiszteletreméltó hely fogja megilletni a modern darwinizmus következtetéseit és tényanyagát. Az evolúció problematikájában a biológia valamennyi ága érintkezésbe kerül egymással. Bármiféle biológiai kutatás csak akkor nyeri el létjogosultságát, ha hidat tud verni az evolúciós elmélethez.

Az elméleti biológia megalkotására irányuló kísérletek kapcsán tanulságos emlékeztetni a kibernetika történetének egy epizódjára. Amikor a kibernetikusok modellezni kezdték az élő természet jelenségeit, sok biológus szkeptikusan tekintett erőfeszítéseikre. Dobzsanszkij például, akinek nagy tekintélye van a biológiában, kijelentette, hogy a biológiában az általánosítással azoknak az embereknek kell foglalkozniok, akik a tényeket felhalmozzák, nem pedig a biológiai spekulációk területén működő specialistáknak (azaz a kibernetikusoknak). Kommentárt az adott esethez fűzni fölösleges — bebizonyosodott, hogy az adott esetben az igazság a kibernetikusok oldalán állt. A szkeptikus állásfoglalás megnyilvánulásai az elméleti biológia esetében is igaztalanoknak és megalapozatlanoknak fognak bizonyulni. Az elméleti biológiának, akármilyen formában is, de ki kell fejlődnie. A kérdés csak az, hogy mivel fog foglalkozni és hogyan fogja — a többi biológiai irányzat érdekeinek megsértése nélkül — előmozdítani a biológia haladását.

V. A. Geodakjan rámutatott, hogy az elméleti vizsgálódásokhoz szükséges előfeltételek csak akkor jelennek meg, ha már elégséges mennyiségben felhalmozódtak a rendszer viselkedésére vonatkozó tények. Emellett, minél bonyolultabb az adott rendszer, annál több tény szükséges az elméleti megközelítésre való átmenethez. Ezért, ha számításba vesszük, hogy az élő rendszerek a kémiai, fizikai és mechanikai rendszerekhez képest milyen óriási mértékben bonyolultak, érthetővé válik, hogy miért jött létre előbb az elméleti mechanika, fizika és kémia, és miért csak napjainkban lehetünk tanúi az elméleti biológia megszületésének.

Ugyanakkor minden tudományban előbb vagy utóbb elérkezik egy olyan pillanat, amikor az egy tudós által összegyűjthető ténymennyiség csupán elenyészően kis hányadot képvisel a már felhalmozott tényekhez képest. Például, ha a tudós élete folyamán átlagosan csak száz tényt tud összegyűjteni, ugyanakkor pedig már millió tény ismeretes, akkor kifizetődő lesz, ahelyett, hogy ehhez a millióhoz még újabb száz tényt adnánk hozzá, inkább megkísérelni a már felhalmozottak általánosítását. Olyan helyzet áll elő, amikor, Einstein kifejezésével élve, „az elégtelenül egymáshoz kapcsolódó empirikus tények óriási mennyisége nyomasztó hatást gyakorol".

Ebben az esetben nem arról van szó, hogy elméleti munkák jelennek meg az adott területen, hanem a „tiszta" teoretikusok megjelenéséről, egy olyan specializációról, munkamegosztásról, amikor olyan kutatók lépnek színre, akik nem foglalkoznak azzal, hogy megfigyelésekből vagy kísérletekből elsődleges információt nyerjenek. E kutatók nem közvetlenül a rendszert tartják megfigyelés alatt, hanem más kutatók eredményeit. Nem végeznek konkrét kísérleteket a rendszerrel, hanem felhasználják a kísérletezők eredményeit. Az ő kísérleteik csak gondolatiak.

A tudományok fejlődésének kezdeti szakaszain ugyanaz a kutató foglalkozik mind a tények összegyűjtésével, mind pedig elméleti általánosításukkal. Ilyen „kevert" típusú tudós volt G. Mendel, Ch. Darwin, E. Rutherford és sokan mások. A „tiszta" teoretikusok megjelenésének lehetőségét az adott ország konkrét történelmi társadalmi-gazdasági helyzete határozza meg. Vagyis az, hogy az adott társadalom az adott időben megengedheti-e magának a „tiszta" teoretikusok eltartásának luxusát. Ebben az összefüggésben érdekes megemlíteni, hogy a társadalom számára a teoretikus munkájának értékelése és mérése jóval bonyolultabb, mint a kísérletező munkájáé. Mindez együttvéve ahhoz vezet, hogy a teoretikus a társadalom előtt bizonyítani kényszerül saját létezésének célszerűségét, és ez nem mindig sikerül neki. Emlékezzünk akár csak Einsteinre, aki egy szabadalmi hivatalban dolgozott. A „tiszta" elméleti fizikusok azonban igen hamar törvényesítették saját létezésüket. Az egyetemek kibocsátanak kísérleti fizikusokat és elméleti fizikusokat, és van olyan vélemény, hogy ha a teoretikus tíz évben egyszer jó munkát végez, vagy ha tíz teoretikus közül egy jó eredményt kap, akkor ez valamennyinek a létezését igazolja.

A biológiában azonban egyelőre nincs ilyen vélemény. A biológiában ténykultusz

uralkodik, és a „tiszta" teoretikus ritka, mint a fehér holló. A többiek legjobb esetben naplopónak tekintik, legrosszabb esetben pedig szélhámosnak. Az elméleti biológusokhoz való ilyen viszonyt végső soron a dolog gazdasági oldala — a biológiai intézetek lehetőségeinek szűkös volta — határozza meg. Minden igazgató meggondolja, hogy érdemes-e egy problematikus teoretikust foglalkoztania egy megbízható kísérletező helyett.

A fentiek miatt nálunk az elméleti munkák többsége „terven kívüli", olyasmi, ami középen van a társadalmi munka és a hobby között, s amivel csak a fő munka mellett lehet foglalkozni. Ebből adódik az is, hogy az elméleti munkához úgy viszonyulnak, mint a fogantyú nélküli bőröndhöz: „vinni nehéz, eldobni pedig sajnálja az ember".

Az elméleti biológia előtt álló feladatokról szólva V. A. Geodakjan a természettudomány egyik nagy teoretikusának, Willard Gibbsnek a szavait idézte, aki azt írta, hogy „az elméleti kutatásnak bármely tudásterületen az az egyik alapvető feladata, hogy meghatározza azt a nézőpontot, ahonnan szemlélve a kutatás objektuma maximális egyszerűségben mutatkozik meg".

A „kerekasztal" értekezleten elhangzottak olyan felszólalások is, amelyek a B. L. Asztaurov cikkében képviselt negatív állásponthoz hasonló nézetet képviseltek. A. V. Jablokov véleménye szerint az elméleti és az evolúciós biológia egymáshoz való viszonya jelenti a legfőbb problémát az elméleti biológia tartalmának meghatározásánál. Nem lehetséges, hogy az „élet elmélete" váljék „elméleti biológiává", minthogy az élet elméletével valamennyi biológiai tudomány foglalkozik.

A. V. Jablokov szkeptikusan viszonyul az elméleti biológia önálló tudománnyá válásának eszméjéhez. Véleménye szerint először el kell végezni egy bizonyos mennyiségű metodológiai munkát, és csak azután dönthető el, hogy adódott-e eredményként „elméleti biológia", vagy sem. A. V. Jablokov ezért egyetért az alapvető biológiai fogalmak formalizációjának, az alapvető biológiai elvek pontosításának irányába mutató „szellemi mozgás" szükségességével. Az azonban, hogy ez az elméleti biológia megteremtéséhez vezet-e, a munka elvégzése után válik világossá. Az ilyen munka mindazok számára szükséges, akik az élő anyag tanulmányozásának bármely szintjén szembetalálják magukat általános problémákkal. Egyelőre még nem rendelkezünk számos fontos meghatározásnak — például olyanoknak, mint az „organizmus", az „egyed" — az egyértelmű felfogásával. Pedig épp e fogalom körül fog koncentrálódni az élet lényegének meghatározása.

Bebizonyosodott, hogy sok klasszikus fogalomnak különböző a „működése" az élő anyag különböző szerveződési szintjein. A „homológia" fogalma például világos az organizmus szintjén, de transzformálódik a molekuláris-genetikai szinten. Olyan helyzet jön létre, amikor az alapvető fogalmi apparátus a biológiában operacionalistává válik. Evolúciós szempontból az „egyed" terminus jelentése: az, ami az elemi evolúciós tényezők, például a természetes kiválogatódás hatásának individuálisan van alávetve; a genetika számára ez a fogalom egészen más jelentéssel bír, a morfológia számára megint mással stb. Végül e területről az utolsó példa az „adaptáció" (alkalmazkodás) fogalmának elméleti, metodológiai vonatkozásban teljességgel elégtelen kidolgozottságára vonatkozik, pedig nyilvánvaló, hogy ez az egyik alapvető általános biológiai fogalom.

A biológia egyelőre a fogalmak operacionális használatának útján halad, azonban elméleti, metodológiai szempontból szükség van egy másik útra is. Nyilván meg kell kísérelni az operacionális fogalmaknak valamilyen közös nyelvre való lefordítását.

Az a konkrét feladat áll előttünk, hogy az élő anyag valamennyi szerveződési szintje számára kidolgozzuk az alapvető fogalmi apparátust, megalkossuk a kölcsönös kapcsolatban álló fogalmaknak, a mikroevolúcióról szóló tan fogalmainak többé-kevésbé jól felépített rendszerét.

Ilyen rendszerek kezdenek kialakulni az élő anyag biogeocönotikus-bioszférai és molekuláris-genetikai szerveződési szintje számára, de még kezdetekben is alig fedezhetők fel az ontogenetikus szint számára. Napjainkban azonban már világossá vált e munka két lényeges vonása: először, a fogalmi rendszer megalkotásának előfeltétele valamennyi szinten az elemi jelenségek, események és tényezők kiemelése, másodszor pedig, ez a fogalmi rendszer csak evolúciós kontextusban fog „működni". Ha ez igaznak bizonyul az ontogenetikus szint számára, akkor a biológia jövendő épülete viszonylag kis számú fogalomra fog felépülni (olyanokra, mint „konvariáns reduplikáció", diszkrét jelleg, szerveződési szintek, „az élet nyomása" stb.), melyeket az evolúciós szemlélet forraszt egybe és értelmez.

A felszólaló nézete szerint az elméleti biológia megalkotását célzó eddigi kísérleteknek (Bauer, Bertalanffy) pozitív jelentőségük volt. Ezek — mint mondotta — „felkavarták a vizet", amelyben aztán a „nem-teoretikus" biológusok „halászhattak". Példaként szolgálnak erre L. Sz. Berg munkái. Végső fokon sikerült materialista módon megoldani

vagy világosan felállítani az evolúció irányítottságának, a mikroevolúció és makroevolúció kölcsönös viszonyának, a makroevolúción belüli fejlődésnek érdekes problémáit — problémákat, amelyeket nem lehetett tisztán experimentális úton megoldani.

Az elméleti biológia önálló diszciplínaként való különválásának lehetőségével kapcsolatban hasonló álláspontot fejtett ki Sz. M. Gersenzon. Véleménye szerint elvileg jogosulatlan bármely konkrét tudományt — legyen az az asztronómia, a fizika, a kémia, a biológia, a pszichológia, a szociológia stb. — leíró-kísérleti és elméleti tudományra felosztani. Mindazonáltal, időről időre megjelennek olyan biológusok, akik „elméleti biológia" megteremtéséről álmodnak. A múlt században és századunk első évtizedeiben ezek főként (többé-kevésbé a schellingi értelemben vett) természetfilozófiai beállítottságú tudósok voltak, akik, Heine találó megjegyzése szerint, arra törekedtek, hogy házikköntösükkel és hálósipkájukkal tömjék be a „túlságosan töredékesen berendezett" világ hézagait. Napjainkban az ilyenek száma megcsappant, azonban a fizika és a kibernetika módszereinek és eszméinek a biológiába történő behatolása egyes tudósokban kialakította azt a meggyőződést, hogy ha egyszer létezik elméleti fizika, akkor meg kell teremteni az elméleti biológiát is. Eközben megfeledkeznek arról, hogy az „elméleti fizika" tisztára megállapodásszerű elnevezés, amely egyáltalán nem jelenti azt, mintha létezne valamiféle sajátos fizikai tudomány, amelynek más céljai és feladatai volnának, mint a kísérleti fizikának. Az elméleti fizikában mindazok a meglehetősen különnemű fizikai elméletek foglalnak helyet, melyeknek a megalapozása és formába öntése bonyolult matematikai apparátus alkalmazását vagy bonyolult logikai modellek felépítését követeli meg. Vagyis tisztán gyakorlatias megfontolások alapján kialakult egy elemi munkamegosztás: a kísérletező fizikus rendszerint nem sajátította el kellő mértékben ezt a matematikai és — a modellalkotáshoz szükséges — bonyolult logikai apparátust, viszont rendelkezik a kísérletek megtervezéséhez szükséges ismeretekkel és lefolytatásuk képességével, míg az elméleti fizikus rendszerint gyámoltalan az eszközök kezelésében, viszont fel van vértezve a bonyolult matematikai és logikai-modellező módszerekkel. A fizikusok e két fajtája teljességgel nélkülözhetetlen egymás számára. És ha a modern fizika, amely messze megelőzte a többi természettudományt, olyan rendkívül átfogó általánosításokat alkotott meg, mint a relativitáselmélet, az atommag felépítéséről szóló tan, a termodinamika törvényei, a kvantumelmélet stb., akkor ne feledkezzünk meg arról, hogy mindezek az általánosítások csak a kísérletezők és teoretikusok együttes munkájának eredményeként születhettek meg.

A kémiát nem szokták kísérleti és elméleti kémiára felosztani. Ugyanakkor a kémikusok soraiban is létezik egy eléggé kifejezett differenciálódás, egyfelől azokra, akik túlnyomórészt kísérletezéssel foglalkoznak, és másfelől olyanokra, akik azokkal az elméleti kérdésekkel foglalkoznak, amelyek bonyolult matematikai apparátus alkalmazását követelik meg (ilyen például a kvantumkémia területe). Egyszerűen történetileg úgy alakult a dolog, hogy az utóbbiakat nem nevezték el „elméleti kémikusoknak". És a kémikusok közül senki (vagy majdnem senki) nem emel szót azért, hogy hozzanak létre valamilyen, a kémia többi részével szembe állított „elméleti kémiát". Pedig a nagyon széles és erősen matematizált elméletek létrehozása terén a modern kémia egyáltalán nem marad el olyan nagyon a fizika mögött, a biológiát viszont elég messze maga mögött hagyja.

A legutóbbi évtizedekben a biológia matematizálódása gyorsuló ütemben folyik, ami rendkívül örvendetes. Várható, hogy a biológiában idővel szintén végbe fog menni a tudósok differenciálódása egyfelől azokra, akik főként új tények megszerzésével foglalkoznak, és ezeket abban a mértékben általánosítják, amennyire ez bonyolult matematikai és logikai-modellező módszerek nélkül lehetséges, és másfelől azokra, akik a matematika vagy bonyolult modellek megalkotása segítségével továbbfejlesztik ezeket az elméleteket, kapcsolatba hozzák őket más elméletekkel, kiszélesítik alkalmazási területüket.

Egy ilyen differenciálódás kezdetei már napjainkban megfigyelhetők (a genetikai kód matematikai elmélete, a populációgenetika, a kvantumbiológia megszületése, a biokibernetika, a biológiai rendszerek modellezése stb.). Ízlés dolga, hogy az e kérdésekkel foglalkozó tudósokat a fizikában elfogadott elnevezés mintájára „elméleti biológusoknak" nevezzük-e el, vagy pedig a kémikusok példáját követjük, akik tartózkodnak attól, hogy a kémiát kísérleti és elméleti kémiára osszák (ami természetesen filozófiai szempontból helyesebb). Azonban az általában vett biológia fölött álló külön „elméleti biológia" nem létezhet, hacsak nem akarunk az olyasfajta idealista koncepciók hibás útjára lépni, amilyen a holizmus, az emergentizmus, az organicizmus és a hozzájuk hasonló elméletek. Mindez egyáltalán nem jelenti azt, mintha kételkednénk abban, hogy a biológiában — további fejlődésének mértékében — az elmélet mind nagyobb helyet fog elfoglalni, ugyanúgy, ahogyan ez már megtörtént a fizikában és — kisebb mértékben — a kémiá-

ban. A biológia teoretizálódásának e folyamatában a legnagyobb jelentősége a matematikának és (a logikát is beleértve) a filozófiának lesz, vagyis azoknak a tudományoknak, amelyek meghatározzák a tudományos elméletek felépítésének metodológiáját.

Szemlénk befejezéseként rá kívánunk mutatni a lefolytatott eszmecsere szükséges és hasznos voltára. Erre a véleményre jutott a „kerekasztal" valamennyi részvevője. A vita nem oldott meg valamilyen konkrét problémát. Ilyen feladatot azonban nem is tűzött ki senki. Az eszmecsere célja az volt, hogy napfényre jussanak a meglevő álláspontok, megnyilvánuljon a vizsgálódás meghatározott szintje. Ezt a célt pedig sikerült elérni. A vita ösztönzést adott az e területen folyó további kutatás számára. Egyúttal a „kerekasztal" megmutatta annak gyümölcsöző voltát, ha természetkutatók és filozófusok együtt munkálkodnak a tudomány metodológiai problémáinak kutatásában.

A „Voproszi Filoszofii" folytatni kívánja a „kerekasztalon" felvetett problémák megvilágítását. A folyóirat terveiben szerepel olyan cikkek publikálása, melyek tovább fejtegetik és elmélyítik e kérdéseket.

(Fordította Buk Pál)

AZ EMPIRIZMUS KÉT DOGMÁJA[1]

WILLARD VAN ORMAN QUINE

A modern empirizmust nagymértékben meghatározza két dogma. Az egyik az a hiedelem, mely szerint alapvető különbség van *analitikus* és *szintetikus* igazságok között, azaz olyan igazságok között, amelyek a tényektől függetlenül, kifejezések jelentésében, illetve amelyek a tényekben vannak megalapozva. A másik dogma a *redukcionizmus:* az a hiedelem, hogy minden egyes értelmes állítás ekvivalens olyan terminusok valamely logikai konstrukciójával, amelyek a közvetlen tapasztalatra vonatkoznak. Mindkét dogma — amint ezt bizonyítani fogom — megalapozatlan. Ezek elvetésének egyik következménye — mint látni fogjuk — az, hogy elmosódik a spekulatív metafizika és a természettudományok közötti feltételezett határvonal. A másik eredmény pedig a pragmatizmus felé történő eltolódás lesz.

1. AZ ANALITICITÁS HÁTTERE

Az analitikus és szintetikus igazságok kanti megkülönböztetését már előlegezte az a disztinkció, melyet Hume az ideák illetve tények viszonyai és Leibniz az észigazságok és tényigazságok között tett. Leibniz az észigazságokról mint olyanokról beszélt, amelyek minden lehetséges világban igazak. Kevésbé szemléletesen azt mondhatjuk, hogy az észigazságok olyanok, amelyek semmiképpen nem lehetnek hamisak. Ebben a szellemben határozzák meg az analitikus igazságokat, mint olyanokat, melyek tagadása önellentmondás. Ez a definíció azonban csekély magyarázó értékkel rendelkezik; mivel az önellentmondásosság fogalma — abban a táq értelmében, melyre az analiticitás e meghatározásához szükség van — ugyanúgy tisztázásra szorul, mint az analiticitás fogalma maga. A két fogalom ugyanannak a hamis éremnek két oldala.

Kant felfogása szerint az analitikus állítás nem tulajdonít többet az alanynak, mint amennyit az már fogalmilag tartalmaz. Ennek a megfogalmazásnak két hiányossága van: egyrészt alany—állítmány formájú állításokra korlátozódik,[2] másrészt pedig olyan tartalmazás-fogalomra hivatkozik, amely metaforikus szinten marad. De Kant szándéka — amely nyilvánvalóbb az analiticitás fogalmának használatából, mint az erre megalkotott definícióból — a következőképpen fogalmazható át: egy állítás analitikus, ha a benne szereplő kifejezések jelentésénél fogva igaz, függetlenül a tényektől. Ezt az irányt követve, vizsgáljuk meg a *jelentés* itt előfeltételezett fogalmát.

A jelentés — hadd emlékeztessünk rá — nem azonosítható a megnevezéssel.* Frege példája: az ‚esti csillag' és ‚hajnalcsillag', valamint Russellé: ‚Scott' és ‚a *Waverley* szer-

[1] Two Dogmas of Empiricism; „Philosophical Review", 60, (1951) 20–43. Újranyomtatva a „From a Logica Point of View" c. kötetben (1953). Jelen fordítás a kötet 1961-es kiadása (Cambridge, Mass.: Harvard) alapján ké szült. – A logikai-filozófiai érdeklődésű olvasó már megismerhette Quine-t mint logikust az Akadémiai Kiadóná nemrég megjelent kötetéből (W. V. O. Quine: „A logika módszerei", 1968.). Az itt közölt cikk a szerzőt *filozófus*ként mutatja be. Mivel a tanulmány nagyon tömör, és helyenként az egyes (sok esetben más szerzők által kifejtett) problémákat ill. felfogásokat csak utalásszerűen jelzi, helyesnek látszott bizonyos pontokon magyarázó-értelmező jegyzeteket fűzni a szöveghez, amelyek feltehetően megkönnyítik az olvasást (ezeket számozva közöljük). A szerző saját jegyzeteit *-gal jelöltük. Ahol nem jelöltük meg sem a lelőhelyet, sem a szerzőt, ott Quine a „From a Logical Point of View" jelzett kiadásának más esszéire utal. Az ilyen jegyzeteknél a zárójelben a szóbanforgó esszé címe szerepel. (A ford.)

[2] Quine itt arra emlékeztet, hogy a modern logikában az alany-állítmány típusúak mellett megkülönböztetnek ún. relációs kijelentéseket is, pl.: „*a* nagyobb mint *b*". Persze ebben az esetben is fel lehet fogni az „*a*"-t úgy mint alanyt, a „nagyobb mint *b*"-t pedig állítmányként. De ekkor a „*b* kisebb mint *a*" formálisan nem következik a fenti kijelentésből, holott intuitive érezzük, hogy következnie kellene.

* L. 9. („On What There Is")

zője' azt illusztrálják, hogy különböző jelentésű terminusok azonos dolgokat nevezhetnek meg.[3] Az absztrakt terminusok szintjén sem kevésbé fontos a jelentés és megnevezés megkülönböztetése. A ‚9' és ‚a bolygók száma' egy és ugyanazon absztrakt entitást nevezik meg, de mint eltérő jelentésűeket tekintjük őket; az asztronómiai megfigyelésnek és nem pusztán a jelentésre való reflexiónak kellett meghatároznia a szóban forgó entitások azonosságát.

A fenti példák konkrét, illetve absztrakt szinguláris terminusokból állnak. Általános terminusok vagy predikátumok esetében a helyzet párhuzamos, bár némileg eltérő. Míg a szinguláris terminus megnevezni szándékozik valamely absztrakt vagy konkrét entitást, addig az általános terminus nem lép fel ezzel az igénnyel; viszont az általános terminus *igazságot fejez ki* valamely entitással — vagy entitások sokaságának mindegyikével, vagy annak tagadásával — kapcsolatban.* Azon entitások osztályát, amelyekre egy általános terminus igaz, a terminus *extenziójának* nevezik. A szinguláris terminus jelentése és az általa megnevezett entitás közti különbségtételnek megfelelően, az általános terminus jelentése és extenziója között is különbséget kell tennünk. Például a ‚szívvel rendelkező teremtmény' és a ‚vesével rendelkező teremtmény' általános terminusok extenzió tekintetében talán azonosak, jelentésük azonban különböző.

Az általános terminusok esetében a jelentés összekeverése az extenzióval kevésbé mindennapi, mint a szinguláris terminusok esetében a jelentésnek a megnevezéssel való összekeverése. Szinte közhely a filozófiában az intenzió (vagy jelentés) és az extenzió — illetve más szavakkal, a konnotáció és a denotáció — szembeállítása.

Kétségtelen, hogy az arisztotelészi lényegfogalom volt a modern intenzió- vagy jelentésfogalom előfutára. Arisztotelész számára az volt a lényeges az emberben, hogy racionális, és esetlegesnek tartotta kétlábúságát. Ezen attitűd és a jelentés doktrínája között azonban van egy fontos különbség. Az utóbbi szempontból valóban elfogadható (már csak a vita kedvéért is), hogy az ‚ember' szó jelentése involválja a racionalitást, viszont a kétlábúságot nem; de ugyanakkor a kétlábúság felfogható olyannak, mint amit a ‚biped' jelentése magában foglal, noha ez nem involválja a racionalitást. Így a jelentés doktrínájának szempontjából nincs semmi értelme azt mondani a valóságos individuumról — aki egyszerre ember és biped —, hogy racionalitása lényeges és kétlábúsága esetleges, vagy vice versa. A dolgok lényeggel rendelkeztek Arisztotelész számára, és csak lingvisztikai formáknak van jelentése. A jelentés az, amivé a lényeg válik, mikor leválasztjuk a referencia tárgyáról és összeházasítjuk a szóval.[4]

A jelentéselmélet számára kézenfekvő az a kérdés, hogy mi tárgyainak természete: miféle dolgok tehát a jelentések? A gondolt entitások iránti igény valószínűleg abból a korábbi tévedésből származik, hogy nem vették figyelembe a referencia és a jelentés különbözőségét. Ha viszont a jelentéselmélet és a referencia-elmélet élesen megkülönböztethető, akkor rövid út vezet annak felismeréséhez, hogy a jelentéselmélet elsődleges ügye csupán a nyelvi formák szinonimitása és az állítások analiticitása; a jelentés maga, mint homályos közvetítő entitás elvethető.**

Újból szembekerülünk tehát az analiticitás problémájával. Nem kell sokáig keresgélnünk olyan állításokat, amelyek a filozófiában általában analitikusaknak számítanak. Ezek két osztályba sorolhatók. Az első, amelyet a *logikailag igazak* osztályának nevezhetünk, a következőképpen reprezentálható:

[3] A fregei példában szereplő két terminus angol megfelelői: ‚Evening Star' és ‚Morning Star'. Az elsőt a magyarban ‚esthajnalcsillag'-ként tartják számon — egy ilyen fordítás esetén azonban a megkülönböztetés tartalma kevésbé lenne világos. — Az a disztinkció, amelyre Quine utal (jelentés — megnevezés) modern formájában G. Fregétől (1848—1925) származik. Frege a tulajdonnév *megnevezési* (vagy referenciális) vonatkozásán azt a *tárgyat* (denotatum) érti, amelyet az jelöl; *jelentés*en viszont a tárgyról a nyelvben felhalmozódott ismereteket. Az előbbi példán illusztrálva: világos, hogy az ‚esti csillag' és a ‚hajnalcsillag' tulajdonnevek azonos tárgyat (a Vénusz bolygót) neveznek meg; ugyanakkor különbözik a jelentésük (‚az a csillag, amely az este folyamán elsőként jelenik meg az égbolton' stb., és ‚az a csillag, amely hajnalban a legtovább látszik az égen' stb.)

* L. 10. („On What There Is"), és 107–115. („Reification of Universals")

[4] Ez a bekezdés R. Carnap „Meaning and Necessity" c. művének (University of Chicago Press, Chicago 1947.) egyik példájára utal.

Carnap szerint ugyanis (1) ‚Az ember racionális lény' mondat analitikus (vagy Carnap terminológiájával: L-igaz, azaz logikailag igaz), mert a ‚racionalitás' benne foglaltatik az ‚ember' fogalmában. Ezzel szemben; (2) A ‚Walter Scottnak két lába volt' mondat szintetikus (Carnap terminológiájával *F*-igaz, azaz faktuálisan igaz).

Itt és a továbbiakban is Quine-nak az analiticitással szembeni érvelése főleg Carnap előbb említett művéhez kapcsolódik, vagyis az ott kifejtett szemantikai rendszer (ennek mibenlétéről l. az 5. lábjegyzetet) alapfogalmait teszi meg kritikája tárgyául.

A ‚biped' szó az adott kontextusban — a szó értelmének jelentős csorbítása nélkül — nem fordítható magyarra; kb. a ‚kétlábúság' fölérendelt fogalmának felel meg. Jelentését az érvelésben betöltött szerepével tudjuk megvilágítani Quine szerint, ha a referenciaelmélet és a jelentéselmélet nincs kapcsolatban egymással, akkor a ‚biped' éppúgy magában foglalja a ‚kétlábúság'-ot (éppen mivel csak a jelentésével foglalkozunk) mint az ‚ember' szó a ‚racionális'-t; tehát a fenti (2) mondat is analitikus lesz.

** L. 11. skk. („On What There Is"); valamint 48. skk. („The Problem of Meaning in Language")

(1) Egyetlen nőtlen férfi sem nős.

Ennek a példának az a releváns sajátossága, hogy nem pusztán egy igaz megállapítás, hanem megmarad igaznak akárhogyan is interpretáljuk a ‚férfi'-t és a ‚nős'-t. Ha feltételezzük a logikai viszonyszavak valamely előzetes listáját, amely a ‚nem', ‚ne', ‚ha', ‚akkor', ‚és' stb. szavakat tartalmazza, akkor általában logikailag igaz állítás az, amely igaz és igaz marad a logikai viszonyszavakon kívül bármely összetevőjének átértelmezése során is.

De van még az analitikus állításoknak egy második osztálya is, amely a következőképpen reprezentálható:

(2) Egyetlen agglegény sem nős.

Az ilyenfajta állításokat az jellemzi, hogy átalakíthatók logikai igazsággá szinonima helyébe szinonimát helyezve; így (2) átalakítható (1)-be, a ‚nőtlen férfi'-t helyezve szinonimája, az ‚agglegény' helyébe. De még híján vagyunk az analitikus állítások ezen második osztálya, és ezzel együtt általában véve az analiticitás kielégítő jellemzésének, amennyiben a fenti leírásban támaszkodnunk kellett a „szinonimitás" olyan fogalmára, amely nem kevésbé szorul tisztázásra, mint az analiticitás maga.

Az utóbbi években Carnap arra hajlott, hogy az analiticitást — az ő fogalmával élve — az állapot-leírásokra való hivatkozással magyarázza meg.* Állapot-leírásnak nevez bármely olyan felsorolást, amely a nyelv valamennyi elemi vagy nem-összetett kijelentéséhez igazságértéket rendel.[5] Carnap feltevése szerint a nyelv összes többi állítása — az ismert logikai eszközök segítségével — oly módon épül fel összetevő mellékmondataiból, hogy bármely összetett állítás igazságértéke meghatározható logikai törvények által rögzített, minden egyes állapot-leírás esetén. Valamely állítást analitikusnak mond mármost akkor, ha igaz marad az összes állapot-leírás esetén. Ez nem más, mint a leibnizi „igaz az összes lehetséges világban"-nak az adaptációja. Megjegyzendő azonban, hogy az analiticitás e verziója csak akkor felel meg céljának, ha a nyelv elemi állításai függetlenek egymástól, nem úgy, mint a ‚John agglegény' és a ‚John nős'. Máskülönben volna egy állapot-leírás, amely igazságértéket rendelne a ‚John agglegény'-hez és a ‚John nős'-höz, következésképpen kiderülne, hogy az ‚egyetlen agglegény sem nős' állítás — a javasolt feltételek mellett — inkább szintetikus semmint analitikus. Így, az analiticitás kritériuma az állapot-leírások fogalmával kifejezve, csak olyan nyelvben érvényes, amely mentes az olyan extralogikai szinonim pároktól, mint az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi', tehát a szinonim párok azon típusától, melyek az analitikus állítások „második osztály"-át hozzák létre. Az a kritérium, amit az állapot-leírás ad meg, a legjobb esetben a logikai igazság rekonstrukciója, és nem az analiticitás kritériuma.

Mindezzel persze nem azt akarom mondani, hogy Carnap ezen a ponton tévedések áldozata. Leegyszerűsített nyelvmodelljének állapot-leírásaival nem az analiticitás problémáját veszi célba, hanem mást: a valószínűség és az indukció tisztázását. Azonban a

* Vö. Carnap: „Meaning and Necessity", Id. kiad., 9. skk.; valamint Carnap: „Logical Foundations of Probability" (University of Chicago Press, Chicago 1950), 70. skk.

[5] Az állapot-leírás Carnap *szemantikai rendszereinek* egyik alapfogalma. A szemantikai rendszerek a logikai kalkulustól alapvetően különböznek. Mégpedig abban, hogy

1. *szemantikai*, a szimbólumokhoz jelentést rendelő *deszignációs*, és az elemi mondatok igazságfeltételeit meghatározó, valamint a konnektívumokat definiáló *igazság*-szabályok szerepelnek bennük (ezzel szemben a logikai kalkulushoz elegendő megadni az axiómákat, ill. a képzési- és levezetési szabályokat).

2. Szemantikai rendszereiben Carnap megkülönböztet *analitikus* és *szintetikus* állításokat. A megkülönböztetés alapja az, hogy az analitikus állítások igazsága már a *szemantikai szabályok alapján* belátható: egy részük formális struktúrájánál fogva analitikus (l. Quine (1) példáját), más alkalommal ez a szavak *jelentéséből* derül ki (lásd a (2) példát: ebben az esetben a szemantikai szabályok adják meg, hogy az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi' azonos jelentésűek). Ugyanígy a szemantikai szabályok határozzák meg, hogy egy alanyt egy állítmány feltétel nélkül megillet (l. a 4. lábjegyzet (1) példáját).

3. Mindeddig ez csupán extenzionális-szemantikai rendszer. „Az *S* szemantikai rendszer *extenzionális*, ha — definíció szerint — *S*-ben minden egyes mondat extenzionális." És: „Azt mondjuk, hogy egy mondat *extenzionális* egy benne előforduló kifejezést illetően . . . ha a kifejezés ezen a helyen minden egyes vele ekvivalens kifejezéssel felcserélhető". (Carnap: „Meaning and Necessity", Id. kiad. 48. és 46.) Carnap azonban bevezet még ún. „modális operátorokat" is (szükségszerű, lehetetlen, kontingens, nem-szükségszerű, lehetséges, nem-kontingens) — ezáltal válnak rendszerei *intenzionálissá*. A modális operátorok egyikének majd a 3. §-ban lesz szerepe.

Visszatérve az állapot-leírásra, Carnap a következőképpen definiálja ezt a fogalmat: „A mondatok egy osztályát S_1-ben (a szemantikai rendszer modális operátorok nélküli része), amely az összes elemi mondatot vagy ezek negációját tartalmazza, de egyszerre mindkettőt sosem, S_1-beli állapot-leírásnak nevezzük, mivel ezek — a rendszer predikátumainak segítségével — megadják az individuum-univerzum valamely lehetséges állapotának teljes leírását a tulajdonságokat és viszonyokat illetően. Így, az állapot-leírások a leibnizi lehetséges világokat és a wittgensteini lehetséges helyzeteket (states of affairs) reprezentálják." (Carnap: „Meaning and Necessity", Id. kiad. 9.). Az aktuális (a világ adott állapotát leíró) állapot-leírások mindig megmutatják, hogy a szóbanforgó viszony- vagy tulajdonságpredikátum megillet-e egy individuumot vagy sem — ezáltal adják meg az elemi mondatok igazságfeltételeit. (Az állapot-leírások fogalmára vonatkozóan l. még Carnap: „Logical Foundations of Probability", Id. kiad. III. fej. 18. §.).

mi problémánk az analiticitás; és itt a fő nehézség nem az analitikus állítások első osztályával, a logikai igazságokkal kapcsolatos, hanem inkább a második osztállyal, amely a szinonimitás fogalmán alapszik.

2. DEFINÍCIÓ

Némelyek megnyugtatónak találják azt az álláspontot, hogy a második osztály analitikus állításai *definíció révén* visszavezethetők az első osztály analitikus állításaira, a logikai igazságokra; az ‚agglegény' pl. mint ‚nőtlen férfi' *definiált*. De hogyan állapíthatjuk meg, hogy az ‚agglegény' ‚nőtlen férfi'-ként definiált? Ki definiálta így, és mikor? Ragadjuk meg talán a legközelebbi szótárt, és fogadjuk el törvényként a lexikográfus megfogalmazását? Ez ugyanaz, mintha a kocsit fognánk a ló elébe. A lexikográfus egy tapasztalati tudomány művelője, akinek az a feladata, hogy a meglevő tényeket rögzítse; és ha az ‚agglegény'-t mint ‚nőtlen férfi'-t jegyzi fel, ez abból a véleményéből származik, hogy az általános, illetve az előnyben részesített szóhasználatban saját munkáját megelőzően implicit szinonimitás-viszony áll fenn. Az itt előfeltételezett szinonimitás fogalmát először még világossá kell tenni, valószínűleg a nyelvi viselkedés fogalmai segítségével. Nyilvánvaló, hogy az a „definíció", amely a lexikográfus észrevétele a megfigyelt szinonimitásról, nem fogható fel a szinonimitás alapjaként.

A definiálás persze nem kizárólagosan a filozófusok tevékenysége. Filozófusok és természettudósok gyakran „definiálnak" homályos terminusokat azáltal, hogy ismertebb terminusokban átfogalmazzák őket. Rendszerint azonban egy ilyen definíció, csakúgy mint a filológusé, tiszta lexikográfia; nem más, mint egy korábban meglevő szinonimitásviszony leszögezése.

Hogy mit jelent a szinonimitást leszögezni, hogy melyek lehetnek azok a kapcsolatok, amelyek szükségesek és elégségesek ahhoz, hogy két nyelvi formát mint szinonimokat írhassunk le, — ez még távolról sem világos; de bármilyenek legyenek is ezek a kapcsolatok, általában a szóhasználaton alapulnak. A szinonimitás válogatott példáiról tudósító definíciók így a nyelvhasználatról szóló beszámolóként foghatók föl.

Mindemellett van a definíciós tevékenységnek egy másik típusa, amely nem korlátozódik eleve fennálló szinonimitások rögzítésére. Arra gondolok, amit Carnap *explikációnak* nevez — ez olyan tevékenység, amelyre a filozófusok, sőt, filozofikusabb pillanataikban még a tudósok is igen hajlamosak. Az explikáció esetén a cél nem pusztán a definiendum átfogalmazása egy kifejezett szinonimába, hanem az, hogy ténylegesen tökéletesítsük a definiendumot jelentésének finomításával, vagy kiegészítésével. Azonban még az explikáció is, noha nem pusztán a definiendum és definiens között eleve fennálló szinonimitásról tudósít, kétségtelenül támaszkodik *más*, eleve fennálló szinonimitásokra. A dolog a következőképpen fogható fel. Bármely explikálásra érdemes szó rendelkezik olyan szövegösszefüggésekkel, amelyek egészükben véve elég világosak és pontosak ahhoz, hogy használhatóak legyenek; nos, az explikáció célja e kiemelt szövegösszefüggések szóhasználatának megőrzése, míg a többi szövegösszefüggés szóhasználata megfelelőbbé válik. Ahhoz, hogy egy adott definíció az explikáció céljaira alkalmas legyen, nem az kell, hogy a definiendum megelőző szóhasználatában szinonim legyen a definienssel, hanem éppen az, hogy a definiendum ezen kiemelt szövegösszefüggéseinek mindegyike összességében véve szinonim legyen a definiens megfelelő szövegösszefüggéseivel.

Az explikáció adott céljaira egyformán jól megfelelhet két alternatív definiens, amelyek azonban mégsem szinonimak — mivel a kiemelt szövegösszefüggések keretén belül felcserélhetők, másutt viszont eltérnek. Az explikatív jellegű definíció, azáltal, hogy e definiensek egyikét előnyben részesíti a többihez képest, a definiendum és a definiens közt egy olyan önkényes szinonimitás-viszonyt hoz létre, amely korábban nem állt fenn. De az ilyen definíció — mint láttuk — explikatív funkcióját eleve fennálló szinonimitásoknak köszönheti.

Marad mindazonáltal egy szélsőséges fajtája a definícióknak, amely egyáltalán nem utal vissza korábbi szinonimitásokra: nevezetesen új jelöléseknek pusztán rövidítés céljából történő, kifejezetten konvencionális bevezetése. Itt a definiendum egyszerűen azáltal válik szinonimmá a definienssel, mert úgy alkották meg, hogy szinonim legyen a definienssel. Itt tehát a szinonimitás definíció által létrehozott, valóban átlátható esetével állunk szemben. Bár ilyen érthető lenne a szinonimitás minden fajtája! Ami azonban a többieket illeti, a definíció inkább támaszkodik a szinonimitásra, mint magyarázza azt.

A ‚definíció' szó az utóbbi időben veszélyesen bátorító hangzásúvá vált, ami kétségtelenül annak köszönhető, hogy a matematikai és logikai írásokban igen gyakran fordul

elő. Helyénvaló tehát egy rövid kitérőt tennünk annak a szerepnek az értékelése kedvéért, amelyet a definíció a matematikai és logikai munkákban játszik.

Logikai és matematikai rendszerek esetén két kölcsönösen ellentmondó gazdaságosságtípus elérésére törekedhetünk, s mindkettőnek megvan a maga sajátos gyakorlati hasznossága. Egyfelől törekedhetünk praktikus kifejezés-gazdaságosságra: könnyedségre és tömörségre a sokféle reláció állításaiban. A gazdaságosság eme fajtája rendszerint megkívánja a megkülönböztetett és rövid jelöléseket a fogalmi bőség érdekében. Másfelől, és ellenkezőleg: a nyelvtanban és a szókincsben is törekedhetünk gazdaságosságra, megkísérelhetjük az alapfogalmak minimumának megállapítását, úgy, hogy mihelyt egy megkülönböztető jelölést ezek mindegyikére nézve magunkévá tettünk, lehetővé válik bármely további óhajtott fogalom kifejezése, alapjelöléseink puszta kombinációja és ismétlése révén. A gazdaságosságnak ez a második módja egyfelől nem praktikus, mivel az alapfogalmaknak ez a szegényessége az értekezések szükségszerű elnyújtásához vezet. Másfelől azonban igen hasznos: nagymértékben leegyszerűsíti a nyelv*ről* folytatott elméleti vitákat, mivel minimalizálja a terminusokat és a konstrukció formáit, amelyekből a nyelv áll.

Jóllehet a gazdaságosságnak ezek a módjai *prima facie* összeegyeztethetetlenek, a maga módján mindkettő értékes. Következésképpen az a szokás alakult ki, hogy összekapcsoljuk a kétféle gazdaságosság-módot, azáltal, hogy két nyelvet építünk fel, ahol az egyik a másik része. A tartalmazó nyelv, noha grammatikájában és szókincsében, redundáns, rövid közléseket tesz lehetővé, míg a rész-nyelv, amelyet primitív jelölésnek neveznek, gazdaságos grammatikájában és szókincsében. Egészt és részt az átalakítás szabályai kapcsolnak össze, melynek folytán a nem-primitív jelölésben megadott minden egyes kifejezés egyenlővé tehető valamilyen, a primitív jelekből felépülő összetett kifejezéssel.[6] Ezek az átalakítás-szabályok az ún. *definíciók*, amelyek a formalizált rendszerekben jelennek meg. Ezeket nem annyira az egyik vagy a másik nyelv járulékaként célszerű felfognunk, hanem inkább két, egymást tartalmazó nyelv közötti korrelációként.

Azonban ezek a korrelációk nem önkényesek. Azt vannak hivatva megmutatni, hogy a primitív jelek teljesíthetik a redundáns nyelv összes céljait — kivéve a rövidséget és a kényelmességet. Ennélfogva elvárható, hogy a definiendum és definiense, az említett három mód valamelyike révén, minden esetben kapcsolatban legyen egymással. A definiens tehát lehet a definiendum pontos átfogalmazása egy szűkebb jelölésben — megőrízve a közvetlen szinonimitást*, mintegy a korábbi szóhasználatot; vagy a definiens tökéletesítheti a definiendum korábbi használatát az explikáció szellemében; és végül a definiendum lehet egy jelentéssel itt és most újonnan felruházott, újonnan alkotott jel is.

Úgy találjuk tehát, hogy a definíció — formális és nem-formális munkákban egyaránt —, kivéve az új jelölések kifejezetten konvencionális bevezetésének szélsőséges esetét, korábbi szinonimitás-viszonyokra támaszkodik. Miután felismertük, hogy a definíció fogalma nem adja kezünkbe a szinonimitás és az analiticitás kulcsát, lépjünk tovább, és ne beszéljünk többé a definícióról.

3. FELCSERÉLHETŐSÉG

Közelebbi vizsgálatot érdemel az a természetes javaslat, hogy két nyelvi forma szinonimitása egyszerűen abban áll, hogy minden szövegösszefüggésben felcserélhetők egymással anélkül, hogy igazságértékük megváltozna — Leibniz kifejezésével *salva veritate*** felcserélhetőségükben.[7] Megjegyzendő, hogy az így felfogott szinonimáknak nem kell minden elmosódottságtól menteseknek lenniük, ha ti. elmosódottságaik fedik egymást.

Az sem egészen igaz azonban, hogy az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi' szinonimák mindenhol *salva veritate* felcserélhetők. Olyan igazságok, amelyek hamissá válnak az ‚agglegény'-

[6] Egy triviális példa a fenti gondolatsor megvilágítására: A „*kör*" (a redundáns nyelv terminusa), egzaktabb, de terjedelmesebb kifejezéssel: „Azon pontok mértani helye a síkban, amelyek egy ponttól egyenlő távolságra helyezkednek el" (a primitív nyelvbeli kifejezés).

* A ‚definíció' egy eltérő, de fontos jelentésének értelmében a megőrzendő viszony a puszta referenciális megegyezés gyengébb viszonya is lehet, l. 132. („Notes on the Theory of Reference"). Jelen összefüggésben azonban jobban tesszük, ha az ilyen értelemben vett definíciót figyelmen kívül hagyjuk, mivel ez irreleváns a szinonimitás kérdésének vonatkozásában.

** Vö. Lewis: „A Survey of Symbolic Logic "(Berkeley, 1918), 373.

[7] Akárcsak eddig Quine most is Carnap egyik alapvető terminusára utal. A felcserélhetőség carnapi definíciója: „Akkor mondunk *felcserélhetőnek* egy mondaton belül előforduló kifejezést valamely más kifejezéssel, ha a mondat igazságértéke változatlan marad, mikor az első kifejezést helyettesítjük a másodikkal." („Meaning and Necessity", Id. kiad. 46.)

nek a ‚nőtlen férfi'-val való helyettesítésekor, könnyen konstruálhatók . . . (pl.) idézőjelezés segítségével, a következőképpen:

Az ‚agglegény' tíznél kevesebb betűből áll.

Persze az ilyen ellenpéldák talán érvényteleníthetők azáltal, hogy . . . az idézőjeles „ ‚agglegény' "-t egyetlen oszthatatlan kifejezésként kezeljük, és kikötjük, hogy a *salva veritate* felcserélhetőség, melynek a szinonimitás próbakövéül kell használnia, nem vonatkozik szavakon belüli töredékes előfordulásokra.[8] A szinonimitásnak ez a felfogása, ha feltételezzük is, hogy más vonatkozásban elfogadható, azzal a súlyos hátránnyal jár, hogy a „szó" előzetes elképzelésére hivatkozik, amelynek megfogalmazása viszont nehézségekbe ütközik. Azt lehet azonban mondani, hogy bizonyos haladást már tettünk azáltal, hogy a szinonimitás problémáját redukáltuk a szóság [wordhood] problémájára. Kövessük hát egy darabon ezt az irányt, a „szó"-t adottnak véve.

Megmarad azonban az a kérdés, hogy vajon a *salva veritate* felcserélhetőség — eltekintve a szavakon belüli előfordulásoktól — elég erős feltétele-e a szinonimitásnak, vagy éppen ellenkezőleg, bizonyos heteronim kifejezések felcserélhetőségét engedi meg. Azzal mindenesetre legyünk tisztában, hogy bennünket itt a teljes azonosság értelmében vett szinonimitás a pszichológiai asszociációkban és a költői vonatkozásokban nem érdekel; valójában nincs két kifejezés, amely ilyen értelemben szinonim. Minket csak az érdekel, amit *kognitív* szinonimitásnak lehet nevezni. Hogy ez pontosan micsoda, azt a jelen tanulmány sikeres befejezése előtt nem tudjuk megmondani; valamit azonban már tudunk róla, annak az igénynek a kapcsán, amely az 1. §-ban az analiticitás tárgyalása során felmerült. Az a fajta szinonimitás, amelyre ott szükségünk volt, nem más, mint az, hogy bármely analitikus állítás logikai igazsággá alakítható át, szinonima helyébe szinonimát téve. Megfordítva a viszonyokat és feltételezve az analiticitás fogalmát, nyilván megvilágíthatnánk a terminusok kognitív szinonimitását a következőképpen (a megszokott példánál maradva): ha azt mondjuk, hogy az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi' kognitív szinonimák, az se többet, se kevesebbet nem jelent, mint azt, hogy a

(3) Minden agglegény nőtlen férfi

állítás analitikus.*

Amire szükségünk van, az a kognitív szinonimitás olyan leírása, amely nem előfeltételezi az analiticitást, ha fordítva: az analiticitás megmagyarázására a kognitív szinonimitást használjuk fel, mint ahogy megpróbáltuk az 1. §-ban. És valójában a kognitív szinonimitás egy ilyen független leírását vizsgáljuk most, nevezetesen, a *salva veritate* felcserélhetőséget mindenütt, kivéve a szavakon belüli előfordulásokat. Az előttünk levő kérdés tehát az — folytatva a korábbi gondolatmenetet —, hogy vajon az ilyesfajta felcserélhetőség elégséges feltétele-e a kognitív szinonimitásnak. Könnyen meggyőződhetünk arról, hogy elégséges, az alábbi példák segítségével. Az az állítás, hogy

(4) Szükségképpen minden agglegény agglegény

nyilvánvalóan igaz, még ha a ‚szükségképpen'-t oly szűken fogjuk is fel, hogy valójában csak analitikus állításokra alkalmazható. Ha az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi' *salva veritate* felcserélhetőek, akkor az eredménynek:

(5) Minden agglegény szükségképpen nőtlen férfi

— amelyet úgy kaptunk, hogy a ‚nőtlen férfi'-t az ‚agglegény'-nek egyik (4)-beli előfordulásába helyeztük — szintén igaznak kell lennie, ugyanúgy, mint a (4)-nek. De ha azt mondjuk, hogy (5) igaz, akkor (3) analitikus, ennélfogva az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi' kognitíven szinonimek.

Nézzük meg, hogy mi az, ami a fenti argumentumnak a hókusz-pókusz hangulatát kölcsönzi. A *salva veritate* felcserélhetőség mint feltétel erőssége attól függ, hogy meny-

[8] A kipontozott helyen az angolban a következő két idióma áll (amelyek éppen e sajátosságuknál fogva fordíthatatlanok): ‚bachelor of arts' és ‚bachelor's buttons'; ezekkel ugyanaz a célja a szerzőnek mint az utánuk következő idézőjeles kifejezéssel — az ti., hogy kimutassa: a két terminus ezekben a kontextusokban nem cserélhető fel. — A „szavakon belüli felcserélhetetlenség"-gel Quine a következő problémára utal: Kézenfekvő, hogy az agg–vén szinonimapár tagjai általában felcserélhetőek. Pl. a következő mondatban: „Agg tevén vágtat a vén" legfeljebb csak a ritmust, de nem az értelmet változtatjuk meg, ha felcseréljük a két szinonim szót. Nem ez lenne a helyzet azonban, ha a „tevén" szóban kísérelnénk meg a „-vén" szótagot felcserélni az „agg" szóval — nyilvánvaló, hogy ebben az esetben értelmetlenséget kapnánk. (Természetesen ez a helyzet akkor is, ha nem *egy* mondaton belül kíséreljük meg ez utóbbiak felcserélését.)

* Ez a kognitív szinonimitás elsődleges, széles értelemben. Carnap („Meaning and Necessity", Id. kiad. 56. skk.) és Lewis („An Analysis of Knowledge and Valuation", Open Court, La Salle, Ill. 1946, 83. skk.) megmutatták, hogyan lehet levezetni ebből a fogalomból a kognitív szinonimitás egy szűkebb, bizonyos célokra előnyösebb értelmét. De a fogalom-építés e sajátos leágazása elvezet jelenlegi céljainktól, és ezért nem szabad összekeverni a kognitív szinonimitás itt érintett szélesebb típusával.

nyire gazdag az adott nyelv. A fenti argumentum előfeltételezi, hogy eléggé gazdag nyelvvel dolgozunk, amely tartalmazza a ‚szükségképpen' határozószót; aholis ezt a határozószót úgy értelmezték, mint ami akkor és csak akkor eredményez igazságot, ha analitikus állításokra alkalmazzuk.[9] De szemet hunyhatunk-e egy olyan nyelv fölött, amely tartalmazza ezt a határozószót? Valóban van értelme ennek a határozószónak? Ha feltételezzük, hogy van, akkor feltételezzük egyben azt is, hogy az ‚analitikus' kielégítő értelmezését már megadtuk. De akkor mi az, amin olyan keményen dolgozunk jelenleg?

Ez az érvelésünk, ha nem is laposan körbenforgó, de valami ahhoz hasonló. Képletesen szólva, olyan formájú, mint egy térbeli zárt görbe.

A *salva veritate* felcserélhetőség mindaddig értelmetlen, amíg nem olyan nyelvre vonatkoztatjuk, melynek terjedelmét a releváns vonatkozásokban megadtuk. Tételezzünk fel most egy nyelvet, amely a következő elemeket tartalmazza. Az egy- és többhelyű predikátumok készlete meghatározatlanul nagy (egyelemű pl. ‚F', ahol ‚Fx' azt jelenti, hogy x ember; többelemű pl. ‚G', ahol ‚G_{xy}' azt jelenti, hogy x szereti y-t), és többnyire logikán kívüli tárgyakra vonatkozik; a nyelv többi része logikai. Az elemi mondatok mindegyike egy predikátumból áll, amelyet egy vagy több x, y stb. változó követ; az összetett mondatok az elemiekből épülnek fel az igazságfüggvények (‚nem', ‚és', ‚vagy' stb.) és kvantifikáció révén.* Egy ilyen nyelv egyaránt élvezi a deskripció és általában a szinguláris terminusok előnyeit is; az utóbbiakat az ismert módokon kontextuálisan definiálhatjuk.** Még osztályokat, osztályok osztályait megnevező absztrakt szinguláris terminusokat is definiálhatunk kontextuálisan akkor, ha a feltételezett predikátumhalmaz magában foglalja az osztályhoz-tartozás kéthelyű predikátumait.*** Egy ilyen nyelv adekvát lehet a klasszikus matematika és általában véve a tudományos kifejtés számára; kivéve azt az esetet, mikor az utóbbi magában foglal olyan vitatható eszközöket, mint a tényeknek ellentmondó (kontrafaktuális) feltételes állítások, vagy a ‚szükségképpen'-hez**** hasonló modális határozószók.[10] Egy ilyen típusú nyelv mármost a következő értelemben extenzionális: bármely két predikátum, amely extenzionálisan megegyezik (vagyis azonos objektumokra igazak) *salva veritate* felcserélhető.*****

Egy extenzionális nyelvben tehát a *salva veritate* felcserélhetőség nem az óhajtott típusú kognitív szinonimitásnak a biztosítéka. Hogy az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi' *salva veritate* felcserélhetőek egy extenzionális nyelvben, csupán arról győz meg bennünket, hogy (3) igaz. Nincs biztosítékunk arra nézve, hogy az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi' extenzionális megegyezése inkább jelentésükön, mint a pusztán esetleges tényeken nyugszik, úgy, mint a ‚szívvel rendelkező teremtmény' és a ‚vesével rendelkező teremtmény' extenzionális megegyezése esetén.

A legtöbb esetben az extenzionális megegyezés a legjobb megközelítése annak a szinonimitásnak, amellyel foglalkoznunk kell. Megmarad azonban az a tény, hogy az extenzionális megegyezés nem alapozza meg a kognitív szinonimitás azon típusát, amely az 1. §-beli értelemben felfogott analiticitás megmagyarázására szolgálna. Az óhajtott kognitív szinonimitás-típus (3) analiticitása révén teszi egyenlővé az ‚agglegény' és a ‚nőlten férfi' szinonimákat — és nem pusztán (3) igazsága által.

Így hát fel kell ismernünk, hogy a *salva veritate* felcserélhetőség — ha egy extenzionális nyelvvel való kapcsolatában elemezzük — a kognitív szinonimitáshoz nem szolgáltat elégséges alapot, olyan értelemben, ahogy az szükséges lenne az analiticitás levezetéséhez az 1. §-beli értelemben. Ha a nyelv tartalmaz egy intenzionális határozószót, pl. a ‚szük-

[9] Könyve V. fejezetében definiálja a modalitásokat (l. az 5. lábjegyzetet) Carnap. A „szükségszerűség" (amire Quine fejtegetésében a „szükségképpen" szó utal) a modalitások egyike. Véleménye szerint „A logikai szükségszerűség fogalma — mint explikálandó — úgy tűnik egyszerűen fogható fel, azáltal, hogy akkor és csak akkor alkalmazzuk egy p kijelentésre, ha p igazsága tisztán logikai alapokon nyugszik, és nem függ a tények kontingenciájától; más szavakkal, ha nem-p feltevése logikai ellentmondáshoz vezetne, függetlenül a tényektől" (Carnap: „Meaning and Necessity", Id. kiad., 174.), amiből kiderül — és ez Quine érvelésének alapja —, hogy ami korábban, az S_1 extenzionális-szemantikai rendszerben *logikai igazság*nak bizonyult, az a modalitásokkal kiegészített, S_2 intenzionális rendszerben szükségszerű lesz.

* L. 81. skk. („New Foundations for Mathematical Logic"). Ez az esszé egy éppen ilyen nyelv leírását tartalmazza, kivéve, hogy ott történetesen pusztán egy predikátum, a kéthelyű „ " van.

** L. 5.—8. („On What There Is"), és 85. skk. („New Foundations for Mathematical Logic"), valamint 166. skk. („Meaning and Existential Inference")

*** L. 87. („New Foundations for Mathematical Logic")

**** Ilyen megoldások találhatók a kötet VIII. esszéjében is. („Reference and Modality")

[10] Quine feltehetően azért zárja ki a tényeknek ellentmondó feltételes állításokat az általa felépített rendszerből, mert ezeknek — legalábbis jelenleg — még semmiféle olyan kielégítő *logikai analízise* nem létezik, amely lehetőséget adna egy ilyen szigorú formális törvényekkel rendelkező nyelvmodellbe való beépítésükre. Ez a helyzet az ún. „diszpozicionális terminusok"-kal is (pl. „mágneses", „törékeny" stb.), amelyeket Quine *itt* ugyan nem említ, de mégis joggal kerülnének fel a nyelvmodelljéből kizárandók listájára. A fenti gondolatmenet alapján jutnak ugyanerre a sorsra a modális határozószók is.

***** Ez a fő gondolata a Quine „Mathematical Logic" c. kötetében a 121-nek is. (Norton, New York 1940)

ségképpen'-t, a fenti értelemben, vagy más, hatásában azonos elemet, akkor a *salva veritate* felcserélhetőség az ilyen nyelvben elégséges feltételét nyújtja a kognitív szinonimitásnak; de az, hogy mit jelent, hogy a nyelv ilyen, csak akkor világos, ha előzetesen megértettük az analiticitás fogalmát.

Az a törekvés, hogy először a kognitív szinonimitást magyarázzuk meg, majd utána ebből származtassuk az analiticitást, mint az 1. §-ban, — talán nem a helyes megközelítés. Ehelyett megkísérelhetjük az analiticitás megvilágítását valahogy a kognitív szinonimitásra való hivatkozás nélkül. Nem vitás, hogy ezután már származtathatjuk a szinonimitást az analiticitásból, — ha ez a követelmény. Láttuk, hogy az ‚agglegény' és a ‚nőtlen férfi' kognitív szinonimák (3) analiticitásaként is magyarázhatók. Természetesen ugyanez a magyarázat bármely egyhelyű predikátumpárra használható; és ezt nyilvánvaló módon ki lehet terjeszteni a többhelyű predikátumpárokra is. Más szintaktikai kategóriákkal nagyjából hasonló módon járhatunk el. Szinguláris terminusok akkor mondhatók kognitíven szinonimoknak, mikor az azonosság állítása — amelyet az ‚='-jel közéjük való helyezésével hozunk létre — analitikus. Állítások egyszerűen akkor mondhatók kognitíven szinonimoknak, mikor kölcsönös implikációjuk (az ‚akkor és csak akkor, ha' eredményezte szerkezet) révén analitikussá válnak.* Ha érdemesnek tartjuk, hogy minden kategóriát egyetlen megfogalmazásban halmozzunk össze, azon az áron, hogy a fejezet elején már említett „szó" fogalmát ismét feltételezzük, akkor két nyelvi formát mint kognitíven szinonimokat írhatunk le, ha a két forma felcserélhető (eltekintve a „szavak"-on belüli előfordulásoktól) *salva* (ezekután már nem *veritate*, hanem) *analyticitate*. Noha bizonyos technikai kérdések támadnak a kétértelműség vagy homonimia eseteivel kapcsolatban, mindazonáltal ne időzzünk tovább ezeknél, már amúgy is sokat kalandoztunk. Fordítsunk inkább hátat a szinonimitás problémájának, és szenteljük magunkat ismét az analiticitásnak.

4. SZEMANTIKAI SZABÁLYOK

Az analiticitás eleinte a legtermészetesebben a jelentések birodalmára való hivatkozással tűnt definiálhatónak. Finomítva a problémát azonban a jelentésekre való hivatkozás helyét a szinonimitásra vagy a definícióra való hivatkozás foglalta el. De a definíció lidércfénynek bizonyult, és kiderült, hogy a szinonimitás csak az analiticitásra magára való hivatkozással érthető meg. Ismét az analiticitás problémájánál tartunk tehát.

Nem tudom, hogy vajon a ‚Minden zöld kiterjedt' állítás analitikus-e. No mármost, határozatlanságom e példa esetében valóban egy tökéletlen megértésről, valóban a „jelentések"-nek, a ‚zöld'-nek és a ‚kiterjedt'-nek tökéletlen felfogásáról árulkodik? Nem hiszem. A baj nem a ‚zöld'-del, vagy a ‚kiterjedt'-tel van, hanem az ‚analitikus'-sal.

Gyakran utalnak arra, hogy az analitikus állításoknak a szintetikusaktól való elkülönítésében a nehézségek egyike a mindennapi nyelvben rejlik, és e nyelv határozatlanságának tulajdonítható, valamint, hogy e megkülönböztetés akkor válik világossá, ha rendelkezünk egy pontos mesterséges nyelvvel, amelyet explicit szemantikai szabályokkal adtunk meg. Ez az elképzelés azonban — ahogy most megpróbálom kimutatni — félreértéseken alapszik.

Az analiticitás fogalma, amivel most bajlódunk, nem más, mint állítások és nyelvek között feltételezett — viszony: egy S állítás *analitikus*nak mondott az L nyelv *viszonyában;* a probléma viszont az, hogy értelmet adjunk e relációnak általában, változó ‚S' és ‚L' esetén. E probléma nehézsége nem kevésbé érzékelhető a mesterséges, mint a természetes nyelvekben. Az a probléma, hogy változó ‚S'-sel és ‚L'-lel értelmet adjunk az ‚S analitikus L viszonyában' kifejezésnek, makacsul megmarad, még ha az ‚L' változó értelmezési tartományát a mesterséges nyelvekre korlátozzuk is. Megkísérlem most ezt a pontot nyilvánvalóvá tenni.

Ha mesterséges nyelveket és szemantikai szabályokat akarunk látni, természetesen Carnap írásaihoz kell fordulnunk. Carnap szemantikai szabályai változatos formájúak; és hogy világos legyen, amit mondani akarok, különbséget fogok tenni bizonyos formák között. Tételezzünk fel először is egy L_0 mesterséges nyelvet, amelynek szemantikai szabályai az összes analitikus állítást explicite specifikálják — rekurzió által vagy másképp. A szabályok megmondják nekünk, hogy ilyen és ilyen állítások, és csak ezek az L_0 analitikus állításai. Nos, a nehézség itt abban rejlik, hogy a szabályok tartalmazzák az ‚analitikus' szót, amelyet mi nem értünk! Megértjük azt, hogy mely kifejezésekhez ren-

* Az ‚akkor és csak akkor' maga igazságfüggvény értelmében áll. L. Carnap: „Meaning and Necessity", Id. kiad. 14.

delik a szabályok az analiticitás attributumát, de nem értjük, hogy mit rendelünk ezekhez a kifejezésekhez. Egyszóval, mielőtt megérthetnénk egy szabályt, amely így kezdődik: ‚Egy S állítás akkor és csak akkor analitikus az L_0 nyelv viszonyában, ha . . .' meg kell értenünk az ‚analitikus . . . viszonyában' általános viszonykifejezést, ahol ‚S' és ‚L' változók.

Másrészt viszont ezt az ún. szabályt konvencionális definíciónak tekinthetjük, mellyel az ‚analitikus-az-L_0-viszonyában' egyszerű szimbólumot — melyet egyébként kevésbé tendenciózusan ‚K'-nak írhatnánk, és ezzel nem keltenénk azt a látszatot, hogy az izgalmas ‚analitikus' kifejezésre vetünk fényt — vezetjük be. Nyilvánvaló, hogy L_0 állításainak tetszőleges K, M, N stb. osztálya változatos célokra specifikálható vagy semmilyenre sem; de mit jelent az, hogy K, az M, N stb.-vel szemben az L_0 ‚analitikus' állításainak az osztálya?

Azáltal, hogy megmondjuk, mely állítások analitikusak L_0 viszonyában, megvilágítjuk az ‚analitikus L_0-viszonyában', de nem az ‚analitikus' és nem az ‚analitikus valami viszonyában' kifejezéseket. Még bele sem kezdünk az ‚S analitikus L viszonyában' kifejezés magyarázatába (ahol ‚S' és ‚L' változók), még akkor sem, ha az L értelmezési tartományát a mesterséges nyelvek birodalmára korlátozzuk is.

Tulajdonképpen már eleget tudunk az ‚analitikus'-nak szánt jelentésről ahhoz, hogy világos legyen számunkra: az analitikus igazságokat igazaknak tartják. Lépjünk tovább tehát a szemantikai szabályok második formájához, amelyek nem azt mondják ki, hogy ezek és ezek az állítások analitikusak, hanem azt, hogy ezek és ezek az állítások az igazak közé tartoznak. Egy ilyen szabály nem vethető alá annak a kritikának, hogy tartalmazza a még nem-megértett ‚analitikus' szót; az érvelés kedvéért elfogadhatjuk, hogy a szélesebb terminus, az ‚igaz', nem jelent nehézséget. A második típusú szemantikai szabályról, az igazság-szabályról nem feltételezik, hogy meghatározza a nyelv összes igazságát; csupán az állítások egy bizonyos sokaságát határolja körül — rekurzívan vagy másképp —, amelyek más meghatározatlanokkal együtt igazaknak számítanak. Egy ilyen szabály mibenléte egész világosan megérthető. Ebből származtatva azután az analiticitás, a következőképpen határolható körül: egy állítás analitikus, ha (nem pusztán igaz, hanem) a szemantikai szabálynak megfelelően igaz.

Ez persze még nem jelent tényleges előrelépést. Egy megmagyarázatlan szóra, az ‚analitikus'-ra való hivatkozás helyett, most egy ugyancsak megmagyarázatlan szókapcsolatra, a ‚szemantikai szabály'-ra hivatkozunk. Nem minden igaz állítás — amely azt mondja, hogy bizonyos fajta állítások igazak — tekinthető szematikai szabálynak, másképp *minden*, ami igaz, „analitikus" lenne — abban az értelemben, hogy a szemantikai szabálynak való megfelelés folytán lenne igaz. Úgy tűnik, hogy a szemantikai szabályok pusztán azáltal különböztethetők meg, hogy a ‚Szemantikai szabályok' felirat alatt jelennek meg; de maga ez a felirat értelmetlen.

Valóban mondhatjuk, hogy egy állítás akkor és csak akkor *analitikus-L_0-viszonyában*, ha ilyen speciálisan hozzáfüggesztett „szemantikai szabályok"-nak megfelelően igaz; de ekkor egy lényegében azonos szituációval találjuk magunkat szemben, azzal, amelyik eredetileg vitatott volt: ‚S akkor és csak akkor analitikus-L_0-viszonyában, ha . . .'. Ha már egyszer megpróbáljuk az ‚S analitikus az L viszonyában' magyarázatát adni — általában az ‚L' változóra — (még elfogadva az ‚L'-nek a mesterséges nyelvekre való korlátozását is), hiábavaló az ‚L szemantikai szabályainak megfelelően igaz' értelmezés is; mivel a ‚szemantikai szabálya valaminek' relatív terminus legalább annyira tisztázást igényel, mint az ‚analitikus valami viszonyában'.

Tanulságos összehasonlítani a szemantikai szabályok fogalmát a posztulátumokéval. A posztulátumok adott osztályára vonatkozóan könnyű megmondani, hogy mi a posztulátum: az osztály valamely tagja. A szemantikai szabályok adott osztályára vonatkozóan hasonlóképp könnyű megmondani, hogy mi a szemantikai szabály. De ha csak a jelölés (matematikai vagy másmilyen) adott, akkor bármilyen alaposan is értettük meg e jelölést — abban a vonatkozásban, hogy ismerjük az illető állítások átalakítási szabályait és igazságfeltételeit — még ez esetben is, ki tudja megmondani, hogy az állítások melyike sorolható a posztulátumok közé? Nyilvánvalóan a kérdés értelmetlen — ahogy értelmetlen azt kérdezni, hogy Ohio mely pontjai kiindulópontok. Az állítások bármely véges (vagy jól megadhatóan végtelen) választéka (előnyben részesítve az igazakat) ugyanúgy a posztulátumok valamely halmaza, mint bármely másik. A ‚posztulátum' szó csak a vizsgálódás meghatározott szakaszára vonatkoztatva értelmezhető; akkor alkalmazzuk az állítások egy halmazára hosszabb vagy rövidebb ideig, mikor ezeket az állításokat abból a szempontból vesszük szemügyre, hogy a számunkra valamilyen okból érdekesnek tűnő transzformációk által milyen más állításokhoz juthatunk el belőlük. Nos, a szemantikai szabályok fogalma ugyanoly ésszerű és értelmes, mint egy posz-

tulátumé, ha hasonlóképpen relatív szellemben fogjuk fel, ahol a viszonyítási pont az ilyen vagy olyan partikuláris helyzet, melyben az L — természetes vagy mesterséges — nyelvvel még nem tökéletesen rendelkező személyeket a megfelelő állítás igazságfeltételeire tanítunk meg. De ebből a szempontból az L-igazságok egyik alosztálya sem emelhető ki a másikkal szemben mint szemantikai szabály; és ha az ‚analitikus' azt jelenti, hogy ‚a szemantikai szabályok által igaz' akkor az L-igazságok analiticitása nem jelenti a diszkvalifikálását.*

Elképzelhető az az ellenvetés, hogy egy L mesterséges nyelv (szemben a természetessel), nem más, mint egy közönséges értelemben vett nyelv, *plusz* az explicit szemantikai szabályok egy halmaza — az egész struktúra mondjuk egy rendezett párt ad; az L szemantikai szabályai ekkor úgy specifikálhatók, mint az L-pár második komponense. De ezenfelül, az egyszerűség kedvéért nyugodtan elemezhetünk úgy egy L mesterséges nyelvet, mint egy rendezett párt, amelynek második komponense az analitikus állítások osztálya; és ekkor az L analitikus állításai egyszeriben meghatározhatóvá lesznek azáltal, hogy az L második osztályának állításai. A legjobb azonban az lenne, ha végre felhagynánk ezzel a szőrszálhasogató akadékoskodással.

Nem minden — Carnap és olvasói által ismert — analiticitás-magyarázattal foglalkoztunk a fenti fejtegetésekben, de ezek kiterjesztését más formákra nem nehéz kitalálni. Még egy tényezőt kellene megemlítenünk, amely néha jelentkezik: olykor a szemantikai szabályok a mindennapi nyelvre való lefordítás szabályai, és ebben az esetben a mesterséges nyelvek analitikus állításait valójában arról ismerjük föl, hogy a mindennapi nyelvben levő fordításaik analitikusak. Világos, hogy ilyenkor semmiképpen sem lehet szó arról, hogy az analiticitás problémáját a mesterséges nyelvek oldaláról világítsák meg.

Az analiticitás problémájának szempontjából a szemantikai szabályokkal rendelkező mesterséges nyelvek fogalma egy *jeu follet par excellence*. Egy mesterséges nyelv szemantikai szabályok által meghatározott analitikus állításai csak annyiban érdekesek számunkra, amennyiben már megértettük az analiticitás fogalmát; és ezek (a szemantikai szabályok) nem jelentenek segítséget ebben a megértésben. Egy mesterségesen leegyszerűsített hipotetikus nyelvre való hivatkozás feltételezhetően hasznos lenne ahhoz, hogy tisztázzuk az analiticitást, ha azok a mentális, behaviorisztikus vagy kulturális tényezők, amelyek az analiticitás vonatkozásában relevánsak — bármilyenek legyenek is ezek — valamiképpen vázolva lennének az egyszerűsített modellben. De egy olyan modell, amely az analiticitást pusztán mint egy nem-redukálható jellegzetességet ragadja meg, nem valószínű, hogy megvilágítja az analiticitás explikációjának problémáját.

Nyilvánvaló, hogy általában véve az igazság a nyelvtől és a nyelven kívüli tényezőktől egyaránt függ. A ‚Brutus megölte Caesart' állítás hamis lenne, ha a világ más lett volna bizonyos vonatkozásokban, de hamis lenne akkor is, ha a ‚megölte' szó történetesen inkább a ‚nemzette' értelemmel rendelkezne. Ily módon az ember hajlamos arra, hogy általában véve azt feltételezze, hogy az állítások igazsága szétválasztható egy nyelvi és egy faktuális összetevőre. Adottnak véve ezt a feltételezést, ésszerűnek látszik, hogy bizonyos állításokban a faktuális tényező a nullával egyenlő; ezek az analitikus állítások. Minden a priori ésszerűsége ellenére azonban az analitikus és szintetikus állítások közötti határvonalat még nem vonták meg. Az, hogy egy ilyen megkülönböztetést egyáltalán tennünk kell, az empiristák egy nem-empirikus dogmája, hitük metafizikus mozzanata.

5. VERIFIKÁCIÓS ELMÉLET ÉS REDUKCIONIZMUS

E komor fejtegetések folyamán először elvetettük a jelentés, azután a kognitív szinonimitás és végül az analiticitás fogalmát. De mi van a jelentés verifikációs elméletével? — kérdezhetnénk. Ez a kifejezés olyan erősen tartja magát az empirizmus vezérszólamaként, hogy nagyon tudománytalanok lennénk, ha nem tekintenénk a jelentés és a kapcsolt problémák egyik lehetséges megoldásának.

A jelentés verifikációs elmélete — amely Peirce-től fogva áll a figyelem középpontjában — egy állítás jelentése empirikus konfirmálásának vagy infirmálásának módszerében áll.[11] Az analitikus állítás az a határeset, amely minden körülmények között konfirmált.

* Az előző bekezdés az eredeti esszében nem szerepelt; Martin R. M. buzdítására került be (l. Martin: On ‚analityc'; „Philosophical Studies", 1952, 42—47.), éppúgy mint a VII. esszé vége.

[11] Ch. S. *Peirce* (1839—1914), a *pragmatizmus* megalapítója. Meg kell jegyeznünk, hogy a Peirce-féle verifikációelv (éppúgy mint a többi pragmatistáé) megfogalmazásában különbözik a logikai pozitivizmusétól, amely főleg az európai filozófiai tradíciók nyomán alakult ki.

Amint az 1. §-ban hangsúlyoztuk, a jelentések mint entitások problémájától eltekinthetünk, és így eljutunk a jelentésazonosság vagy szinonimitás problémájához. Ez esetben a verifikációs elmélet viszont azt mondja, hogy az állítások akkor és csak akkor szinonimák, ha az empirikus konfirmáció vagy infirmáció vonatkozásában egyformák.

Ez a leírás nem általában vett lingvisztikai formák, hanem állítások kognitív szinonimitásáról szól.* Mindemellett az állítások szinonimitásának fogalmából a többi nyelvi forma szinonimitás-fogalmát is levezethetnénk a 3. § végén található megfontolásokhoz hasonlók alapján. Feltételezve a „szó" fogalmát, két formációt szinonimáknak tekinthetünk akkor, ha bármely állításban az egyik formációnak a másik valamely előfordulásába helyezése (eltekintve a „szavak"-on belüli előfordulásoktól) szinonim állítást hoz létre. Végül, ha a szinonimitás fogalma ily módon nyelvi formákra általában adott, definiálhatjuk az analiticitást a szinonimitás és a logikai igazság alapján, — mint pl. az 1. §-ban. Ami azt illeti, definiálhatnánk az analiticitást egyszerűbben, az állítások szinonimitásával, hozzávéve a logikai igazságot; a nyelvi formák szinonimitásánál elegendő az állításokra hivatkoznunk, mivel egy állítás akkor írható le úgy, mint ami analitikus, ha szinonim egy logikailag igaz állítással.

Így, ha a verifikációs elméletet elfogadhatjuk az állítások szinonimitásának adekvát felfogásaként, akkor az analiticitás fogalmát végül is megmentettük. De ne hagyjuk a dolgot ennyiben. Az állítások szinonimitása — ahogy már említettük — az empirikus konfirmáció vagy infirmáció módszerének hasonlóságában áll. De pontosan mik ezek a módszerek, melyek hasonlóságát egybe kell vetnünk? Más szavakkal, mi egy állítás és azon tapasztalatok közötti viszony természete, ahol az utóbbi hozzájárul az előbbi konfirmációjához, vagy elvesz belőle?

E viszony legnaivabb szemlélete szerint ez egy egyenes közlés. Ez a nézet a *radikális redukcionizmus*, mely szerint minden értelmes állítás lefordítható egy (igaz vagy hamis) állításra, amely a közvetlen tapasztalatra vonatkozik. A radikális redukcionizmus egyik vagy másik formájában a jelentés explicit verifikációs elméletét időbelileg megelőzi. Így pl. Locke és Hume azt tartották, hogy minden ideának vagy közvetlenül az érzéki tapasztalatból kell erednie, vagy pedig olyan ideákból kell összetevődnie, amelyeknek ez az eredetük. Kiragadva egy utalást Tooke-ból,[12] ezt a doktrínát a következőképpen fogalmazhatjuk át szemantikai zsargonban: ahhoz, hogy egy terminus egyáltalán értelmes legyen, vagy egy érzéki adat nevének, vagy ilyen nevekből összetettnek, illetve ilyen összetétel rövidítésének kell lennie. Ebben a megfogalmazásban a tanítás kétértelmű marad: az érzéki adat felfogható egyfelől mint érzéki esemény, másfelől mint érzéki minőség; homályos marad továbbá, hogy az összetétel mely módjai engedhetőek meg. Mi több, e tanítás abban, amit előír — a terminusonkénti ellenőrzésben — szükségtelenül és tűrhetetlenül korlátozó. Ésszerűbben és anélkül, hogy átlépnénk azokat a határokat, amelyeket a radikális redukcionizmusnak neveztem, a teljes állításokat foghatjuk föl mint számunkra szignifikáns egységeket, — ezzel azt követelve, hogy állításaink mint egészek, érzéki-adat-nyelvbe és nem azt, hogy terminusonként legyenek lefordíthatók.

Az ilyen helyesbítést kétségtelenül szívesen látta volna Hume, Locke vagy Tooke; de történelmileg ez még váratott magára, s csak a szemantika egy fontos fordulatában jelent meg — egy olyan fordulatban, amely által a jelentés elsődleges hordozójának már nem a terminusokat, hanem az állításokat tekintették. Ez a fordulat explicit Frege munkáiban, és alapját alkotja Russellnél a használatban definiált nem-teljes szimbólumok[13] fogalmának**; és a jelentés verifikációs elméletében is ez rejlik, hiszen a verifikáció tárgyai állítások.

A radikális redukcionizmus, melyet most úgy tekintünk, mint amely állítások egységeiben gondolkozik, azt a célt tűzte maga elé, hogy specifikálja az érzéki-adat-nyelvet, és megmutassa, hogyan kell állításokként lefordítani a jelentéssel bíró nyelv fennmaradó részét erre a nyelvre. Carnap „Der Logische Aufbau der Welt" c. művében erre a feladatra vállalkozott.

Az a nyelv, amelyet Carnap kiindulópontként fogadott el, nem érzéki-adat-nyelv volt, annak elképzelhető legszűkebb értelmében, mivel magában foglalta a logikai jelöléseket is, egészen a halmazelméletig. Valójában a tiszta matematika teljes nyelvét tartalmazta.

* Az ebben a doktrínában szereplő egységek inkább terminusok mint állítások. Lewis valamely terminus jelentését úgy írja le mint *„az elmében levő kritériumot,* amelyre utalva képesek vagyunk alkalmazni vagy nem alkalmazni a kérdéses kifejezést az adott vagy elképzelt dolgok, vagy helyzetek esetében." („A Survey of Symbolic Logic", Id. kiad. 133.) A verifikációs jelentéselmélet viszontagságainak tanulságos bemutatását, amely mellesleg inkább az értelmesség (meaning*fulness)* mint a szinonimitás és analicitás kérdésére összpontosít, l. Hempel: Problems and changes in the empiricist criterion of meaning; „Revue internationale de philosophie", 4, (1950), 41–63.

[12] J. H. *Tooke* (1736–1812) angol nyelvész, az univerzális grammatika képviselője volt.

[13] A Russell-féle leírás-elméletről van szó. Lásd pl. B. Russell: „Filozófiai fejlődésem", Gondolat, 1969, 95. skk.

** L. 6. („On What There Is")

A benne megtalálható ontológia (azaz változóinak értelmezési tartománya) nemcsak szenzorikus eseményeket foglalt magában, hanem osztályokat, osztályok osztályait is, és így tovább. Vannak olyan empiristák, akik visszariadnának az ilyen bőkezűségtől. Carnap kiindulópontja azonban a logikán kívüli vagy a szenzorikus részeket illetően nagyon is szűkre méretezett. A konstrukciók sorozatában, amelyekben nagy találékonysággal hasznosítja a modern logika eszközeit, Carnapnak sikerül definiálnia a fontos, járulékos szenzorikus fogalmak széles skáláját, amelyekről — ha Carnap konstrukciói nem lennének — senki sem álmodta volna, hogy ilyen szegényes alapon definiálhatók. Ő volt az első empirista, aki nem elégedett meg a tudománynak a közvetlen tapasztalatra való redukálhatósága hangoztatásával, hanem komoly lépéseket is tett e redukció végrehajtása érdekében.

Ha Carnap kiindulópontja megfelelő is, mégis konstrukciói — ahogy ő maga hangsúlyozta — a teljes programnak csupán egy töredékét képezik. Még a legegyszerűbb, a fizikai világról szóló állítás konstrukciója is vázlatos maradt. Carnap javaslata ebben a témakörben — ezek vázlatosságának ellenére — nagyon tanulságos volt. A téridőbeli pont-pillanatokat mint valós számok négyes csoportjait magyarázta, és a szenzorikus minőségek hozzárendelését a pont-pillanatokhoz meghatározott előírásoknak megfelelően képzelte el. Nagyjából összefoglalva a terv az volt, hogy a minőségek a pont-pillanatokhoz oly módon lennének hozzárendelve, hogy a tapasztalatunkkal összeegyeztethető legpasszívabb világot írják le. A legkisebb hatás alapelvének kellett lennie az útmutatónknak a világnak a tapasztalatból való felépítésében.

Carnap azonban nem látszott felismerni, hogy tárgyalásmódjában a fizikai objektumok redukciója nem egyszerűen vázlatos maradt, hanem elvileg bizonyult kivihetetlennek. ‚Az $x; y; z; t$ pont-pillanat a q minőséggel rendelkezik' formájú, az előírásoknak megfelelő állítások esetén az igazságértékek oly módon lettek meghatározva, hogy minimalizáltak, illetve maximalizáltak bizonyos átfogó sajátosságokat; és tapasztalataink növekedésével párhuzamosan az igazságértékek is progresszíven változtak. Úgy gondolom, hogy ez a tudomány működésének helyes sematizációja (még ha szándékosan lett is leegyszerűsítve); azonban mégsem gondoskodik még a legegyszerűbb útmutatásról sem, hogy vajon ‚az $x; y; z; t$ pont-pillanat a q minőséggel rendelkezik' formájú állítás miképp fordítható le Carnap kezdeti érzéki-adat és logika-nyelvébe. A ‚rendelkezik' konnektívum egy hozzátoldott, definiálatlan konnektívum marad; az előírások bennünket ennek használatában, de nem kiküszöbölésében irányítanak.[14]

Úgy tűnik, hogy Carnap utólag helyesen ítélte meg ezt a kérdést. Későbbi írásaiban feladta azt a nézetét, mely szerint a fizikai világról szóló összes állítások lefordíthatók a közvetlen tapasztalatra vonatkozókra. A redukcionizmus radikális formájában már régóta nem szerepel Carnap filozófiájában.

A redukcionizmus dogmája azonban — szubtilisabb, kifinomultabb formájában — továbbra is befolyásolja az empiristák gondolkodását. Nem tűnt el az az elképzelés, hogy minden állításhoz vagy minden szintetikus állításhoz a lehetséges szenzorikus események egyértelmű sorozata kapcsolódik, olyanformán, hogy ezek bármelyikének előfordulása növelné az állítások igazságának valószínűségét; és hogy a lehetséges érzéki események egy másik egyértelmű sorozata is kapcsolódik hozzájuk, amelyeknek előfordulása csökkenti valószínűségüket. A jelentés verifikációs elméletében is természetesen implicit ez a fogalom.

A redukcionizmus dogmája tovább él abban a feltételezésben, hogy minden egyes állítás — elválasztva a többitől — egyáltalán alávethető a konfirmációnak vagy infirmációnak. Az én ellenvéleményem — amely lényegében Carnapnak a fizikai világról az „Aufbau"-ban kifejtett tanításából ered — az, hogy a külső világról szóló állításaink az érzéki tapasztalat ítélőszéke előtt nem egyenként, hanem egységes testként szerepelnek.*

A redukcionizmus dogmája, még e kevésbé radikális formájában is szoros kapcsolatban áll a másik dogmával, amely szerint az analitikus és szintetikus állítások között szakadék tátong. Így az utóbbi problémából — a jelentés verifikációs elméletén keresztül — visszajutottunk az előzőhöz. Közvetlenebbül megfogalmazva, az egyik dogma világosan alátámasztja a másikat a következőképpen: mindaddig, amíg értelmesnek tartják általában

[14] Az „Aufbau" adott helyének quine-i interpretációját a következő példával tudjuk megvilágítani. Tegyük fel, hogy egy csillagász valamely protuberancia-megfigyelés esetén a következő megállapítást teszi: „1963. jan. 12-én (t) a Nap ezen és ezen a helyén (az $x; y; z;$ koordinátákkal megadva) 8000±300 C° volt a hőmérséklet (q)." A technikai feltételek javulása, más mérések adatainak elemzése stb. után később egy másik csillagász (megváltoztatva a korábbi megállapítás igazságértékét) a következő kijelentést teszi: „1963. jan. 12-én a Nap ezen és ezen a helyén (nem 8000, ±300 C°, hanem) 8200, ±50 C° volt a hőmérséklet."

* Ezt a doktrínát jól argumentálta Duhem. L. „La Theorie physique: son objet et sa structure" (Paris, 1906), 303–328. Vagy l. Lowinger, A.: „The Methodology of Pierre Duhem" (Columbia University Press, New York 1941), 132–140.

véve egy állítás konfirmációjáról és infirmációjáról beszélni, értelmesnek tűnik az állítások olyan határesetének emlegetése is, amelyek — akármi történjék is — *ipso facto*, mindenképpen konfirmáltak; és az ilyen állítás analitikus.

Valójában a két dogma gyökerében azonos. Rámutattunk arra, hogy általában véve az állítások igazsága nyilvánvalóan mindkettőtől: nyelvtől és nyelvenkívüli tényektől is függ; és észrevettük, hogy ez a nyilvánvaló körülmény maga után von — nem logikailag ugyan, de nagyon is természetesen — egy olyan érzést, hogy az állítások igazsága valahogy szétválasztható nyelvi és faktuális összetevőkre. Ha empiristák vagyunk, a faktuális komponenst a konfirmáló tapasztalatok sorára kell lebontanunk. Abban a szélsőséges esetben, amikor a nyelvi komponens az egyedüli számításba jövő tényező, az igaz állítás analitikus. De bízom abban, hogy hatással volt ránk az a makacs ellenállás, amelyet az analitikus és szintetikus állítások közötti különbségtevés tanúsított bármilyen közvetlen megközelítéssel szemben. Személy szerint rám hatással volt az is — eltekintve az urnában levő fehér és fekete golyók előre gyártott példázatától —, hogy sehogyan sem tudunk zöldágra vergődni a szintetikus állítások empirikus konfirmációjának bármely explicit elméletével. Az a véleményem, hogy képtelenség és további képtelenségek forrása nyelvi és faktuális összetevők emlegetése bármely elkülönült állítás esetén. Összességében a tudomány kettős: nyelv- és tapasztalatbeli függőséggel rendelkezik; azonban ez a dualitás nem mutatható ki értelmesen a tudomány állításaiban egyenként.

Az az ötlet, hogy használatában definiáljuk a szimbólumot — mint megjegyeztük — nagy előrelépés Locke és Hume lehetetlen terminusonkénti empirizmusához képest. Frege felismerése óta inkább a kijelentés, mint a terminus szolgált az empirista kritika tárgyául. Véleményem szerint azonban, még ha kijelentéseket veszünk is egységekként, akkor is nagyon aprószeműre fontuk szitánkat. Az empirikusan szignifikáns egység: a tudomány egésze.

6. EMPIRIZMUS – DOGMÁK NÉLKÜL

A mi ún. tudásunk vagy vélekedéseink totalitása a geográfia és a történelem legmellékesebb adataitól az elemi fizika vagy még a tiszta matematika és logika legmélyebb törvényeiig is, egy ember-csinálta szövedék, amely a tapasztalattal csak a peremek mentén érintkezik. Vagy — megváltoztatva a képet —, a tudomány egésze hasonló egy erőtérhez, aminek a határfeltételeit a tapasztalat adja. A tapasztalattal a széleken történő összeütközés az erőtér belsejében új rendet hoz létre; kijelentéseink igazságértéke új eloszlást nyer. Bizonyos állítások újraértékelése maga után vonja mások újraértékelését is, mivel ezek logikailag kapcsolódnak egymáshoz; a logikai törvények pedig egyszerűen úgy léteznek, mint a rendszer bizonyos további állításai, mint a „tér" bizonyos további elemei. Átértékelvén egy állítást, át kell értékelnünk másokat is, amelyek logikai kapcsolatban lehetnek az előzőekkel, vagy ők maguk lehetnek logikai kapcsolatok állításai. A „tér" egészét a kényszerfeltételek, a tapasztalat oly kevéssé határozzák meg azonban, hogy nagymértékben fennáll a választás lehetősége abban a tekintetben, hogy valamely egyes, ellentmondó tapasztalat fényében mely állításokat értékeljük újra. Egyetlen partikuláris tapasztalat sincs a „tér" belsejében levő partikuláris kijelentésekhez kötve, hacsak nem közvetve, az egyensúly felborulására vonatkozó, a „tér"-t mint egységet érintő megfontolásokon keresztül.

Ha ez a nézet helyes, akkor félrevezető egy individuális állítás esetén az empirikus tartalom emlegetése, különösen akkor, ha az állítás a „tér" tapasztalati perifériájától távol áll. Továbbá, következménye ennek az is, hogy ostobaság határvonalat keresgélni szintetikus, azaz a tapasztalat révén esetleges, és olyan állítások között, amelyek analitikusak, azaz érvényesek, bármi történjék is. Bármely kijelentést igaznak tarthatunk minden körülmények között, ha a rendszer egy másik részének megváltoztatása eléggé radikálisan történik. Még egy, a perifériához közeleső állítást is — a makacs tapasztalás dacára — igaznak tarthatunk, a hallucinációra való hivatkozás, vagy a logikai törvényeknek nevezett állítás-típusok módosítása által; és fordítva is ez a helyzet: egyetlen állítás sem immunis a revízióval szemben. Még a „kizárt harmadik" logikai törvényének módosítását is javasolták a kvantummechanika egyszerűsítésének céljából; és milyen elvi különbség van egy ilyen változtatás és az olyanok között, amely által Kepler rendszere kiszorította Ptolemaioszét, Einsteiné a newtonit, vagy Darwiné az arisztotelészit?[15]

[15] Az „állítások korrigálhatóságá"-nak elméletét P. *Duhem* (1861–1916, francia tudományfilozófus és fizikus) fejlesztette ki — igaz, hogy lényegesen szűkebb terjedelmű területre, a *fizikai hipotézisek*re vonatkozóan. — Abban az esetben, ha egy elmélet valamelyik tapasztalati következménye nem igazolódik be (vagy a kísérletek ellentétes eredményre vezetnek), *mindenféle* korrekció megengedhető (még a logikai alaptörvények átalakítása is) annak érdekében, hogy valamiképpen kiiktassuk a zavart okozó tételt.

A szemléletesség kedvéért a szenzorikus perifériától való változó távolságról beszéltem. Kíséreljük meg most ezt a fogalmat metaforák nélkül tisztázni. Bizonyos állítások, noha fizikai objektumok*ról* és nem érzéki tapasztalat*ról* szólnak, az érzéki tapasztalathoz sajátságosan és szelektív módon látszanak hozzátapadni: bizonyos állítások bizonyos tapasztalatokhoz, mások másokhoz. Az ilyen, a partikuláris tapasztalatokhoz különösképpen tapadó állításokat, mint a perifériához közelállókat ábrázolom. A „közelállás" eme relációja azonban elképzelésem szerint nem más, mint annak relatív valószínűségére reflektáló laza asszociáció, hogy a gyakorlatban a makacsul ellenkező tapasztalat esetén mely állítást fogjuk módosítani. Például elképzelhetünk állandó tapasztalatokat, amelyekhez kétségtelenül hajlamosak lennénk hozzáidomítani rendszerünket, azáltal, hogy azt a kijelentést, mely szerint az Elm Streeten téglaházak vannak — az ugyanerről szóló rokon állításokkal együtt — újraértékeljük. Vagy elképzelhetünk más, szintén állandó tapasztalatokat, amelyekhez kétségtelenül hajlamosak lennénk hozzáidomítani rendszerünket, azáltal, hogy azt a kijelentést, mely szerint kentaurok nincsenek — rokon állításokkal együtt — újraértékeljük. Véleményem szerint egy állandó tapasztalatot az újraértékelések változatos alternatíváinak bármelyike révén hozzá lehet idomítani a rendszer egészének változatos, alternatív területeihez; de az olyan esetekben, amelyeket most elképzeltünk magunknak, természetes törekvésünk, hogy a rendszer egészét lehetőleg kevéssé bolygassuk meg, arra ösztönöz bennünket, hogy a téglaházakra vagy a kentaurokra vonatkozó specifikus állításainkra összpontosítsuk módosításainkat. Éppen ezért úgy érezzük, hogy ezek az állítások szigorúbb empirikus referenciával rendelkeznek, mint a fizika, logika vagy ontológia teoretikusabb állításai. Az utóbbi állításokat úgy képzelhetjük el, mint relatíve központi helyzetűeket a hálózat egészén belül, és ez pusztán azt jelenti, hogy kevés preferenciális kapcsolatuk van bármely rájuk akaszkodó partikuláris érzéki adattal.

Mivel empirista vagyok, továbbra is azt gondolom, hogy a tudomány fogalmi sémája végeredményben eszköz a jövendő tapasztalatok megjóslására, régebbi tapasztalatok alapján. A fizikai tárgyak fogalmilag vannak belehelyezve ebbe a szituációba, mint alkalmas közvetítők, és nem a tapasztalatban kifejezett definíció által, hanem mint redukálhatatlan feltételezések,* amelyek ismeretelméletileg Homérosz isteneihez hasonlíthatók. A magam részéről, mint laikus fizikus, a fizikai objektumokban hiszek, és nem Homérosz isteneiben; és úgy gondolom, tudományos hiba, ha másképp vélekedünk. Az ismeretelméleti megalapozás vonatkozásában azonban a fizikai objektumok és az istenek csak fokozatilag, de nem fajtájukban különböznek. Az entitások mindkét fajtája csak mint kulturális feltételezés jelenik meg gondolkodásunkban. A fizikai tárgyak mítosza episztemológiailag a legmagasabbrendű, mivel bebizonyosodott, hogy eredményesebb, mint a többi mítosz, mintegy eszköz arra, hogy a tapasztalat folyamába egy kezelhető struktúrát vigyünk bele.

A feltételezés azonban nem áll meg a makroszkopikus fizikai objektumoknál. Az atomikus szinten levő objektumokat azért tételezik, hogy egyszerűbbé tegyék a makroszkopikus objektumok, és végső soron a tapasztalat törvényeit; és nincs szükség arra, hogy az atomikus vagy szubatomikus létezők makroszkopikus fogalmak általi definícióját elvárjuk vagy megköveteljük, éppúgy, mint a makroszkopikus dolgoknak az érzéki adatok fogalmi keretében történő meghatározásánál. A tudomány a „józan ész" meghosszabbítása, és folytatja a köznapi gondolkodás azon módszerét, hogy az elmélet egyszerűsítésének érdekében felduzzasztja az ontológiát.

Nem csupán a fizikai objektumokat — kicsiket és nagyokat — tételezzük. Az erők szolgáltatják a másik példát; és valóban, azt halljuk, hogy manapság az anyag és energia közti határvonal elavult. Az absztrakt entitások, amelyek a matematika szubsztanciáját alkotják — végül az osztályok, osztályok osztályai és így tovább — azonos szellemben fogant feltételezések. Ismeretelméletileg ezek mítoszok, és azonos módon vannak megalapozva, mint a fizikai tárgyak és istenek, sem jobban, sem rosszabbul — kivéve fokozatbeli különbségeiket annak tekintetében, hogy mennyiben könnyítik meg az érzéki tapasztalatainkkal való műveleteket.

A racionális és irracionális számokat is magában foglaló algebra a racionális számok algebrája által nem határozható meg . . .[16] ** A totális, tehát matematikai természet- és társadalomtudomány hasonlóképpen, de még kevésbé van tapasztalatilag meghatározva. A rendszer peremét a tapasztalat veszi körül és őrzi; és ami megmarad, minden bonyolult mítoszával és fikciójával a törvények egyszerűségének képezi tárgyát.

* Vö. 17. skk. („On What There Is")
[16] Az angol szövegben szereplő idiómák fordíthatatlanok.
** Vö. 18. („On What There Is")

E nézet szerint, az ontológiai problémák egy szinten vannak a természettudomány problémáival.* Vegyük fontolóra azt a kérdést, hogy vajon tekinthetők-e entitásoknak az osztályok. Mint ahogy már máshol bizonyítottam,** ez annak kérdése, hogy vajon kvantifikálhatók-e azok a változók, amelyeknek az értelmezési tartományát osztályok adják. Carnap mármost kitartott amellett, hogy ez nem a tények, hanem az alkalmas nyelvi forma, a tudomány fogalmi sémája vagy kerete választásának kérdése.[17] Ezzel egyetértek, de csak azzal a fenntartással, hogy általában véve a tudományos hipotéziseket ugyanilyen módon kezeljük. Carnap felismerte, hogy az ontológiai kérdések és tudományos hipotézisek kettősségét csak akkor tudja megőrizni, ha feltételezi az analitikus és szintetikus állítások abszolút különbözőségét; és nem szükséges megismételnem, hogy ez az a megkülönböztetés, amelyet én elvetek.***

Az osztályok létével kapcsolatos probléma inkább tűnik az alkalmas konceptuális séma választása problémájának; de az, hogy léteznek-e kentaurok, vagy téglaházak az Elm Streeten, inkább ténykérdésnek látszik. Mint ahogy már hangsúlyoztam azonban, ez a különbség csak fokozatbeli, és enyhén pragmatikus beállítottságunkon múlik az, hogy a tudomány szerkezetében inkább az egyik szálat, mint egy másikat igazítjuk hozzá bizonyos makacs tapasztalatokhoz befogadásuk közben. A konzervativizmus éppúgy szerepet játszik ezekben a választásokban, mint az egyszerűségre való törekvés.

Carnap, Lewis és mások pragmatikus álláspontot foglalnak el a nyelvi formák, tudományos keretek közötti választás kérdésében; pragmatizmusuk azonban megtorpan az analitikus és szintetikus állítások közé képzelt határvonalon. Miután én tagadom e határvonal létezését, egy mélyrehatóbb pragmatizmus híve vagyok. Mindegyikünk rendelkezik tudományos hagyományokkal, és emellett érzéki stimulációk megszakítatlan barikádja vesz körül bennünket; és azok a megfontolások, amelyek arra indítanak bennünket, hogy a folyamatos érzéki ösztönzést hozzáidomítsuk ezekhez a tudományos hagyományokhoz, ahol racionálisak, egyben pragmatikusak is.

(Fordította: F. Szabó István)

* „L'ontologie fait corps avec la science elle-même et ne peut en être separée." Meyerson, E.: „Identitè et Realitè" (Paris, 1908; 4th ed., 1932) 439.

** L. még 12. skk. („On What There Is"), valamint 102. skk. („Logic and the Reification of Universals").

[17] Quine itt, valamint korábban is, Carnap „Aufbau"-jának kritikai ismertetésekor az ún. „ontológiai elkötelezettség"-gel (ontological commitment) kapcsolatos vitára utal, amely napjainkban egy újabb változata a nominalisták és realisták középkori, az absztrakt entitások létezéséről vagy nem-létezéséről folytatott vitáinak.

Quine felfogását erről a kérdésről a következőképpen vázolhatjuk: Tételezzünk fel egy ‚*Fx*' függvényt a Quine-féle nyelvmodellben. A szerző szerint az ‚*x*', a változó helyén kizárólag csak szinguláris terminusok szerepelhetnek, míg az ‚*F*' helyén általános terminusok. Ez a *logikai* jellegű megkülönböztetés Quine *filozófiai előfeltevéseinek* következménye; szerinte „Valaminek entitásként való feltételezése annyi, mint egy változó értékeként való feltételezése" (W. v. O. Quine: „A logika módszerei", Akadémiai Kiadó, Budapest 1968, 270.); és ugyanakkor *el vagyunk kötelezve azon dolgok létezése mellett,* amelyekről feltesszük, hogy egy ‚*Fx*' függvény esetében az ‚*x*' változó értelmezési tartományában szerepelhetnek.

E disztinkció fényében már világos, hogy az ‚*Fx*'-ben az ‚*x*' helyén miért nem szerepelhet pl. a ‚gonosz' szó; ez ugyanis maga után vonná, hogy a ‚gonoszság'-ot mint önálló, absztrakt létezőt tételezzük, és így benépesítenénk az univerzumot nemlétező dolgokkal.

Az osztályok mint absztrakt entitások létezésének problémája azonban különböző nehézségekhez vezet, ha ragaszkodunk a fenti előfeltevésekhez. Az osztályok ugyanis Quine számára nélkülözhetetlen *technikai eszközök* logikájában, de használatuk egyben azt is jelenti, hogy *létezőkként* tételezzük őket (L. „A logika módszerei", Id. kiad., uo.)

Quine-t ezen a buktatón pragmatizmusa segíti át; mivel az osztályok használata előnyökkel jár, a kérdés teoretikus vonatkozásait is enyhébben ítéli meg. Quine nézeteire vonatkozóan részletesebben l. „From a Logical Point of View" c. tanulmánykötetének első esszéjét: „On What There Is", 1–20.

Carnap a kérdésre vonatkozó álláspontját – amely ugyan konzekvensebb Quine-énál, de inkább megkerülése, mint megoldása a kérdésnek – az „Empiricism, Semantics and Ontology" c. tanulmányában fejtette ki (in: „Revue internationale de philosophie" 4th year, 1950, 20–40.) Elsősorban arra törekedett ebben a cikkében, hogy az absztrakt entitások problémáját – pl. tulajdonságoknak a változók értelmezési tartományában való használata stb. – tisztázza. E célból az absztrakt entitások létezésével kapcsolatban a kérdések két fajtáját különböztette meg. Egyfelől vannak az ún. „internális kérdések", amelyek *egy adott nyelvi szerkezeten belül* vonatkoznak az entitások létezésére. Ezek valóságos kérdések, amelyek vagy empirikus vagy tisztán logikai eszközök segítségével többnyire eldönthetők. Másfelől az ún. „externális kérdések" a szóbanforgó nyelvtől függetlenül foglalkoznak az entitások ontológiai státuszával. Ezek Carnap szerint pszeudokérdések. Az absztrakt entitások problémáit illetően véleménye szerint az egyetlen reális kérdés a konceptuális sémák közti választás kérdése. Ez viszont nem jelent teoretikus nehézséget, és erre vonatkozóan Carnap már jóval korábban, a „Logical Syntax of Language" (1934) előtt, a híres „tolerancia elv"-ben" fogalmazta meg álláspontját.

Csupán a tájékozódás végett jegyezzük meg, hogy létezik egy harmadik fajta álláspont is (és természetesen a típusokon belül az árnyalatok egész kavalkádja), amelyet Quine „platonistá"-nak nevez; ennek jó megfogalmazása található A. Church „The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis" c. tanulmányában („Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences", Vol. 80, No. 1.). A Quine-i álláspont konzekvensebb változatát képviseli N. Goodman. „Vita az univerzálékról" címen Márkus György ismertette Goodman és Church álláspontját a „Magyar Filozófiai Szemle" 1961/1. számában.

*** A disztinkcióval kapcsolatos további kételyek hatásos kifejtését l. White, M.: Review of Lewy; „Journal of Symbolic logic" (1948), 125. skk.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1973. III. 9. Terjedelem: 21 (A/5 ív)

73.74771 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

István Balogh: A semiotic explanation of the genesis of Russell antinomies. I. ... 1
Róbert Falus: Heraclit's teachings on harmony. II. ... 10
Géza Fodor: Form and world view of the opera in the Age of Enlightenment ... 50
I. Frolov: Modern science and humanism ... 102
Miklós G. Tamás: Bergson on method ... 112
N. Tertulian: Introduction to Lukács' aesthetics ... 141
Statement regarding the anti-Marxist views of Sollel social scientists compiled by the Panel of Cultural Policy working for the Central Committee of the Hungarian Socialist Workers Party ... 159

REVIEW

László Farkas: On Jacques Monod's philosophy and therapy of society ... 170
L. I. Grekov: Roads towards a modern theoretical biology ... 213
W. v. O. Quine: Two dogmas of empiricism ... 225

СОДЕРЖАНИЕ

Иштван Балог: Семиотическое толкование происхождения антиномий Расселя. Ч. 1-я 1
Роберт Фалуш: Учение Гераклита о гармонии. Ч. 2-я ... 10
Геза Фодор: Форма и мировоззрение в музыкальной драме эпохи Просвещения ... 50
И. Фролов: Современная наука и гуманизм ... 102
Г. Миклош Тамаш: Бергсон о методе ... 112
Н. Тертулиан: Введение в эстетику Дьёрдя Лукача ... 141
Заявление рабочей комиссии по культурной политике при ЦК ВСРП по вопросу антимарксистских взглядов нескольких обществоведов ... 159

ОБЗОР

Ласло Фаркаш: О натурфилософии и социальной терапии Жака Моно ... 170
Л. И. Греков: Современная теоретическая биология и пути ее построения ... 213
В. в. О. Квайн: Две догмы эмпиризма ... 225

Ára: 36,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535