

SZEMLE

A LÁTHATÓVÁ TETT SZELLEM*

BALOGH TIBOR

Gilbert Ryle *Descartes* mítosza ellen írta könyvét. A karteziánus dualizmussal szemben mentális fogalmakra reflektálva konceptuális elemzést konstruált. Felfogása szerint a dualizmus test-lélek ketőse kategória-hiba: „Teljesen szabályszerű és helyénvaló dolog azt mondani — egy bizonyos logikai hanghordozásban —, hogy létezik szellem, és azt mondani — másfajta logikai hanghordozásban —, hogy létezik test. De ezek a kifejezések nem a létezés két különböző fajtát jelzik...” (29.) A test-lélek Ryle-nál nem létezésfajta, hanem a „létezik” két, egymástól különböző jelentése.

A test-lélek ikerkettőse a külső-belső. A belső a szellemi képességek tere: a fej; a külső a testi képességek tere. A látás például a külsőről informálhat, ám a lezárt szemhéj nyithatja az utat a belsőnek: a bennünket foglalkoztató tárgyak, jelenségek itt lelkiek. A „lelki látás” közeli, belső — valójában azonban nem a *belső* minősítéssel, hanem a *képzeletbeli* minősítéssel kaphatja adekvát leírását.

A test-lélek disztinkcióhoz hasonlóan az elmélet-gyakorlat hagyományos intellektuális disztinkcióját is megkérdőjelezi Ryle; — nem tartja elfogadhatónak azt a felfogást, amely szerint a tevékenység szabályai, lépései regulatív kijelentések formájában segítik a kivitelezést, magát a tevékenységet. Nem pusztán az elmélet-gyakorlat sorrendje kérdőjelezhető meg itt, hanem a két részre való felbontás is, sőt elsősorban éppen ez. A *humorra* is utalva: a humor gyakorlatát nem regulálja a humor elmélete — érvel Ryle. (*Lukács* a *viccet* említve azon jelenségek körébe sorolta, mint amelynek közlése olyan szituációt teremt, ahol előre érvényes előírás nem szabályoz, elvileg nem szabályozható. Az 1^o. jelzőrendszer lukácsi koncepciója s Ryle említett koncepciója analóg.) Csak a *Marx* említett tudás nélküli tevés tevés-

kenységfajtaként való elismerése menthet meg bennünket a vég nélküli regressziótól: a cselekvés hogyanjáról való elmélkedés értelmességét az elmélkedés értelmességén való meditatálásnak kellene megelőznie, és így tovább. „Az így fellépő regresszus végtelensége azt mutatja, hogy a cselekvés megfelelő voltára vonatkozó kritérium alkalmazása nem jár együtt e kritérium átgondolásának folyamatával.” (40.)

A tevékenység tökéletesedését a szokások és az értelmes képességek kialakításával érhetjük el; a szokással, amely a gyakoroltatásban, az ismétlésekben formálódik, és az értelmes képességekben, amely a gyakoroltatáson túl a tevékenységre való tudatos reflektálásban, s a tanító kritikájában, példamutatásában, serkentésben alakul. A tevékenység tökéletesedését szolgálja a „tudni hogyan” részmozzanata is: a megértés.

Az emberi belső egy kívülálló számára hozzáférhetetlen — vallják egyes filozófusok, pszichológusok. A feltárás csak úgy történhet meg, hogy a jellemezni kívánt személyiség tetteibe, alkotásaiba beleéljük magunkat, mintegy mi magunk teszünk és alkotunk, s ebben az esetben a végtermék (a tett, az alkotás) azonossága a létrehozási folyamat azonosságát is implikálja: saját belsónk pedig nem áll ellent a feltárásnak. A beleélés, az identifikáció nonszensz elképzelés ugyan, ám ezen vélekedés a végtermék azonossága révén a jó irányba ér: a tett és az alkotás „A szemmel látható értelmes tevékenység nem jele a szellemi működésnek, hanem maga a szellem működése”. (81.) Ryle szerint az ember nyilvános cselekvéseiből, elsősorban szóbeli és írásos megnyilatkozásaiból fedezhető fel: képességei, tehetsége, érdeklődése, rokonszenvei és ellenszenvei, módszerei és meggyőződésai ezekben manifesztálódnak, s ezek megfigyelései révén leírhatók. A tett, az alkotás elkövetője-létrehozója objektívalódik tevékenységében, ám szükséges lenne az is, hogy motívumairól tudomásunk le-

* Gilbert Ryle: „A szellem fogalma”, Gondolat 1974.

gyen. Az, hogy valakitől megkérdezzük motívumait, gyakran meddő próbálkozás: célszerűbb indukciós úton megállapítanunk a személyiség azon lényeges jegyeit, amelyek a kérdéses tett motívumainak kialakulásában szerepet játszhattak; a motívum a személyiség tevékenységének azon fontos jellemzője, amely „rávall, hogy ezt csinálja”. (133.)

Az önreflexió vizsgálatot elemezve Ryle történeti megközelítést is alkalmaz: a tudat paraoptikus mítoszát feltárva írja, hogy a fény mechanikában játszott szerepét a szellemi világban a tudat játssza el. A paraoptikus mítosz szerint a szellemi folyamatok lejátszódásukkor tudtul adják önmagukat, s ez a tudtul adás aktív folyamat; az óra megállásának felfedezésekor felfedezem saját felfedező tevékenységemet is. Az említett mítoszt Ryle a következőképpen értékeli: „El kell vetnünk... azt az érvet, hogy a szellemi események azért hitelesek és hitelt érdemlőek, mert a tudati megnyilvánulások létezésük közvetlen és megtámadhatatlan bizonyítékát jelentik. De el kell vetnünk az introspektív megállapításokra támaszkodó, részben párhuzamos érvet is.” (239.) Az introspekció mint a szellemi működésekről szerzett tapasztalati információk fő forrása akkor kezdett megbízhatatlannak tűnni, amikor kiderült, hogy azonos fogalommal jelzett pszichés entitásról más-más elmélkedők más-más írtak: márpedig azonos beszámolókat kellett volna prezentálniuk. Ryle elveti a kettős figyelem-aktust (az óra megállásának felfedezésekor felfedezem saját felfedező tevékenységemet), magyarázatát az értektekre irányuló introspekció jellemzésével példázhatjuk. Eszerint egy betű betűzésének helytelen feladatához hasonlítható az érzet megfigyelése — beszélhetünk ugyan az érzetre irányuló figyelemről, ám az érzetet valójában nem megfigyelni, hanem észrevenni lehet. A vázolt metodikai kérdőjelek a pszichológia lényeges területét érintik.

A megfigyelés Ryle szerint következtetés: korábban megállapított tényekből indul ki; a következtetés a gyakorlatból sajátítható el, a gyakorlatból, amelyet az iskoláztatás megerősíthet. A következtetést Ryle nem érzelmi adatok alapján való tárgysztyalizációként tételezi, hanem a gyakorlatból induló feladatmegoldásként.

Ryle hasznos leírását adja ennek a folyamatnak, úgy tűnik azonban, hogy a duplikálás elkerülésének a szándéka (lásd az óra megállásának felfedezéskomplexumát) olyan irányba viszi, amely irányba érve épp a magyarázat lényegi részét nem ragadja meg; amikor *Vigotszkij* arról ír:

„A fogalom megléte és ennek a fogalomnak a tudata nem esik egybe sem a megjelenés mozzanata, sem működése tekintetében”.¹ — ez a kijelentése az érzékleti egység alapfogalma helyett a tevékenység alapfogalmát posztulálja; az emberi szellem, az emberi tudat eszerint érzéki tulajdonságok helyett a *tevékeny emberi lét tükrözi*.² Ryle a *gyakorlat, a feladatmegoldás* kitüntetésé során a *tevékeny emberi lét* kitüntetéséig nem jut el; s természetszerűleg nem jut el így a szükségletek különböző szintjéig és a gyakorlat, a feladatmegoldás mint szükségletet kielégítő tevékenység tételének a feltárásáig sem.

Ryle az érzelmeket osztályozva a motívumot, a felindulást és az érzést említi. Az első kettő szerinte diszpozíció, míg az érzés esemény. Az érzésnek (vagy érzetnek) két alfaját különbözteti el Ryle, aki szerint a megfigyelés szükséges előfeltétele legalább egy érzet megléte (persze ha csak egy érzet van; ez a betű betűzésének problémáját okozza). A diszpozíció képességgel, hajlammal való ellátottságot, tendenciózusságot jelent; a diszpozicionális állítások változóak és nyitottak — ennyiben hasonlítanak a törvényekre, ám egyedi objektumra vonatkoznak, s ez a törvénytől különbözővé teszi őket. A törvény változó és nyitott jellegének beismerése üzheti el a mechanikus világszemlélet mumusát, hiszen a tervezés egyik feltétele éppen az, hogy a dolgokat mechanikai törvények irányítsák — és ugyanakkor „A szemmel látható cselekedeteknek semmiféle rejtett előfutára nincs szükségük ahhoz, hogy megőrizték a cselekvő személy számára a cselekedetek végrehajtásáért kijáró tapsra vagy bírálatra való jogcímét, s ezek az előfutárok még akkor sem lennének hatékony védőszerek, ha netán léteznének.” (116.) Ryle szerint az akarat nem a lehetséges alternatív cselekvési irányokból való választás, hanem olyan hajlam, amely egy feladat mellett kitartásban nyilvánul meg.

Ryle konceptuális elemzése során a *tud* különböző jelentéseit is vizsgálja; megkülönbözteti a képesség, a hajlam és a logikai konnotációt (az elsőre: tud betűzni; a másodikra: tud rosszul betűzni; az utolsóra, a logikai konnotációra: nem tud egy tételt érvénytelenül bizonyítani).

¹ L. Sz. Vigotszkij: „Gondolkodás és beszéd”, Akadémiai Kiadó 1971, 195.

² Erről a hazai irodalomból: Váriné Sz. I.: Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/6, 1015–1033. — Köcski M.—Lovas Cs.: A fogalmak elsajátításának útja vaksüketnémáknál; „Valóság”, 1974/1, 37–49.

Amit a gondolkodás és a beszéd összefüggéseiről ír, szintén olyan, hogy részletesebb interpretációt igényelne, s igazából komparatistikus megközelítéssel lenne feltárható. Ryle nagy teret szentel az episztemológiai kérdések filozófiai megközelítésének is.

Episztemológiai szempontból sem érdektelen az az eljárása, amelynek eredményeként alacsonyabb és magasabb rendű tevékenységeket különít el. „A mutatóujjammal rámutathatok akármilyen más tárgyra; a többi ember pedig rámutathat az én mutatóujjra. De a mutatóujjam nem lehet az a tárgy, amelyre ő maga mutat. Egy lövedék sem lehet saját maga célpontja, ámbar akármilyen mással el lehet találni. Ez az általános konklúzió, nevezetesen, hogy akármilyen tevékenység lehet magasabb rendű, de nem lehet tárgy önmagának, ahhoz kapcsolódik, amit korábban az olyan index-szavak, mint a ‚most‘, ‚te‘ és ‚én‘ sajátos funkciójáról mondtunk. Egy ‚én‘-mondat azáltal jelzi, hogy kire is vonatkozik, hogy a szóban forgó valaki ejti ki és írja le. Az ‚én‘ jelzi azt a személyt, aki kiejti az ‚én‘-t. Így hát, amikor valaki kiejt egy ‚én‘-mondatot, akkor a mondat általa történt kiejtése talán magasabb rendű tevékenység része, nevezetesen talán önbeszámoló, önbuzdítás vagy az önmaga fölötti sajnálkozás része, és magával ezzel a tevékenységgel nem foglalkozik magában ebben a cselekedetben.” (290.) Ezzel a felismeréssel tulajdonképpen a hiányolt, Vigotszkijtól idézett, a fogalom meglétének és tudatának diszkrepanciáját leíró felismerést kapjuk, s innen már valóban könnyű lenne az elemi szükségletekre épülő humanizált kielégítésmódra, mint tevékenységformára való utalást követően az emberi lét fogalma primátusának a belátásához eljutni — Ryle azonban nem megy el eddig.

Ryle szerint a tevékenységhez hasonlóan a fogalmak esetében is lehet szintkülönbséget megállapítani: az *úgy tesz, mintha elhinné* ezek szerint magasabb rendű fogalom, mint az *elhiszi* fogalma. A fogalmak tisztázása során sokféle konvenciót vet el Ryle. Szerinte ahhoz hasonlóan, ahogyan az érzékelés hagyományos felfogása paraoptikus mítosz volt (az észlelés ugyanis együtt jár az érzetekkel, ám a tágabb értelmű gondolkodást is feltételezi), a képzelet hagyományos felfogása sem egyéb paraoptikus mítosznál. Egy mosoly elképzelésének az aktusa nem a valódi mosoly mint benyomás, és a képzelt mosoly mint idea viszonyából érthető meg; a mosoly *megjátszása* és a mosoly *elképzelése* Ryle szerint csak abban

különbözik, hogy a megjátszás aktusa nyilvános és fizikai, az elképzelés aktusa viszont nyilvánosságot nélkülöző. A képzelet és a látásérzékelés között nincs összefüggés. Egy tárgy látása és a tárgy elképzelése közötti viszony olyan, mint amilyen az alacsonyabb rendű tevékenység és a magasabb rendű tevékenység viszonya.

Ryle érdekes módon különíti el a mindennapi és a pszichológiai magyarázatok feladatát. A cselekedetek, reakciók, okok magyarázata szerinte mindennapi értelemben nem a pszichológusok feladata: az említett jelenségek kauzális magyarázatára valamennyien képesek vagyunk. „Mondja csak meg nekünk a pszichológus, hogy miért csalogozunk; mi viszont meg tudjuk mondani magunknak és neki is, hogy miért nem csalogozunk.” (477.)

Ryle könyve bevezetőjében a szellem elméletének leírását ígéri. A karteziánus felfogással hadakozva a két-világ, a külső-belső entitás fogalmait kérdőjelezi meg. A szerző maga utal arra a lehetőségre, hogy olvasói könyve tendenciáját behavioristának minősíthetik majd. (A behavioristák programjáról írva méltán emeli ki forradalmi jellegüket, említi eredményeiket.) Könyve valóban nem mentes — megítélésünk szerint — bizonyos behaviorista jellegtől. E jelleg nem a *cselekvés*, a *viselkedés*, a *magatartás* elemzése miatt szükségszerű, hanem azért, mert az emberi manifesztáció fogalmának elemzése során a *gyakorlat*, a *feladatmegoldás* említésekor Ryle konzekvensen mellőzi a *szükségletet*, s a szükséglet és az emberi lét fogalmának mellőzése talán egy kissé csakugyan a „végtermek” — a *viselkedés*, a *viselkedés*, a *magatartás* fogalmainak piederesztálra állítását eredményezi.

E recenzió címe a Ryle által elűzni kívánt paraoptikus mítoszt asszociálhatja. A szellem láthatóvá tétele azonban itt metaforikus: a szellem fogalmának leírását jelenti; olyan leírást, amely nem karteziánus-szenzualista jelleggel, hanem a mindennapi értelemben vett láthatóvá, tisztává tétellel ajándékoz meg.

Altrichter Ferenc³ fordításában a Ryle művével megismerkedők szellemes, szabatosan megfogalmazott, frappáns példanyagot adó művel ismerkedhetnek meg.

³ Figyelemre érdemes — többek között a *konceptuális elemzés* kérdését érintő volta miatt is — Altrichter egyik tanulmánya. Altrichter F.: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 130–150.

A HUMANIZMUS ÉS MARX ESZMÉJE*

H Ü L V E L Y I S T V Á N

A humanizmus és Marx gondolatvilágának összevetése gyakori jelenség körünkben. A nyugati baloldali értelmiség-nél pedig a Marxhoz való közeledés, a marxizmussal való számvetés egyik jellegzetes formája. Am éppen ebből fakad, hogy ez a forma nehezen kerülheti el az átmenetiség okozta eklekticizmus, vagy pedig a kérdések konkretizálását mellőző általánosság veszélyét. Ugyanakkor azonban a marxizmushoz való mélyebb és teljesebb eljutás egyik lehetséges útját jelöli, amelyből a mai történelmi valósággal való tudatosabb, a polgári gondolkodás jelenlegi kereteit tartalmilag meghaladó konfrontáció bontakozhat ki, különösen azoknál a rétegeknél, amelyek egy humanisztikus tradíció alapján kerülnek szembe a polgári társadalom és kultúra valóságával, s akik magának az „establishment”-nek a megkérdőjelezéséig jutnak el.

H. L. Parsons esszéje szerint a szerző maga is ilyen úton jutott el a marxizmushoz és a marxizmus vállalásáig. Könyvének tartalma mégis több egy tanulmány és fejlődési folyamat eredményeinek egyszerű összegezésénél. Többé teszi a 60-as évek második felének diákmozgalma, s az „újbaloldal” jellegzetességeinek, ideológiájának e mozgalommal összefüggő, határozott, explicit kirajzolódása. E mozgalommal ugyanis társadalmi és politikai problémává nőtt az egyetemen, és részben az egyetemeken kívüli, értelmiségi és ifjúsági rétegek magatartása, amely például alaposan megváltoztatta a polgárjogi és háborúellenes mozgalmak korábbi képét — általánosabb és kiélezettebb tartalmat nyújtva számukra, növelvén ezek antikapitalista és anti-autoritárius jellegét.

A szerző osztozik e mozgalom számos, anti-autoritárius, háborúellenes és az emberi személyiség kibontakozását hangsúlyozó, s a hivatalos Amerikával szemben álló nézetével, s azokkal a törekvésekkel, amilyenek a mai Amerika megváltoztatását kívánják előmozdítani. Ezekben az újbaloldal olyan jellegzetességét látja, amelyek meghatározott értelmiségi és ifjúsági rétegek társadalmi helyzetét és ebből a helyzetből fakadó szükségletét fejezik ki, túlmutatnak azokon a konkrét és heterogén mozgalmi és ideológiai

alakulatokon, amelyekben az újbaloldal nagy része még ma is mozog, s amelyek — a szerző véleménye szerint — akadályai annak, hogy e mozgalom a maga tényleges lehetőségeihez jusson el a progresszióért vívott harcban.

Az utóbbi következtében a szerző polémiája kettős: a marxizmus konkrétabb tartalmait megkérdőjelező polgári formák kritikáján túl az újbaloddallal folytatott közvetett-közvetlen polémia is helyet kap. Sőt: bizonyára a szerző egyetemi tanári státuszából is következik, hogy az utóbbi polemikus mozzanatot „Az ifjú Marx és a fiatal generáció” címmel külön fejezeté bővíti. A didaktikus célok itt közvetlenül is előtérbe kerülnek: a marxizmus életű példaként állítódik az ifjúság számára a valóságig való eljutásban, abban a forradalmi magatartásban, amely nem marad meg a pusztá szembenállásnál, az elvont tagadásnál (az anarchisztikus forradalmiság mindenkor ismertetőjegyeinél), hanem mintegy „visszafelé” határozza meg önmagát: a valóság mindenkor tudományos értelmezése felől. Az ifjú Marx fejlődése ebben a fejezetben a romantikus-érzelmi lázongótól az érett forradalmárig ível, anélkül, hogy a valósággal való egyre józanabb és racionálisabb számvetés szétrombolhatná az ifjú eltökéltség nagy eszményeinek legigazibb tartalmát. Az ifjú Marx személyiségére esik a hangsúly, a szenvedélyek és a lázongás lélektani aspektusainak a kiemelésére; s az ilymódon kialakított portréban a szokottnál nagyobb hangsúlyt kapnak azok a kulturális áramlatok, tradíciók, amelyek az ifjú Marx pszichikai energiáinak tárgyai vagy éppen mozgatói voltak.

A szerző koncepciója — tartalmilag a humanizmus és marxizmus, a marxizmus és újbaloldal viszonyának az értelmezése — ebben a kettős polémiában nyer kifejtést. A mai amerikai társadalmi tudat radikális oldalának heterogén jellegét azonban mi sem mutatja jobban, mint e három tényező: a humanista értékrend, a meghatározott társadalomfilozófiára konkretizálódó marxizmus és a sokszor anarchisztikusan értéktagadó és ideológia-ellenes, s így a maga módján „pragmatikus” és ösztönös újbalos protest-mozgalom alakulatainak önmagukban és egymáshoz való viszonylatukban is rendkívül ellentmondásos jellege, illetve viszonya. S amennyiben e három tényező helyi értékét is szemmel tartjuk a mai

* Howard L. Parsons: „Humanism and Marx' Thought”, Springfield, Illinois 1971.

amerikai polgári kultúra rendszerében („... az emberek nagy tömege fogadja el és tevékenykedik azoknak az értékeknek az alapján, amelyek az elit által ellenőrzött technológiával a pénz, háború, rasszizmus, jólét és szegénység, politikai oligarchia, bürokratizmus, versengő individualizmus, szórakoztató ipar, környezetszennyezés stb. formájában szándékoltnak vagy esetlegesen együttjárnak”. 243.), érthető a szerzőnek az a törekvése, hogy a találkozási pontokat, ezek lehetőségait keresi a humanizmus és a marxizmus, valamint az újbaloldal által kifejezett említett szükségletek között, mert ebben az amerikai baloldal megújulási lehetőségét látja.

Ezzel a törekvéssel függ össze, hogy az erkölcs és humanizmus összefüggése az anti-autoritárius és a személyiség autonómiájára igényt tartó követelések szemmel tartásával nyer megfogalmazást: „Az erkölcs olyan definíciója, amely megvonja az embertől az alkotás hatalmát saját erkölcsi életében, ennek mértékében kell, hogy elidegenedjék az embertől és szituációjától. Emberi következményeiben pedig gyengíti az ember hatalmát, hogy megalkossa és kipróbálja erkölcsiségét és önmagát. Egy szolga erkölcs elveszi, egy úri vagy osztályerkölcs csak kismértékben biztosítja, és egy emberen felül álló vallásos erkölcs pedig egyáltalán megvonja (bár a gyakorlatban az uralkodó gazdasági osztályra és a papságra hagyományozza) az embertől az erkölcsi alkotás és felfedezés hatalmát. A moralisták közötti alapvető választóvonal következtetésképpen a humanizmus és nem-humanizmus közti különbség alapján húzható meg. Az erkölcs humanista elmélete az emberek tömegeit közös vállalkozásra ösztönzi, hogy fedezzék fel és járják végig emberi kiteljesedésük normatív útját. Az erkölcs nem-humanista elmélete a kutatás és kísérlet megállítására szólít fel, hogy újra megerősítse a status quót a maga gazdasági, politikai és szociális viszonylataiban, és hogy a kevesek hatalmát kiterjessze a többség fölé.” (137.)

Még határozottabban fejeződik ki e törekvés, illetve a már idézett tartalom az emberi kiteljesedés eszméjéről mondatokban: „Az emberi kiteljesedés eszméje meghatározottsága révén olyan eszme, amely minden emberre vonatkozik. Hogy igaz legyen, *univerzálisan* kell exemplifikálódnia. De a problémát pontosabban az a tény okozza, hogy a létezés teljes konkrétságában ez *nem* exemplifikálható univerzálisan. Következésképpen, hogy univerzálisan exemplifikálható legyen, minden ember *el kell hogy érje*. Az emberi

teljesség nem valami előzetesen befejezett, mint a bolygómozgás törvényei, mintegy várva, hogy felfedezzék és képszerűen vagy matematikai formában leírják őket. Ez inkább mint az a gabonafajta, amelyet természeti állapotában felfedeznek, de amit fejleszteni és szelektíven gondozni is kell. De ha mindenki által el kell érni, akkor bizonyos értelemben minden embernek vizsgálódónak kell lennie. Mivel a kiteljesülés *elérése* vagy megteremtése a kiteljesülés kutató *felfedezése* is. Azaz, bármit tartalmaz konkrétan az emberi kiteljesedés vívmánya, mindig involválnia kell a leírt szabad vizsgálódó aktivitását. Sem lélektani szakember, sem filozófus, sem politikai vezető nem érheti el számomra kiteljesedésemet. Magamnak kell saját öntermeléssel elérnem azt. Ez azt jelenti, hogy egy személyben vagyok vizsgálódó és vizsgált. Erőfeszítem, hogy az aktivitás valamiféle sajátos programjában kifejezett jó életet éljek, egy javasolt, a gyakorlatban kipróbált, a megfigyelés és a kritika fényében felülvizsgált és valamilyen új erőfeszítés formájában újrjavasolt hipotézis. Így én magam vagyok a vizsgálódás tárgya, mert saját kiteljesülésemet keresve, megtanulom az emberi kiteljesedés értelmét.” (60.)

Az így megfogalmazott eszmény a szó szoros értelmében praxis-beli lényként interpretálja az embert, s a személyi autonómia korlátozásában magának az erkölcs lehetőségének a megkérdőjelezését látja. A marxizmus mármost — a szerző szerint — nem kevesebb, hanem több ennél. Több, amennyiben az emberi kiteljesülés eszméjének gyakorlati megvalósíthatóságát, s e megvalósíthatóság feltételeinek társadalmi-emberi komponenseit újra és újra meghatározni törekszik. Másrészt több annyiban — s ez alapozza meg Sartre-ral és az egzisztencializmussal szembeni polémiaját —, amennyiben túllépve az autonómia eszméjének negatív megfogalmazásán, az autonómia társadalmi meghatározottságát adja.

A humanizmus, a marxizmus és az újbaloldal közötti lehetséges és valóságos találkozási pontok kikapogatásának szándékát végső soron így egy progresszív történelmi mozgalom lehetősége indokolja a szerzőnél: amennyiben ugyanis a mai amerikai társadalom adott körülményei között — legalábbis elméletileg-elvileg — fontos találkozási pontok rögzíthetők a humanizmus, a marxizmus és az újbaloldali mozgalmak egyes irányzatai, azaz a régi és újbaloldal között, akkor a mai ellentétek provizórikusnak, átmenetinek bizonyulhatnak, s a forradalomtól félsé,

az anarchisztikus lázadás és a dogmatizálódott marxizmus megrögződő-megrögzött formái feloldást és meghaladást nyerhetnek a társadalmi praxis történelmi perspektívájában, s az ezeket a formákat hordozó rétegek és csoportok pedig megtalálhatják azt a közös utat, amely egy valóságos társadalmi megújulás reményéhez vezethet. Ez azonban, figyelmezteti az újbaldalt, nem megy akkor, ha nem vet számot a történelem legradikálisabb gondolatrendszerével, magával Marxszal. Mondandója azonban a „régibaldalt” felé is vág: többek között arra figyelmeztet, hogy az újabb nemzedékek lázadásának természetét komolyan mérlegelni és akceptálni kell ahhoz, hogy egy gyümölcsöző kapcsolatteremtés realizálódhasson.

Kétségtelen azonban, hogy egy ilyen konklúzió végső soron — s túl a Marx tanulmányozására felszólító ösztönzéseken — csak előstádiuma lehet egy kompromisszummentes, s a rendszer mai kereteit meghaladó modern társadalomtudomány megvalósításának. Közismert, hogy a humanisztikus Marx-interpretációk nemegyszer árulkodnak egy ilyen társadalomtudomány jelenlegi hiányosságairól. (Más kérdés, hogy e hiány aligha szüntethető meg a humanista interpretációkkal nemegyszer éles és időnként jogos polémiát folytató szcientista Marx-interpretációkkal.) A szerző maga is tudatában van ennek, ám híuen alapkonceptiójához: az ifjúság és az értelmiség jobbjik szellemét és munkáját hívja segítségül ehhez.

H. L. Parsons könyvének e tartalmi körülhatároltsága és könyve tudományos problémájának a mai Amerikával való konfrontálása egyúttal formai meghatározó is: egyfajta kézikönyv jellegét kölcsönöz a műnek. Ez utóbbit azért sem árt kiemelni, mert kétségtelenül példaadó ebben a műfajban. Hiszen *egy elmélet elsajátításának feladata és célja aligha teljesülhet hatékonyan, ha nem kötődik maguknak az elsajátító rétegeknek társadalmi-intellektuális problémaköréhez, s ha nem úgy mutatkozik adekvátnak és teljesnek, mint előrelépés ezeknek a problémáknak az értelmezése vagy éppen megoldása terén is.* A marxizmust közelhozni az egyetemi ifjúsághoz a mai Amerikában aligha lehetséges másképpen, mint ílymódon. Nálunk — a marxizmus hatalmi pozíciójából adódóan — látszólag megengedhetjük azt a kényelmességet, hogy ezektől az összefüggésektől eltekintsünk, s a marxizmust tudományoskodó módon prezentált világnézetként közvetítsük az ifjúság számára. De aligha engedhetjük meg valóságosan. Már csak azért sem, mert a közvetítésnek a befogadó közeg érdekeire és problémáira konkretizált munkája maga is hozzájárul a marxizmus jobb értéséhez, a marxista társadalomtudomány és kultúra színvonalának emeléséhez.

Úgy tűnik hát, hogy H. L. Parsons más társadalmi körülmények között íródott könyvének tartalmi érdekességén túl e téren is lehet számunkra mondani-
valója.

M. KAGAN: A MŰVÉSZET MORFOLÓGIÁJA*

MIKECZ TAMÁS

A szovjet esztétikai szakirodalomban M. Kagan monográfiája az első, amely a művészet belső szerkezetének teljes elemzésére vállalkozik. A szerző ebben a munkájában továbbfejleszti az előző műveiben az adott témára vonatkozó, ott még csak általánosan körvonalazott gondolatait. («Лекции по марксистско-ленинской эстетике», II. kiad., Leningrád 1971.)

A könyv három részből áll. Az első — historiográfiai és metodológiai — részben a szerző a morfológiai problémakör kutatásának történetét vizsgálja az antik esztétikától napjainkig. A következő rész-

ben azt mutatja meg, hogy a művészeti kultúra fejlődésében miként, milyen törvényszerűségek alapján jöttek létre a különböző művészetek, milyen kölcsönhatásban álltak egymással és kölcsönhatásuk milyen eredményre vezetett. A harmadik részben kísérli meg a szerző, hogy teoretikus szinten összegezze elképzeléseit a művészet morfológiai elveire vonatkozólag.

A monográfia első részében Kagan nagy biztonsággal és szigorú szelektálással válogatja ki az esztétika történetéből a morfológiai problémákörre vonatkozó ismeretanyagot és értő kézzel próbálja rendszerbe foglalni. A „muziké” és a „techné” elválásának első gondolati reflexiójától, Démokritosztól Platónig és

* M. C. Kagan: «Морфология искусства», Leningrád 1972.

Arisztotelészig részletesen elemzi az antik esztétikában fellelhető morfológiai elképzeléseket. A skolasztikus dogmák és a reneszánsz értékelésén keresztül jut el M. Kagan a morfológiai gondolatkör tulajdonképpeni megjelenéséig, a XVII. és XVIII. századig. Részletesen bemutatja Lessing Laokoonját, Charles Batteux-nak, mint az átmenet nagyhatású képviselőjének elképzeléseit a művészet világának a tudománytól, a vallástól eltérő sajátosságairól. Megkülönböztetett figyelmet szentel a szerző Hegelnek és a klasszikus német esztétikának. A polgári esztétikának a XIX. század második felétől a XX. század közepéig terjedő szakaszát a morfológia kérdésében Kagan sikeresen tipologizálja és a következő irányzatokat különbözteti meg: a szemlélődő-deduktív, a pszichológiai, a funkcionális, a strukturális, a kultúrtörténeti, az empirikus és a szkeptikus. Külön fejezetben vizsgálja a művészet morfológiai kérdésfelvetését a szovjet és a külföldi marxista esztétikai szakirodalomban. Említésre méltó a 20-as és 30-as évek szovjet esztétikai elméletében lezajlott viták értékelése. A külföldi marxista esztétikai elméletekben rendkívül jelentősnek és a maga számára sok tekintetben kiindulópontnak tartja Lukács György elméleti megállapításait, valamint módszerét a művészet morfológiai törvényszerűségeinek feltárására.

A historiográfiai elemzés elégséges alapot szolgáltat a szerző számára, hogy összegezze azokat a módszertani alapelveket, amelyek — véleménye szerint — meghatározóak a marxista esztétikában a morfológiai elemzés számára. A művészetek osztályozásánál fontos a leglényesebb és meghatározó klasszifikációs elvek kiválasztása, valamint a különböző osztályozási síkok koordinációs és szubordinációs kapcsolatainak feltárása. A különböző morfológiai elméletek kudarcai bebizonyították, hogy a művészetek strukturája nem képzelhető el valamiféle egyszerű lineáris koordináta-rendszernek. Fontos az a metodológiai elv is, hogy a művészetek osztályozásánál az „egyszerűbb” strukturáktól a „bonyolult” strukturákig kell haladni és így az egyik releváns osztályozási sík a homogén és heterogén strukturák különbözőségeiből adódik. Lényeges klasszifikációs elv az ún. monofunkcionalitás és bifunkcionalitás, vagyis a művészetek két szférájának, két különböző létformájának elkülönítése, amely a morfológiai elképzelésekben úgy vetődött fel, mint a tiszta és az alkalmazott, a szabad és a függő művészetek megkülönböztetése. Kagan szükségesnek tartja

a morfológiai szintek differenciálását és szigorú kritériumainak kidolgozását. Lényeges az a megállapítása is, hogy a művészeti alkotásban jelenlevő formák sajátosságainak feltárásakor egyidejűleg ki kell mutatni azok kapcsolatait, átmeneteit, illetve az itt funkcionáló általános és specifikus törvényszerűségeket. Ezen törvényszerűségek feltárása csak akkor lehet eredményes, ha azokat a történeti és a logikai dialektikus egységében vizsgáljuk. Kagan itt a következőképpen fogalmazza meg a könyv célját: „Feladatunk, hogy kidolgozzuk a művészeteknek egy nem-lineáris klasszifikációját, vagyis feltárjuk azokat a rendszerbeli viszonyokat, amelyek összekapcsolják és elválasztják egymástól a művészetek osztályait, családjait, ágait, ágazatait, műneveit és műfajait, amelyek a művészeti tevékenység történeti folyamatában alakultak ki és változtak meg.” (170.)

A második, történeti részben Kagan röviden vázolja a művészeti kultúra általános fejlődését és kimutatja a művészeti alkotótevékenység formálódásának törvényeit, az ősi szinkretikus egység fokozatos differenciálódásának elvét, az új művészeti képződmények létrejöttét és a már létezők fokozatos pusztulását, illetve modifikációját, valamint az ún. integrációnak, vagyis az új, heterogén művészeti kreatúrák kialakulásának folyamatát.

A történelem előtti idők elemzésekor a szerző megállapítja, hogy a kezdetek művészete bifunkcionális jellegű, amelynek szerinte három formája alakult ki: a mágikus, a gyakorlati-megismerő és a kommunikatív. A szinkretizmus keretei között a valóság művészi elsajátításában két alapvető, egymástól élesen elkülöníthető fejlődési irány figyelhető meg: az ún. dinamikus és statikus. Az előbbihez sorolja a szerző a „szóbeli”, a zene-, a tánc- és a színészművészetek kezdetleges formáit, amit gyűjtőnéven a „muzsiké” kategóriájával jelez; a másodikba a kezdetleges alkalmazott művészeteket, az építészetet és a grafikát. Ez utóbbi a „techné” kategóriájába tartozik.

Mielőtt rátérne az ósművészet differenciálódásának problémájára, a szerző részletesen taglalja a folklórt mint a művészeti alkotás önálló terénnumát, és igyekszik megszüntetni azt az elméleti tisztázatlanságot, amely a folklórkutatásban a terminológiai és a módszerek különbözőségeiből fakad. Kagan a következőképpen összegzi véleményét: „A folklór megőrzi a kezdetek szinkretizmusát, a „muzsiké” és a „techné” különbségét, de ugyanakkor ki is élezi ezt a kettőséget.” (197.)

A szerző konkrét ismeretanyagra támaszkodva kijelenti, hogy a művészi elsajátításban két törekvés figyelhető meg — a művészeti alkotótévékenység igyekszik megszabadulni a gyakorlati tevékenységtől, és ugyanakkor működik az ezzel ellentétes erő, amely igyekszik megőrizni ezt a kapcsolatot, sőt ennek a kölcsönhatásnak újabb területeit létrehozni. Mind a két törekvés sajátos módon nyilvánul meg a művészi elsajátítás különböző történeti korszakaiban, az egyes művészetek sajátosan modifikálják ezt a két törekvést.

A művészet szinkretizmusának szétbomlását a tisztán időbeli („szóbeli” és zenei) és a tér-időbeli művészetek (tánc-és színészművészet) megjelenésében követi nyomon. A tisztán időbeli művészetek kialakulását Kagan azzal magyarázza, hogy a kultúra fejlődésében fokozatosan tudatosul a szellemi folyamatok viszonylagos önállósága, és ezek a folyamatok már nem rendelkeznek semmiféle térbeli, plasztikus szubsztrátummal. Így tehát szükségessé vált az időbeli viszonyok modellezése, és a modellezés eszközeinek kidolgozása. Ez a történeti szükségszerűség volt a művészeti ágak kialakulásának egyik alapja. Ebben a folyamatban döntő szerepet játszott az írásbeliség létrejötte. Ez utóbbi kialakulása lehetővé tette az irodalom és a zene elválását, ami végső fokon az élet és a művészet területén az intellektualitás növekedéséhez, az intellektus és az emóciók viszonylagos szétválásához vezetett.

A művészeti ágak képződésében jelentős tényezőnek tartja Kagan az ún. „elsődleges” és „másodlagos” művészetek megjelenését, vagyis a műalkotás és annak előadása közötti történelmi szétválást. Ez a különbségtétel tovább gazdagította és mélyítette a különböző művészetek lehetőségeit a valóság modellezésében. Az ún. plasztikus művészetek differenciálódásának egyik lényeges elve az „ábrázoló” és a „nem-ábrázoló” jelleg szétválása, amely egyfelől a festészet, a szobrászat és a grafika, másfelől az építészet és a szobrászat önmeghatározásához vezetett.

Érdekesek a szerző fejtegetései a művészetek között kialakuló ún. integrációs folyamatokról, amelyek a szintetikus formák kialakulásához vezetnek. Sikeresnek mondható az a tipológia, melyet a szerző a szintetikus formák területén alkalmaz. Kidolgozatlan azonban az a fejezet, amelyben a szerző az egyes művészetek, művészeti ágak megsemmisülésének okait tárgyalja.

A könyv legsikeresebb része, a harmadik, elméleti rész, amelyben a szerző fel-

használja a történeti elemzés eredményeit — elvonatkoztatva annak folyamatszerűségétől. Mint ahogy a szerző megállapítja, ez a módszer lehetőséget ad számára, hogy meghatározza a művészet világának határait; megvilágítsa azokat a morfológiai lehetőségeket, amelyek a világ művészi elsajátításában gyökereznek; megállapítsa mindazokat a morfológiai szinteket, amelyeken konkretizálódik az ember művészeti tevékenysége; és megmutassa a művészetek rendszerbeli kapcsolatát. A művészetek osztályozásában a legfontosabb az ontológiai kritérium, vagyis a műalkotás anyagi konstrukciója, mint a művészeti információ anyagi hordozója. Kagan már itt jelzi, hogy ennek az anyagi hordozónak a lényege abban van, hogy bázisa azoknak a jelrendszernek, amelyek lehetővé teszik a művészeti kommunikáció realizálását. Így ez az első kritérium kapcsolódik a szemiotikához. Az ontológiai kritérium alkalmazásával a szerző a művészeteknek három osztályát különbözteti meg: térbeli, időbeli és tér-időbeli művészeteket. A szemiotikai princípium alapján a jeleknek két típusát különbözteti meg: „ábrázoló” és „nem-ábrázoló” jellegűek. E fogalomról értelmezéséről Kagan a következőket írja: „Amennyiben a művészet tárgya az értékek világa, annyiban a művészi kép az érték jele; jel, minthogy az érték, amely különbözik konkrét anyagi hordozójától, csak izomorf és nem adekvát módon fejezhető ki. Az érték kétféle módon fejezhető ki: 1. bemutatjuk reális létükben az értékek hordozóit (a természet tárgyai, dolgok, maga az ember, cselekedetei), vagy 2. nem mutatjuk be az értékek hordozóit, hanem közvetlenül feltárjuk a lét különböző oldalaira vonatkozó értékviszonyt.” (282.) Az első esetben beszélünk ábrázoló, a második esetben pedig nem-ábrázoló jellegéről. Így tovább bonyolítható a művészetek osztályozása: a térbeli művészetek esetében ábrázoló jellegűek a festészet, a grafika, a szobrászat, a fotóművészet, nem ábrázoló jellegűek az építészet, az alkalmazott művészet és a design; az időbeli művészetek területén ábrázoló az irodalom, nem-ábrázoló a zene; a tér-időbeli művészeteknél ugyanezen elv alapján különböztetjük meg a színészművészetet és a táncművészetet. Az így létrejövő művészeti rendszereket Kagan művészeti családoknak nevezi. Rendkívül érdekes és imponáló az az eljárás, ahogy Kagan a következő fejezetekben elemzi a különböző — ontológiai és szemiotikai — síkok dinamizmusát, az egyes művészetek kölcsönkapcsolatainak lehetőségét és eredményeit. Rend-

kívül széles spektrumban vizsgálja ezeket a lehetséges kölcsönhatásokat és azokat különböző sémákban ábrázolja, és így áttekinthetővé teszi a struktúrát. Figyelemre méltó a szerző azon igyekezete, hogy rendet teremtsen a művészetek belső tagolására használatos kategóriák és elvek sokaságában. Módszertani szempontból is fontosnak tartjuk azt a következtetést, amelyet itt megfogalmaz: „Bármennyire is sajátos fogalmakat alkalmazunk a művészetek különböző modifikációinak jelölésére, azok a művészeti alkotó tevékenység egységes elveiből következnek.” (313.)

A harmadik osztályozási sík az ún. monofunkcionalitás és bifunkcionalitás különbsége. A hasznossági elvet Kagan szélesebb – politikai, vallási, etikai – értelemben használja, és így lehetővé válik a művészetet kívüli szféráktól a komplex művészeti – utilitáris szférákon keresztül az ún. tiszta művészeti szféráig való átmenet dinamikájának ábrázolása. Lényeges megállapítása, hogy a művészi funkció különböző fokokon a művészet szinte minden területén összekapcsolódik az utilitáris funkcióval.

A következő fejezetben Kagan a művészeti ágak és ágazatok morfológiai szintjét vizsgálja. A művészeti ág fogalmát a következőképpen definiálja: „A művészeti ág a világ művészi elsajátításának azon konkrét formája, amelyben a művészi jelrendszer valamilyen típusa (ábrázoló, nem-ábrázoló és átmeneti) olyan bázison valósul meg, amelyet a felhasznált anyag fizikai tulajdonságai határoznak meg.” (323.) Az ábrázoló jellegű alkotás művészeti ágai közé tartoznak a festészet, a szobrászat, az önállósult grafika, a fotóművészet, a „bábu”-művészet és a maszkművészet, amelyek mindegyike tovább bontható művészeti ágazatokra, mint például a szobrászat a bas-reliefre, a haut-reliefre és a körplasztikára. Kagan itt megjegyzi, hogy az egyes művészeti ágak és ágazatok társadalmi jelentősége és a művészeti gyakorlatban elfoglalt helye különböző lehet függetlenül azok morfológiai létezésétől. A színészművészet ágaihoz sorolja a bábművészetet, a bűvészetet, a rendezői művészetet. Az ún. „szóbeli” művészetek két síkot alkotnak: az „írásbeli irodalom” – s a „nem írásbeli irodalom”, vagyis az élő szó művészet, mint ahogyan találozan jegyzi meg a szerző. A művészetet kívüli területekhez közeledve olyan ágak jönnek létre, mint a szónoki művészet, a művészi publicisztika. Ezek – Kagan szerint – „szóbeli és „írásbeli” alkalmazott művészetek. A zeneművészet szféráján belül a szer-

ző megkülönbözteti a zeneszerzés művészetét, az előadóművészetet, amelynek ágazatfelosztási alapja a hangszer-szerkezet, valamint a karmesteri művészet. A koreográfiai művészetek ágazati rendszerében két irányt különböztet meg: az egyik az architektonikus alkotás dinamikus formáihoz, a másik pedig a tánc és a zene érintkezési felületeihez vezet. Az ún. architektonikus művészetek sorájába sorolja az alkalmazott művészetet, a könyvművészetet, a preindusztriális és posztindusztriális építészetet, a designt, és a kertművészetet. Figyelemre méltóak a szerző azon megállapításai, amelyek az egyes művészeti ágak közötti dinamikusokra utalnak. Megkülönbözteti a szerző az ún. szinkretikus-szintetikus művészeteket és az azon belüli ágazati rendszereket. A többemű művészetek közé sorolja a szcenikai-, film-, rádió és televízió művészetet. A szintézis feltétele – Kagan szerint – a rendezői művészetnek mint önálló művészeti ágának a megjelenése. A különböző szintetikus egységek újabb és újabb „hibridet” hoznak létre a technikai fejlődés és a társadalmi szükségletek hatására. A művészeti ágak rendszerét Kagan összegző sémába foglalja egybe, amelyből kiderül, hogy a szintetikus művészeti struktúrák létrehozásában a művészeteknek mindegyik alapostrálya részt vesz, de hatásuk és szerepük változó az adott szintetikus művészeti szerkezetben.

A következő morfológiai szint Kagan szerint a műnem. A műnem kategóriáját általános esztétikai értelemben használja, vagyis a műnem minden művészeti ág struktúrájában a modifikáció meghatározott aspektusát jelöli. Ez a modifikáció egy adott művészeti ágon belül egy másik, önálló művészeti ág hatásaként jön létre. Az irodalmon belül megkülönbözteti a lírát, az epikát, a drámát. A filmművészet megjelenésével a szerző szerint új műnem, a forgatókönyv-művészet alakult ki. A televízió és a rádió művészet kitermeli magából az irodalom új és új műnemeit. Az irodalom kívüli műnemfelosztást röviden elemzi Kagan. A zenében a programzene, a tiszta zene és a tánczene, az opera, a balett és filmzene képezik a műnemek rendszerét. A táncművészetben belül műnem szempontjából megkülönbözteti a tematikus-ábrázoló, a nem-ábrázoló, a „tiszta” és a klasszikus táncot.

Kagan elemzésében a műfaj az utolsó morfológiai szint. A műfaj morfológiai szintje a művészeti ágon belüli okokkal magyarázható. A műfajokra történő felosztás elvi alapja, hogy a művészi megismerés meghatározott tárgya bizonyos

értelemben feltételezi ennek a megismerésnek az eszközeit, vagyis a tárgy megválasztása strukturális következményekkel jár. A műfajok sokaságát Kagan a következő elvek szerint rendszerezi: tematikai síkban, a megismerés terjedelme szerint, axiológiai síkban, és a képmásmodell szerint. A tematikai elv szerint jönnek létre az olyan műfajok, mint a történeti, a tudományos-fantasztikus (a regényben, a filmen); a tájkép, a csendélet, a portré, az életkép a festészetben; a tájlíra, a szerelmi líra a költészetben; a „lakóház”-műfaj, az ipari létesítmény, a középület „műfajai” az építészetben stb. A második kritérium lényegében kvalitatív jellegű, vagyis arra vonatkozik, hogy az adott műalkotás a valóság milyen terjedelmét öleli át. Ennek alapján különböztetjük meg az egyéni portrét a csoportképtől, a szonátát a szimfóniától, a verset a versciklustól, az épületet az építészeti egységtől. Az axiológiai princípium szerint olyan műfaji spektrum jön létre, amelyben meg lehet állapítani egy lépcsőszerű mozgást az egyik axiológiai pólustól a másikig. Az egyik póluson a pozitív értékeket kifejező műfajok — himnusz, óda, ditirambus, hősi opera, katedrális —, a másik oldalon a negatív értékek hordozói, a szatirikus műfajok találhatók. Az egyik közbülső póluson helyezkednek el azok a műfajok, amelyekben az „értékek elvesztésének fájdalma”

fejeződik ki: tragédia, requiem, gyászinduló, elégia, emlékmű stb. A másik közbülső póluson helyezkednek el a humorisztikus műfajok: farce, vaudeville stb.

Az utolsó műfajképző sík a művészi képmásban megnyilvánuló különbség. Kagan itt tulajdonképpen a lukácsi szimbólum és allegória ellentétességéből indul ki és a két képmás közötti átmeneteket sajátos műfajképző elveknek fogja fel. Problematikusnak, de ugyanakkor elgondolkoztatónak tűnik az allegória és a szimbólum különbségének effajta megvilágítása.

Kagan e munkája feltétlenül megérdemli a tudományos érdeklődést, hiszen kísérlete, hogy egységes elveket dolgozzon ki a művészetek belső szerkezetének elemzésére, úttörő jellegű a marxista esztétikában. Logikájának szigorúan egymásra épülő vastraverzei sok mindenben meggyőzik az olvasót, de ugyanakkor sok kételyt is ébresztenek benne. Kagan könyve zárszavában utal arra, hogy előkészületben van a téma továbbfejlesztése, amelyet ő úgy fogalmaz meg, mint történeti-elméleti, vagyis szintetizálni óhajtja az előző részeket, kimutatni a művészetek osztályainak, családjainak, ágainak, ágazatainak, műnemeinek és műfajainak reális történeti dinamikáját. Minden valószínűség szerint ebben a műben Kagan megszünteti a még itt-ott fellelhető elméleti tisztázatlanságot.

MEGJEGYZÉSEK EGY KRITIKÁHOZ

RUZSA IMRE

A „Magyar Filozófiai Szemle” 1975/1–2. számában (255–261) Vas Ida „Logika és ismeretelmélet?” c. cikkében megsemmisítő bírálatot gyakorol „Logika és ismeretelmélet” c. írásom fölött (TIT Filozófiai Közlemények, X/1, 1973, 5–26). Előzményként tudni kell, hogy a bírált cikk Földesi Tamásnak „A ‚megismerhetőség’ modern problémái” c. könyvéhez kapcsolódik (Kossuth Könyvkiadó, 1971). A világ megismerhetőségéről szóló dialektikus materialista tanítást a marxizmus–leninizmus klasszikusai formulázták meg és bizonyították be. A társadalom, a tudomány és a technika azóta befutott fejlődése azonban megköveteli mind a tétel megfogalmazásának, mind bizonyításának marxista–leninista továbbfejlesztését. Földesi Tamás könyve erre a kettős feladatra vállalkozott. A megíralt cikk *kizárólag az első feladat megoldásához kívánt szerény adalékkal hozzájárulni*: a „megismerhetőségi tétel” *logikai szerkezetének feltárására vállalkozott*, a szimbolikus logika különféle területeiről kölcsönzött eszközök *komplex felhasználása révén*. Földesi Tamás úgy látta, hogy a módális logika eszközei e feladat megoldására elégtelenek, s ebben igaza volt: cikkemben a módális logikán kívül az interogatív és az episztemikus logikára, valamint egy végtelen sok típust felölelő magasabbrendű predikátumlogikára kellett támaszkodnom. A formalizálás nyersanyagát csaknem teljes mértékben Földesi könyvből vettem; önálló filozófiai fejtegetés cikkemben alig található. Ezért túlzó az a – kritikusomtól származó – állítás, hogy Földesi és köztem *vita* alakult ki. Magam semmiképp sem tekintetem vitairatnak cikkemet, csak adaléknak, kiegészítésnek. És így tekintette azt Földesi Tamás is, akivel kéziratomat megbeszéltem, s észrevételeit a végleges formulálásban föl is használtam.

A tárgyra térve, kritikusom mindenekelőtt azt állítja, hogy „Ruzsa levezeti” a világ megismerhetőségének tételét (255), ill. hogy „Ruzsa levezetésében egy szimbolikus logikai *következtetési formát* alkalmazott annak ‚igazolásául’, hogy levezethető a szimbolikus logika eszközeivel a világ megismerhetőségének marxista tétele” (260), továbbá hogy cikkemben „a szimbolikus logikát a világ megismerésének bizonyítására alkalmazzák” (261). Mint imént jeleztem, cikkemben *kizárólag a tétel logikai szerkezetének feltárására*

vállalkoztam (lehet, hogy Vas Ida ezt nevezi levezetésnek?), *bizonyítására nem* (utóbbi Földesi könyvének tárgya, s nem ez én cikkemé). Aki tudja, hogy a szimbolikus logikában mit neveznek következtetési formának, az könnyen konstatálhatja, hogy cikkemben egyetlen ilyen következtetési forma sem szerepel.

De bárhogy nevezük is azt, amit csináltam, kritikusom szerint mindenképpen *körbenforgó és tautologikus*. Nos, ez bizony nagy hiba, *ha igaz*: arról tanúskodik, hogy *még a formális logikához sem ért a szerző* (noha – milyen szegényen! – egyetemi oktatója e diszciplínának). A körbenforgás egyik példája: a *hozzáférhetőség* fogalma a *hozzáférhetőség* fogalmának felhasználásával definiáltatik. Ez a vád. Az igazság pedig a következő: *Először* definiálok az *általános természettörvények* hozzáférhetőségének fogalmát (16–18), majd az *egyedi jelenségek* hozzáférhetőségének fogalmát (18–20), s az utóbbi definíciójában felhasználom a *már definiált* előbbi; tehát körbenforgásról szó sincs.

A tautologikus definíció példáját a kritikus így konstruálja: (1) föleseréli a hozzáférhetőség (cikkemben pontosan definiált) *általános* fogalmát ennek egy *speciális* esetével: az *egyedi* jelenség hozzáférhetőségének fogalmával; (2) ezt behelyettesíti a megismerhetőségi tétel végső, sűrített megfogalmazásába; (3) amit így nyer, azt saját szavaival átfogalmazza, s nyakamba varrja az eredményt, mely így hangzik: „ha valamely *p* tétel ismert és közölhető, akkor megismerhető”. (256). Ennek egy továbbfejlesztett változata: „ha van olyan individuum, amely ismeri *p*-t (a világot), akkor lehetetlen ennek (a világnak) meg nem ismerése”. Ezek valóban semmitmondó, csaknem tautologikus állítások. De *egyikük sem azt mondja, amit az én formulám*.

A tautológiának (helyesebben: a logikai igazságnak) a szimbolikus logika rendszereiben egzaktságot ellenőrizhető kritériuma van, s ennek segítségével kimutatható, hogy a megismerhetőségi tételnek cikkemben adott formalizált változata *nem tautológia*. Kritikusom ennek ellenkezőjét hibás lépések sorozatával bizonygatja. De ennél tovább is megy, amennyiben azt állítja, hogy a tautologikus formulázás, a circulus vitiosus jellegű okoskodás „a matematikai levezetés természetéből következik, tehát szükségszerűen van jelen minden a matematikai formalizálás esz-

közé alkalmazó érvelésben" (260.) Ezt egy Péter Rózsától vett idézettel támasztja alá; de a Péter Rózsa könyvében (Játék a végtelennel, 1969, 226) szereplő összefüggéseket sajnálatosan félreérti. Az idézet történeti háttere a következő. Századunk első évtizedében, a halmazelméleti antinómiák fölfedezése után, B. Russell úgy vélte, hogy bizonyos definíciók — amelyeket korábban megengedetteknek tartottak — a circulus vitiosushoz hasonló hibát tartalmaznak. Az ilyen definíciók eltiltásával gondolta megszabadítani a matematikát az ellentmondások fenyegető rémétől. Russell kétfajta korlátozást vezetett be, de a későbbiek során kiderült, hogy az egyik fölösleges. Péter Rózsa könyvében éppen azt a definíció-típust óhajtja példázni, amelyet Russell ugyan el akart tiltani, de amely a későbbi kutatások fényében ártalmatlannak bizonyult. Persze, Péter Rózsa ezt a definíciót egyáltalán nem találja körbenforgónak; nem véletlenül teszi idézőjelek közé a „circulus vitiosus”-t. A teljes igazsághoz még az is hozzátartozik, hogy a Péter Rózsa idézte definíciót Russell sem tekintette volna hibásnak. (Nem könnyű egyszerű példát adni arra, amire Russell gondolt.) Vas Ida egy kiváló matematikustól idézheti: „Sajnos... a matematika minden ága lépten-nyomon él ezzel a „circulus vitiosus”-sal”. Nem érzékelvén a fogalmazás finom ironiáját, kész az ítélete: „a Ruzsa-féle érvelés 'lelke' egyezik a matematika e Péter Rózsa által leírt 'circulus vitiosusos' lelkével.” (260.) — A tények a következők: (1) A Péter Rózsa idézte definíció-típust egyetlen matematikus sem tartja hibásnak vagy circulososnak. (2) Bár ilyen definíciók „lépten-nyomon” előfordulnak a matematikában, nem igaz, hogy minden matematikai definíció ilyen. (3) Konstruktív módon egyetlen ilyen típusú definíció sem szerepel.

Kritikusom szememre hányja, hogy a 'jelenség' kifejezést nem a *jelenség-lényeg* kategóriapár első tagjának megfelelő értelemben használom. Fölteszi a kérdést: hogyan lehet egy *jelenség* ismeretelméleti értelemben *oka* egy eseménynek? (256.) Azt hiszem, cikkemből elég világosan kiderül, hogy a 'jelenség' kifejezéssel (lehet, hogy ügyetlenül választottam meg) mindazt jelölöm, ami a megismerés tárgya lehet. Erre utal a bevezetett három al-osztály is: általános természettörvény, egyedi jelenség (esemény), formális rendszer. Valójában kritikusom is el tudott igazodni szóhasználatomon. A jelenség-lényeg kategóriapárra a tétel formalizálása során expliciten nem volt szükségem. Az általános természettörvények emberi

megfogalmazásai nyilván a lényeg megragadásának fokozatai Így a „lényeg” mozzanatát az általános természettörvények képviselik megfogalmazásomban. Természetesen tudatában vagyok annak, hogy a jelenségektől (itt már ismeretelméleti értelemben véve a szót) a lényegükhöz — pontosabban: egyre mélyebb és mélyebb lényegükhöz — való haladás lehetősége alapvető jelentőségű, de ez talán inkább a megismerhetőségi tétel *bizonyításához*, mintsem a tétel logikai szerkezetének feltárásához tartozik. Megjegyzem, hogy a szimbolikus logikai rekonstrukcióba éppen ez is belefoglalható (legalább részlegesen, ha talán nem is „mindenoldalúan”). Formulázásomat semmiképp sem tekintem végsőnek, befejezetnek.

Egyébként, hogy szóhasználatom nem végzetes kategóriatévesztés, arra utal Lenin néhány jegyzete (LÖM 38., 134–135; 206–207: 8) és 11) pont), továbbá Engelsnek az okságról szóló fejtegetéseiben használt terminológiája (MEM 20. 503).

Egy további kifogás: Az üres terjedelmű általános terminusok megengedésével elszakítom a logikát a gyakorlattól (258). Nem értem, miért. Az üresség vagy nem-üresség eldöntésében miért ne lehetne a végső szó a gyakorlaté? A legtöbb természettörvény megfogalmazása univerzális kondicionális állítás formájú; ennek előtagjában rendszerint olyan általános terminus szerepel, melynek terjedelme bizonyos időintervallumban üres is lehet. Persze, ilyen időintervallumban a törvény hatása nem észlelhető, a törvény nem ismerhető föl, és nem vehető alá a gyakorlat ellenőrző kritériumának. Ez triviális. Mondhatjuk-e azt, hogy a törvény ilyenkor is igaz? Vas Ida szerint az élővilág törvényei az élet kialakulása előtt sem igazak, sem hamisak nem voltak, mert nem voltak alávethetők a gyakorlat kritériumának, s mert ember sem volt, aki fölvehette volna az igazság kérdését. De a kérdést *most* vetjük föl, amikor már van ember. Helyes-e azt mondani, hogy az élővilág igazolt törvényei már igazolásuk előtt, sőt az élet és az ember kialakulása előtt is igazak voltak? És a kérdést kiterjeszthetjük a múlt helyett a jövőre is. Terjedelmes logikai megfontolások (amelyeket itt nem részletezhetek), kombinálva az indeterminizmust elutasító filozófiai motivációkkal, engem az 'igen' válaszra készítetnek. Meggyőződésem, hogy ettől a megoldástól a marxista ismeretelmélet a legcsekélyebb sérelmet sem szenved, ha gondosan megkülönböztetjük az igazságot az igazság felismerésétől, bizo-

nyitásától. Az emberi gyakorlat kellően bizonyította pl. Arkhimédész törvényét. Nem tudom, mit nyernék vele, ha e törvény igazságát felfüggesztenénk a múlt vagy a jövő olyan időszakaira, amelyekben semmiféle szilárd test nem merül folyadékba.

„A szimbolikus logika általában alkalmazatlan az ismeretelmélet alapkérdésének megválaszolására” — hangsúlyozza Vas Ida. Némi pontosítással az a megállapítás igaz — de hát én nem is akartam megválaszolni az ismeretelmélet alapkérdését cikkemben (bár a szakterületemmel érintkező problémákra cikkem végén röviden reflektáltam). A pontosabb igazság az idézett állítással kapcsolatban a következő: *A szimbolikus logika eszközei önmagukban elégtelenek bármely tudományos probléma megoldására*. Még egy következtetés formális korrektségének ellenőrzéséhez sem elegendők *pusztán* a szimbolikus logika eszközei, hiszen először föl kell tárni a következtetésben szereplő állítások logikai szerkezetét, s ehhez a logika nem ad univerzális recepteket, csak támpontokat. Ehhez igazán nem szükséges neopozitivistá filozófusokat idézni (mint Vas Ida teszi); elég a tényeket — azaz a szimbolikus logika eszközeit — ismerni. Az idézetek továbbfolytatása pedig — amelyekben Carnap filozófia-ellenes nézeteiről vall — *nem tartozik a tárgyhoz*, és csak arra jó, hogy hangulatot keltsen a szimbolikus logika ellen (mintha a szimbolikus logika elválaszthatatlanul összefonódna a neopozitivizmussal).

A kritika záróakkordja a következő: „Az igazságkritérium pedig a tautologikus rendszerekben az ellentmondástalanság kritériumára épül.” (Tárgyi tévedés: az ellentmondástalanság a *koherenciaelmélet* igazságkritériuma, de ehhez az elmélethez a szimbolikus logikának semmi köze.) „Márpedig a marxista ismeretelméletben a világ megismerése materiális igazság, és nem válaszolható meg olyan logikai alapelv talajáról, amely eleve kizárja a logikának a valósághoz való viszonyát.” (Tehát a szimbolikus logika eleve kizárja a logikának „a valósághoz való viszonyát”). „Mivel a szimbolikus logika neves művelői közül sokan... e logika olyan jellegére utaltak, amely miatt egyáltalán nem evidens e logikának a marxista ismeretelmélet alap-tételére való alkalmazhatósága, aki alkalmazza e logikát a fenti tételre, annak legalább az eddig felvetett kérdésekre választ kell adnia.” (Miért kell a neopozitivistá Carnap állításait hiteles igazságoknak tekinteni, amelyek miatt a szimbolikus logika alkalmazójának magyarázkodnia kell, nehogy a neopozitivizmus bűnébe

essék?) „Ruzsa ezeket a kérdéseket még csak nem is érinti... mellőzi a szimbolikus logika *filozófiai* problémáit is” (261). — A kézenfekvő konklúzió levonását az olvasóra bízva.

Az, hogy a szimbolikus logika *önmagában* semmiféle tudományos probléma megoldására nem alkalmas, távolról sem jelenti azt, hogy *eszközként*, kombinálva más kutatási módszerekkel, sem jöhet számításba. Ellenkezőleg, a tények igazolják, hogy a szimbolikus logika hasznosan alkalmazható számos területen, s egyes területeken nélkülözhetetlen. Erősödik az a meggyőződés, hogy a filozófia területén sem szabad ezt a hatásos fegyvert az ideológiai ellenfélnek átengedni. A szimbolikus logikát az európai szocialista országok mindegyikében művelik, alkalmazzák és tanítják (ha némileg megkésve is). V. A. Szmirnov és P. V. Tavanyec szovjet filozófusok írják „A szimbolikus logika és a filozófia kapcsolatairól” c. cikkük bevezetőjében: „Korunkban a szimbolikus logikát széles körben alkalmazzák problémák egész sorának kutatására és megoldására: a deduktív és az empirikus tudományok metodológiájában, az ismeretelméletben és a filozófia más ágaiban.” Továbbá: „A szimbolikus logika, a pontosan rögzített szintaxissal és szemantikával bíró mesterséges nyelvek szerkesztésének módszereivel, a filozófiai gondolatok alapvető eszméinek medrében keletkezett, s mindenekelőtt mint a filozófia fundamentális problémái megoldását elősegítő eszköz jött létre.” (Filozófia v szovremennom mire. — Filozófia i logika. Izd. „Nauka”, Moszkva, 1974, 5.)

A nemrég elhunyt P. Kopnyin nem értékeli ilyen magasra a szimbolikus logikát, s éppen ezért érdemes idézni idevágó véleményét: „A mai, szimbolikus formában megjelenített formális logika se nem ‚rossz’, se nem ‚alacsonyrendű’. ... A tudományos ismeretek meghatározott területét képviseli, mely speciális szempontból vizsgálja a gondolkodást. ... ‚Rosszá’ akkor válik, amikor a jelenkori megismerés általános módszertanának szerepére formál igényt. De ha helyesen értelmezik, a gondolkodási struktúra megismerésének egyik nagy hatású eszközévé válik, s apparátusát a legkülönbözőbb tudományok alkalmazzák.” (P. Kopnyin, *Dialektika, logika, tudomány*. Kossuth Könyvkiadó, 1974, 89.) Továbbá: „A dialektika és a modern formális logika tehát a gondolkodás vizsgálatának két különböző módja, kétféle logika, melyek mindenfajta tudományos megismerés szempontjából jelentősek. ... E két logikának különböző a tárgya; az egyik filo-

zófia, a tudományos-elméleti gondolkodás módszere, a másik viszont a jelenlegi körülmények között speciális tudományterületté alakult, és mint filozófiai módszer elvesztette a jelentőségét. ... A tudományos ismeret mozgása számára egységükben szükségesek és éppen annyiban, amennyiben különböző fajtájú ismereteket szolgáltatnak." (I. m. 90–91.)

Vannak egyéb, szélsőségesebb álláspontok is — mindkét irányban — a szimbolikus logika alkalmazhatóságát illetően. E kérdésről lehet vitázni. De a tárgyilagos vita egyik előfeltétele, hogy a harmincas évek neopozitivistá eszméit ne azonosítsuk a szimbolikus logikával.