

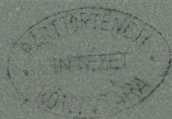
a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

NYOLCADIK ÉVFOLYAM  
6. SZÁM  
1964



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

## *A tartalomból:*

MÜLLER ANTAL

A valószínűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről

TORDAI ZÁDOR

A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról

ALMÁSI MIKLÓS

A művészeti dekadenciáról

J. N. FINDLAY

A jelenkori brit filozófia

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI  
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,  
WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

<i>Müller Antal</i> : A valószínűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről .....	1051
<i>Tordai Zádor</i> : A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról .....	1069
<i>Almási Miklós</i> : A művészeti dekadenciáról .....	1086
<i>J. N. Findlay</i> : A jelenkori brit filozófia .....	1096

### FIGYELŐ

Molnár Erik — 70. születésnapjára ( <i>B. J.</i> ) .....	1110
----------------------------------------------------------	------

### VITA

Túl a realizmus partjain. II. ( <i>Rozsnyai Ervin</i> ) .....	1120
A műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika kölcsönös viszonyáról ( <i>Elek Tibor</i> ) .....	1139

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái ( <i>Somogyi Antal</i> ) .....	1149
Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben ( <i>Bence György</i> ) .....	1151
Ch. Darwin: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése ( <i>Kovács László</i> ) ..	1156
V. P. Branszkij: A „szemléletesség” problémájáról ( <i>Altrichter Ferenc</i> ) .....	1159
A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái ( <i>Vári Györgyné</i> ) .....	1164
Folyóiratismertetések .....	1170

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete  
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760

A kiadóhivatal címe:

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

## A valószínűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről

MÜLLER ANTAL

A kvantummechanika eredményeinek, módszereinek, elveinek fizikai értékelésében és filozófiai interpretációjában egyaránt alapvető szerepet játszik az e körbe tartozó jelenségek — s így a leírás módjuk — statisztikus jellege, s ezzel szoros összefüggésben a véletlennek, illetve a valószínűségnek az e jelenségekben betöltött szerepe. Az egyes fizikai és filozófiai interpretációk főleg e kategóriák objektív tartalmának megítélésében térnek el egymástól, így a kvantumfizikához kapcsolódó idealista filozófiai kombinációk jó része is ezzel kapcsolatos. Nyilvánvaló, hogy a kvantumfizikai állapot lényegéről, a klasszikus fizikai állapottól való különbségéről — és így végső soron tulajdonképpen ez utóbbiról is — csak a fenti kategóriák kvantumfizikai szerepének tisztázása alapján lehet a tapasztalatot helyesen értelmező ismeretelméleti képet kialakítani. Végül pedig mindebből természetesen következni, hogy e kategóriákkal kapcsolatos annak vizsgálata is, hogy mely filozófiai kategóriákat — és mennyiben — kell módosítanunk, kibővítenünk ahhoz, hogy mikrofizikai tapasztalataink a dialektikus materializmus világgépébe beilleszthetők legyenek.

A kvantumfizika filozófiai interpretálása szempontjából lényeges előrelépést jelent, hogy az utóbbi időben az e témával foglalkozó szerzők nem elégszenek meg az egyes idealista irányzatok, tételek logikai cáfolatával, szembeállítva velük a dialektikus vagy egyszerűen csak az ösztönös természettudósi materializmus tételeit, elveit, hanem konkrét ismeretelméleti, illetve fizikai képet kívánnak a mikrofizikával kapcsolatban kidolgozni. Kétségtelen, hogy a fizikai idealizmus ellen harcoló materialista irányzatoknak a múltban az volt az egyik leglényegesebb hibájuk, hogy az idealizmus jól kiépített, a konkrét tudományos problémát is figyelembe vevő ismeretelméleti rendszerével csupán a materialista világszemlélet általános tételeit állították szembe, anélkül, hogy maguk is egy, a mikrofizikai eredményeket felhasználó, konkrét materialista ismeretelméleti rendszert dolgoztak volna ki, azaz a kvantumfizikai tapasztalatokat lényegében a klasszikus tudományos eredményekből általánosított filozófiai kategóriák alapján kívánták értelmezni. Ez természetesen ellentmondásokra vezetett.

Az idealista filozófiai interpretációkkal, illetve agnosztikus konklúziókkal csakis egy, a mikrofizika eredményeit pozitívan értékesítő, materialista kategóriák alapján felépített világgép tudja sikeresen felvenni a versenyt. Az alábbiakban a kvantumfizikai állapotnak egy ilyen, dialektikus materialista ismeretelméleti képét kíséreljük meg felvázolni. Részletesen csupán a szemléletünk megalapozása szempontjából leglényegesebb fogalmakkal foglalkozunk, míg más, ugyancsak fontos, de itt csak futólag érintett fogalmak értelmezése, éppen az itt kifejtendő felfogás alapján, későbbi feladat lesz.

## 1. A véletlen kölcsönhatás lényege

Mivel a kvantumfizika statisztikus értelmezésében, illetve a klasszikus és a kvantumfizikai statisztikus leírás elhatárolásában a véletlen kölcsönhatásoknak — mint a valószínűségi értelmezés objektív alapjának — döntő szerepük van, elsősorban ezzel foglalkozunk.

Bevezetőül röviden tekintsük át a véletlen kölcsönhatásokkal kapcsolatos legtipikusabb felfogásokat, főleg azért, hogy a bennük rejlő szubjektívizmussal szemben az általunk a későbbiekben kifejtendő véletlen-felfogás objektív jellege egyértelműen kidomborodjék.

A klasszikus fizika statisztikus diszciplínáiban a véletlen erősen szubjektívizálódott formában jelentkezett, mivel a statisztikus megnyilvánulás mögött végső fokon szigorú determinizmust tételeztek fel, és a valószínűségi leírás szükségességét csupán nem kielégítő tudásunkból származtatták. A kölcsönhatások ismeretelméletinek tekintett véletlen jellegét tehát — legalább is elvileg — megszüntethetőnek vélték, mégpedig azzal, ha sikerül — például gázok esetén az egyes molekulák mozgását meghatározó — dinamikai paramétereket feltárni, aminek csupán a molekulák nagy számából eredő gyakorlati akadályát látták. A véletlen itt ilyenformán nem az objektív valósághoz, hanem a leírásmódhoz kapcsolódott — másodlagos — fogalom.

A klasszikus fizika meglehetősen egységes véletlen felfogásával szemben a kvantumfizikában két alapvető irány alakult ki. Az első, úgynevezett ortodox felfogás szerint a véletlen kölcsönhatások a mikrofizikában elvi szerepet játszanak, a kvantumfizikai folyamatok lényegéhez tartoznak. Mivel azonban ez a felfogás a fizikai megismerés elvileg lehetséges egész területét — és így a véletlen kölcsönhatásokét is —, tehát az egész ismeretelméleti problémát pusztán a mérő szubjektum és a mérendő tárgy viszonyára, azaz tulajdonképpen a mérőberendezésre szűkíti le, a véletlennek csak lát-szatra objektív felfogásáig jut el. Bizonyos mértékig e szubjektivista, idealista felfogás reakciójaként alakult ki a másik irányzat, mely a mikrojelenségeket szintén „determinista” alapon kívánja értelmezni — akárcsak a klasszikus fizika az ő körébe tartozó jelenségeket —, azaz a valószínűséget csak a leírás ismereteink korlátozottságából szükségszerűen fakadó módszerként tekinti. Természetesen e felfogásban is — éppúgy, mint a klasszikus fizika esetében — lényegében a véletlen kölcsönhatások objektivitásának tagadása rejlik. (E vonás jellemzi a kvantumfizika dialektikus materialista interpretációs kísérleteit is, aminek csak főként abban látjuk, hogy a marxizmus klasszikusai is ilyen véletlenfelfogást vallottak. Ismeretes például Engels példája, mely szerint az, hogy egy borsóhüvelyben öt, hat vagy hét szem van-e, addig marad véletlen, amíg nem tudják kimutatni, hogy mitől függ a szemek száma. Vagyis a véletlen jelleg itt sem az objektív dologhoz, hanem a róla szóló ismereteinkhez kapcsolódik.)<sup>1</sup>

Mint láthatjuk, minden eddigi véletlenfelfogás jelentős szubjektív mozzanatokot tartalmaz, noha az egyes felfogások szerzői gyakran hangoztatják, hogy a valószínűséget, illetve a véletlent objektívnek tekintik.

Ezután térjünk át a véletlenfogalom részletes elemzésére, illetve kifejtésére. (A véletlen konkrét klasszikus és kvantumfizikai szerepét és a kettő viszonyát részletesen a 3. pontban elemezzük majd.)

<sup>1</sup> Engels: A természet dialektikája, Szikra, 1952. 229. o.

Minden dolog, jelenség számtalan belső és külső kölcsönhatás együttese. E kölcsönhatások azonban a kérdéses dolog vonatkozásában objektíve nem azonos jelentőségűek, nem egyenrangúak. Egy dolog alapvető minőségét — a külső kölcsönhatások egy része mint szükséges feltétel mellett — néhány belső *tartós* kölcsönhatás határozza meg; itt már *egyellen* — bármelyik — kölcsönhatás megváltozása kiváltja a dolog gyökeres minőségi megváltozását. E (kölcsön)hatások időbeli stabilitása egyértelmű összefüggésben van a kérdéses dolog minőségi stabilitásával. A többi — nem lényegi — összefüggések az adott dolgot csak alapvető meghatározottságán belül befolyásolják, mégpedig — a fentitől eltérő — oly módon, hogy *csak az összeségük* pillanatnyi konfigurációja dönti el a körükbe tartozó egyes hatások érvényre jutásának mikéntjét is. E nem lényegi, az adott dolog alapvető minőségi meghatározottságán kívül eső kölcsönhatások elemei az adott dolog vonatkozásában egymástól nagyjából függetlenek, csakis azáltal kerülnek kapcsolatba egymással, hogy kölcsönhatásban vannak az adott dologgal — ellentétben az alapvető kölcsönhatásokkal, melyek az adott dolog minőségi meghatározottságában szükségszerű, tartós kapcsolatban vannak egymással —, ezért fellépésük az adott dolog kölcsönhatás-együttesében esetleges. Mivel pedig a kérdéses dologra gyakorolt befolyásuk az együttes konfigurációjuktól függ, nyilvánvaló, hogy egyes elemeik hatása is esetleges. A kérdéses kölcsönhatás megléte vagy hiánya más és más következménnyel jár aszerint is, hogy az egyéb hatások milyen kombinációjával együtt lép fel.

Illusztráljuk az elmondottakat egy példán. A tüzéségi lövésnél — a gravitációs teret adottnak (a fentebb említett szükséges külső hatásnak) feltételezve — három alapvető tényező, a csőnek a vízszintessel bezárt szöge, a lövedék tömege és a töltet robbanó ereje egyértelműen meghatározza azt, hogy a lövedék egy bizonyos területen, az ún. szórási ellipszisen fog lecsapódni. Arra azonban, hogy e területen belül az egyes lövések konkrétan hová fognak esni, csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk. Ez ugyanis az alapvető meghatározottságon kívül eső kölcsönhatások pillanatnyi kombinációjától függ. Ilyen hatás például a levegőnek (a röppálya mentén szorosan váltakozó) sűrűsége, az egyes lövedékeknek (a gyártási szórás miatt csak közelítően azonos) átmérője stb. Ha tehát pl. egy adott lövés esetén meg is állapítjuk, hogy a lövedék a levegő sűrűségének adott állapota miatt csapódott az ellipszis konkrét pontjába, és ezt a következő lövésnél figyelembe is vesszük, még nem következik, hogy ez is ugyanoda csapódik majd. A más-más vonatkozásokban szükségszerű, de az adott vonatkozásban egymástól nyilvánvalóan független tényezők (példánkban a levegősűrűség ingadozása az adott helyen és időben, valamint a lövedék méretszórása) egymástól függetlenül módosulnak, hatásuk tehát egymással szintén szükségszerűen össze nem függő, azaz véletlen együttesük konfigurációjától függ.

Természetesen a valóságban nem két, hanem számtalan ilyen tényező van. *Az ilyen* — a kérdéses dolog alapvető meghatározottságán kívül eső —, az adott dolog vonatkozásában esetlegesen fellépő, a többi — hasonlóan nem tartós, nem lényegi — hatás pillanatnyi állapotától függően esetleges következményű kölcsönhatásokat nevezzük véletlennek. Igen lényeges aláhúzni tehát, hogy a vizsgált példánál a hárcm alapvető tényező megléte esetén a következmény mindig ugyanaz — tehát a lövedék a szórási ellipszisen esik —, attól függetlenül, hogy milyen más tényezők hatnak közre. A véletlen kölcsönhatások együttese viszont nem egyszer s mindenkorra adott, hanem állandóan vál-

tozik — ezért nem egyértelműen determinálja az esemény kimenetelét, hiszen minden elemnek hatása a kölcsönható, esetleges momentumok pillanatnyi együttesétől függ.

Ez utóbbi megállapítással kapcsolatban a következőket kell figyelembe venni. Az anyagi világban nincsenek sajátosan szükségszerű vagy sajátosan véletlenszerű kölcsönhatás-típusok. Valamely kölcsönhatás csak egy konkrét objektív vonatkozásban szükségszerű vagy véletlen. Attól, hogy a kölcsönhatások egy csoportja objektíve meghatározza egy dolog minőségét, vagyis attól, hogy e kölcsönhatások egymással belső, tartós kapcsolatba kerülnek, válik — az adott vonatkozásban — a kölcsönhatások más csoportja véletlen jellegűvé. Ugyanezek a kölcsönhatások más jelenséggel összefüggésben vagy más szinten szükségszerű kapcsolatok elemei is lehetnek.<sup>2</sup> A véletlen ilyen felfogása tehát nem jelenti a szükségszerűség és véletlen merev elválasztását, szembeállítását, sőt méginkább kiemeli objektív dialektikus viszonyukat. Részben ugyanis kizárják egymást, hiszen egy kölcsönhatás adott konkrét vonatkozásban vagy szükségszerű, vagy véletlen; másrészt feltételezik egymást, hiszen a kölcsönhatások egy csoportjának szükségszerű volta teszi a többi kölcsönhatást véletlenné az adott vonatkozásban. A véletlenszerű kölcsönhatások pillanatnyi együttese — mely végső fokon adott esemény konkrét kimeneteléért felelős — szükségszerűen változik, így pl. két egymást követő lövés esetén sem lehet azonos. Az a feltételezés ugyanis, hogy a véletlen kölcsönhatások kombinációja nem változik, vagy az adott rendszer teljes izoláltságát, vagy a rajta kívül eső világ — a véletlenek forrása — teljes mozdulatlanságát kívánná meg. Ez azonban természetesen a valóságban sosem teljesül.

Ugyancsak kívánatos a véletlenről adott kép teljessége kedvéért megjegyezni, hogy a véletlenszerű kölcsönhatások egy csoportja valójában a szükségszerű feltételek ingadozásaként jelentkezik — pl. a lövedékátmérő valamilyen mérete szükségszerű, de hogy a tolerancián belül éppen melyik érték valósul meg, az véletlen —, míg a véletlenek másik csoportja a szükségszerű feltételeken kívüli világgal való kapcsolat eredménye, pl. hogy röptében a lövedék ütközik-e egy rovarral vagy nem.

Az elmondottakból kitűnik, hogy az általunk adott véletlen-definíció bizonyos fokig eltér nemcsak a mechanikus materialista, hanem a szokásos dialektikus materialista véletlenfogalomtól is. *A szokásos felfogás szerint ugyanis — mint láttuk, még a dialektikus materializmusban is — a véletlen alapvetően ismeretelméleti jellegű.* Eszerint például gázok esetében a paraméterek nagy száma miatt alkalmazunk statisztikus leírást, de, legalábbis elvben, el lehet jutni a csak ismereteink korlátozottsága miatt véletlennek tekintett tényezők szükségszerű kapcsolatának felismeréséig, és ez megszünteti a véletlen jellegüket. Az általunk adott véletlenfelfogás ez utóbbi mozzanatot nem ismeri el. Ha ugyanis adott esetben igen nagy munka árán sikerülne is megadni mindazon paramétert, melyek például a lövedék becsapódását egyértelműen determinálják, vagyis amelyek ismeretében érthető lesz, hogy a lövedék miért éppen oda esett és nem máshová, ezzel nem szűnt meg e paraméterek — és együttesük — véletlen jellege, hiszen leg-

<sup>2</sup> Látható, hogy a véletlen ilyen felfogása annak elismerésén alapul, hogy a dolgok minőségi meghatározottsága objektív. Tehát nem szubjektív akarat, ismeret kérdése az, hogy a minőségi meghatározottság szempontjából mely kölcsönhatások alapvetőek és melyek véletlenek.

közelebb más eredményre vezetnek, mert más — ugyancsak esetleges — tényezők lépnek fel. (Ismételten hangsúlyozzuk, hogy a szükségszerű kapcsolatok egyik döntő különbsége a véletlenszerűekkel szemben, hogy míg ez utóbbiak kombinációja széles határok között változik — egyes elemeinek elmaradásától mások belépéséig — az adott dolog alapvető minőségének megváltozása nélkül, addig a szükségszerű kölcsönhatások együttesének megváltozása a minőség gyökeres megváltozásával jár együtt.) *Ilyen felfogásban a véletlen alapvetően lételméleti kategória.* Úgy véljük, a mikrofizika filozófiai interpretálásában sok nehézséget okozott éppen az, hogy a véletlen fogalmát ismeretelméletileg értelmezték, jöllehet az lételméleti fogalom.

A véletlen kölcsönhatások, mivel egy adott pillanatban a legkülönbözőbb módon hatnak, *bizonyos mértékig* kompenzálják egymást — a következmény tehát az, hogy például a vizsgált esetben az egyes lövések ugyan véletlenek, tehát a pontos becsapódási hely nincsen az alapvető kölcsönhatásokkal egyértelműen determinálva,<sup>3</sup> az elméletileg várható becsapódási pont körül azonban meghatározott törvényszerűség szerint szórnak, így valószínűségi kijelentéseket lehet tenni az egyes lövések kimenetelére vonatkozóan. A lövések halmaza — a statisztikus sckaság — elég nagy szám esetén szigorú törvényszerűségnek megfelelően eszlik el az ellipszis területén.

Az is látható a fentiekből, hogy a véletlen kölcsönhatások nem állíthatók szembe az oksági kölcsönhatásokkal, hiszen a véletlen hatásnak is van oka; a kérdéses dolog alapvető meghatározottságán kívül fellépő esetleges kölcsönhatások *kombinációja*. Nyilvánvaló, hogy a dolog alapvető kölcsönhatásainak — melyek a minőségét meghatározzák — és a vele kapcsolatos véletlen hatások halmazának intenzitási és időbeli stabilitási visznyai döntik el, hogy a véletlen kölcsönhatások milyen mélységig és milyen időtartamban befolyásolják a kérdéses dolog állapotát.<sup>4</sup> A klasszikus fizika azért tudta az általa tanulmányozott terület jó közelítésben adekvát leírását adni a laplace-i determinizmus koncepciója alapján, mert ezeken a terü-

<sup>3</sup> Természetesen a szó laplace-i, mechanisztikus értelmében nincs determinálva. A laplace-i determinizmus ugyanis feltételezte, hogy ha valamely test mozgásállapotát adott időpillanatban ismerjük, ezt elvileg tetszőleges más időpontra is abszolút pontossággal kiszámíthatjuk, ami azt jelenti, hogy az adott pillanatban meglevő hatások szigorú egyértelműséggel meghatározzák a kérdéses dolog sorsát a véletlen kizárásával. Jöllehet ilyen determinizmus nem érvényes a statisztikus jellegű folyamatokban, minden pillanatnyi állapotot — az alapvető meghatározottságon belül — a véletlen kölcsönhatások együttese determinál, teret adva egyéb, esetlegesen fellépő kölcsönhatásoknak is. Vagyis itt a mechanisztikus, szigorú determinizmust egy szélesebb értelemben vett rugalmasabb determinizmus váltja fel, nem pedig valami abszolút értelemben vett indeterminizmus. Tehát a determinizmus fogalma bizonyos fokig feloldódik az oksági meghatározottság — vagy még inkább a szükségszerűség s véletlen dialektikus egységének — fogalmában. Minden természeti jelenség vagy változás okozatilag meghatározott, más anyagi változások, folyamatok következménye, de a véletlen kölcsönhatások objektív léte miatt a konkrét dolgok alakulásában többé kevésbé jelentős szerepet játszanak az esetleges elemek is.

<sup>4</sup> Az okság és a véletlen kapcsolatáról itt elmondottakból következik, hogy nem érthetünk egyet Bohm ezzel kapcsolatos felfogásával, aki „Okság és véletlenség a modern fizikában” (Gondolat, 1960.) c. könyvében határozottan elhatárolja egymástól az oksági és a véletlen kölcsönhatásokat, illetve az általa okságinak nevezett dinamikai és statisztikus törvényeket. Mindezt azért tartottuk szükségesnek megjegyezni, mert az említett ellenvéleményunktől függetlenül — különösen a mikrofolyamatok és a háttér kapcsolatának kifejtésekor — messzemenően támaszkodtunk Bohm említett könyvére.

leteken a véletlen kölcsönhatások befolyása *objektíve* elhanyagolható. A laplace-i determinizmus alkalmazásával akkor kezdtek nehézségek mutatkozni, amikor a fizika túllépte a klasszikus makrovilág határait, vagyis egy mélyebb kölcsönhatási szint megismerésére tért át, ahol a véletlen kölcsönhatások jelentős szerepet játszanak.

## 2. A különböző kölcsönhatási szintek törvényeinek és leírásmódjainak viszonya

A véletlenfogalom mellett a később elmondandók megértése céljából szükséges még tisztázni a különböző kölcsönhatási szintek (különböző megismerési szintek, tudományos diszciplínák) törvényeinek és leírásmódjainak viszonyát. Itt lényegében az a kérdés, hogy mennyiben lehet egy szint természeti törvényeit egy általánosabb szinten érvényes törvények speciális eseteinek tekinteni.

Szokás például a newtoni dinamika törvényeit a relativisztikus törvényeknek a fénysebességhez képest kis sebességgel mozgó jelenségekre, testekre érvényes megközelítésének tekinteni. Ez formálisan valóban így van, mert ha a test mozgási sebessége sokkal kisebb, mint a fénysebesség, illetve ehhez képest elhanyagolható, akkor például a nyugalmi tömeg — az adott esemény lefolyása szempontjából — objektíve egyenértékű a mozgási tömeggel, vagy a transzformált idő egyenértékű lesz a transzformálás előttivel, s így tovább, ami összességében azt jelenti, hogy a relativisztikus mechanika átmegy a klasszikus mechanikába. Ez ismeretelméletileg azt jelenti, hogy a relativisztikus mechanika objektív igazságtartalma több mint a klasszikus mechanikáé, mert mint határesetet tartalmazza ezt, de ezen túl leírja olyan jelenségek törvényeit is, amelyek a klasszikus mechanika számára hozzáférhetetlenek. Helytelen volna azonban ebből a viszonyból arra következtetni, hogy a newtoni dinamika törvényeinek végső lényegét is a relativisztikus törvényekben találhatjuk, vagyis, hogy a relativisztikus és a klasszikus mechanika minőségileg azonos kölcsönhatási szinteket ír le. Az a tény ugyanis, hogy a relativisztikus effektusok a klasszikus mechanika által leírt folyamatoknál — mégpedig nem csupán valami szubjektív emberi megítélés szempontjából, hanem az e szinten szereplő egyéb kölcsönhatásokhoz viszonyítva objektíve — elhanyagolhatók, azt jelenti, hogy ezen a kölcsönhatási szinten nem a relativisztikus effektusok, illetve az ezekkel kapcsolatos törvényszerűségek játszzák a döntő szerepet, határozzák meg a folyamatok jellegét, hanem a klasszikus fizika által leírt kölcsönhatások, törvényszerűségek.

A fentihez teljesen hasonló megfontolás érvényes a kvantumfizika és a klasszikus fizika viszonyára is. Ehrenfest tétele ugyanis kimondja, hogy a kvantumfizikai mozgást leíró mennyiségek várható értékei — a Schrödinger-egyenlet következményeképpen — kielégítik a klasszikus fizika mozgásegyenleteit, a mért értékek eltérése a várható értéktől — a szórás — annál kisebb, minél inkább elhanyagolhatók a részecske állapotát befolyásoló véletlen kölcsönhatások, klasszikus esetben pedig — mikor a szórás értéke zérus — a várható értékek egyenlők a mért értékekkel, vagyis a kvantummechanikai Newton-egyenlet átmegy a „klasszikus” Newton-egyenletbe. Éppen a véletlen kölcsönhatások elhanyagolható, illetve nem elhanyagolható volta mutatja, hogy két különböző kölcsönhatási szintről van szó. *Az, hogy a mért értékek szórása a várható érték körül a klasszikus fizikára való átmenet esetén zérushoz tart, nem más, mint matematikai kifejezése annak az objektív*

ténynek, hogy a klasszikus fizika által leírt szinten a kvantumfizikai kölcsönhatások objektíve elhanyagolhatók, hogy ezen a szinten a klasszikus fizika törvényei fejezik ki a lényegét. (Természetesen e szintek minőségi önállósága nem jelenti azt, hogy függetlenek egymástól.)

Nyomatékosan kívánjuk hangsúlyozni, hogy mind a relativitáselmélet, mind a kvantumfizika mélyebb ismereteket nyújt az anyagi világról, mint klasszikus analogonjaik. *Ezt azonban nem azzal tesszük, hogy ugyanazon a kölcsönhatási szinten adnak egy „jobb” leírást a klasszikus fizikai leírás helyett, hanem azzal, hogy mélyebb megismerési szintre jutnak.* Hogy ez így van, formálisan is kitűnik abból, hogy ha a relativitáselmélettel vagy a kvantummechanikával klasszikus fizikai folyamatot kívánunk leírni, el kell végezni a már említett határátmeneteket, ami valójában a klasszikus leírásra való áttérést jelenti.

Az elmondottakból következik, hogy nem tekinthetjük azonos mozgás-szintnek a molekulák halmazát, ha mint pontrendszert kezeljük és felírunk rá  $N$  számú dinamikai egyenletet — bár elvileg ez is lehetséges —, illetve, ha mint gázt vizsgáljuk — vagyis olyan objektív összefüggésben, ahol a molekulahalmaz gázként lép kölcsönhatásba más testekkel —, és statisztikus leírást alkalmazunk rá. Itt lényegében arról van szó, hogy a molekulahalmaz mint gáz makroszkopikus objektum, hiszen más makroszkopikus testekkel, folyamatokkal való kölcsönhatásai jellemzik, és ezeket vizsgáljuk. Ennek megfelelően a leírására szolgáló paraméterek is makroszkopikus jellegűek (nyomás, hőmérséklet, entropia stb.). Kétségtelen az, hogy ha lemondunk a molekulák dinamikai leírásáról, és e helyett, alkalmas valószínűségi feltevések alapján, statisztikai leíráshoz folyamodunk, nagy mértékben leszűkítjük a vizsgált objektumról szerezhető információk mennyiségét, hiszen például  $N$  „darab” molekula kinetikus energia értékének külön-külön történő megadása helyett egy átlag kinetikus energiáról beszélünk, amely csak egy elméleti középérték, s lehet, hogy adott pillanatban egyetlen molekulának sincs éppen ennyi kinetikus energiája. *Az is kétsé telen azonban, hogy az a kevés számú információ, amelyet a statisztikai leírás megenged, a molekulahalmazt mint gázt lényegibb módon írja le, mint az elhanyagolt összes többi információ együttl.* Ugyanis a gáz makroszkopikus viselkedéséről a molekulák átlag kinetikus energiája, illetve a vele kapcsolatos makroszkopikus paraméterek igen sokat mondanak, gyakorlatilag azonban teljesen közömbös, hogy az egyes molekulák ténylegesen milyen kinetikus energiával rendelkeznek, vagyis hogy milyen komponensekből tevődik össze a kérdéses átlag-érték. A két kölcsönhatási szint objektív különbségéből eredően minőségi különbség van az egyes molekulák konkrét mozgásának leírása és a gáz mint olyan leírása között.

Megjegyezzük, hogy a kölcsönhatási szintek fenti módon való megkülönböztetése nem szükségképpen azonos a mozgásformáknak a filozófiában szokásos megkülönböztetésével. Csupán azt az igen lényeges körülményt fejezi ki, hogy adott objektum különböző szintű kölcsönhatások eleme, és hogy minden kölcsönhatási szinten más-más törvényszerűségek, tulajdonságok jellemzik. *A molekulahalmaz tehát nem mint tárgy különbözik a gáztól, hanem abban, hogy a molekulaszinten folyó kölcsönhatásokat determináló paraméterek a gáz-szintű kölcsönhatások szempontjából mint véletlenek jelentkeznek, és itt új, a molekulák szintjén nem létező paraméterek, törvények jelennek meg.*

### 3. A valószínűségi leírás közös vonásai a klasszikus és a kvantumstatisztikában

A klasszikus és a kvantumfizikai statisztikai leírásmód között — esetleges *formális* hasonlóság elismerése mellett — általában az elvi különbséget szokták hangsúlyozni — és erre alapozzák a két megismerési szint ismeretelméleti megkülönböztetését is. Megítélésünk szerint vitatható a két szint szokásos elhatárolása, ezért ezt a kérdést kissé részletesebben kívánjuk megvizsgálni.

A klasszikus és a kvantumfizika statisztikus leírásmódjának lényegét a következőkben szokás megjelölni.

a) A statisztikus leírás klasszikus felfogása a következő. A gáz mint egyedi diszkrét molekulák halmaza is leírható, úgy hogy minden egyes molekulára felírunk egy mozgásegyenletet, s az így kapott egyenletrendszer — mely a gáz minden egyes molekulájának egy adott pillanatbeli valamennyi paraméterét tartalmazza — lehetővé tenné valamennyi molekula, tehát a gáz állapotának is tetszőleges időpontra való kiszámítását, előrelátását. E felfogás szerint a statisztikus leírásmódot tulajdonképpen csak gyakorlati korlátok miatt alkalmazzuk, mivel ugyanis a gázban rendkívül nagy számú molekula van, egy ilyen komplikált egyenletrendszer — gyakorlatilag — megoldhatatlan. Ezért tehát az egyes molekulák saját szintjén determinált — de a gáz szempontjából véletlen — mozgását átlagoljuk, és a kiindulási valószínűségi feltevések alapján számítjuk a gázt jellemző makroszkopikus paramétereket. Más szóval: a valószínűségi leírás e felfogásában érvényesül a laplace-i determinizmus.

b) A kvantumfizikai leírásmódnál a valószínűséget általában nem egy, a gyakorlati kényszer alapján bevezetett fogalomnak, hanem a mikrofolyamatok belső lényegéhez tartozó tényezőnek tekintik. Így itt csak valószínűségi leírás lehetséges, nem érvényes a laplace-i determinizmus. (Általában ugyanis feltételezik, hogy az elemi részecske nincs meghatározott állapotban, de a különböző lehetséges állapotokba adott valószínűséggel kerülhet, így nem egy konkrét állapot — mint a klasszikus fizikában —, hanem a valószínűségek eloszlása jellemzi az objektumot.)

Mielőtt e két leírásmód viszonyának az elemzéséhez fognánk, le kívánjuk szögezni: egyetértünk azzal a felfogással, hogy alapvető különbség van a klasszikus és a kvantumfizika statisztikus leírásmódja között. Azt azonban kétségbevonjuk, hogy e különbség lényege az lenne, hogy a kvantumfizika esetén a valószínűség objektíve a dolog lényegéhez tartozó, míg a klasszikus esetben csupán a túlzottan bonyolult — de egyébként lehetséges — mechanisztikus determinisztikus leírás elkerülésére szolgáló módszertani tényező.

Rátérve a két leírásmód viszonyának vizsgálatára, azonnal látható: a két felfogás közötti különbség egyik lényeges vonása, hogy a gázoknál nyilvánvaló volt annak a molekuláris mozgásszintnek a létezése — sőt bizonyos alapvető tulajdonságai is ismertek voltak —, amely a makroszkopikus gáztörvények valószínűségi alapját képezte. Továbbá: a molekuláris mozgásszint klasszikus leírásánál nyilvánvaló volt az is, hogy a jellegzetesen statisztikus mennyiségek a molekulásokaság egészére vonatkoznak, az egyes molekulákra csak valószínűségi kijelentéseket lehet tenni (átlag kinetikus energia, tartózkodási valószínűség stb.). Ezzel szemben a kvantumfizikában nem világos, hogy — jöllehet a leírásmód kétségtelenül statisztikus — pontosan milyen sokaság képezi a statisztika alapját: maguk az egyes atomi,

molekuláris stb. részecskék-e vagy egy halmazuk — a kvantummechanikai sokaság —, vagy valamely szubatomi szintnek a mozgása.<sup>5</sup>

Függetlenül attól, hogy hogyan döntenek a fizikusok a kvantumfizikai leírásmód alapját képező sokaság kérdésében, az tény, hogy a kvantumfizikai leírásmód statisztikus jellegű, hogy a kvantumfizikai mozgásszinten objektíve statisztikus törvényszerűségek érvényesek. Ez esetben pedig a kvantumfizikai szint kétségtelenül egy önálló mozgásszint, s ennek statisztikus jellegén az sem változtat, ha valamely szubkvantumfizikai szinten esetleg megtaláljuk valószínűségi alapját. (Emlékeztetünk itt az előző fejezetben mondottakra.)

Lényegében teljesen hasonló a helyzet a klasszikus statisztikai leírás esetében is. Az, hogy ismerjük a molekulák mozgásának szintjét, mely a termodinamikai mozgás valószínűségi alapjául szolgál, nem változtat azon a tényen, hogy a termodinamika fogalmai — hőmérséklet, nyomás, fajhő stb. — és törvényei a molekulahalmazokra vonatkoznak, és hogy e törvények minőségileg különböznek a klasszikus mozgástörvényektől. Ez azt jelenti, hogy a gáz — vagy szilárd test, folyadék, egyszóval makrotest — nem egyszerű dinamikai halmaza<sup>6</sup> a molekuláknak, hanem minőségi saját-szerűséggel, minőségi többlettel bír hozzájuk képest.

Ha azonban ez így van, akkor a dinamikai leírás lehetőségére utaló elvet kell figyelmesebben megvizsgálni, mely a klasszikust megkülönbözteti a kvantumstatisztikai leírástól. E felfogás szerint egy molekula mozgás-állapotából ki lehet számítani, hogy a — szintén ismert mozgásállapotú — szomszédos molekulák közül melyikkel és hogyan fog ütközni, és azt is, hogy mi lesz az ütközés eredménye. Így ismét egy olyan helyzet áll elő, melyben minden molekulának ismerjük a mozgásállapotát, és a halmaz egész további sorsa ilyen determinált állapotok sorozatából tevődik össze. Vagyis ez azt jelenti, hogy ha feltételezzük a dinamikai leírásmód elvi lehetőségét minden molekulára, akkor a molekulahalmaz, illetve az egyes molekulák mozgásának vonatkozásában objektíve teljes determinizmus uralkodik — laplace-i értelemben is.

A klasszikus statisztikus leírás egyik alapfeltevése azonban éppen az, hogy a molekulahalmaz egésze, vagyis a gáz szempontjából az egyes molekulák mozgása — paramétereik ingadozása az átlag körül — véletlen jellegű, így erre csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk. E valószínűségek alapján képzett átlagok azonban a gáz mint egész viselkedésére vonatkozóan egzakt kijelentéseket engednek meg. Ez azt jelenti, hogy a molekulák klasszikus dinamikai együttese és a gáz mint makroszkopikusan kölcsönható és leírható jelenség — az előző fejezetben mondottak szerint — nem azonos mozgásszintek, minőségi különbség van közöttük, illetve „molekulák klasszikus dinamikai együttese” a valóságban tulajdonképpen nem is létezik, mivel a molekulásokaság lényege az, hogy gáz. Ez abban is megnyilvánul, hogy a molekulahalmaz mint egész adott állapotához a molekulák különböző konkrét

<sup>5</sup> Figyelemreméltó e kérdésben Fok felfogása, aki szerint nem maguk a mikroobjektumok, hanem a rajtuk végzett mérések eredményeinek a halmaza a kérdéses statisztikus sokaság; így a statisztikus leírás természetesen egyaránt vonatkozhat az atomi objektumok egy halmazára, de az egyes atomokra is.

<sup>6</sup> Dinamikai halmazon a testek olyan mechanikai együttesét értjük, ahol a mechanikában előforduló kölcsönhatásoktól minőségileg különböző (például speciális kvantumfizikai) kölcsönhatás nem lép fel.

elrendeződése tartozhat. (A molekulásokaságban olyan új kölcsönhatások lépnek fel, melyek túlnőnek a dinamikai leírás keretein, s amelyek a gázok minőségét teszik. E sokaságra vonatkoztatva véletlen az egyes molekulák mozgása még akkor is, ha saját szintjükön — akár a Laplace-i értelemben is — determináltak. Persze a szigorúan vett Laplace-i determinizmus sehol sem érvényes.) A statisztikai — jelen esetben termodinamikai — törvények nem az egyszerű dinamikai törvényeket követő egyes molekulákra, hanem a gázra vonatkoznak.

Az elmondottakból adódik az a fontos következtetés, hogy mivel a gáz nem a molekulák egyszerű dinamikai halmaza, hanem sajátos minőségű, sajátos belső kölcsönhatásokkal rendelkező rendszer, a valószínűség ennek is éppen olyan belső, elválaszthatatlan eleme, mint azt a kvantumfizikai folyamatok esetében láttuk; vagyis a klasszikus statisztikai leírás nem csupán egy lehetséges (gyakorlatilag egyedül kivitelezhető!) leírási módszer, hanem a gázok objektív statisztikai törvényeinek adekvát tükröződése.

Nyomatékosan kívánjuk hangsúlyozni, hogy az elmondottak a kvantumfizikai és klasszikus statisztikai leírás ismeretelméleti hasonlóságát kívánták kiemelni, és távolról sem gondolunk valamiféle fizikai analógiára a két terület között. Azaz például egyáltalán nem szükségszerű a kvantumsokaság elemei számára valamiféle klasszikus értelemben vett determináltság, amilyent a gázt alkotó egyes molekulák esetében feltételeztünk. Lehetnek ezek az elemek a saját szintjükön statisztikailag meghatározottak is — vagyis olyan állapotban, amelyben a véletlen kölcsönhatások lényeges szerepet játszanak —, hiszen az egyes mozgásszinteket nem az különbözteti meg egymástól, hogy statisztikus vagy dinamikai törvényeknek vannak-e alávetve, hanem az e törvények által leírt objektív különbségek.<sup>7</sup>

Összefoglalva: láthatjuk tehát, hogy a molekulahalmaz dinamikai és statisztikus leírása objektíve nem egyenértékű a gáz objektív kölcsönhatásai vonatkozásában; a véletlen, a valószínűség, ugyanolyan elválaszthatatlan módon kapcsolódik a vizsgált folyamathoz, mint ahogy az a kvantumfizikában látszik. Ennek ellenére, illetve ezen túl a klasszikus statisztika — és általában a klasszikus fizika —, valamint a kvantumfizikai leírasmód között valóban lényeges minőségi különbség van. A továbbiakban vizsgáljuk meg, hogy milyen momentumok képezik a kétféle leírasmód közötti lényeges különbség objektív alapját.

#### *4. A véletlen objektív szerepének minőségi különbsége a klasszikus és a kvantumfizikai állapotban*

A véletlen fogalmának elemzésekor már említettük, hogy alapvető különbségek lehetnek az egyes mozgásszintek között aszerint, hogy a véletlen kölcsönhatások milyen mélyen és milyen időtartamban befolyásolják a kérdéses szint jelenségeinek minőségét. Ilyen vonatkozásban találunk lényeges különbséget a klasszikus fizikai és a kvantumfizikai terület között, ez okozza

<sup>7</sup> Bár a kvantumfizikai leírás is és a gázok klasszikus leírása is statisztikus, látni fogjuk, hogy az előbbi még ezen túlmenő sajátosságokat is mutat. (Például a mérőberendezés különleges szerepe.) Így talán elfogadható az az álláspont, hogy a molekulák statisztikus leírása ismeretelméletileg a „tisztá” klasszikus és a kvantumfizikai leírás között foglal helyet.

elsősorban, hogy az állapot klasszikus fizikai fogalma nem alkalmazható kvantumfizikai jelenségekre.

Az állapot klasszikus fizikai fogalma mindenekelőtt a véletlen kölcsönhatások objektív elhanyagolhatóságán alapul. Minden mozgásszinten létezik viszonylagos nyugalom — ez teszi lehetővé a minőségi állandóságot —, amely a más szinteken folyó mozgások egyensúlyán alapszik. Így például egy makrotest vagy bármely makroszkopikus objektum minőségi stabilitása, állandósága — egyáltalán a jól definiált minősége — a molekuláris és mélyebb szintű mozgások egyensúlyának a következménye. Konkréten például egy gáz átlagsűrűsége azért tekinthető adott körülmények között állandónak, mert a térfogategységbe egy másodperc alatt belépő és onnan kilépő molekulák száma jó közelítésben állandó. A valószínűségi leírás nyelvén megfogalmazva ez azt jelenti, hogy a molekulák tartózkodási valószínűsége a gázt befogadó edény egész térfogatában minden pontban azonos. Persze az ilyen statisztikus egyensúlyok körül valójában mindig tapasztalhatók bizonyos fluktuációk, ingadozások, ezek hatása azonban elhanyagolható a kérdéses gáz minőségi meghatározottságán belül. Ezért lehetséges a gáz statisztikai módszerekkel történő leírása anélkül, hogy a molekulák közötti konkrét kölcsönhatásokra — melyek nyilvánvalóan determinálják az egyensúly körüli ingadozást — tekintettel kellene lennünk. Azok a változások pedig, amelyek végül is minden makroobjektumnak megváltoztatják a minőségét, olyan lassúak a makroszkopikus leírásban szereplő időtartamokhoz képest, hogy általában nem kell figyelemmel lenni rájuk. Az állapot klasszikus fizikai fogalmának tehát — problémánk szempontjából — döntő eleme, hogy a környezeti hatások — intenzitási vagy időbeli viszonyaik miatt — az adott dolog minőségi stabilitása mellett objektíve elhanyagolhatók.

A probléma további megvilágítása céljából gondoljuk meg a következőket: Annak feltétele, hogy valamely rendszer állapota, adott pillanatban ismert paraméterei alapján, tetszőleges későbbi időpontra is meghatározható legyen az, hogy a rendszer teljesen izolált legyen, ne léphessenek fel olyan kölcsönhatások, melyek az ismert paraméteregyüttes információ-tartalmában nincsenek benne. Bár ilyen izolált — abszolút individuális — rendszerek a valóságban nincsenek, a klasszikus fizikában a testek — a makroszkopikus leírás szempontjából — jó közelítésben ilyennek tekinthetők, a környezeti, véletlen hatások fentebb említett elhanyagolhatósága miatt.

Ezészen más a helyzet a kvantumfizika szintjén. Itt a környezeti hatások — és mint a későbbiekben látni fogjuk, ezek közé számítanak a mérési effektusok is — nem elhanyagolhatók az adott objektum minőségét alapvetően meghatározó kölcsönhatások mellett, sem intenzitásukat, sem pedig időbeli viszonyaikat illetően. Így egyrészt a környezet változása az adott objektum szüntelen minőségi változását vonja maga után, az alapvető összefüggések által meghatározott — meglehetősen tág — korlátok között. Másrészt az alapvető meghatározottságban szereplő idők egyenlő nagyságrendűek a környezet minőséget befolyásoló változásainak hatásidejével, ami az általunk vizsgált szinten a klasszikusan jól definiált stabilis állapot hiányában mutatkozik meg.<sup>8</sup> Természetesen lehetséges, hogy az atomok,

<sup>8</sup> Amikor a stabilitás hiányáról beszélünk, a mikroobjektumok — vagy sokaságaik — azon helyzetéről van szó, mikor nincsenek sajátállapotban. A sajátállapot — például az atom elektronhéjában kötött elektron energia-sajátállapota vagy a mérés által előidézett koordináta-sajátállapot — időben stabil; a mikrofizika értel-

molekulák „állapothiánya” a napjainkban feltáruló elemi rész és magfizikai folyamatok időnagyságrendjéhez képest ugyanolyan stabilis, mint jelenleg a makroállapot a mikrofizikai állapothoz képest. Mivel a kvantumfizikai állapot általunk kifejtett felfogása nem egyeztethető össze az individuuum, illetve az individuális állapot klasszikus fizikai fogalmával, de nem lehet az individuális jelleg teljes feloldásáról sem beszélni, célszerű ezt az állapotot a *kvázi-individuális* jelzővel illetni, amely elnevezés jól elhatárolja mind a klasszikus individuuum fogalmától, mind az önálló karakter teljes hiányának „állapotától”.

Az elmondottakból látható, hogy a klasszikus fizikai és a kvantumfizikai állapot között — a véletlenszerű környezeti hatások objektíve eltérő jelentősége miatt — a döntő különbség az állapot időbeli stabilitásában van. Azért kívántuk ezt még egyszer kihangsúlyozni, mert a környezeti hatások ilyen jelentősége mellett joggal vetődik fel a kérdés, hogy lehet-e egyáltalán a mikrofizikai objektumok (elektron, proton stb.) önálló minőségéről beszélni.

Az nyilvánvaló az elmondottak szerint, hogy a klasszikus fizika fogalmainak megfelelő állapotról itt valóban nem lehet beszélni. Az önálló minőség elhatárolására mégis objektív alapot ad az, hogy bár a szereplő kölcsönhatások egy nagyságrendbe esnek, egy csoportjuk mégis állandó, tartós elemét képezi a kérdéses dolognak. Emlékeztetünk arra, hogy az első pontban kifejtettek szerint a véletlen jellegű és az alapvető kölcsönhatásoknak intenzitás szempontjából nem szükségképpen kell különbözniük. Éppen a *véletlen kölcsönhatások döntő szerepe adja meg az úgynevezett kvantumfizikai állapotnak sajátos jellegét.*

E problémakörrel kapcsolatos az a kérdés is, hogy a mikrofizikai objektumok relatíve nagyfokú instabilitása mellett hogyan jöhet létre a makrovilágban tapasztalt stabilitás. Ez igen bonyolult, fizikai és filozófiai vonatkozásban is alapvető kérdés. Részletes elemzés helyett itt csak utalunk a megoldáshoz vezető néhány gondolatra. Adott makrofizikai állapot sok különböző mikrofizikai kombináció alapján valósulhat meg. Ez azt jelenti, hogy az elemi részek vagy kombinációjuk változása nem szükségképpen vonja maga után a makroobjektum megváltozását. A véletlen kölcsönhatásról mondottak szerint az alkotórészek állapotváltozásainak az az összetevői, amelyekről itt szó van, a makroszkopikus kölcsönhatási szinthez viszonyítva véletlen jellegűek, s mint ilyenek kiegyenlítődési tendenciát mutatnak. A makroszkopikus objektumok pedig az alkotó elemi részek viselkedésének, változásainak statisztikus átlagát tükrözik saját makroszkopikus tulajdonságaikként. Ezen túlmenően, mint a korábbiakban is láttuk, a kvantumfizikai objektumok is bizonyos karaktert mutatnak tartós, belső kölcsönhatásaik állandósága miatt. (Végül a következő fejezetben foglaltakra utalva itt említjük meg a következőt: az a tény, hogy egy elemi rész egy makroobjektum alkotó része, a fellépő erős kölcsönhatásck révén eleve stabilizálja annak kvantumfizikai állapotát.)

---

mezésében azonban általában nem a sajátállapot, hanem ennek a hiánya okozta az ismeretelméleti problémákat. Az általunk kifejtett gondolatmenetben éppen ez utóbbi helyzetet nevezzük kvantumfizikai állapotnak, megkülönböztetendő a sajátállapottól.

## 5. A mérőberendezés és a mérési kölcsönhatás lételméleti és ismeretelméleti szerepe a mikrofizikában

A kvantumfizikai állapot fentebb adott értelmezésébe természetes módon beilleszthető a mérőberendezések, helyesebben a mérési folyamat mikrofizikailag kivételesen fontos szerepe is anélkül, hogy az ortodox interpretációban megtalálható szubjektívizáláshoz hasonló következtetésekre alapot szolgáltatna.

Mint láttuk, a kvantumfizikai objektum állapota a környezeti, véletlen jellegű kölcsönhatások pillanatnyi konfigurációjának megfelelően ingadozó állapotsorozatból tevődik össze. Azt is láttuk azonban, hogy a klasszikus állapot időbeli stabilitását — s ezzel a minőségi állandóságot, jól definiált-ságot — néhány — úgynevezett alapvető — kölcsönhatásnak az összes többivel szemben kitüntetett intenzitási és időbeli stabilitási viszonyai biztosítják. E felfogás szerint a kvantumfizika azon tapasztalata, hogy a mérés-vizsi sajátállapotba a mikroobjektumot, a következőképpen értelmezhető.

Már a véletlen fogalmának kifejtésénél említettük, hogy azon nagyszámú kölcsönhatás, mely egy adott dolog alapvető meghatározottságán kívül esik, és amelyeket összefoglalóan háttérnek vagy környezetnek nevezünk, túlnyomórészt egymástól független hatásokból áll, melyeknek azonban a kérdéses dologra való hatását együttes pillanatnyi konfigurációjuk határozza meg. Éppen mivel a háttérret alkotó kölcsönhatások többnyire függetlenek egymástól, az egyes háttérkonfigurációk — melyek az adott mikroobjektumhoz tartozó alapvető kölcsönhatások csoportjával együtt meghatározzák a pillanatnyi kvantumfizikai állapotot — egyenlő valószínűséggel alakulhatnak ki. Más szóval: a sajátállapotok széles csoportja mint potenciálisan lehetséges benne rejlik a kvantumfizikai állapotban. A háttérret alkotó többi kölcsönhatásoknál lényegesen intenzívebb mérési kölcsönhatás — saját minőségi jellegének megfelelően — megváltoztatja a mikroobjektum valószínűségi állapotát (ti. azzal, hogy a háttérkonfigurációk egy csoportjának megnöveli a valószínűségét a többi rovására), s így a megvalósuló saját állapotok már a mérőberendezésre, illetve a mérési kölcsönhatásra is jellemző valószínűségi eloszlást fognak mutatni. Vagyis a mérési aktus — de minden az átlagosnál lényegesen erősebb objektív kölcsönhatás — determinálólólag hat az objektum minőségére, mintegy stabilizálja azt a mérés tartamára. Ez tulajdonképpen a mikroobjektum saját állapota, mely bizonyos mértékig már klasszikus paraméterekkel jellemezhető.<sup>9</sup>

Emlékeztetünk az első pontban mondottakra: a szigorú determinizmus a környezettől való teljes elszigeteltséget tételez fel, vagyis a testeket abszolút individuumoknak tekinti. Ez a klasszikus testek esetében jó közelítésben feltehető, a mikroobjektumok esetében nem. Ha azonban a mikroobjektum egy, az átlagosnál lényegesen intenzívebb — például mérési — kölcsönhatásba kerül, ez mintegy kiemeli a környezeti kölcsönhatásokból, individuális jelleggel ruházza fel. Például, ha egy atom befog egy elektront, ezzel ez energiasajátállapotba kerül, mert az atomban fellépő kölcsönhatások, melyek az adott elektronpálya energiaszintjét meghatározzák, olyan fokig stabilizálják az elektron energiáját, hogy ezt a környezettel való kölcsönhatásból eredő

<sup>9</sup> A sajátállapot kialakulása szempontjából a mérési kölcsönhatással teljesen analóg módon értelmezhető például egy perturbáló jellegű — potenciállal leírható — kölcsönhatás következménye is.

energiaingadozás alapvetően nem befolyásolja. (Nem az atomot gerjesztő kölcsönhatásra gondolunk, mely más energia sajátállapotba viszi az elektront, hanem az esetleges egyéb kölcsönhatásokra, pl. atomot polarizáló külső erőterre.)

Látunk kell azonban, hogy a sajátállapotba kerülés bizonyos fokig eltérést jelent a tipikus kvantumfizikai állapottól. Lényegében arról van szó, hogy a mikrofizikai objektum a mérőberendezés elemeivel lép kölcsönhatásba, s a mérőberendezés az így kialakuló viszonylag stabil állapot paramétereit fordítja le a klasszikus fizika nyelvére.

Itt két megjegyzést kell tenni.

Először: az a tény, hogy a mérőberendezés a sajátállapot kialakításával eltéríti a mikroobjektumot a tiszta kvantumfizikai állapottól, és hogy ezt a sajátállapotot többé-kevésbé klasszikus paraméterekkel jellemzi, nem jelenti azt, hogy a tiszta kvantumfizikai állapot egyáltalán nem férhető hozzá számunkra. Mert bár a mérési aktus valóban sajátállapotba hozza a mérendő objektumot, ez a sajátállapot azonban a mérési kölcsönhatáson kívül nyilvánvalóan attól is függ, hogy a mérés milyen kvantumfizikai állapotban találta az objektumot. Ez pedig — ha a klasszikus fizika fogalmai szerint nem is beszélhetünk stabil állapotról — a benne szereplő szükségszerű kapcsolatban levő kölcsönhatások miatt, az állandó jellegű véletlen ingadozások ellenére, kvantumfizikailag bizonyos karaktert mutat. Ennek megfelelően más és más lesz az azonos mérési elrendezés által kiváltott sajátállapot is. Ennek alapján pedig következtetni lehet a sajátos kvantumfizikai paraméterekre. (Éppen ezen megfontolás alapján nyer realitást Fok felfogása, amely szerint a mérési sorozatok eredményeinek eloszlására alkalmazott valószínűségi leírás alapján következtetni lehet a mikroobjektumok klasszikustól eltérő sajátosságaira.)

Másodszor: a mérőberendezés klasszikusan leírható objektum, melynek a mérés során lezajló mikrofolyamatokról szóló elsődleges, közvetlen információi maguk is klasszikus nyelven vannak megfogalmazva. Így van ez már a klasszikus kvantumfizikában is, még inkább így lesz az esetleges szubkvantumfizikai szinten, mivel innen szerzendő ismereteink még közvetettebbek lesznek. Ez más szóval azt jelenti, hogy — bár van lehetőség a sajátos kvantumfizikai paraméterek megismerésére — a mikrovilágot nem írhatjuk le a klasszikus fogalmak teljes kizárásával. Tehát a mérőberendezés valóban fontos, ismeretelméletileg döntő szerepet játszik a mikrovilág megismerésében. De mint láttuk, a mikrovilágban uralkodó indeterminizmusnak — vagyis a Laplace-i értelemben vett determinizmus hiányának — éppen nem a mérőberendezés az oka, hanem a kvantumfizikai szint specifikus véletleningadozásai, melyek e szint objektív tulajdonságai, ezektől függ, hogy a mérés milyen kvantumfizikai állapotot talál, vagyis hogy milyen sajátállapot jön létre. Ilyenformán tehát a mérőberendezés mind fizikailag, mind ismeretelméletileg elvi jelentőségű szerepet játszik, és nyilvánvaló e szerep objektív jellege is, hiszen a mérési eredmények, illetve halmazuk véletlen ingadozását, mely a statisztikus leírás módja, végső fokon a mikroobjektum állapotának véletlenszerű — a méréstől független — ingadozása határozza meg.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> A mérőberendezés, a mérési kölcsönhatás ilyen sajátos ismeretelméleti szerepe alapján úgy véljük — egyetértésben Fok álláspontjával —, hogy meddő minden olyan törekvés, mely az esetleges szubatomi szinten a kvantumfizikai leírás valamiféle klasszikus értelemben determinált alapját kívánja megtalálni.

A teljesség kedvéért szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy a véletlenek és a kvantumfizikai állapotnak itt adott felfogása nem a rejtett paraméterek elméletének egy változata, legalábbis nem abban az értelemben, ahogyan ezt az elmúlt időkben értettük. Bár kétségtelen, hogy a kvantumfizikai állapot valószínűségi törvényeinek és leírásának objektív alapját a véletlen kölcsönhatások, a háttér képezi, e kölcsönhatások paraméterei azonban — a véletlenről, illetve a kölcsönhatási szintek viszonyáról mondottak szerint — önmagukban semmit sem mondanak arról a szintről, amelyet a statisztikus leírás tükröz. Más szóval: a véletlen kölcsönhatások szintjének paraméterei nem az általunk statisztikusan leírt jelenségek determinista leírásának lehetőségét rejtik magukban, hanem csupán a saját szintjüket jellemzik. E paraméterek feltárása — például napjainkban a magfizikai és elemi rész jelenségek problémája — már egy más megismerési szintre való áttérést jelent. Lényegében tehát arról van szó, hogy a rejtett paraméterek elmélete a kvantumfizika statisztikus leírásmódját a *saját* szintjén nem tekintette kielégítőnek, vagyis a rejtett paraméterek létét nem azért tételezte, hogy a megismerésben a kvantumfizika szintjénél mélyebbre jusson, hanem, hogy a kvantumfizikai leírást tegye teljesebbé. Az általunk kifejtett felfogás szerint is lehetségesek a kvantumfizikai szint mellett vagy annál mélyebben lejátszódó folyamatok, sőt ezek intenzív kölcsönhatásban is lehetnek a kvantumfizikai folyamatokkal, de a mélyebb folyamatok paramétereinek a megismerése nem szünteti meg a kvantumfizikai leírás statisztikus jellegét, legfeljebb mélyebb megismerési szintre juthatunk általa.

## 6. A kvantumfizikai állapot klasszikustól eltérő jellegének filozófiai interpretálása

Az elmondottak — a véletlenre a kölcsönhatási szintek objektív önállóságára és a kvantumfizikai állapotra vonatkozóan általunk kifejtett szemlélet — alapján lehetőséget látunk a Fok és a Bohm által kifejtett álláspont bizonyos fokig egységes interpretációvá való összekapcsolására, annak e. lenére, hogy egymástól alapvetően eltérő koncepcióból indulnak ki.<sup>11</sup> Az előző fejezetekben a kvantumfizikai állapot tartalmának kifejtésekor használt alapvető fogalmakat jórészt Bohmnál is megtaláljuk, rá kell azonban mutatnunk a Bohm-féle szemlélet és a saját felfogásunk néhány fontos különbségére.

a) Más értelemben használtuk a véletlen fogalmát. Míg Bohm ezt határozottan megkülönbözteti az okság fogalmától, mi a véletlen kölcsönhatások adott pillanatban fellépő kombinációját az adott időpontban fellépő állapot-ingadozás okának tekintjük. Ennek megfelelően nem fogadhatjuk el a statisztikus és az úgynevezett oksági törvények szembeállítását sem, hiszen a dinamikai és a statisztikai leírás, illetve törvények között a véletlen kölcsönhatások adott szinten való érvényességi fokában van eltérés, nem oksági vonatkozásban.

b) Míg Bohm a szintelméletre alapozott fizikai elgondolásaiban — véleményünk szerint — végső célként lényegében a kvantumfizikai indeterminizmus valamiféle materialista, laplace-i értelemben vett determinista értelmezésére törekszik, mi ebből csak a materialista értelmezésre való törekvést

<sup>11</sup> D. Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960.; V. A. Fok: A kvantummechanika interpretációjáról. (A modern természettudományok filozófiai problémái c. gyűjtemény, Akadémiai Kiadó, 1962.)

fogadjuk el, viszont az „indeterminizmust” — vagyis a laplace-i determinizmus hiányát — a kvantumfizikai szint objektív tulajdonságának tekintjük, és e szint leírása szempontjából nem látjuk szükségesnek valamiféle külön, újabb oksági leírással kiegészíteni.

E két nagyon lényeges szemléletbeli különbségtől eltekintve az általunk adott kép fizikai tartalma<sup>12</sup> messzemenően analóg Bohm felfogásával. Filozófiai vonatkozásban azonban Fok felfogását látjuk mélyebbre mutatónak, jobban elhatároltnak, mely emellett az általunk adott szemléletben jól illeszkedik a fizikai tapasztalatokhoz.

Fok filozófiai felfogása alapvetően a potenciálisan lehetséges és a megvalósult kategóriáján nyugszik. Lényegében e filozófiai kategóriák viszonyával azonosítja a kvantumfizikai állapot és a mérési eredmények, vagyis — az általunk használt fogalmak szerint — a kvantumfizikai állapot és a sajátállapot viszonyát. (Minden sajátállapot a jellemző paraméterek egy csoportjával ekvivalens.) E felfogásnak megfelelően a kvantumfizikai állapot mint potenciálisan lehetségest tartalmazza a sajátállapotok vagy, ami ugyanaz, a paraméterek összetartozó értékeinek egy csoportját, melyek közül egyik vagy másik — attól függően, hogy milyen a mérési aktus, és hogy ez milyen kvantumfizikai állapotban találja az objektumot — megvalósul a mérés során. A kvantumfizikai leírás alapját képező statisztikus sokaságot a megvalósult mérések paraméteregyütteseinek sokasága képezi, ezek várható eloszlására tehetünk valószínűségi kijelentéseket. Megítélésünk szerint Fok e felfogásában nagyon mély gondolat rejlik, hiszen az elmondottak szerint a mérési eredményeket, illetve az eloszlásukat a mikroobjektum kvantumfizikai állapota nem önmagában, hanem a mérési kölcsönhatással együttesen határozza meg, úgy ahogy azt a mérési aktus szerepének elemzésénél láttuk. Így az a törekvés, hogy a statisztikus sokaságot mindenáron magukban a mikroobjektumokban találják meg, ellentmond a mérési aktus — azaz általában a sajátállapotba vivő objektív kölcsönhatás — döntő szerepéről szóló felfogásnak, illetve tapasztalatoknak. Nem is szólva arról, hogy a Fok-féle felfogás megnyugtatóan rendezi azt a kérdést, hogy a statisztikus leírás az egyes részecskékre vagy a halmazukra vonatkozik-e.

Bár az ilyen interpretáció igen sok lényeges kérdésre megnyugtató választ ad, így például a klasszikus és a kvantumfizikai állapot minőségi különbségének mibenlétére, a statisztikus leírás alapját képező sokaság kérdésére, a mérőberendezés szerepére a kvantumfizikai megismerésben stb., éppen ez utóbbi mozzanat, vagyis a mérőberendezések szerepe, a konkrét kvantumfizikai problémán túl általános ismeretelméleti kérdésként is felvetődik. Alapjában véve a következőkről van szó. Az ember csakis a makroszkopikusan leírható műszerek segítségével tud információkat szerezni a mikrovilágról. Más szóval ez azt jelenti, hogy a mikroobjektum mindig csak egy makroszkopikus kölcsönhatással kapcsolatos sajátállapotban jelenik meg előttünk. Nem vitás az, hogy a mikroobjektumnak az ilyen „mikro-makro” kölcsönhatásában — mint fentebb kifejtettük — érvényre jutnak a sajátos kvantumfizikai jellemzői is, mi azonban csak a mérőberendezés makroszintű változásait érzékeljük, és a kvantumfizikai paraméterekre logikai úton követ-

<sup>12</sup> Bár mi itt kifejezetten ismeretelméleti kép kialakítására törekedtünk, annak természetesen van bizonyos objektív fizikai tartalma is — mint ahogyan minden fizikai interpretáció tartalmaz ismeretelméleti elemeket —, és csakis ebben az értelemben beszélünk az általunk elmondottak és a Bohm-féle fizikai felfogás közötti hasonlóságról

keztetünk. Ilyenformán látni kell, hogy — bár az ortodox kvantumfizikai interpretáció szubjektívizálásai helytelenek — a mikrovilág megismerésére való áttérés ismeretelméletileg új helyzetet teremtett, aminek le kell vonni a konzekvenciáit. Ezt bizonyos értelemben megtette Fok is, amikor hangsúlyozta, hogy a kvantumfizikai leírás fogalmába a mérési kölcsönhatás szervesen, elválaszthatatlanul beletartozik. Ezt úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a mérőberendezés sajátos szerepe a mikrofizikai leírást elválaszthatatlanul összekapcsolja a klasszikus leírással, a klasszikus fogalmakkal, hiszen a kvantumfizikai sajátságok is csak ezeken keresztül tükröződhetnek. Természetesen, ha ismerjük és elismerjük a mérőberendezés mikrofizikai szerepének objektív jellegét, úgy a kvantumfizikai leírás semmiféle szubjektívnek tűnő vonást nem tartalmaz. A fentiekből következően jogosan feltehetjük, hogy a mérési kölcsönhatásnak a kvantumfizikai megismerésben betöltött sajátos szerepe még döntőbben jut érvényre az esetleges szubkvantumfizikai szinten. Éppen ebben rejlik ennek a felfogásnak a legfőbb heurisztikus ereje, mert előre megmutatja minden olyan törekvés céltalanságát, amely a makroszkopikus viszonyoktól teljesen független, tiszta mikrofizikai leírásra törekszik.

## О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОПРОСАХ ВЕРОЯТНОСТИ И КВАНТОВОМЕХАНИЧЕСКОГО СОСТОЯНИЯ

*Антал Мюллер*

В осмыслении особенностей квантовофизического состояния, отличающих его от классического, решающую роль играет понятие случайности и вероятности, а также отношения отдельных уровней взаимодействия. В процессе анализа этих понятий автор подчеркивает объективный и относительный характер случайных взаимодействий, а также качественную самостоятельность уровней взаимодействия. Далее, оперируя предварительно определенными понятиями, автор приходит к выводу о том, что в классическом статистическом описании вероятность представляет собой такой же решающий элемент действительности, как и в случае квантовой физики. Основа коренного различия между двумя областями состоит в том, что на уровне квантовой физики интенсивность случайных взаимодействий больше, и что измерительные процессы играют на этом уровне особую роль.

Во второй части работы автор делает попытку дать конкретную теоретикопознавательную картину квантовофизического состояния. По его мысли, это чрезвычайно нестабильное состояние (в связи с постоянным изменением случайных зависимостей), которое стабилизирует на более или менее длительное время только какое-либо более сильное взаимодействие, например, измерение. Складывающиеся стабильные состояния — так называемые собственные состояния — одинаково зависят как от особенностей измерительного устройства, так и от квантовофизических характеристик измеряемого объекта.

В своей работе автор широко использовал труды Д. Бомы и В. А. Фока. Целью его было создание в соответствующей диалектическому материализму форме единой теоретикопознавательной картины квантовой физики путем объединения двух концепций. Существенные концепциональные отклонения, имеющиеся в позициях упомянутых авторов, он попытался преодолеть на основании данного в первой части работы формулирования основных понятий.

Заключительный теоретикопознавательный вывод работы: хотя и возможны адекватные информации о микромире, его описание, совершенно независимое от классических понятий — в связи с особенной ролью измерительных процессов — невозможно.

# THE EPISTEMOLOGICAL QUESTIONS OF PROBABILITY AND THE STATE OF QUANTUM MECHANICS

*by Antal Müller*

In the interpretation of the new features of the state of quantum physics the concepts of change and probability and the relation of the different stages of interpenetration are important. In analyzing these concepts the author stresses the objective and relative character of chance interpenetrations and the qualitative independence of these levels. Through the formerly defined concepts he concludes that reality has the same decisive role in the classical statistical description of probability as in quantum physics. The basis of the radical difference between the two fields is partly the relative intensity of chance interpenetration on the level of quantum physics and partly the special role of the measuring process.

In the second part of the study the author attempts to give a concrete epistemological picture of the state of quantum physics. In his view because of the constant change of chance interpenetrations its state is extremely unstable and it may be stabilized at times only by a relatively strong interpenetration, as measurement. The stable conditions formed thus, the conditions possessed, are therefore equally dependent on the characteristics of measuring instruments and on the quantum physical properties of the measured object.

In expounding his views the author is greatly indebted to D. Bohm and V. A. Fok. His objective is a dialectical materialistic unification of these stands in order to form a uniform epistemological picture of quantum physics. In the first part of the study he attempts to bridge the important differences in the conceptions of these two authors by re-defining the fundamental concepts.

The final epistemological conclusion is that although we can acquire sufficient knowledge of the micro-world it is impossible to describe them entirely without the use of classical concepts because of the particular role of measuring processes.

## A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról<sup>1</sup>

TORDAI ZÁDOR

Bevezetőül röviden foglaljuk össze, hogyan látja Sartre az Én és a Másvalaki (Autrui) kapcsolatát.

Sartre, mint ismeretes, a közöttük levő viszony alapját a *tekintetben* (regard) véli megtalálni.

A Másvalaki azzal, hogy kívülről tekint, néz engem, és kívülről alkot rólam ítéletet — amely nem tőlem, hanem tőle függ (de amelyet én vállalok) —, bizonyos értelemben megfoszt önmagamtól.<sup>2</sup> Ezért arra törekszem, hogy magam visszanyerjem. E célból egységet akarok teremteni a Másvalakivel: a más-ságát a saját lehetőségemmé akarom asszimilálni, azt akarom, hogy a saját létem a Másvalaki nézőpontját is tartalmazza önmagam lehetőségeként.<sup>3</sup> A rám tekintő Másvalakit azonban *nem mint tárgyat* akarom elsajátítani — hiszen így egyszerűen megszüntetném engem tekintő más-ságát —, *hanem mint szubjektumot akarom összeolvasztani magammal vagyis asszimilálni akarom a Másvalaki szabadságát*. A lényeg: „Azt az eszményt, hogy a magam számára magam legyek — a másvalaki; mindig konkrét cél formájában tűzöm ki magamnak, abban a formában, hogy ez a másvalaki legyek . . .”<sup>4</sup> Itt azonban az abszolút lény képe kísért: mégpedig magam akarok az abszolút lény lenni, magamat akarom ezzel az abszolút lénnyé tenni, mégpedig azon tulajdonsága tekintetében, hogy „ön maga annyiban, amennyiben más, és más annyiban, amennyiben ön maga”, hogy „szabadon adja önmagának magalétét mint más, és más létét mint önmagát”.<sup>5</sup> Az ilyen lény „maga lenne az ontológiai bizonyíték lénye, vagyis Isten”,<sup>6</sup> akinek léte azonban — mint Sartre rögtön megjegyzi — nyilvánvaló lehetetlenség, és így az embernek ez az egész törekvése is természetesen képtelenség. Mégpedig azért, mert a másik más létében foglalt negáció nem belső negáció, éppúgy ahogy nem belső negáció az, ami által én magam más vagyok, mint a másik, hiszen az én más-hoz való viszonyom alapvető esetlegessége nem léphető túl.<sup>7</sup>

A fentiekből ered, hogy a Másvalakihez való viszonyom alapvetően konfliktusos, és csak konfliktusra épülhet. „A konfliktus a másértvaló-létnek

<sup>1</sup> Fejezet a szerző Sartre „A Lét és a Semmi”-jével polemizáló *Egzisztencia és Valóság* c. művéből.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant*. Párizs, 1943. 431. o.

<sup>3</sup> *Vö. uo.* 432. o.

<sup>4</sup> *Uo.* 432. o.

<sup>5</sup> *Uo.*

<sup>6</sup> *Uo.* 433. o.

<sup>7</sup> *Uo.*

az eredeti értelme” — mondja Sartre.<sup>8</sup> Szerinte az emberek közötti *minden* konkrét viszony mélyén konfliktus keletkezik, s éppen ez az alapja mindeniknek.

Sartre a konfliktusok általa megfogalmazott fajtája általánosságának és az *egyes* individuumok közötti konfliktusosságnak tételezéséhez a descartes-i cogitóból kiindulva jut el, illetve abból, hogy a legelső bizonyosság, amelyre szert tehetek, a tudatom meglétéből ered, s ez a magam léte. Sartre tehát az egyéni tudatból kiindulva — sőt mindvégig ehhez az alaphoz tapadva — vizsgálja s igyekszik megmagyarázni az emberi létet, lényegét és jelenségeit.

Ez különösen érdekesen jelentkezik a Másvalaki és a hozzá való viszony vizsgálatánál. Miután ugyanis elvetette azt, hogy a Másvalaki létének bizonyossága isten lehetne, elsősorban a szolipszizmus veszélye ellen küzd. A szolipszizmust azzal cáfolja, hogy a cogitóban — azaz a saját tudatban — nemcsak a saját lét bizonyítékát véli meglelni, hanem a másik az énen kívül létező ember, a Másvalaki létének a bizonyítékát is, mégpedig „saját voltunknak a másik által való nézettségében”. Az érzésem és tudatom, amelyben magamat más szubjektum által nézettnek érzem és tudom, mondja Sartre, önmagában bizonyítja a Másvalakinek a létét. A lényeges tehát a nézettség állapota, érzése, tudata. Sartre tehát ezen belül keres olyan konkrét érzelmi, tudatállapotot, amelyben a másikhoz való ez a nézettségviszonyom a lehető legnyilvánvalóbb. Ez az állapot pedig a *szégyen*.

Feladatunk tehát az, hogy ezt a konkrét állapotot — majd belőle kiindulva a nézettség állapotát magát általában is — vizsgáljuk meg. A kérdés centrális jelentőségére nézve idézzük Sartre-t magát: „Ahogy a *cogito* által megragadott tudatom kétséget kizáróan tanúskodik önmagáról és saját létéről, bizonyos sajátos tudatiságok, például a ‚szégyen-tudat’ kétséget kizáróan tanúskodnak a *cogitónak* önmagunkról és a másvalaki létéről.”<sup>9</sup>

### A szégyentudat

A szégyentudat konkrét vizsgálatánál Sartre abból az esetből indul ki, hogy én (például féltékenységből) leskelődöm. Ennek során ez a tevékenység teljesen betölt, sőt ez maga a tudatom. De a folyosón megroppan a padló — valaki jön: megriadok, és eltölt a szégyentudat. Ennek a szégyentudatnak az alapja, hogy más meglát, megláthat. Sőt a szégyentudat attól függetlenül is megjelenik, hogy ténylegesen jön-e valaki.<sup>10</sup> Sartre ebből azt a következtetést vonja le, hogy „lehetetlen tehát a másvalaki-szubjektumra vonatkozó bizonyosságomat átvinni a másvalaki objektumra, aki ennek a bizonyosságnak oka volt, és fordítva: cáfolni a másvalaki-szubjektum megjelenésének evidenciáját a másvalaki-objektum konstitucionális valószínűségéből”.<sup>11</sup> Ezzel azt akarja mondani, hogy a másik-szubjektum tudatom nem függ egy konkrét ember megjelenésétől, hanem általánosabb és mélyen bennem gyökerező tény. Tehát a másik-szubjektum létének bizonyossága a tudatomban önmagában létezik (nem pedig magamon kívül, *x* vagy *y* konkrét megjelenésében).

Általánosabb síkon tekintve: a másik létének tudata az én nézett-voltának tudatából következik. De mit jelent ez a nézett-voltom? Azt, hogy a másik az

<sup>8</sup> Uo. 431. o.

<sup>9</sup> Uo. 332. o.

<sup>10</sup> Vö. uo. 317. a köv. o.

<sup>11</sup> Uo. 335. o.

én számomra nem tárgy, hanem szubjektum, tehát a konkrét léte tőlem független, számomra kontingens. Ebből ered, hogy ez a Másvalaki a magam egy részét — a véleményével — elidegeníti, és ennek szükséges reakciója, hogy azt vissza akarom szerezni — az istenné levés törekvésével, illetve hasznosan reménytelen más konkrét kísérletekben. Így Sartre szerint a másik léte, illetve ennek bizonyítása és, ami ezzel szorosan összefügg, a szolipszizmus cáfolata — elválaszthatatlanul összekapcsolódik az emberi lét alapvető konfliktusosságával és azzal a törekvéssel, hogy önmagamot istenné tegyem.

Ez röviden a sartre-i alaphelyzet. Garaudy szerint a sartre-i kiindulásból s a sartre-i módszerekkel szükségszerűen ide is *kell* jutni.<sup>12</sup> Igaz ez? Nincs út Szkülla és Kharüdisz között? Vizsgáljuk meg közelebbről. Mégpedig úgy, hogy ugyanabból indulunk ki, mint Sartre, sőt lényegében megtartjuk vizsgálati módszerét is. Az első lépés tehát, hogy — ugyancsak a felvetett példából, a szégyentudatból kiindulva — megnézzük, vajon kimerítette-e Sartre ennek a konkrét tudatformának, tudattartalcmnak a vizsgálatát, vajon levonta és mérlegelte-e az összes lehető konklúziókat. Nézetünk szerint nem.

Sartre szerint a szégyentudatban a másik nem mint tárgy szerepel, hanem mint szubjektum. Megállapította azt is, hogy ebben az esetben mindig hárcm elem van jelen: én, *aki* érzem, a másik, *aki előtt* érzem, és én, *aki miatt* érzem a szégyent. Továbbá azt állítja, hogy a szégyentudatot nem a másiktól kapcm, annak forrása önmagamban van. Tehát én nem passzív tárgy, hanem szubjektum vagyok. A szégyentudat tehát egy szubjektumnak más szubjektummal kapcsolatos immanens tudatállapota.

Most pedig térjünk vissza a konkrét példára. Tény, hogy a másik valóságos megjelenése nem is szükséges a szégyenérzet megjelenéséhez, elég ha „megroppan a padló”. Ha utána, mint erre utaltunk, ki is derül, hogy nem jön senki, akkor sem tudom már lesekledésemet nyugodtan felytatni.

De nézzük meg közelebbről, hogy miért nem. Azért, mert felmerült az a gondolat, hogy valaki megjelenhetett volna, a szégyentudat ezért jelent meg s ezért nem is tud eltűnni — ez az, ami gátol engem. Mint látjuk, kiderül, hogy a szégyentudat felbukkanása mögött közvetlenül a másik megjelenése pusztán lehetőségének tudata áll. Ezért elég már az, ha csak annyit is tudatosul, hogy a másik egyáltalán megláthat — és máris felléphet a szégyentudat. Persze annak a lehetőségnek a tudata, hogy a másik megjelenhet, megszülethet bennem anélkül is, hogy ezt a lehetőséget bármilyen tényszerű realitás (mint példánkban a padló megroppanása) jelezze. A cselekvés megkezdésekor már maga a szándék is megjelentetheti a megzavarás lehetőségének a tudatát, és így a tett kezdetével vagy akár már a szándékkal is megjelenhet a szégyentudat. S ez odavezethet, hogy abba kell hagyni a tett végrehajtását, vagy el sem tudcm kezdeni. Megjelenhet a szégyentudat a teljesen zavartalan, még figyelmeztető jellel sem zavart végrehajtás után is. Mindez a múltban tényleg bekövetkezett megjelenés emlékére vagy ilyen esetek ismeretére támaszkodik, függetlenül attól, hogy a múltbeli tényleges megjelenéskor én mit is csináltam — vagyis hogy volt-e akkor szégyentudatcm vagy sem.

Fordítsuk azonban az egész dolgot meg. Mi történik, ha én vagyok az a másik, aki megjelenik? Az én magatartáscm nem lesz mindig egyforma. Van úgy, hogy egyszerűen mulatck a lesekledő tettén, sőt néha nemcsak a tettén, hanem szégyentudatának megjelenésén is — különösen ha ennek jeleit is látom,

<sup>12</sup> R. Garaudy: Perspectives de l'homme. Párizs, 1960. 98. o.

például az illető zavarát. Ez általában akkor következik be, ha magatartásom alapja közömbösség. Lehet azonban, hogy felháborodom, és ennek kifejezést is adok. Végül pedig lehetséges — különösen ha a leselkedő hozzám közel áll —, hogy énbennem is felébred a szégyentudat. Ebben az esetben nyilvánvalóan bizonyos közömbösséget vállalok a leselkedővel, de úgy, hogy ez a közömbösség nem vonatkozik a tettére is. Előző esetben sem velem, sem tétttel nem vállaltam közömbösséget, hanem a meglepéssel. A legelső esetben pedig mindkét irányban közömbös voltam. Amikor a szégyen vagy az elítélés megjelenik, akkor jelentkezett konfliktus vagy a leselkedővel, vagy pedig önmagammal. Úgy tűnik, hogy a pozitív elem itt a konfliktus, minthogy a közömbösség nem lehet pozitív magatartás. Csakhogy egy konfliktus itt már eleve adott volt, mert a leselkedés egy, a figyelő és a megfigyelt közötti előző konfliktust tételez fel. Vagyis a szégyentudat belső konfliktusa valamilyen másik, már előbb létező konfliktus kapcsán kialakuló magatartás. Következésképpen a példának vett szituációból nem lehet olyan konklúziót levonni, amely a konfliktusosság általános jellegére utal, hiszen a konfliktus már eleve feltételezett.

Viszont megjelenhet a szégyenérzet olyan tett miatt is, amely csak engem illet, s konkrét másra nem is vonatkozhat. Ilyen esetben a tett után a szégyenkonfliktus úgy bomlik ki bennem, hogy semmi sem utal a leselkedőre. Ekkor tehát a tett, a szégyen, vagyis az egész folyamat önmagamban játszódik le.

Ennyiből is látható, hogy a kérdés sokkal bonyolultabb, mint a sartré-i elemzés eredménye mutatná.

De menjünk tovább. Mi tulajdonképpen a szégyentudat? Nem más, mint a cselekedet bizonyos elítélése, bizonyos szembefordulás velem. Ezért jelenhet meg szégyentudat már a tett gondolatakor is, ezért gátolhatja is esetleg meg a tettet, ezért történhet meg, hogy a másik megjelenésekor magyarázgatni, indokolni kezdem cselekedetemet. Magyarázni, tehát igazolni. Nyilvánvaló: a szégyentudat implikálja, hogy én helytelenítem a szóban forgó cselekedetet. (Sőt a gondolatát, a szándékát is, hiszen szégyentudat forrása lehet már tette meg nem is irányuló gondolat is.) A tett elítélése tehát lényeges.

Ha én valamilyen tettet elkövetek, és azt más elítéli, s azt kifejezésre is juttatja, ez még nem szükségszerűen vált ki szégyentudatot bennem. Ez csak akkor jelenik meg, ha a másik engem is meggyőz arról, hogy cselekedetem elítélendő. Érezhetek ugyan szégyent olyan tett miatt, amelyet egy konkrét másvalaki nem ítél el, de ilyenkor feltételezem, mégpedig bizonyossággal, hogy létezhet olyan másvalaki, aki — bár konkrétan nincs jelen — elítélné. Tehát a szégyentudat megjelenésénél két elem lényeges: Az elítélés és az én egyetértésem az elítéléssel, azaz önmagam elítélése. Mindebből következik, hogy a leglényegesebb az elítélés eleme, hogy ez fontosabb, mint az, hogy látnak, azaz nézett-voltom.

Bár a szégyenérzetben — mint mondtuk — az én saját magam elítélő magatartásom a fontos, elengedhetetlen a másvalaki is. Világos! viszont hogy külső elítélés nem szükségképpen konkrét egyénhez kötött. Tehát a másvalaki elítélő magatartása nemcsak egyetlen konkrét egyén sajátja, hanem valami általánosabbat fejez ki. A szégyentudat csak így lehet konkrét megjelenéstől független, csak így lehetséges, hogy nem  $x$  vagy  $y$  megjelenése a lényeges, hanem a megjelenés általában vagy akár csak ennek a lehetősége. Ezt Sartre is észrevette, csak nem vonta le a kínálkozó konklúziót. Mégpedig azért nem, mert a kulcsot éppen az elítélés ténye adja meg. Sartre azonban megreked az elítélőnél, és nem jutott tovább, mint az izoláltan létező Másvalakiig. Csak-

hogy itt — ez a fentiekben kiderült — egy tágabb elítélésről van szó, mint amit ez a bár általános, de mégiscsak konkrét Másvalaki kifejezhetne. Ebben a tágabb realitásban természetesen benne van a konkrét másik is, aki bármely másik lehet, benne van — a szégyenérzetben — az én ítéletem is.

A lényeges kérdés tehát: mi ez a még tágabb általános?

Miért is szülhet a másik megjelenésének már a pusztá valószínűsége is szégyentudatot? Mert majdnem teljes bizonyossággal tudom, hogy bárki is jön és meglát, cselekedetemet el fogja ítélni. Az elítélő másik tehát nem akármilyen individuum tetszőleges véleménnyel. Ha így lenne, az elítélés mindaddig kérdéses maradna, amíg a másik ténylegesen meg nem jelenik, és ki nem mondja állásfoglalását. Én viszont bizonyosnak tartom, hogy ez elítélő. Mire támaszkodik ez a valószínűség? Arra, hogy a másvalakik sora egészen bizonyosan elítélő magatartást tanúsít, tehát az elítélő magatartás általános jellegére. Ez a biztosra vett általános magatartás pedig nem más, mint a társadalmi magatartás: a társadalmi élet normái — különösen az etikaiak — azok, amelyek az adott cselekedetet helytelennek ítélik. A konkrét másik ezt csak konkretizálja. Innen ered, hogy végül is nem egy másik konkrét megjelenése a döntő, hanem az általános magatartásnak, vagyis a társadalmi magatartásnak a bizonyossága. Ez a társadalmi magatartás jelenik meg bennem is, amikor egy adott cselekedetet elítélek. A szégyenérzet egyik összetevője tehát a társadalmi vélemény, illetve a róla való ismeretem, a másik az, hogy ezt a társadalmi véleményt elfogadom (még ha ellene is cselekszem), a harmadik pedig az, hogy bizonyosan tudom: a konkrét másik véleménye is azonos a társadalmival. Összegezve: mindez tehát azt a tudatomat fejezi ki, hogy én sem vagyok és a másik sem izolált individuum, hanem mindkettőnk véleménye, magatartása megegyezik az általános társadalmi magatartással, ezt a magatartást tükrözi, azaz magam is, a Másvalaki is, lényegét tekintve társadalmi lény.

Levonhatjuk tehát a következtetésünket: a társadalmi a másik létében éppen úgy benne van, mint ahogy az én léteemben is benne van. Ez pedig az én léteemet az ő létével összekapcsolja. Illetve: ez kapcsolja össze.

Így a szégyenérzet vizsgálata oda vezetett, hogy ez a másvalakinek nemcsak a pusztá individuális létét bizonyítja, hanem társadalmi létezését, társadalmi jellegét is. Sőt a szégyentudat éppen magára erre a *társadalmi* jellegre utal, éppen ez az alapja, és így — ha megfordítjuk a gondolatot —, éppen ezt bizonyítja.

Mindezzel azonban még nem merítettük ki a kérdést. Említettük ugyanis, hogy az elítélés csak akkor vezet szégyentudathoz, ha bennem is megvan, ha tehát elismerem a társadalmi ítélet jogosságát. Ez különösen akkor válik világossá, amikor másvalakire irányuló cselekedet nincs, hanem a szégyentudattal kapcsolatos egész folyamat csak önmagamban zajlik le. Ebben az esetben is megtalálható a társadalmi reprobáció tudata, csak pusztán — de elégségesen — az én tudatomban. A magam önmagamat elítélő magatartását sem foghatom fel másnak, mint társadalminak, mert hiszen ellenkező esetben nem következhetnék belőle szégyentudat. A szégyentudat tehát, mint világosan látható, az én léteemben is feltételezi a társadalmi lét jelenlétét, sőt ennek tudatát is. A szégyentudat tehát minden esetben a társadalmi lét tudatára épül. A társadalmi lét bizonyítékát tehát a magam konkrét tudatérzésében fedezem fel.

Az eddigi vizsgálat eredményeképpen a köztem és a Másvalaki között megtalált konkrét megegyezés mint azonosság-lehetőség bárkivel fennáll, egy

általános kapcsolatot bizonyítva köztem és minden másik között, természetesen anélkül, hogy a kapcsolat általánossága cáfolná, tagadná a konkrét kapcsolatok különféleségének lehetőségét és valóságát. Az én és a másvalaki kapcsolatának alapvető szála tehát éppen a *közös társadalmi*. És Sartre éppen ezt hagyta teljesen figyelmen kívül.

Foglaljuk össze az eddigieket: Sartre a szégyentudatból levezette a Másvalaki szükségszerű létét. Továbbvezető elemzésünk nyomán viszont ez a Másvalaki szükségszerűen társadalminak bizonyult, magam is annak bizonyultam és a kettőnköt összefűző szálként a társadalmi jelentkezett. Nyilvánvalóvá vált továbbá az *ember társadalmi volta*, sőt az is, hogy ez áthatja az ember individuális létét.

Az hogy a társadalmi áthatja az egyénit, azt is jelenti, hogy nem valahol az egyéneken kívül lebeg, hanem bennünk van, és egymáshoz való viszonyainkban ölt testet. (A szégyentudat maga sem más, mint egy ilyen viszony kifejeződése.) Ezzel pedig éppen a társadalmi egyik specifikumára derül fény. Garaudy viszont azt állította, hogy a társadalmi specifikuma az egyénből kiindulva megközelíthetetlen. Ez a felfogás talán abból ered, hogy a társadalmnak éppen az említett specifikumát nem vette kellőképpen figyelembe, hanem egy dogmatikus tévhitnek megfelelően a társadalmat az egyének fölött lebegő valaminek képzelte. Ebből kiindulva gondolhatta, hogy a társadalomnak azt a specifikumát, hogy nem izolált egyének összességéből áll, hogy nem „atomizált egyének” egyszerű summája, hanem strukturált és szerkezeti egység — azt erről az oldalról, az egyénből kiindulva nem lehet megragadni. Csak hogy ez a strukturáltság az egyének strukturális egységét is jelenti. A társadalom szerkezeti egység jellege elválaszthatatlan attól, hogy a társadalmi az egyéniben benne, nem pedig rajta kívül létezik. A szégyentudatból ezért lehet erre is következtetni, és ezért lehet erre vonatkozóan az egyén tudatán, a cogitón belül is bizonyosságokat találni.

Láttuk, hogy a szégyentudatnál nem a megjelenő másik ember konkrét személye a döntő, nem is a konkrét magatartása, sőt még az sem lényeges, hogy egyáltalán bárki is megjelenjék. A lényeges az esetleg megjelenő másvalaki valószínű magatartása, amely számomra előre látható.

Ha a társadalom az egyének pusztá summája lenne, akkor bármilyen általános magatartás valószínűségéhez csak ténylegesen elvégzett indukció útján számos (vagy még inkább számtalan) tényleges eset tapasztalatának összegezésével juthatnánk el. Ilyesmiről azonban, mint a vizsgált eset példája is bizonyítja, szó sincs. Egy általános magatartás valószínű bizonyossága és feltételezése tehát egyedül valamilyen strukturálisban alapozódó, strukturálisból fakadó általánosságból eredhet. Ezt a bizonyosságot én közvetlenül a magam belső álláspontjából és a bennem létező reprobáció jellegéből merítem. A reprobációm az általános állásponttal megegyezőnek tekintem. Az alap tehát az általános tudata az egyesben, elsősorban önmagamban. Innét kiinduló következtetéssel jutok el a másik magatartásának valószínűségéhez. A szégyenérzet tehát a társadalmi tudatnak és a tudat társadalmiságának éppen magamban, saját tudatomban való megjelenése. A szégyenérzet mechanizmusa tehát — nem szükségszerűen explicit formában — feltételezi azt, hogy a tudatot társadalmnak tekintsem. De éppen ez az implicit forma rejti azt a bizonyítékot, illetve bizonyosságot, amelyet kerestünk.

Az elmondottak kiegészítői-e a sartre-i képek? Nem — ezek a képet alapjában formálják és rendezik át. A bennem — a tett és az elítélése közötti, a

szégyentudatban — megjelenő konfliktus ugyanis most már a társadalmitól függő, azaz társadalmi konfliktusként jelentkezik. A konfliktus tehát nem köztem és másvalaki között bontakozik ki, hanem a tettem és a bennem levő társadalmi, azaz alapjában köztem és a társadalom között. Alapjában tehát társadalmi konfliktusról van szó, amely azonban énbennem bontakozik ki és csap össze. Ez a konfliktus pedig egészen másvalami, mint az, amelyet Sartre köztem és a Másvalaki között tételez. Sőt éppen ellentéte, mert az egyéni atomizálnak vélt jellegének helyét a társadalmi — strukturált — jellege foglalja el. A konfliktus tehát alapvetően nem egyén és egyén közötti, hanem társadalmi és csupán ennek vetületeként egyéni. Minthogy a Sartre-nál feltételezett atomizáltság helyén strukturáltság van, az egyének közötti konfliktusok is csupán társadalmiak lehetnek — akkor is, ha a különböző egyéneken polarizálódva jelennek meg.

### *A tekintet*

Térjünk most rá — Sartre-t követve — a szégyentudatról a tekintetre. Mégpedig Sartre megállapításától kiindulva. Sartre azt mondja, hogy a Másvalaki jelenléte megbontja a körülöttem levő világnak azt az egységét, amelyet én építettem fel. Illetve a világról alkotott képemet bontja meg. Ennek szerinte én voltam a centruma, és most egyszerre jelentkezik egy tőlem független új centrum, sőt nem is egy, mert minden Másvalaki, tehát minden ember ilyen centrummá válhat. Így a magam köré épített világegység szétbomlik. A másik jelenléte lehetetlenné teszi, hogy a világot mint körém épülő valamit fogjam fel és magam tekintsem e világ közepének. Ez azt kellene jelentse, hogy ez által a világ mint objektív világ fedi fel előttem magát.

Sartre azonban itt sem viszi végig a saját gondolatmenetét. Ebből ugyanis az következne, hogy nemcsak a másikat tekintem objektívnak, hanem magát a tárgyi világot is. Rávilágít ugyan arra, hogy ha magamból kiindulva eljutok a másikhöz, ezzel a szolipszizmus minden lehetősége felrobban. Mindaddig azonban, amíg azt állítja, hogy a Másvalakik atomizáltan léteznek, a világgépeknek is atomizáltaknak kell maradniuk, és az egyes Másvalakik objektívítása nem is vihető át a világra. Amint azonban kiderül, hogy a Másvalakik távolról sem atomizáltan léteznek, a világról alkotott képek sem lehetnek ilyen jellegűek, hanem: társadalmilag kialakítottaknak kell őket tekintenünk. Ez egészen más egység, mint amilyen a csak körém épülő világgépé volt. De ezzel még mindig csak odáig jutottunk, hogy ez a kép nem individuális, hanem determinálja az emberi társadalmat. Odáig, hogy az embernek a világról alkotott képe társadalmi, társadalom által meghatározott, a szó legtágabb értelmében véve.

A társadalmi lét azonban énrám is jellemző, és így a világgép egységében magam is benne vagyok. Innen az én világgépemnek a társadalmi jellege. S ebben visszanyerem a saját világgépem megbontottnak tűnő egységét.

Mindez, ismételjük, még mindig csak a világgép egységére vonatkozik, nem pedig magának a világnak egységére, ami még nyitott kérdés marad. Bár ez a kérdés a fenomenológián keresztül kapcsolódik a tekintet kérdésköréhez, mégsem tartozik tulajdonképpen ide. A világ egységére vonatkozóan ugyanis bármit mondani csak a világból kiinduló vizsgálat alapján lehet. Ezért ezzel foglalkozni máshol és elsősorban más összefüggésben kell, s nem itt.

Most megeleégyszünk az utalással, és visszatérhetünk a nézett-volt további elemzésére.

A nézett-voltnak alapvető vonatkozása, hogy a Másvalaki rólam képet alkot. Emlékeztessünk a helyzetre, amelyet Sartre vázol. Láttuk, hogy önmagam egy része kicsúszik kezeim közül, és függetlenné válik. Ezt a tőlem idegenné, függetlenné vált önmagamat elismerem, elfogadom, de vissza is akarom szerezni. Mégpedig akkor, amikor magam akarok egy konkrét szubjektum-másvalaki lenni. Amikor azonban ennek érdekében önmagamat akarom istenné tenni — ami Sartre szerint legmélyebb lényemet alkotja —, ez olyan törekvésem, amelyet eleve lehetetlen megvalósítani. A törekvésemből következik egyúttal a Másvalakivel és minden másvalakivel való konfliktusom és küzdelmem. Innen ered, hogy a Másvalakihez való minden viszonyom konfliktus. Ezeket mondja Sartre.

Vizsgáljuk meg ezt a kérdést is közelebről. Először is: miért ismerem el a tőlem idegenné vált magam magaménak, s mit jelent ez?

A tekintet, mondja Sartre, a másikat *objektummá*, tárggyá is változtatja. Ezzel a tárggyá változtatással függ össze szerinte az is, hogy a másik tekintete által rólam alkotott képet, akár akarom, akár nem, el kell fogadnom. Ezzel függ össze továbbá a tekintet szabadságkorlátozó hatása is, amire még visszatérünk. Tudjuk, hogy Sartre szerint az ember alaptörekvése a tárgyként való kezelés elleni harc. Ő maga is hevesen tiltakozik az ellen, hogy az embert objektumnak tekintsék, mint tárggyal bánjanak vele. Szerinte az emberek közötti konfliktusoknak mindig az az alapjuk, hogy mindegyik tárgyasítja a másikat, és ugyanakkor lázad a másiktól eredő tárgyasítás ellen. Ennek a tárgyasításnak a megszűnésére szeretnénk törekedni Sartre szerint a másikkal való kapcsolatunkkal, emócionális életünkkel is, haragunkkal és gyűlöletünkkel éppen úgy, mint szeretetünkkel és szerelmünkkel.

Nézzük meg kissé jobban a tárgyasítást, mert ez nemcsak önmagában fontos, hanem további következményekkel is jár. Azzal, hogy Sartre a tárgyasítást a tekintetre vezeti vissza, összekeveri az ismeretelméleti és ontológiai szinteket. Ugyanakkor a tárgyasítás nála az emberi szabadság kérdésével is összekapcsolódik. Sartre a tárgyasítást az emberi léttől elválaszthatatlannak tekinti. Így az ember ember által való tárgyasítása fátumszerű jelleget ölt nála.

Mi a helyzet a valóságban? Az ember objektívnek való felfogása és a tárgyasítása nem azonos, az utóbbinál ugyanis arról van szó, hogy a másik embert *eszköznek* használjuk. Vegyük a legekleatásabb példát. A munkás a tőkés számára tárgy. Ez abból a tényből ered, hogy a munkás arra kényszerül, hogy munkaerejét eladja. A tőkést, aki ezt a munkaerőt megvásárolja, a munkás nem érdekli más szempontból, mint ebből az egyből. Ez a legnyíltabb formája a tárgyként való kezelésnek. Ezzel rokonvonásokat mutat a rabszolga és a rabszolgatartó (vagy a jobbágy és a földesúr) viszonya is. Aki az ember tárgyként való kezelése ellen küzdeni akar, az a gyökeréig kell hatoljon, és az okok megszüntetésére kell törekedjen: vagyis a kizsákmányolás felszámolására. Ezzel megmutatkozik, hogy a kérdés társadalmi, és nyilvánvalóvá válik, hogy megoldása is csak társadalmi harc eredménye lehet. Menjünk azonban tovább. Az említett helyzetből — a kizsákmányolás mechanizmusa alapján — az is következik, hogy a tőkés tárgyasul, őt is tárgyként tekintik. A tőkés társadalmi rendszert egészében áthatja az embernek tárgyként való kezelése, a tárgyasítás. Ebből eredően és ennek megfelelően a tőkés állam maga is mint

tárgyat kezeli állampolgárait. A példák sorát lehetne folytatni. Az ember tárgyiasításának és tárgyiasultságának felszámolása tehát nyilvánvalóan csak a tőkés rendszer felszámolásával veheti kezdetét. Ez nyilván nem megy automatikusan, és pedig azért nem, mert a fentiek a tárgyiasulásnak csak a gyökerei. Maga a tárgyiasulás sokkal szélesebb: az említett alaphelyzet következtében a társadalmi lét szinte minden formája többé kevésbé tárgyiasult, elsősorban az egyéni kapcsolatok, s ezeken keresztül az emberi lét számtalan többi formája is. Vagy, hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, ezekben is többé-kevésbé tükröződik és kifejeződik az emberi viszonyokban jelentkező tárgyiasítás. És még tovább menve: a tőkés termelési mód körülményei között — a fetiszizációval összefüggésben — az emberi kapcsolatok gyakran a tárgyak mögé rejtőznek. Ez nemcsak a tárgyak viszonyok általi meghatározottságát jelenti, hanem visszahat a viszonyokra is. Ezek például ellepleződnek, és ugyanakkor bizonyos fokig meg is merevednek. A tárgyak így hozzájárulnak a kapcsolatok emberi jellegének elhalványulásához. Maga a fetiszizáció bizonyos formái — pl. a pénzfetiszizmus — más vonatkozásokban is kiüresítik a kapcsolatokat. Jegyezzük meg, hogy itt csak az ember tárgyiasulásáról van szó, nem pedig az objektivizációról mint olyanról, a munkatermekben jelentkező tárgyiasulásról. A kettő ugyanis, bár nem független egymástól, azonosnak sem tekinthető. Itt nem bocsátkozhatunk bővebb taglalásba, hanem meg kell elégedjünk, hogy a dolgokat alig érintve csak utalunk e felvetődő kérdésekre. De ez is elég ahhoz, hogy társadalmi jellegük kellő fényben álljon előttünk.

Végeredményben — hogy visszatérjünk — az, hogy az embert objektívnek tekintem és az, hogy tárgyként kezelem, nem ugyanaz. Az, hogy a másik rólam alkotott képét elismerem, ebben a vonatkozásban csak azt jelenti, hogy objektívnek ismerem el önmagam létét. Úgy is mondhatnók: önmagam létét társadalmi ténynek értékelem. Tehát itt is a magam társadalmi voltának kimondásával van dolgom. A másik szubjektum-voltának elismeréséből azonban még nem következik a rólam alkotott kép jogosságának elismerése is. Itt azonban nemcsak egy reprobatív, általam is elfogadott társadalmi ítéletről van szó, mint a szégyentudat esetében, hanem a rólam alkotott képről és a jogosságról általában. E kép elfogadása, jogosságának elismerése pedig arra támaszkodik, hogy én elismerem — a szónak legtágabb értelmében véve —: cselekedeteim túlmutatnak rajtam. Ezek nemcsak rám vonatkoznak, hanem objektívek lévén, másra is hatással vannak. Az érintett másvalaki éppen ezért *tud* képet alkotni rólam. A hatást ő érzi, észleli közvetlenül, én csak közvetve, rajta keresztül foghatom fel. Világos, hogy a kérdés magva nem a másik független léte, hanem a magam cselekedeteinek általam nem vagy nem teljesen felmérhető és ellenőrizhető, tehát nem vagy nem teljesen meghatározható, előrelátható (és befolyásolható) hatása. Más szavakkal: az, hogy tetteim tőlem független léttel is bírnak. (Ez egyúttal a magam objektív voltára is utal.) Hogy a cselekedeteinket hatásukban nem ellenőrizhetem teljesen, további következtetéseket is lehetővé tesz.

A magam létének belső társadalmi jellege, mint láttuk, egységet jelent a másikkal és a társadalommal. Ebből az is következhetnék, hogy a cselekedeteknek teljesen vagy majdnem teljesen felmérhetőeknek kellene lenniük. Még akkor is, ha a magamban élő társadalmisággal szembefordulva cselekednék. (Különben is, még ez a szembefordulás is csak saját társadalmiságon belül maradhatna.) És mégsem ez a helyzet. Mi ennek az oka? Az okot nyilván nemcsak magamban kell keresnem. Csak arról lehet szó, hogy a társadalom

struktúrája maga eredményezi azt, hogy tetteim nem mérhetőek teljesen fel. Cselekedeteimnek és magamnak bizonyos fckú elidegenedés mélyebb és általánosabb elidegenedésre utalnak. Csak ez tudja megmagyarázni, hogy az említett kérdésnek éppen akkora a súlya, mint amekkora.

Kimeríti-e a társadalmi elidegenedés e probléma magyarázatát?

Bár kétségtelenül ez a döntő elem, mégsem ez minden. Továbbá a kérdésnek ezen kívül még egy, a megismerés lehetőségeivel kapcsolatos összefüggése is marad. Az egész komplexum tehát több síkú. Sartre azonban ezeket a nagyon is különböző jellegű és jelentőségű vonatkozásokat összemecssa, egynek veszi. Így az, ami ténylegesen nagy súlyú, eltörpül, sőt kihullik, egész súlya átcsúszik a másokra. Sartre csak a maga által felvetett vonatkozást, az egyedi viszonyt látja, mindent ennek a számlájára ír. Ennek tulajdonít döntő jelentőséget, s ez így, a fentebbiek következtében, óriásira dagad. Sartre nem látja meg a társadalmi vonatkozásokat, és ezzel azt hagyja figyelmen kívül, ami az elidegenedésnek igazi forrása (ugyanígy tett a tárgyasulással is). Ha viszont mindezeket kibontjuk, akkor a sartre-i kép nyilvánvalóan megint nem fog egyszerűen csak kiegészülni. Azzal, hogy megtaláljuk a helyes csmópontot, az egyedi viszonyoknak is — akárcsak fentebb magának az egyénnek — megmutatkozik a társadalmisága: tehát a teljesen más struktúrája.

Mindezekből következik, hogy az elidegenedésnek — és az ember tárgyasulásának — megszüntetésére irányuló cselekvés más kell legyen, és más is lesz, mint az, amit Sartre feltételez. Arról van éppen szó, hogy az emberi törekvés alapvetően a *társadalmi* elidegenedés megszüntetésére tör, mert ez az egyéni kulcsa is. És ez egészen más, mint amiről Sartre beszél. Ez egyáltalában nem lehetetlen, és nem eleve és önmagában reménytelen. Viszont társadalmi cselekvést követel, a társadalmi viszonyok megváltoztatását, végeredményben tehát forradalmi cselekvést. Ennek jellegét, irányát, lehetőségeit a társadalmi helyzet határozza meg, és így ezen a ponton megint el kell hagynunk Sartre módszerét, és magát a társadalmat kell vallatóra fogunk.

Egyelőre azonban térjünk ismét vissza a sartre-i gondolatmenethez és ahhoz, ami ebből közvetlenül következik. Az eddig elmondottaktól kiderül, hogy az elidegenedés megszüntetésére irányuló küzdelem egyáltalán nem valamiféle istenné válásra irányuló törekvés. E törekvés sartre-i magyarázatának gyökere éppen az volt, hogy az egész kérdéskomplexumot egyénivé tette, és egyéni megoldást keresett. Következésképpen szükségszerűen lukadt ki az istenné válás törekvéséhez mint egyetlen módszerhez, és így természetesen ahhoz, hogy minden törekvés eleve kudarcra van ítélve. Reális megközelítés persze nemcsak e konklúzió első felét veti félre, hanem a másodikat is. Vagyis azt jelenti, hogy az elidegenedés megszüntetése egyáltalán nem lehetetlenség. Éppen ellenkezőleg, a lehetőség nyilvánvalóvá válik.

Végül is mi marad abból, amit Sartre kifejtett és megállapított? Nyilván nem lehet tagadni, hogy az egész komplexumnak egyéni síkon is megvannak a maga vetületei, sőt hogy a komplexum mindig egyéni kérdések formájában jelentkezik. Mivel azonban kiderült, hogy ez nem a meghatározó, hanem éppen a meghatározott, az egyénit is másképpen kell értelmeznünk, mint Sartre. Ez az egyéni már nem alapja és meghatározója az ember emberhez való viszonyának, már nem mindent irányító. Nyilvánvaló, az emberek közötti viszonyokat semmiképpen sem lehet az egyéni szintjére redukálni és őket ebből magyarázni, ahogy ezt Sartre megkísérli, de persze éppen úgy az egyéni vetülettől, tetetöltéstől mint konkretizálódódási formától sem lehet eltekinteni.

Térjünk át most a sartre-i elmélet e része harmadik alaptételének, az emberek közötti konfliktus abszolút jellegének vizsgálatára. A fentiekből kiderült, hogy az elidegenedés alapján társadalmi jelenség, hogy mindenkire ránehezedik, és hogy végül is a társadalmi tevékenység során megoldható. Ez mind olyasmi, ami nem hogy szétválasztaná az embereket, hanem végső soron összefűző erőt alkot. Belőlük nem a konfliktus következik (az emberek közötti viszony alapformájaként), hanem ellenkezőleg, az emberek közötti viszony egy másik, régebbi, igazi alapformája bontakozik ki: a szolidaritás. Az elidegenedés persze testet ölt emberek közötti konfliktusok alakjában is, de az egyének közti konfliktusok társadalmiak megtestesítői. Egyszóval az összefűző vonatkozások benne vannak az emberben, mind individuális, mind pedig társadalmi voltában. Az individuális a társadalmin keresztül tör utat, a társadalmi pedig az individuálisban konkretizálódik. Következik végül is, hogy az individuális jelentkezési módját alapján a társadalmi lét határozza meg. Ez a meghatározottság viszont azt jelenti, hogy e törekvés nem jelentkezik minden emberben egyformán, hanem — a társadalmi lét által determináltan — különbözőképpen. Ezeket a különböző formákat csak a társadalmi valóság konkrét elemzése világíthatja meg. De már az eddigiekből is kibontakozott két alapvető irányzat. Az egyik a társadalmi-forradalmi utat kereste, a másik az egyén szintjén akart maradni, és ha nem akart istenhez jutni (mint pl. Jaspers), az ember isten-törekvésének képtelenségéhez — reménytelenségéhez jutott. Ez szükségképpen jelent a társadalmi-forradalmi úttól való eltávolodást, sőt szembefordulást vele. Reálisan emberinek csak a forradalmat tekinthetjük. Az individuális út valójában elszakadást jelent a reális emberitől. Következésképpen nem lehet meglepődni, ha végül is azokhoz közeledik, akik az elidegenedést elleplezni, fenntartani igyekeznek. A Sartre által követett út így végső soron, objektíve szintén eltávolodik a reális embertől, és szembe kerül vele. Ugyanakkor azonban tagadhatatlan, hogy nála a reális emberszemlélet igénye tény, és — mint láttuk — az elidegenedéssel való szembenállás sem idegen a koncepciótól. Ebből nyilván csak éles ellentmondás eredhet. E belső konfliktus azonban — egyik pólusából eredően — önmagában is lehetőséget nyit az álmegoldással való szembefordulásra és a társadalmi-forradalmi megoldás felé haladásra, arra tehát, hogy saját alapnézeteinek egy részével szembeforduljon, és el is távolodjék tőlük. Hogy ez így van, azt bizonyítja, hogy Sartre — bár koncepciójának egyes elemeit megőrzi — későbbi tevékenysége során ténylegesen egyre nagyobb érdeklődéssel fordul a társadalom felé, s egyre jobban törekszik a megértésére.

### *A konfliktus és a szerelem*

Az eddigiekből kiderült, hogy az emberek közötti viszonyt a konfliktusra redukáló Sartre figyelmét az egyénben reálisan létező számtalan vonás elkerüli. Találtunk továbbá olyan kapcsolatokat, amelyek az egyének között nem konfliktushoz vezetnek, hanem éppen ellenkezőleg, szolidaritást eredményeznek. Sőt kiderült, hogy ennek gyökereit az egyén társadalmi jellege önmagában is tartalmazza. Ezért téves az emberek közötti viszonyt konfliktusra redukálni. A helyes emberkoncepciónak és az egyénre vonatkozó helyes képnek szükségképpen az összefüggő szálakat is fel kell mutatnia. Mielőtt azonban ezt a konklúziót levonnánk, megállapításunk megszilárdítására és Sartre álláspontjának további cáfolatára nem árt, ha még egy konkrét példát

veszünk szemügyre. Természetesen olyan viszonyt, amelynek magyarázatában, akár a többiben, a konfliktusnak juttat döntő szerepet. Példát, melyben a Másvalakivel való kapcsolat ma szükségképpen mindig egyéni. Azért éppen ilyet, hogy világossá váljék: még a legegényibb viszonyok esetében is rábukunk azokra a sajátosságokra, amelyek a Sartre által felvázolt képtől eltérnek. Ez a Másvalakivel való mindig egyéni kapcsolat, amelyre utalni szeretnénk, nem más, mint a szerelem.

Sartre szerint a szerelemben alapvetően „a másik szabadsága mint olyan az, amit magunkévá akarunk tenni” (emparer).<sup>13</sup> Nem mint tárgyat akarjuk magunkénak a másikat, mert ez megölné a szerelmet mint szubjektívumot, mint szabadságot. A szerelemben azt akarom, hogy a másik „léte szabad felbuklásának abszolút és egyetlen célja az *engem* választás legyen, vagyis hogy azért válassza létét, hogy az én objektivitásomat és fakticitásomat alapozza meg”.<sup>14</sup> Ennek mélyebb oka szerinte: „A mi objektív lényegünk a *másiknak* a létét implikálja, és viszont: a másik szabadsága az, ami a mi lényegünket megalapozza. Ha mi ezt az egész rendszert belsődlegettség tudnánk tenni, akkor önmagunk megalapozása lennénk.”<sup>15</sup> Ez az egész tevékenység azonban „egy konfliktust kell kiváltson”.<sup>16</sup> „Ha a szerelem eszményképe a másvalakinek mint másvalakinek a magamévá tétele”,<sup>17</sup> akkor a szerelemben a másik az én számomra nem lehet Másvalaki-tárgy, hanem csak Másvalaki-szubjektívum.<sup>18</sup> A szerelem csak így lehet „a tudatok összeolvadása, amelyben mindegyikük megtartja másságát azért, hogy a másikat megalapozza”.<sup>19</sup> Ez azonban megvalósíthatatlan,<sup>20</sup> s így a szerelem önmagában hordja megsemmisülésének okait.

Látnivaló tehát, hogy — Sartre szerint — itt is egy kilátástalan kísérletről van szó, továbbá olyan konkrét viszonyról, amely önmagában és alapjaiban az emberek közötti konfliktusra épül.

Vizsgáljuk meg először a szerelmet. Vajon szükségképpen konfliktus-e a lényege? Azt persze senki sem mondaná, hogy nem lehet benne konfliktus, sőt hogy bizonyos vonatkozásban nem jelentkezik benne mindig valamelyes szembenállás. Csakhogy a lényeg más! A szerelemben nemcsak az jelentkezik, hogy a másikat magamnak szeretném alárendelni. Nem az a lényeg, hogy a szubjektum-voltát szeretném a magam szubjektivitásának megalapozásává tenni. Az kétségtelen, hogy a szerelemben a másik számomra nem tárgy, hanem szubjektívum. Ha csupán tárgy volna, akkor a szerelem — ebben igaza van Sartre-nek — önmagát degradálná. A szerelemben valóban mindig a másik szubjektivitással keresem a kapcsolatot, sőt nem pusztán kapcsolatot, hanem ennél többet, egységet. Ez az egység azonban nem a magam megalapozását célozza, mert ezt nem teheti (ebben is igaza van Sartre-nak). De erre nincs is szükségem (hogy miért, erre még visszatérünk). Az ember a szerelemben a másikkal egyesülve, a másik szubjektivitásával egyesülve megszünteti önmagának önmagába való zártságát, tehát saját magányát. A szerelem magas

<sup>13</sup> Sartre: Id. mű 434. o.

<sup>14</sup> Uo. 438. o.

<sup>15</sup> Uo. 439. o.

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Uo. 442. o.

<sup>18</sup> Vö. uo.

<sup>19</sup> Uo. 444. o.

<sup>20</sup> Vö. uo.

színvonalán, ek-sztatikus állapotában az ember ek-sztatikus állapota valósul meg. Kilépek önmagamból, kapcsolatot, sőt egységet találok egy másik emberrel, és így megszűnök izoláltnak lenni. Ebben a pillanatban „materializálódik” a másik emberrel való lényegi azonosságom, amely azonosságnak az alapja mindkettőnk ember-volta. Sőt, ha úgy tetszik, mindkettőnk ember-voltának már említett belső társadalmi jellege. Ezen a ponton megfoghatóvá válik a magam társadalmi-volta, éppen a másik társadalmi-voltával való kapcsolat létrejöttén keresztül. Ebben önmagamat nemcsak mint egyént ragadom meg, hanem mint társadalmi lényt, mint embert is, és éppen itt, éppen ezzel válik a szerelem önmagam ember-voltának bizonyosságává. (Mennyire igaz Marx mondása, hogy a szerelemben mutatkozik meg mind a sajátmagam, mind a szerelem emberi volta és jellege a legnyíltabban.) És mindebben az önmagamból való kilépés a lényeges. Ugyanakkor már sejteni lehet egy másik következtetést is, amely ugyan egybevág Sartre érvelésével, de pontosan ellentétes konklúzióhoz vezet. Arról van szó, hogy a szerelemben igenis megtalálhatom, ha nem is önmagam megalapozását, de önmagam alapjainak bizonyosságát. És azért tudom megtalálni, mert alapjában véve *nem* konfliktusról van szó, és mert társadalmi-voltomban, az ember társadalmi jellegében és minden egyén társadalmi létében van egy olyan közös elem, amely az embereket összekapcsolja. Ezen az alapon az a negáció, amellyel magamat állítom, amikor lehatárolom magamat a másiktól, ez az állító-tagadás szükségképpen belső tagadássá válik. Azért tudom magamat e tagadással állítani, mert ebben egyúttal állítom a közöset is, azt a társadalmi, amely nekem épp úgy lényegem, mint a Másvalakinek. A tagadásban a magam megalapozása a Másvalakire épül, de ez csak azért történhet így, mert a társadalmi őt is magában foglalja. A magam létének ilyen jellegű megalapozása — amelynek Sartre a lehetetlenségét állítja — már eleve valóság, és ez ebben a konkrét viszonyban csak tudatossá válik. A társadalmi az egész eljárásban nyilvánvalóan megmutatkozik, és az is, hogy ebben a társadalmiban tény az egység, sőt az is, hogy éppen ez az egység az alap, és minden konfliktus csak erre az egységre épülve létezhet. A konfliktus előfeltétele tehát az egység. Megint eljutottunk a korábbi konklúzióhoz, csak más úton. Ugyanakkor egy lépéssel tovább is jutottunk.

Térjünk azonban vissza a szerelemhez. Kétségtelen, hogy a szerelemben megjelenhet olyan tendencia, amely a másiknak tulajdoncmmá tételét célozza. Abban Sartre-nak igaza van, hogy ezzel a másikat degradálom, tárggyá teszem, és így magát a szerelmet is megfosztom igazi tartalmától. Ez azonban a szerelemnek olyan felbomlását jelenti, amely felbomlásnak a gyökerei a szerelmen kívül vannak. Éspedig egyszerűen azért, mert a tulajdoncmmá tétel tendenciája nem a szerelem lényegéből fakad. Ez idegen anyag, amely kívülről rakódik rá a szerelemre, és így deformálja, elpusztítja. A szerelem lényege éppen az emberi egyesülés, minden tulajdoncmmá tételre törekvés nélkül. Ez az egyesülés, mint említettük, önmagam emberi voltát teszi világossá, azt az emberi-voltot, amelynek alapja a társadalmi létben, társadalmi-voltban van. Ember-voltomnak érzése az egyik erő, amely a szerelmet olyan felemelővé teszi, és ez az egyik oka, amiért a szerelem ténylegesen boldogság forrása lehet. Viszont nyilvánvaló, hogy mivel a magam ember-voltának ezzel a konkrét érzésével nemcsak a szerelemben találkozhatom, hanem mindenütt, ahol ember-voltom teljesen megnyilvánulhat, kibontakozhat és tudatossá érlelődhet, a boldogság számtalan más formában és területen is megvalósulhat. A szerelemben viszont éppen akkor valósul meg, amikor ez a másiknak legteljesebb emberi kibontako-

zását segíti elő, teszi lehetővé. Amikor a szerelemnek ez a másik felé irányuló oldala valósággá válik, akkor és ebben válik egyúttal a magam ember-volta is érzékelhetővé. Önmagam ember-voltát olyankor érzem át a legteljesebben, amikor a másiknak a kibontakozását elősegítem, amikor a másik ember-voltát és szabadságát elismerem, egyúttal ugyanis a magam ember-voltát is realizálok. Így ez a magatartásom része lesz a saját ember-voltom társadalmi megalapozásának.

Az eddigiekben a kapcsolat *emberi-voltáról* volt szó, s ennek az emberi jellegnek a tudatosulásából születő eksztázisról. Ez azonban ugyanakkor az emberi *kapcsolat* érzésének is az eksztázisa. Talán éppen a szerelemben kerül hozzánk legközelebb a másik ember, és válik legszorosabbá az emberi kapcsolatot. Minden emberi kapcsolatban megvan az említett eksztázisnak az eleme. Megtalálható a barátságban éppen úgy, mint harcostársak közötti viszonyban. Ennek következtében lehetnek ezek olyan felemelők. Minél szorosabb azonban ez a kapcsolat, és minél érzékelhetőbb ez a szorosság, annál mélyebbé válik a felette érzett és érezhető öröm: egészen az eksztázisig. A szerelem pedig nemcsak a legszorosabb kapcsolat, de az egyetlen, amely konkrét-voltában is felölel mindent, és így a legszélesebb is. A mindenre kiterjedő jellege szintén alapvetően lényeges.

Hogyan állunk most már a tulajdonná-tevés kérdésével? Ha erre válaszolni akarunk, akkor a tulajdon jellegéből kell kiindulnunk. Sartre sokat foglalkozik a tulajdonnal, és nem egy lényeges vonását észre is veszi. Egy azonban mindig kisiklik a kezei közül, mindig elkerüli figyelmét. És ez az egy, sajnos a lényeges, s ez a *kizáró* jelleg.<sup>21</sup> Az pedig, hogy Sartre a tulajdonnak éppen ezt a lényegi vonását hagyja figyelmen kívül, végül is minden idevágó megállapítását felborítja.

Összefoglalóan leszögezhetjük: először is a szerelem történetileg nézve nem mindig volt kizáró jellegű. Ez a jellege később jelentkezik, mégpedig a tulajdon — pontosabban a magántulajdon — megjelenésével. A család történelmi fejlődése elégséges bizonyítékot nyújt erre. Így ez külső tényező a szerelem szempontjából. Ettől kezdődően a szerelem a maga tisztaságában már csak ezzel a tendenciával való harcban valósulhat meg. Ugyanakkor világos, hogy éppen a tulajdon az, amely a szerelemben a másikat tárgygyá teszi, megfosztva ezzel a szerelmet magától a lényegétől. Ebből a tulajdonból ered a szerelemnek, e teljes-emberi érzésnek a pusztá fiziológiai aktussal való azonosítása. (Hogy ez milyen mértékben egyik alapja mégis a szerelemnek, az természetesen más kérdés.)

Világos tehát, hogy a szerelem megtisztulásának, önmagára találásának és emberivé válásának feltétele a tulajdon-tendenciák legyőzése. (Társadalmilag ennek a lehetősége a magántulajdon világának eltűnésével nyílik meg.)

Érveink itt részben a szerelmen kívülről jönnek. De ez természetes is, hiszen az eddigiekből nyilvánvaló, hogy a szerelem emberivé válásának elengedhetetlen feltétele a tulajdon-törekvés legyőzése. Így a szerelmi tulajdon-

<sup>21</sup> Ezzel a megállapítással talán első pillanatban ellentétesnek tűnik a szocialista tulajdon. Hiszen — mondhatná valaki — az társadalmi, tehát nincs kizáró jellege. Ez azonban nincs így. Igaz, hogy társadalmi, mégis megvan a kizáró jellege: kizárja a közvetlen egyéni felhasználást. És ez a használat végleges vagy időleges — a közösség kizárását jelenti. Itt is megvan tehát a tulajdon kizáró jellege, s így ez a példa a fenti tételel nem hogy gyengitené, hanem éppen hogy alátámasztja.

törekvés eltűnésének mikorjára és hogyanjára a tulajdon-törekvés kívülről jövő, társadalmi mértékű eltűnésének vizsgálata során kaphatunk csak választ.

Azokkal kapcsolatban, amiket Sartre a szerelemről mond, még egy kérdés marad nyitva. Hogy érvelésünk teljes legyen, erre is ki kell térnünk. Sartre szerint a szerelem szükségszerűen menekül a harmadik szeme elől, zavarja, ha más is látja. Ő ezt arra vezeti vissza, hogy ebben is a tekintet jelentkezik a maga elidegenítő hatásával, és hogy a szerelmesek itt az ellen védekeznek, hogy a harmadik néző szeme megfossza őket éppen attól a szubjektivitástól, amelyre a szerelem épül.<sup>22</sup> Igen ám, de a tekintet nem foszthat meg a szubjektivitástól. Ettől valójában semmi sem foszthat meg, hiszen ez elválaszt-hatatlan részem, és éppen ebben egyesül társadalmi és egyedi voltom. Ha tárgyként kezelnek, ez az elidegenedéssel — mármint a társadalmival — velejár, de még ez sem szüntetheti meg szubjektivitásomat. Éppen azért tudok lázadni, mert a szubjektivitásom nem szűnik meg. Ha megszűnnék, akkor a lázadás is megszűnnék. Ezért tör minden elnyomás az ember teljes elállatiasítására. A Sartre által említett és ténylegesen létező menekülésnek az oka máshol keresendő. A szerelem teljes, minden vonatkozású egyesülésre és megvalósulásra törekszik, s ezzel természetesen együttjár a legintimebb vonatkozásokban való egység is és — részben annak következtében — magának a kapcsolatnak az intimmé válása. Különösen áll ez az érzéki vonatkozásokra. Ámde az érzéki vonatkozásokat a társadalmi lét teszi intimmé. Innen ered az, hogy a szerelmeseket a szégyenérzet sajátos formája kísérheti. Ez is bizonyossága annak, hogy az említett társadalmi vonatkozás létezik, és hogy bennünk is megvan. Hogy ez mennyire így van, azt bizonyítja az is, hogy az a pont, ahol a szerelmeseket egy harmadik már zavarja, történelmileg meghatározott: nem mindig volt és nem mindenütt egyformán sok az, amit a szerelmesek egymásnak egy harmadik szeme előtt, tehát a *nyilvánosság* előtt megengedtek. Mert éppen erről van szó: a harmadik a nyilvánosság, azaz a társadalom megtestesítője; mint ilyen és csak mint ilyen válik zavaróvá.

Tény továbbá az is, hogy a harmadik jelenléte nemcsak mint a társadalom ilyen megjelenítője hat zavaróan.<sup>23</sup> Azt mondhatná valaki, hogy éppen ez az, amit Sartre mond. Még sincs így, illetve csak látszólag van így. A harmadik jelenlevő nem azért zavar, mert tárggyá teszi a szerelmeseket. Jelenléte egy harmadik centrumot jelent, és ez pusztán jelenlétével bekapcsolódik a kettősbe. Éppen mert a szerelemnek nem a konfliktus az alapja, hanem az egység, azzal, hogy ezzel a harmadikkal is létezik emberi kapcsolat — akár csak a pusztán ember-voltból eredően is —, a kétoldali kapcsolatra ráakódik egy többoldalú is. A szerelem lényegében pedig éppen a kétoldaliság van benne. Arról van tehát szó, hogy itt egy tágabb és egy szűkebb emberi kapcsolat jelenik meg egyidőben. És ez a zavaró. Van még egy momentum is. A szerelem mint kettős kapcsolat kizárja a harmadikat. Egy teljessé váló emberi kapcsolatból és teljessé váló emberi voltunkból kikapcsolunk egy embert. Egy konkrét harmadiknak a jelenléte viszont felhívja a figyelmet erre a kizárásra. Tapinthatóvá válik, hogy a magam teljessé váló emberségéből, a mi teljessé váló ember-voltunkból és emberi kapcsolatunkból valakit kizártunk. Ember ő is, joga van neki is teljes kapcsolatra. Ezért válhat az ő jelenléte

<sup>22</sup> Vö. Sartre: Id. mű 445. o.

<sup>23</sup> A passzív voyeurség jelensége álláspontunkat nem cáfolja. E kérdés megvilágítása e tanulmány kereteit túllépő részletesebb elemzést kívánna.

zavaróvá. Ezért diluálja jelenléte a kettőnk kapcsolatának intenzitását. Ebben van a nyitja a szerelem magányigényének, nem pedig abban, amit Sartre mond.

Sőt még egyéb érzésmomentumok közrejátszására is lehet gondolni. Jelentkezhet pl. az az érzés, hogy a kiteljesedés az adott társadalmi viszonyok között bizonytalan, hiányos és törékeny, s így minden idegen elem veszélyt jelenthet rá. Nyilván jelen van a tulajdonézés egy válfaja is — a másiktól való féltés, a szerelemféltés. Továbbá, amikor a kiteljesedés nem minden ember számára adott lehetőség — és a kizsákmányolásra épülő társadalomban ez a helyzet — jelentkezhethet az az érzés is, hogy a kiteljesedés bizonyos fokig más rovására valósul meg, és ez is hathat zavaróan a harmadik megjelenésekor. Ezek azonban csak magyarázó elemek. Az alapvető az említett kettő, a szerelmet titkolandónak (és néha szégyelnivalónak) tartó embertelen és ember ellenes társadalmi etikai álláspont hatása vagy utóhatása, továbbá az említett teljes egységbeolvadás igénye.

Felmerülhet a kérdés, hogy a harmadik jelenléte jelentőségének elismerésével nem ismertük-e mégis csak el a sartre-i tekintet-elméletet. Erről egyáltalán nincsen szó, mert annak a megállapítása és elismerése, hogy az emberi tekintet az egyének közötti kapcsolatok egyik lényeges fizikai szála, nem jelenti annak az elméletnek elfogadását, amelyet Sartre spekulatív erre az egyszerű tényre ráépít.

Ezzel most már lezárhatjuk a szerelem vizsgálatát. Ennek során ismét kiderült, hogyha — a helyes tényszerű elemeket elismerjük ugyan, de — tovább megyünk a Sartre által kiragadott esetek vizsgálatában, akkor olyan konklúziókhöz jutunk, amelyek az ő felfogását nemcsak kiegészítik, hanem egyúttal teljesebben át is értékelik, minthogy végpontjuknál pontosan az ellenkezőjét tartalmazzák annak, amit Sartre konklúzióul állított.

Kiderült a szerelem esetében, hogy a lényeg nem a konfliktus, hanem éppen az ellenkezője. Kiderült, hogy amit ő lehetetlennek mond, például önmagunk megalapozása a társadalmi létben, az nem lehetetlen, nem elérhetetlen cél, hanem megvalósítható. Tanulmányunkban ennek csak egyik oldalát érintettük. Hogy a másikkal is foglalkozhassunk, egy egészen új téma vizsgálatába kellene kezdenünk. Az önmegvalósítás ugyanis egy másik vonatkozásban is felmerül Sartre-nál, s ezzel kapcsolatban elsősorban az önmagábanlétező, az önmagáért-létező viszonyát kell elemeznünk.

## САРТРОВСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ОБ ОТНОШЕНИИ «Я» И «НЕКТО»

*Задор Тордау*

Во введении автор кратко излагает основные черты воззрений Сартра по данному вопросу. Затем — используя Метод Сартра — делает предметом исследования его исходные положения. Соответственно этому, опираясь на *cogito*, автор анализирует в общей форме отношение «Я» и «Некто», а затем переходит к конкретному разбору содержания и основ стыдливого сознания. В стыдливом сознании Сартр видит имеющееся в сознании доказательство индивидуального бытия другого человека. Дальнейший анализ показывает, однако, что в этой форме сознания отражается не только индивидуальное, но и общественное бытие другого человека, т. е. тот факт, что общество представляет собой не простую сумму индивидуумов, а тотальность. Далее, поскольку стыдливое сознание содержит в себе своеобразного характера репробацию, в нем имеется и указание на общественный характер личности, ощущающей стыд. В результате konsekventного изложения делают заключения, по сути своей противоположные друг другу, как и у Сартра; след-

ствия эти делают очевидными односторонность и недостатки основного положения экзистенциалистской философии.

Закончив анализ стыдливого сознания, автор переходит к рассмотрению сартровской теории взора, показывая при этом, что Сартр смыкает объективность индивидуальности, ошибочно отождествляет ее с опредмечиванием другого человека. Опредмечивание-опредмеченность человека появляется на определенном уровне общественного развития и характерно лишь для определенных общественных систем. Смыкание границ приводит Сартра к абсолютизации: историческое рассматривается как вечно человеческое.

В третьей части своей работы автор анализирует, исходя из примеров Сартра, некоторые своеобразные черты любви — для опровержения положения, согласно которому, основа отношений между людьми — конфликт.

## THE RELATION OF THE I AND THE OTHER IN SARTRE'S EXISTENTIALISM

by Z. Tordai

In the introduction the author outlines the fundamentals of Sartre's views; then by applying Sartre's methodology examines the philosopher's starting point. Thus relying on the *cogito*, a general analysis of the relation of the I and the Other is given and through concrete examples the content and bases of the sense of shame are treated. Sartre considered that consciousness of shame is proof of the individual existence of another man in the consciousness. However, further analysis shows that this form of consciousness reflects not only the individual, but also the social existence of another man, the fact that society is not the mere sum of individuals but also a totality. Furthermore since the consciousness of shame contains a peculiar type of reprobation, it also relates to the social character of the individual who senses shame. As a result of the subsequent analysis we achieved conclusions basically different from Sartre's and these point to the definite one-sided inadequacies of the fundamental theses of existential philosophy.

After analyzing the consciousness of shame the author examines Sartre's theory of relation, pointing out that Sartre faultily identifies the objectivity of the individual with that of the other man, that is to say, he erases the difference between the two. The objectivization of man may be manifest only at a certain stage of social development and is characteristic only of certain social systems. This false identification in Sartre's philosophy leads to absolutization for he regards what is historical only as what is eternally human.

In the third part of the study the author — using the same examples as did Sartre — by analyzing a few characteristics of love, refutes the idea that the basis of relations among men is conflict.

## A művészeti dekadenciáról

ALMÁSI MIKLÓS

Irodalmi és képzőművészeti vitákban, elméleti írásokban egyre többször tér vissza az a gondolat, hogy voltaképpen nincs is dekadencia, ez a kategória csupán a dogmatizmus egyik fogalmi skatulyája volt, egy körültekintőbb, sokoldalúbb művészetpolitika és művészetelmélet azonban már nem használhatja ezt a szűkkeblű elképzelést.

Már előljáróban leszögezhetjük, hogy a dekadencia fogalmának ilyen eltemetési kísérlete a realizmus-koncepció feladásával kapcsolatos, azzal az állásponttal, mely a realizmus védelmezéséről így vagy úgy — a modernség, korszerűség vagy a kísérletezés nevében — le kíván mondani. Meg kell említenünk, hogy a dekadencia fogalmának eltemetésével vagy legalábbis elhomályosításával, háttérbe szorításával olyan jelentős marxista kritikusok és esztéták is egyetértenek, mint *Roger Garaudy* vagy *Ernst Fischer*.

A realizmus felszámolásához vezető egyik út a fogalom olyatén kitágítása, hogy *Kafka* és *Saint-John Perse* egyaránt beleférjen — ez azonban már nemcsak a realizmus-kategóriának szétpukkasztását jelenti, hanem egyszersmind a dekadencia-fogalomnak a felszámolását is. Pedig ha körülnézünk a modern művészet területein, úgy számos művészetellenes, dekadens művet, áramlatot, tendenciát fedezhetünk fel. Gondoljunk az abszurd színház kétharmadát kitevő üres játékoságra, *Beckett* vagy *Pinter* morbid, irracionalista darabjaira, *Eliot* vagy *Gottfried Benn* költészetére, ahol az elidegenedés normális állapot, vagy a képzőművészetben egyre nagyobb mértékben terjedő üres, szélhámoskodó törekvésekre — pl. a tache-izmusra, a zenében az aleatorikus kísérletekre stb. Ezek az önkényesen és kapásból előszámlált példák is a dekadencia továbbéléséről tanúskodnak.

Persze ma a dekadencia nem abban a formában jelentkezik, ahogyan a Zola utáni időkben vagy az első világháborút megelőző és követő időkben fellépett, hanem új vonásokkal, világnézeti és formai tekintetben korszerűbb fegyverzettel. Ezért az elméleti feladat az lenne, hogy ennek a mai dekadenciának sajátosságát, speciális jellegét körülhatároljuk, s ugyanakkor kimutassuk, hogy ezek a jelenségek a specifikumuk ellenére is a polgári művészetek 1848 után kezdődő hanyatlásának folyamatába tartoznak bele.

De már csak azért is fontos lenne egy ilyen rugalmas analízis, hogy a mai polgári avantgarde művészetekben jelentkező pozitív törekvéseket, a dekadenciával szembe forduló kísérleteket meg lehessen különböztetni; hogy tehát ne mossuk össze az egész modern polgári művészetet egységes dekadens masszává. Mert amennyire helytelen lenne a dekadencia fogalmának kiiktatása, annyira káros ennek a fogalomnak globális — lényegében dogmatikus — általánosítása a modern művészeti jelenségek egészére. Egyrészt számos haladó, realista törek-

vés jelentkezik avantgardista formai öltözetben, látszatra dekadencia eszközeivel, másrészt számos *politikailag haladó művész* vonzódik alkotásaiban vagy munkássága egy bizonyos hányadában a dekadencia bűvköréhez. A marxista kritikának ezeket az ellentmondásokat is fel kell ismernie, s ennek alapján, differenciáltabb képet nyújtva segítséget is kell tudnia nyújtani ezeknek a művészeknek alkotóművészetük realista kiteljesítéséhez. A kérdés bonyolultságát még az is fokozza, hogy vannak olyan *dekadens törekvések*, amelyek *adott politikai körülmények között az elvont tiltakozás*, sőt politikai demonstráció jellegével bírnak, noha szerkezetük, eszmei lényegük erősen át van itatva a dekadencia szellemi párlataival. *Sartre*, *Camus* vagy *Kafka* műveinek elemzése ezért igényel igen alapos és körültekintő bíráló munkát. De így van ez *Max Frisch* drámáinál vagy *Ionesco* újabb műveinek esetében is.

A dekadenciának — éppúgy mint a realista művészetnek — szintén megvan a maga története, sőt fejlődésének fázisai igen élesen el is határolhatók egymástól. A századfordulót megelőző és követő éveket tekinthetjük az első periódusnak, az első világháborút követő évek avantgarde mozgalmi körül, részben velük szemben állva, részben bennük résztvevően jelentkezik a második periódus, majd a fasizmust, a második világháborút közvetlenül megelőző, kísérő és követő évek ellentmondásos jelenségei lennének a harmadik korszak. A mi számunkra ez utóbbi a lényeges, innen indulnak el ugyanis azok a szálak, melyek a mai fejlődést közvetlenül befolyásolják: egyfelől éles antikapitalista hangvétel, másfelől ugyancsak erőteljes közvetett apológia, humanista tiltakozás, melyet azonban gyakran átszőnek embertelen tartalmak. E kettő közül a humanista tendencia erősödik fel a hidegháborús korszak lezáródásával és egy erőteljesebb polgári kritikai realista mozgalom megindulásával. (Gondoljunk a maccartyzmus elleni művészi tiltakozás hullámára, így pl. *Miller Salemi boszorkányokjára*.) Mindez kihat a dekadencia fejlődésére is, melynek mai alakjában igen ellentmondásosan keveredik a társadalmi-kritikai elem a nyílt vagy közvetett reakciós ideológiával, leszerelő pszichózissal.

Ha már a történeti múltnál tartunk, nem érdektelen megjegyezni, hogy a dekadencia magatartásában mindig is közös mozzanat volt a haladó művészeti tradíciók folyamatosságának tagadása és ugyanakkor önkényes válogatás az összezagyvált múltban („öskeresés”). A futurizmus kiáltványai a múzeumok elpusztítását követelik, a szürrealisták csupán *Boscht*, *Breucelt* és legfeljebb *Goya* fantasztikus képeit emelik ki a pusztulásnak szánt műtörténeti múltból. A két magatartás közös *gyökérről* táplálkczik: mindkettő reakciós szükségleteket elégít ki a történelem tagadásával vagy meghamisításával. Amikor ma a XX. század művészi szükségleteiről hallunk, akkor a modernizmusnak csupán egy leegyszerűsített képét sugallják nekünk: a művészetek több ezer éves normáit akarják felrúgni néhány évtized vívmányainak vagy legtöbbször divatjának nevében. A dekadencia kritikája tehát csak akkor jár el helyesen, ha ezt a történelmietlen magatartást és szemléletmódot történelmi alapkorról kritizálja, ha hű marad a művészetek fejlődésének előremutató hagyományaihoz, és egyúttal a kor valóságos igényeiből próbálja megalkotni a modern művészet normáit.

Nem a formai kísérletezés, az új kifejezési eszközök ellen tiltakozunk tehát, hanem ezeknek a formai-stiláris eszközöknek dekadens, retrográd alkalmazása ellen. (Erre a problémára még vissza fogunk térni.) Igen fontos ezt hangsúlyoznunk, nehogy az a látszat — és gyakorlat — keletkezzék a

dekadencia elleni harcunkból, mintha a polgári klasszicizmus talaján állnánk, és ennek a művészeti ideáljaihoz képest valljuk a dekadens műveket hanyatlóknak. A dekadenciával szemben a modern művészet realista irányait kell szembeállítanunk, a szocialista realizmus modern vívmányait, és nem szabad konzervatív szűkkeblűséggel kizárni a korszerűség igényét, a továbbfejlődés kísérletező útjait a művészet útkereséséből.

## I.

Kezdjük talán azzal a találós kérdéssel, hogy *miről ismerni meg* a dekadens alkotást? E legtöbbször gúnyos kérdésre mindenképpen csak az lehet a válaszuk, hogy a döntő ismérv a *világnézeti tartalom*, ezeknek a műveknek világnézeti vagy legtöbbször csupán *világérzésbeli kisujzársása*. A modern művészetnek általában, de a dekadens műveknek különösen egyik érdekességük, hogy erősebb világnézeti beállítottságúak: probléma-drámákként jelentkeznek, egy-egy filozófiai tétel célzatos allegorizálásait állítják a néző elé (gondoljunk *Dürrenmatt*ra vagy akár *Beckett*re). Legalábbis sokkal direkter bennük a kapcsolat a világnézeti tartalom és művészi megformálás között. Ez a világérzésbeli háttér a legtöbb esetben a világ *kiismerhetetlenségének, kaotikus—mítikus* kuszaságának hirdetése. Az emberek magukra vannak hagyatva, még a természeti törvények is *csalóka látszatoknak* bizonyultak, de főként a társadalmi normák, a társadalomban lehetséges tájékozódó pontok veszttek el, mondtak csődöt, sőt megtévesztő tűzszlopoknak bizonyultak, melyek csupán az ember becsapására állítottak fel. *Kafka* világa — művészileg a legjelentősebb formában s talán a legtöbb érintkezési *lehetőséggel* a realizmus irányában — fejezi ki ezt az életérzést, a valóság kelepceszerű, kifürkészhetetlen sötéttségét és az ember céltalan bolyongását, becsapott törekvéseit a legplasztikusabban. A „litterature kafkas-trophique” aztán ezt az életérzést variálja. (*Buzzati*, *Dürrenmatt* fantasztikus novellái egy ilyen öntörvényű — vagy még inkább törvény nélküli — valóságról szólnak, melyben az ember által megszokott és alkalmazott törvények hirtelen felmondják a szolgálatot.)

A dekadencia világnézeti alapjai tehát az irracionálisban keresendők: főként a XX. század irracionalista áramlataiban, Nietzsche filozófiájában, a machizmusban, a német „életfilozófiában”, az egzisztencializmusban. A legtöbb esetben nem közvetlen átvételről van szó, nem a filozófiai alapművek tanulmányozásából táplálkozik a művész, hanem a már feldolgozott, „utára kivitt” jelszavakká silányított életérzéseket, tételeket, politikai-filozófiai programokat teszi magáévá, és ezeket építi bele műveibe. Bármennyire is „új” divat a mai dekadens művészetben az antihumánus magatartás és világkép, első jelentős megfogalmazója *Nietzsche* volt — noha nevééről igen kevés szó esik. *Beckett* vagy *Eliot* embertelenségében, a szürrealizmus sokszor cinikus antihumanizmusában, *Dilínál*, *Chiriconál*, *Max Ernstnél*, a modern zene legújabb irányzatainak néhány darabjában — ahol már az „emberi” művészet maga is megvetendő közhelynek számít — ez a földalatti kapcsolat mindig kimutatható. Az elektronikus zenében pl. a hallgató *csupán* mélytengeri és kozmoszbeli asszociációkat fedezhet fel, csupa olyan „élményt” talál benne, mely a számára az irracionálissal vagy a felfoghatatlannal rokon (*Maderna* vagy *Luciano Beriot* művei). Ugyanilyen irracionális élményt akar nyújtani *Pendereczky Öt után jön a hat* c. zenedarabja is. Az emberi áttétel, a világot

megértő és változtatni akaró magatartás szinte teljesen kilúgozódik ezekből a művekből.

Ebben a képben persze sok minden a polgári társadalmi valóság ténye. Így például igaz, hogy a burzsoá társadalom felszínén fordítva jelennek meg a nagy társadalmi törvények, ezek a látszatösszefüggések félrevezetik az embereket, törbe csalják, hogy azután bajukban magukra hagyják őket. Egy ilyen kép tehát a polgári világ kritikai elemeit is magában foglalhatja. A döntő elvi és művészi gyengeség abban van, hogy ezt a létező látszatszerkezetet kozmikus végletességében ábrázolják, mint a világ megváltoztathatatlan törvényét tárják az olvasó elé, azt az életérzést sugallják, hogy ebből a börtönből elvileg nincs kiút, s minden kitörési kísérlet eleve kudarcra van ítélve. (Az indirekt apológia eme kérdéseire még visszatérünk.)

Ezzel a dekadens művészi magatartással szemben két szinten is kialakult a modern művészet ellenzéke. Az egyik a *kritikai realizmuson belül szerveződik*, a haladó polgári művészekből. Ezek a művészek megmutatják, mi az összefüggés a felszíni látszat és a társadalmi lényeg között, s rámutatnak a lázadás lehetőségeire és objektív szükségességére is. Egy *történelmileg magasabb szinten* kialakul azonban a dekadencia igazi művészi opponense is: a *szocialista realizmus*. *Eluard*, *Aragon* lírája, *Brecht* vagy *Wesker* drámái igen sokszor beletalálnak ugyanazokba a problémákba, melyeket a dekadencia egyoldalúan vet fel és hamisan old meg. S itt, ezen a szinten következik be a dekadencia igazi meghaladása. Erről majd az egyes konkrét kérdéseknél szólnunk. Itt csak a *világ demitizálását* említsük meg. Míg a dekadencia arra törekszik — akár jó szándékból is —, hogy a világ misztikus, irracionális lényegéről győzze meg az olvasót, addig a szocialista realizmus széttolja ezt a ködfüggőnyt, és a valóságot a maga emberi és társadalmi szerkezetében mutatja be. (Gondoljunk *Brecht* „meséire”, amelyek ilyen ellen-mítoszoknak is felfoghatók.) Ennek a művészi törekvésnek aztán igen nagy vonzóereje van a polgári művészet körében: *Miller* műveiben vagy az *angol dühösök* mozgalmában, az *olasz képzőművészeti* életben vagy a filmművészet újabb törekvéseiben egyaránt kimutatható ennek a szocialista realista tendenciának szívóhatása. S ha még ide számítjuk a szovjet művészet vívmányait — főként irodalmi és filmművészeti téren — akkor teljes képében áll előttünk a párbaj a dekadencia és a korszerű, szocialista realizmus között.

## II.

Miben áll a dekadencia leglényegesebb sajátsága, melyből összes tulajdonsága, színe és színtelensége következik? Abban, hogy a dekadencia az elidegenedés talaján áll, megváltozhatatlannak fogadja el az elidegenedés tényeit, vagy legalábbis valamiképp az emberi lét velejáróinak fogalmazza meg őket: az ember társtalan, önmagával szemben is idegen, embertelen stb. — de ilyen az emberi lét maga. Míg a realizmus mindig megkeresi, mi van az elidegenedett életformák mögött, milyen gazdasági-társadalmi rugók eredményei, és milyen társadalmi erők küzdenek — és küzdhetnek — meg vele, addig a dekadencia valami tragikus pátoosszal elfogadja ezt az elidegenedett felszíni képet. Az elidegenedéssel való művészi megbékülés az alkotó módszerekre is ráüti bélyegét. Ilyen pl. a zenében az aleatorikus komponálási módszer (*John Cage*, *Stokhausen*). Itt az anyag már kiszabadul az egyén kontrollja alól, a zene elemei uralkodnak a szerző felett.

A dekadens művész számára elvész a *mérték*, mellyel mérlegelni tudja hőseinek emberi vagy embertelen magatartását, a jó és rossz etikai súlyát, az igazi és hamis értékeit, nem ismeri fel az abnormálist, nem tudja megtalálni az emberek életében a normális emberileg előremutató jelenségeket. A mérték elvetése, elvesztése, szándékos kiküszöbölése odavezet, hogy az ember eltorzulását, elaljasodását mint normális jelenséget ábrázolják. Gondoljunk *Beckett Godotra várván* c. darabjára, ahol nemcsak a kiüresedés és értelmetlen tengődés látható normális életformaként, hanem az állati szintre jutott megaláztatás is így jelenik meg.

Mindez azt jelenti, hogy bizonyos jelenségeket „túlméreteznek”, mértékükön felül ábrázolnak. Ez a „*mértéktelenség*” pl. a zenében úgy jelenik meg, hogy csupán végletes zenei eszközök léteznek: míg régen pl. a nagy hangközök, nagy hanglépések a drámai csúcspontokon fordultak elő, addig ma csakis ilyen „csúcspontokban” komponálnak, s ezzel megszűnik a tagoltság, a kiemelés, a csúcspont stb. művészi értéke is. Persze itt is történelmileg kell néznünk a jelenségeket. A fiatal *Schönberg* pl. valóban elveszíti a mértéket a világ és ember megítélésében és kifejezésében, és egy embertelen eszköztár foglya. De a fasizmus elleni tiltakozásul mégis közeledik valamiféle humánusabb mérték felé. Ugyanez a küzdelem látható *Sartre*-nál is, aki *Az Ördög és az Úristen* c. filozófiai tandrámájában a jó és rossz dialektikus viszonyát szeretné megragadni, tehát valamiféle objektív mértékre törekszik, amelynek segítségével rendezni lehetne a világot.

A dekadens művészet egy másik igen fontos sajátága a *részletjelenségek abszolutizálása*. Míg a realista művészetet s főként a szocialista realizmust az élet totális ábrázolása jellemzi, az embert az életben kialakuló ezerféle viszonylatban ábrázolja, addig a dekadencia csupán egy — habár valóságos — aspektust, egy viszonylatot ragad ki, és ezen a részlet-ablakon akarja látni az egész embert és az egész társadalmi valóságot is. Így pl. a félelem vagy az inkommunikálhatatlanság egy-egy valóságos mozzanata a mai nyugati ember társadalmi életének. (Noha hozzá kell tennünk, hogy a félelem, a rettegés már korántsem olyan kifejező társadalmi jellemző, mint a hidegháború klasszikus éveiben: az atomháború veszélyének csökkenése egyre érezhetőbb a művészetekben is, az „Angst” korábbi egyeduralma tűnőben van, nincs már olyan vonzóereje sem.) A félelem és a kölcsönös „értetlenség” mint jelenség csupán része egy teljesebb életfolyamatnak, melyben más is történik, más viszonyok is formáló erővel lépnek fel. A modernista művész azonban csupán ezeket az elszigetelt mozzanatokot ragadja meg: csak a rettegést és csak a beszéd értelmetlenséget továbbító jellegét rajzolja (ld. pl. *Pinter A házmesterét*, *Ionescu* első darabjait).

A részletjelenségek kiragadása, a partikularitás uralma korántsem jelenti azt, hogy e művészeknek nem volna tehetségük a valóság teljes ábrázolására. *A dekadencia nem a tehetség vagy tehetségtelenség kérdése.* (Mint ahogy nem is az idegbetegségé, örültségé.) Ezek a művészek rendkívüli tehetséggel rendelkeznek, legfeljebb arról lehetne beszélünk, hogy tehetségüket egy bizonyos jelenség iránti érzékenység irányába fejlesztették. A művészi egyoldalúság tehát tudatos munka eredménye és a művészi tehetség egyoldalú leszűkítésének végállomása. (*Joyce* pl. realista novellákkal kezdi pályafutását, s csak később használja a belső monológ technikát mint a valóság leszűkítésének fogását.) Persze miután a nagy művészek műhelyében megszületik egy-egy hangadó, irányzatot teremtő műalkotás s keretében egy-egy részletjelenség

kiemelésének *technikája*, az epigonok, a konjunktúraművészek légiója már csupán ezt a formát, megoldási kliséjét kapja fel, és „sokszorosítja” divatossá. Így a nagy művészek árnyékában szélhámosság és kifejezett tehetségtelenség is részévé válik a dekadencia összefolyamatának: ami az utcára kikerül, ami bestseller gyanánt vagy olcsó modernista giccsként közkeletűvé válik, az már az *üzleti érdek diktálta* megoldás, olyan modor, divat, melyet a „művészet-áru” piaci törvényei mozgatnak. A dekadencia kritikájakor persze a nagy művekben található problémák elemzését kell szemünk előtt tartani, bár nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy terjedését épp a művészet-áru, a kapitalista művészet-ipar teszi lehetővé. Gondoljunk arra, milyen terror uralkodik a kapitalista képzőművészeti kiadás terén: a figurális művészek könyvei, reprodukciói, ennek az irányzatnak elméleti írásai csak igen kis példányszámban és kis kiadóknál jelenhetnek meg, míg az absztraktok óriási példányszámban, reprezentatív kiadásban, a kiadói apparátus teljes támogatásával kapnak sajtót, kiállítási lehetőséget, piacot.

De térjünk vissza a partikularitás uralmának problémáihoz. Ez a tendencia viszonylag új, noha már a századforduló utáni izmusokban feltűnt. A partikuláris kiemelése és abszolutizálása már a *Cézanne* utáni festészetben megjelenik. *Cézanne* még azon gondolkodik, hogy a tárgyakat miként lehetne az impresszionizmus fellazító, szubjektivistá technikájával szemben újra rögzíteni, objektivitásukban — mint az emberi viszonylatok teljességének részeit — adni vissza. Így pl. egy szántóföldön haladva azt mondja *Gasquet*-nak, hogy azt is rá kellene festeni a szántóföldről készült képre, ahogyan ezt a földet a parasztok látják. *Cézanne* e munkája közben feldobja azt az ötletét, hogy a kép valóságának „súlyos objektivitását” geometriai formák segítségével is segítsük elő. De nála az még a sokoldalú ábrázoló módszer *egyik alkotórésze* volt csupán. Sohasem ábrázolt tájat csupán háromszögekkel vagy galúkkal, nála a hegy — hegy. Követői azonban már csupán ezt az egy geometriai segédmozzanatot ragadják ki műveiből (a „fauves”, a kubizmus vagy *Matisse* egyaránt egy-egy ilyen technikát abszolutizál), a totalitás egyre inkább nevetségesen elavult kategória lesz, és az érdekes részlet kerül előtérbe.

Ez az *érdekesség*-mozzanat is fontos alkotórésze a dekadenciának. Ugyanis a kiemelt és abszolutizált részleteket *érdekes* környezetben, művészi feldolgozással tárják a befogadó elé. Innen van az izgalmas, mellbevágó, groteszk-játékos formális megoldások sokfélesége a dekadencia mai műveiben, és innen felszíni vonzóerejük is. Csak hogy bármennyire is tehetséges és érdekes ez a részletmegoldás, bármennyire is lebilincselő néhány percre ez az érdekesség, a lényeg mindegyik esetben csak az, hogy a művekben az ember önmaga töredékének rendelődik alá. Ezért a modernizmus emberábrázolása mélyesen antihumánus, egyoldalú, *alakjai nem élhetők át*, csupán a problémát herdozzák — bábfigurák, élő emberek helyett. Mivel ez a töredék csak részlet marad, mivel nem illeszkedik az összkép egészébe, a társadalmi mozgás „honnanhová” folyamatába — ezért nem is vezet lázadásra az olvasót, aki egyszerűen tudomásul veszi, hogy „ilyen az élet”. Nem keletkezik benne tiltakozás, nem indítja ez a mű a cselekvő lázadásra. A tüneti kezelés nem tud a gyógyítás számára segítséget nyújtani.

Egy-egy mozzanat önkényes kiemelését az egészíti ki, hogy a dekadens művek formai megoldásait s tartalmi világát egyaránt az *önkény* mozgatja: ötletszerűségek, sokféleképpen értelmezhető megoldási sémák — különösen az absztrakt festészet terén —, nyílt és szándékoltt lemondás a művészi megfon-

tolásról. Eszerint ösztönösen, „indulatokból” vagy mélypszichológiából kell a műveket létrehozni. A kép persze itt is bonyolultabb. A haladó szellemű — noha dekadenciában elfogult — művészek tudatosan alkalmazzák az önkényes ötleteket, és igen sokszor leleplező erővel (*Ionesco: Rhinoceros*). Csak-hogy ezek az ötletek — mivel csupán ötlet-szinten maradnak — csupán elvont tiltakozások maradhatnak a kapitalizmussal vagy a fasizmussal szemben. Az önkény és ötlet szintjéről nem is lehet frontális támadást intézni a kapitalizmus ellen.

A dekadencia a polgári társadalom életének felszíni jelenségeiben mozog, s ebben áll egyik legfontosabb apologetikus vonása. Ez az apológia nem abban áll, hogy a művész „dicséri” a kapitalizmust. (Érdekes, hogy pl. a mai drámái össztermelésben alig merül fel egy-egy nyíltan apologetikus darab.) A művek legtöbbje közvetett apologetikával dolgozik: a felszín egyes mozzanatait leleplezi, kritizálja, egyes tünetek ellen határozott harcot is indít — de egyúttal azt is érezteti, hogy csak így lehet élni, hogy ezek ellen a tünetek ellen az ember végül is nem tehet semmit. A kiragadott tünetet kozmikus fátumként ábrázolja. A mi kritikánkat persze ez a közvetett apológia gyakran megtéveszti: azt hiszik, hogy néhány részjelenség bírálata — mondjuk a magányé — már egyúttal a realizmust is jelenti. Még olyan jelentős marxista gondolkodó mint *Ernst Fischer* is komolyan veszi ezt a felszíni bírálatot, mert azt tartja, hogy korunkat épp az különbözteti meg az előzőktől, hogy ma nem létezik, nem is lehetséges apologetikus művészet. Valójában ma csupán arról a változásról van szó a művészetben, hogy a kapitalizmus nyílt védelmezését felcserélte a közvetett védelmezés „taktikájára”, melyet olykor becsületes művészek is — művészi vagy világnézeti gyengeségből — támogattak, nem véve észre művészetük objektív hatását. Mert ezek a művek részjelenségek bírálatán keresztül az egész — bár kelletlen — elfogadását sugallják. Ennek az indirekt apológiának széles skálája van, kezdve a cinikus tünet-fitogtatáson, és befejezve a *Dürrenmatt*-féle állásponton, ahol néhány műben már sikerül túllépni a tünetek elvont bírálatán és eljutni a kapitalizmus lényeges, totális képéig (*Az öreg hölgy látogatása*). Másokat a formai forradalom, az érdekes, lázadó hangvétel téveszt meg: nem veszik észre, hogy a formai újszerűséggel ki is merül a forradalmiság, a lázadás szelleme. Ezért aztán a *Beckett* nyomorék figurái keltette benyomások nem a kapitalizmus leleplezései, mint ahogy egyesek be szeretnék állítani, hanem a néző szemének bekötése is; hozzáláncolja őket egy-egy felszíni jelenséghez, és kikerülhetetlen sorsként ábrázolja ezt a borzalmat. Kritizál, de egyúttal bele is törődik.

A részletek ilyen egyoldalú kiemelése a mi irodalmi-képzőművészeti termésünkben is kísért. A kísérletezés egészséges jelszavával dekadens hatások szűrődnek be. (*Bertha Bulcsu* néhány novellájára, az *Oldás és kötés* művészéletet bemutató részleteire gondolok — mint kiragadott példára.)

### III.

A dekadencia közismerten vonzódik az embertelenhez, a betegeshez, az abnormálishoz (*Williams, Genet, Beckett*). Egyes becsületesebb képviselőinél ez a vonzalom még bizonyos kritikai mozzanatokkal párosul. De már *Thomas Mann* megmondja — pl. A *varázshegyben* —, hogy ez kevés: vitába száll a betegséghez vonzódo arisztokratizmussal mint embertelen, életellenes magatartással. A mai dekadencia azután már nem is a betegest, hanem a kozmikus

méretekben eltorzultat, a betegségében magát normálisnak érző embert állítja példaként az ember elé. A szocialista realizmus nem az egészségesség egyoldalú hangsúlyozásával képvisel itt egy magasabb rendű ellentétet a dekadenciával szemben, hanem az *emberi normalitás teljesebb* képét tudja adni. (Gondoljunk arra, mennyire megtartja a normális ember mértékét *Szolzenyicin* az *Iván Gyenyiszovicsban*, ahol pedig kísérhetné a beteges torzulás nézőpontja.)

A magányos ember — ez lenne a másik közhely a dekadenciában. Kétségtelen, hogy a modern kapitalista életformának valóságos ténye az elmagányosodás. Csakhogy ez társadalmi folyamat, a társadalmon belül megy végbe. A dekadencia azonban nem ezt ábrázolja — vagy csupán töredékeiben közelíti ezt meg —, a magányt mint az emberhez egyedül méltó, *tragikus magatartást* és életformát mutatja meg. Ha összehasonlítjuk *Hemingway Öreg halászát* és *Solohov Emberi sorsát*, akkor — mint *Hermann István* egyik cikkében — kiderül, mennyiben magasabb rendű a szocialista realizmus ábrázolásmódja. Nem magányt, hanem rövid időre beállott egyedüllétet ábrázol, amelyben — még ha háttérben is — ott érezni a társadalmi viszonylatok teljességét. Míg a dekadenciában a magány az emberi méltóság velejárója, mely ellen nem is lehet lázadni, addig a szocialista realizmusban a magány csupán átmeneti állapot, melyből ki kell — mert ki lehet — törni, melyet a társak vagy ellenfelek segítségével át kell szakítani.

#### IV.

Az eddigiekből már következnek bizonyos *etikai-tartalmi sajátságok is*. A dekadencia legveszedelmesebb hatása egy embertelen, defetista morál sugalmazása, a *bénultság* érzésée, a *hiábavaló* küzdelem sejtésée. Már *Kafka* műveiben is az a legproblematisusabb, hogy milyen kényszerű logikával alakul ki hőseiben a belenyugvás, a belső *bénultság* érzése. (*A per* K-jánál ez világosan érezhető, vitathatóbb *A kastély* figurája, akinél a tiltakozás az egész regényen keresztül megmarad.) A mai dekadens művészetben ez a gerinctelenség és gyengeség következetes vezérelv. Gondoljunk arra, hogy *Ionesco* figurája, *Béranger A bér nélküli nyilkosban* pisztollyal a kezében sem tud végezni a már elfogott gyilkossal, hanem hagyja magát megölni. *Dürrenmatt Fizikusok*-jában *Möbius* professzor is egy morális paradoxon hirdetője. Objektíve nem sikerülhet neki a találmánya megsemmisítése, szubjektíve azonban hősieien harcol azért, hogy az emberiséget megmentse. A paradoxon tehát így hangzik: az emberi küzdelem akkor is fontos, ha győzelemre nincs objektív kilátás, hátha mégis sikerül egyszer áttörni a falat. Ennyiben *Dürrenmatt* műve két megvilágításban szemlélhető. A mai irodalmi-drámai divat szinte kedveli a gyenge, tehetetlen, elvontan lázadó konkrétan behódoló figurákat, akik semmit sem tudnak tenni saját felszabadulásuk érdekében. (Az *Andorra* főhőse is ilyen.) Mindez persze így vagy úgy a küzdelem hiábavalóságát sugallja, és a belenyugváásra, a kapitalizmussal való rezignált megbékélésre csábít. A marxista kritika feladata — nemzetközi méretekben — az lenne, hogy az elvont tiltakozás eme művészeit, az indirekt apológia becsületesebb és tehetségesebb képviselőit segítse kiszabadulni az ösztönös tiltakozás vagy a hamis elméleti pozíció korlátaiból, és előbbre segítse őket a kapitalizmussal való frontális szembeforduláshoz, egy határozottabb antikapitalista magatartáshoz. Ehhez azonban meg kellene vizsgálni azt a problémát, miként fejleszthető az elvont tiltakozás a tudatosságnak s egyúttal az ábrázolás totálisabb módszerének a

szintjére. (Gondoljunk például a német expresszionizmus vagy a francia szürrealizmus néhány képviselőjére.) Erre azonban ebben a keretben nem vállalkozhatunk.

## V.

Eddig is láthattuk, most pedig újra hangsúlyozni szeretnénk, hogy a dekadencia nem a művészi-formai eszközök dolga: a modern művészet számos formai vívmányt teremtett, amelyeket lehet dekadens élettartalommal, világnézettel és művészi magatartással használni, és lehet realista művészet szolgálatába is állítani. Az idő felbontása pl. eredetileg dekadens formai újítás volt, ma pedig már számos realista művésznél találkozhatunk vele, mégpedig úgy, hogy segítségével a valóság teljesebb képét kapjuk. (*Thomas Mann*nál a *Doctor Faustus*ban, *Millernél* *Az ügynök halálában* vagy a magyar szocialista realista irodalomban *Mesterházinál*, *Dobozinál* vagy *Darvas Részeg* esőjében.) Ugyanez vonatkozik az egyes jelenségek szimultán egymás mellé állítására, ami eredetében ugyancsak dekadens vívmány volt, de mint eszköz felhasználható — és kiteljesíthető — realista művészi formaként is. (Gondoljunk a szocialista realista képzőművészetben *Domanovszky* faliképeire vagy *Sántha Ferenc Hús órák riportjára*.) Így van ez a zeneművészetben is. *Ujjfalussy* pl. arról ír, hogy a modern zenei formai kísérletek, melyek ma még csupán formális eredményekben állnak előttünk — pl. a szeriális zene — elvileg lehetnek realista kompozíciók eszközei is. Nem zárhatjuk el a fejlődés útját azzal, hogy bizonyos formális-stiláris jegyeket eleve elvetendőnek tartunk. A dekadencia vagy realizmus nem stílus és forma kérdése, hanem a hordozott tartalomé. Különösen fontos ezt tudnunk a mai nyugati művészet megítélésében, ahol néha igen bonyolult harc folyik a dekadens és a realista tendenciák között gyakran egy-egy művész produkcióján, sőt egy-egy alkotásán belül is. A mai olasz képzőművészeti fejlődés, mely fokozatos elszakadást mutat az üresjáratú nonfiguratív ábrázolásmódtól, az amerikai festészet átalakulása (elfordulása a tasizmustól, szociális irányzatok kikristályosodása) pl. ilyen ellentmondásos képet mutat: e mozgalmakban már az aktuális küzdelem képét láthatjuk.

## О ДЕКАДАНСЕ В ИСКУССТВЕ

Миклош Алмаши

В современных спорах об искусстве снова стала важной проблема декаданса. Существование ее ставится под сомнение не только буржуазными эстетиками и эстетиками-ревизионистами. Категорию декаданса считает догматической и часть ученых-марксистов. Однако в художественной жизни наших дней, в новом осмыслении понятия реализма нельзя ориентироваться без этой категории. Самая глубокая особенность декаданса — отношение к отчуждающему воздействию капитализма. Тогда как реализм ставит своей целью разоблачение отчуждения и гуманистический протест против него, декаданс означает в конечном счете принятие (хотя и в различных формах) и трагико-пессимистическое оправдание отчуждения. Мир — непознаваемый, не подчиняющийся законам хаоса и в этой неразберихе нет возможности для какой бы то ни было человечески-рациональной борьбы. Это умонастроение — поскольку в нем содержатся критические моменты — вызывает симпатию и у некоторых прогрессивных художников.

Декаданс обычно исходит из действительных моментов капитализма — страха, одиночества и т. д. Однако им изображаются исключительно эти моменты. Искусство декаданса вырывает их из ткани общественного движения и представляет перед читателем в антиисторичной, односторонней, абсолютизированной форме. Эта односторонность делается привлекательной интересными техническими решениями, новиз-

ной формы и т. д. Декаденс, однако, — вопрос не формальных революций, декадентское или реалистическое решение зависит не от того, какие формы выражения использует художник — волнуемые новые или старые, «консервативные». Декадентству должно противопоставлять не стиливой идеал XIX века, а идейно-мировоззренческую и художественную полноту социалистического реализма.

## DECADENCE IN ART

*by Miklós Almási*

The problem of decadence is of prime importance in art criticism today. Not only do the bourgeois and revisionist aestheticians doubt its existence, but even some Marxist philosophers treat it as a dogmatic category. Without this category it is quite difficult to grasp the new interpretation of the concept of realism in art today. Decadence is best characterized by the relation to the alienating effects of capitalism. The objective of realism is the exposure of and the humanist protest against alienation, while decadence attempts in various ways to tragically and pessimistically justify the acceptance of alienation. The world is uncognizable, a chaos without law, and in this confusion there is no chance for any type of rational struggle. The various aspects of the critical stand of this view even arouses the sympathy of some progressive artists.

Decadence mainly begins with the actually existing moments of capitalism: fear, loneliness, etc., but it represents these moments as excluding all others. It isolates them from the intricate structure of social progress and presents them to the reader in a non-historical, one-sided absolutized form. Its biasedness is then made attractive with the aid of interesting technical solutions and innovations in form. Actually decadence is not in the least concerned with revolution in the forms of artistic expression. A solution may be realistic or decadent independent of whether one employs excitingly new forms or old "conservative" modes of expression. Decadence cannot be countered by a return to the stylistic ideal of the 19th century, but by the socialist, realistic unification of ideology and art.

## A jelenkori brit filozófia

JOHN NIEMEYER FINDLAY<sup>1</sup>

Megkísérlem, hogy tömör, praktikus és világos kifejtés útján felvázoljam Önök előtt, a jelenkori angol filozófia helyzetét egyetlen óra szűkreszabott időtartamán belül; olyan hallgatóság előtt, amelynek filozófiai tradíciói gyökeresen különböznek a brit hagyományoktól. Ez a lehetőség határát szinte meghaladó feladat már önmagában mentségül szolgál előadásom egyenetlenségei miatt.

Jelenleg óriási szakadék tátong a kontinentális és a túlnyomóan szemantikai orientációjú brit filozófia között. Ez utóbbi alapvető problematikája a köznapi kifejezéseink értelmezésének és a használatukra és alkalmazási módjukra vonatkozó szabályoknak a megállapítása. A kontinentális filozófiák legnagyobb része ezzel szemben a valóságcs élet felé orientálódik. Itt az ember anyagi és társadalmi viszonylatai állnak a filozófiai érdeklődés középpontjában; az emberi lét akár tragikus, akár reményteljes szituációi és e létezés permanens vonásai, amelyek minden nyelv és logikai tartalm szubsztrátumát alkotják. Jelenleg úgy tűnik, hogy a szakadék a két tábor között szűkül — mert mind a kontinentális, mind a brit filozófusok megértést tanusítanak egymás munkája iránt, csökken a tökéletes ignorancia és a teljes meg nem értés, de még mindig elég mély a szakadék. Ezért ahhoz, hogy hatékonyan beszéljünk az angol filozófiáról, Magyarországn sckkal több bevezető megjegyzés szükséges, mint például a jelenkori német vagy francia filozófiai gondolkodást ismertető előadáshoz kellene; ezek ugyanis többé-kevésbé az Önökéhez hasonló tradíciókkal rendelkeznek.

Az általam felvetett problémát úgy próbálom meg kifejteni, hogy a rendelkezésemre álló időt annak a három kiváló filozófusnak szentelem, akik bár a modern angol gondolkodásra óriási befolyást gyakoroltak, a kontinentális filozófiai gondolatra ellenben már csak jóval kevésbé hatottak, ha ugyan egyáltalán volt valamiféle hatásuk. E három gondolkodó: A még élő Bertrand Russell, aki mindent megtesz a világ nukleáris pusztulásának elkerülésére, de akinek igazán nagy befolyása a filozófiai világra már 1920 körül megszűnt; az 1958-ban elhunyt George Edward Moore, véleményem szerint a legnagyobb modern brit filozófus, a nevét Duns Scotusé, William Occamé s David Hume-é mellé helyezhetjük; és végül az 1951-ben elhunyt

<sup>1</sup> J. N. Findlay a King's College (London) filozófiaprofesszora, a brit Akadémia tagja, több filozófiai mű („Meinong's Theory of Objects and Values”, 1933, new edition, 1963; „Hegel: A Re-Examination”, 1958.; „Values and Intentions”, 1961.) és értekezés szerzője. A szerző az angol—magyar kulturális csereegyezmény keretében tartózkodott hazánkban; itt közölt tanulmánya előadásként hangzott el a Magyar Tudományos Akadémián ez év január 10-én.

Ludwig Wittgenstein, aki osztrák származása ellenére (ti. vagyonos ausztriai zsidó gyáros családból eredt) hihetetlenül nagy befolyást gyakorolt az angol filozófiai gondolkodásra. Kétségtelen, hogy ő adta meg a szemantikai orientáció alaphangját, a köznapi fogalmaink analízise, a szavaink jelentése és a nyelvhasználatunk iránti érdeklődést ő keltette fel először.

Az említett filozófusok közül Russellt a kontinensen is jól ismerik. Moore csaknem teljesen ismeretlen, Wittgensteint főleg közvetett módon, Moritz Schlickre és a harmincas évek rövid életű pozitívista mozgalmára gyakorolt hatása révén ismerik és nem későbbi Cambridge-i tanításából, amelyek szinte forradalmasították az angol filozófiai gondolkodást. Angliában ezek a filozófusok szolgáltatták az alapot a filozófiai tanok és viták legnagyobb részéhez, a múlt filozófusai közül pedig főleg azokat tanulmányozzák és értékelik, akiknek a tanításai és az ezekben megnyilvánuló tendenciák hasonlóak a szóban forgó filozófusok gondolataihoz. Ezért nyilvánul meg erős érdeklődés az analitikus-kritikai vénájú bölcselek, mint pl. a késői Platón, a fogalmak klasszifikációja és disztinkciója területén olyan nagy teljesítményt nyújtó Arisztotelész, a skolasztikusok némelyike, valamint Hume iránt, aki sok angol szemében az összes filozófusok között a legnagyobb gondolkodó, továbbá Kant kritikai, antimetafizikus vonásai iránt. Platón korai műveit általában nem sokra tartják, a neoplatonikusokra enyhe szörnyülködéssel tekintenek, Hegel dialektikus módszerét többé-kevésbé szédelésnek vélik, a logika szabályai megsértésének, aki ráadásul még azt az igényt is támasztja, hogy megismerni és „a priori” bizonyítani kívánja azt, ami szükségszerűen túl van a filozófia határain. Más német filozófusokat, mint pl. Husserlt, egyáltalán nem ismerik, sőt Heideggert metsző gúnnyal ignorálják. Ami engem illet, állásfoglalásom mindezekkel az elmarasztalásokkal szemben Angliában egyáltalán nem tipikus. Csodálom a korai Platón, nagyra becsülöm a hegeli dialektikát és nagyra becsülöm Edmund Husserlt. Jelenleg azonban nem saját értékítéleteimet akarom kifejteni, hanem a modern angol filozófiai gondolkodás képét szándékozom felvázolni, ennél fogva fenti állításaim ebből a szempontból helytállóak.

Most megpróbálom röviden jellemezni annak a három brit filozófusnak a tevékenységét, akik a legújabb angol filozófia alapjait kidolgozták. Bertrand Russellről csupán azt kívánom megjegyezni, hogy az egzakt vagy a formális logika tekintélye helyreállítójának tekinthető. Egyidejűleg azonban szerepet játszik a más típusú, nem-kogens gondolkodásmódnak háttérbeszorításában, amelyet megközelítően „dialektikusnak” minősíthetünk. A filozófia történetében általában a logika kétféle típusa különböztethető meg, ennek megfelelően beszélhetünk a logika történetének különböző korszakairól. Az egyik az azonossági logika, a tautologikus transzformáció logikája, amelynél a végkövetkeztetésben nincs semmi olyan, amit már premisszákból levő információ ne tartalmazott volna. Itt a legcsekélyebb túllépés ezen az információn logikai hibát jelent, és a következtetés érvénytelenségét vonja maga után. Ezzel a szigorú transzformációs logikával szemben létezik egy másfajta logika is, amelyben a konklúzió nem következik mindig szigorúan a premisszákból, hanem bizonyos módon mindig túlmegy rajtuk, itt mindig fennáll annak a lehetősége, hogy a konklúzió hamis lesz, annak ellenére, hogy a premisszák igazak. Mégis ez a módszer valóságos előrehaladást jelent, valami újhoz való tényleges átmenetet, ezt pedig még akkor is ésszerű megtenni, ha nem teljesen biztos és nem változatlanul sikeres.

Jellemző, hogy akik a logika korábbi fajtáját részesítik előnyben, azok tagadják az újfajta gondolkodás logikai voltát, ez utóbbit hajlamosak többé-kevésbé mágikus művészetnek, a képzelet játéknak, az emberi merészség iskolapéldájának minősíteni. Ezért tartotta Hume a természettudomány összes következtetéseit az emberi képzelet játékos gyakorlatainak, Russell ezért mondta a tudományos indukióról, hogy az nem logika, hanem a tetszetős sejtések gyártásának a művészete. Karl Popper, aki a logikában Russell híve, emiatt tekinti a tudományt csupán az emberi merészség vadul csapongó, valószínűtlen elmefuttatásainak, csodálva azt a vakmerőséget, amellyel mindig kész arra, hogy alávesse magát az empirikus cáfolatnak. Nincs lehetőségem arra, hogy itt ebben az előadásban megvitassam vagy megvédjem azt a nézetet, hogy egyidejűleg lehetséges a szigorú dedukció logikája és a kevésbé merev módszereket alkalmazó másfajta logika, csupán odáig merészkedem, hogy ezt védelmezhető nézetnek tartsam és kimondjam, hogy a gondolkodás történetének korszakai, éppúgy mint az egyes gondolkodók, e kritériumnak megfelelően osztályozhatók. Egészen a legutóbbi időig a szigorú logikai érvelést a szillogizmus és a matematikai következtetés képviselte. Az egész középkor a kategorikus szillogizmusokat tisztelte, és kevésre tartotta a demonstratív, az inegzakt vagy csupán ésszerű érvelés típusait. A szillogisztika és a matematika azonban a modern világban fokozatosan veszített csatát vívott, mert vagy bevallottan, vagy pedig a gyakorlatban fontosságot kezdtek tulajdonítani a szigorú formális kereteket nélkülöző gondolkodási módoknak. Így már Descartes-nak a természetről szóló tanításaiban is hiányzott az evidencia bizonyossága, az anyagi világról olyan elméletet alkotott, amely saját bevallása szeint csupán véleményen alapuló bizonyosságon alapult. Hume számára világos volt, hogy formálisan nem igazolható a tudományos gondolkodás, bár ő ezt pszichológiailag próbálta megmagyarázni a képzelet terminusaiban. Kant transzcendentális érveléseiben azok a tételek, amelyek nem vezethetők le logikailag szükségszerűen bizonyos igazságokból, ugyanakkor igazolást nyernek a „tapasztalat lehetőségén” belül. A hegeli dialektikában pedig az összes formálisan egzakt fogalmak és szigorú következtetések lehetővé teszik a külső — túlhaladó — kritikát, e fogalmak sok mindent jelentenek, ami szigorúan vett tartalmukat, ill. ennek részét nem képezi, sőt vele ellentétes.

A filozófiai jelentős áramlatokban azonban az egzakt-formális gondolkodásmód a XIX. század folyamán továbbra is uralkodó maradt, bár a szillogizmus jelentősége a filozófia-propedeutika szerepére korlátozódott.

Csak Russell volt az, aki a XX. században, legalábbis Angliában, tönkretűzte egyeduralmát. A szillogizmusok szűk skálájú logikáját ragyogó és kimeríthetetlen gazdagságú új formális logikával helyettesítette, amelynek összefüggése a matematikai szimbolizmussal könnyen igazolható. Russell új formális logikája természetesen nem csupán saját alkotása. Sok mindent Peanótól, Frege-től és egyéb forrásokból vett át, de ő tette azt filozófiai érdekessé és jelentőssé, és ő vont le belőle számos filozófiai következtetést. A legfontosabb tanulság az volt, hogy ésszerű, összefüggő világképet adjon, megmutassa, hogy a világnak milyennek kell lennie, ugyanis csak a nyers, érzéki-közvetlen tapasztalás képes velünk közölni azt, hogy a világ milyen, a logika pedig semmiféle korlátot nem helyez a közvetlen tapasztalás elé. A filozófia feladata az, hogy feltárja a struktúra logikai lehetőségeit, és felfogja, hogy a világ *milyen lehet* vagy *valószínűleg milyen*; utalva arra, hogy

sokkal több lehetőség van, semmint akár a tapasztalat, akár az emberi vélekedés sugallja. Russell Hume-nak abból a feltevéséből indult ki, hogy minden lehetséges, ami nem tartalmaz formális ellentmondást, ennél fogva olyan fantasztikus dolgok is lehetségesek, mint pl. hogy a világ 5 perccel ezelőtt jött létre, vagy hogy barátaink tudat nélküli automaták stb. Russelnek a korlátlan logikai lehetőségekbe vetett hite összefügg Hume vélekedésével amely szerint minden képzelet és a fogalom számára disztinkt létező önállóan is létezhet. E tétel egyben tagadja a tárgyak és tulajdonságaik közötti benső kapcsolatok fennállását, amely kapcsolatok összefüggő világgá formálják őket. A világ egyszerűen az, ami benne történik; maga a világ és benne minden entitás az *osztály* matematikai kategóriája által válik értelmezhetővé. Russell az érzéki adatokat tartja a valóság végső anyagának; így az ember és tudata az érzéki adatok osztályának egyik fajtájává lesz, az anyagi tárgyak egy másik, a tér pedig ismét egy másik osztállyá válik. Ilyen módon minden logikai atomokká hasad szét, ezek az atomok pedig egyaránt képesek arra, hogy szabadon összekapcsolódjanak, illetőleg szétváljanak; a filozófia feladata csupán az, hogy vizsgálja azokat a módozatokat, amelyeknek megfelelően a világ végső atomjai elrendeződnek, illetőleg elrendeződhetnek. Ezeket a teóriákat később, az 1918-ban megjelent „Tractatus Logico-Philosophicus” című művében Wittgenstein is átvette, de ezek mind Russelltől erednek. Russellről elmondható, hogy logikai-analitikus filozófiája széttörte a világ összetartó betonvázát. Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy a jelenlegi angol filozófusok jelentős mértékben Russell követői. Logikai atomizmusát minden oldalról bírálják, de nézetei mindig vitathatatlanul nagy befolyást gyakorolnak a közvéleményre, ha a háttérben is. Homályosan még mindig úgy érzik, hogy a Principia Mathematica típusú, szigorúan formális logika a logika egyetlen igazán respektálható formája, és bármi, ami egy ilyen formális rendszerben megengedhető, egyben igazi lehetőségeket jelent; a világról a partikuláris tapasztalatot megelőzően igazi ismeretünk vagy ideánk nincsen, ugyanis minden a tapasztaláson múlik, és a tapasztalat bármit feltárhat, ami csak logikailag lehetséges. Az emberi életre és a világra vonatkozó valódi, mélyreható, bár problematikus ismeretek hiánya, ami annyira jellemző a modern brit filozófiára, a russelli logika hatásának tulajdonítható.

A következő filozófus, akiről meg kívánok emlékezni, G. E. Moore; sokat tett a russelli korlátokon való túlhaladás érdekében. Moore határozottan állítja azt, hogy sok olyan tétel van, amelyet minden kérdésen felülállóan tudunk, és ezeket annak ellenére tudjuk, hogy formálisan felfogható, sőt elképzelhető, hogy ezek a tételek hamisak lehetnek. Abban az értelemben tudjuk ezeket a tételeket, hogy igazságukról sokkal jobban meg vagyunk győződve, semmint az ellenük felhozható bármely kritikus vagy szkeptikus érv igazságáról, ha pedig mégis összeütközésbe kerülnek valamilyen elvvel vagy érvvel, akkor ez utóbbiakat kell elejteni, s nem emezeket. Például Moore azt állítja, hogyha rápillant egy ceruzára vagy pedig saját kezére, akkor ő abszolút bizonyossággal tud a kéz vagy a ceruza létezéséről. Tökéletes bizonyossággal tud bizonyos anyagi tárgyak létezéséről, és tudja azt is, hogy birtokában van ilyen ismereteknek. Ha pedig bármilyen szkeptikus elmélet megpróbálja azt állítani, hogy a ceruza vagy az emberi kéz nem valóságos, vagy hogy nem tudhatja, hogy ez egy ceruza vagy egy kéz, abban az esetben az a tény, hogy *ő tud* ezekről a dolgokról, már önmagában is

elégséges a szkeptikus érvelés megcáfolására. Hasonló módon Moore azt állítja, hogy abszolúte bizonyossággal tudja, hogy ő most nem álmodik, habár logikailag nincsen semmi lehetetlen abban a feltételezésben, hogy mindezt csak álmodja, mégis ő abszolút bizonyossággal tudja, hogy mi történt néhány perccel ezelőtt; azt, hogy élő, tudatos emberhez és nem egy bábuhoz vagy egy géphez beszélt. Ártatlan szórakozásként Moore-ral kapcsolatban néha azt mondják: olyan dolgokról is tud, amelyek a valóságban nincsenek. Ezekre a különféle individuális bizonyosságokra Moore az általános bizonyosságok tömegét építi fel, amelyeket ő a józan ész megnyilvánulásának nevezett. Így a józan ész elemeként tudjuk, hogy sok anyagi tárgy létezik, és hogy vannak emberi testek, amelyek emberi tudattal rendelkeznek, különféle tudatos tetteket hajtanak végre, valamint azt, hogy a világ már régóta létezik és létezni fog a jövőben is stb. Moore ismeretelméletében nincs semmi metafizikus elem, mint pl. isten létezése, szabadság és halhatatlanság, csupán a mindennapi élet bizonyosságaira és kategóriáira korlátozza elemző tevékenységét. Mindezek Moore szerint bizonyosabbak, sokkal jobban tudottak, mintsem bármilyen szkeptikus elmélet, amelyekkel megtámadhatók volnának.

Moore számára a filozófia helye egyszerre problematikus és tiszteletre méltó. Ugyanis ha nem is tudja megdönteni vagy bővíteni a józan ész köznapi bizonyosságait, mindenesetre kísérletet tehet elemzésükre, és a legköznapibb bizonyosságok elemzése is épp oly homályos és bonyolult, mint amennyire maguk a bizonyosságok egyszerűen és maguktól értetődőek. Így pl. ha én tudom azt, hogy előttem van valami, s ez a valami egy ajtó, még egyáltalán nem világos előttem az, hogy ennek az analízise mit eredményezhet; ugyanis különféle analízisek lehetségesek. Ezek pedig mind magukba foglalják az érzékletek fogalmát, egy olyan fogalmat, melyet az átlagos ember sohasem alkot meg világosan. Így tehát azt mondani, hogy ez egy ajtó, több jelentésű állítás; vagy azt jelenti, hogy ez a most az érzékeink számára jelenvaló része annak a komplex anyagi tárgynak, amelyet ajtónak neveznek, *vagy* pedig azt jelenti, hogy ami jelen van érzékeink számára, annak oksági forrása az ajtónak nevezett anyagi tárgyban van, *végül pedig* azt is jelentheti, hogy ami jelen van érzékeink részére, egyik realizációja az érzékletek sokféle permanens lehetőségeinek, amely érzékletek együttesen az ajtót jelentik. Moore ezért filozófiák széles skálája létezésének a lehetőségét engedi meg, amelyek mind a józan ész bizonyosságainak alternatív analíziseire támaszkodnak, de e bizonyosságokat meg nem dönthetik és mással sem helyettesíthetik.

A moore-i analízis egyike a legpontosabbaknak és a legélesebbeknek a gondolkodás történetében, soha senki előtte nem használta a nyelvet ilyen csodálatos módon; kiindulva a köznapi módon kifejezett közönséges tényből a legnehezebbhez és a legtávolabbihoz jutott el. Ha egyáltalán lehetséges Moore-t összehasonlítani egy másik filozóffal, akkor csak azt mondhatjuk, hogy Moore-ra illik a *Socrates redivivus* megjelölés, és analitikus vizsgálatainak eredménye, ugyanúgy mint Szókratésznél, gyakran negatív. Ugyanis egész egyszerűen nem ismerjük sem az anyagi tárgynak, sem egy igaz vagy hamis vélekedésnek stb., stb. a helyes elemzési módját. Az effajta végső analízisre vonatkozó tudatlanságunk azonban semmilyen módon sem tudja megrendíteni teljes bizonyosságunkat arról, aminek az elemzését illetőleg mélységes a tudatlanságunk. Moore eszméi és módszerei hatalmas befolyást

gyakoroltak a modern angol gondolkodásra. Ez a hatás magyarázza, hogy az angol-filozófia visszautasítja a köznapi bizonyosságok elleni támadásokat, éppúgy mint a köznapi nyelv ellen irányuló támadásokat, bár ez utóbbi terén a modern angol filozófia túlhaladta Moore-t.

Russellről és Moore-ról most áttérek Wittgensteinre, aki az angol gondolkodásra óriási hatást gyakorolt. E hatás azonban nagyrészt személyes és karizmatikus természetű, főleg Wittgenstein különös, aszketikus személyiségének, ifjúkori varázsos megjelenésének, puritánságig egyszerű életmódjának, gracilis és mégis tartózkodó magatartásának tulajdonítható, valamint a tanításainak igazába vetett mélységes meggyőződésén alapult. Nem kétséges, személyiségének voltak kisebb hibái. Ezek főleg azokkal szemben tárultak fel, akiket nem kedvelt. Kedveltjeiben azonban a legmélyebb tisztelet érzését ábresztette fel. Wittgenstein karizmatikus személyi varázsa a halálával elenyészett, s most már csupán írásainak erejével kell meggyőznie minket. Ezekben is nagy erő van, de ez inkább esztétikai, mint filozófiai jellegű. Az a körülmény, hogy különös, rendkívül erőteljes aforizmákban írta őket, látszólag világosságot és rendkívüli szuggesztivitást ad gondolatainak, melyeknek tartalma gyakran nagyon is homályos és vitatható. Csak most, 12 évvel Wittgenstein halála után kezdődik meg az a korszak, amelyben nézeteit azzal a részre nem hajló kritikával bírálják el, amely más filozófusoknak már rendszerint kezdettől fogva kijárt.

Wittgenstein arról nevezetes, hogy három különböző filozófiát alkotott életében. Ezek közös jellegzetessége csupán az, hogy valamennyi szemantikus filozófia vagy a jelentés filozófiája. Az első az 1918–21 között alkotott „Logikai-filozófiai Értekezésnek” (*Tractatus Logico-Philosophicus*) a filozófiája, ezt a „Jelentés mint a tükrözés filozófiája” címmel lehet illetni. A második filozófiát, amelyet Wittgenstein a 20-as években tanított, a „Jelentésfilozófia mint igazolás vagy verifikáció” címkével lehetne ellátni, a harmadik pedig az a filozófia, amelyet Wittgenstein cambridge-i tartózkodása alatt 1929-től 47-ig tanított, ezt 1953-ban publikált posthumusz műve, a „Filozófiai vizsgálódások” tartalmazza. Ezt a „Jelentésfilozófia mint használat” címszóval lehetne jelezni. Javaslom, hogy ez alkalommal ne beszéljünk Wittgenstein második korszakáról, a jelentésfilozófia verifikációs elméletéről, mert ez azt a logikai pozitívizmust inspirála, amely legalább is annyira kontinentális, mint angol szellemi mozgalm, és Önök előtt bizonyára jólismert. Figyelmemet Wittgenstein tükrözés- és jelentésfilozófiájára kívánom összpontosítani.

Mindenekelőtt azonban három lényeges vonást kell kiemelnünk, amelyek a jelentés valamennyi wittgensteini fogalmában közösek, és amelyek alapvetőek akkor, ha a filozófiai jellegzetességét rögzíteni óhajtjuk. Az első számára nem találok jobb nevet, mint a szimplicizmus vagy a primitivizmus megjelölést: megkísérli azt, hogy a kifejlett beszéd végtelenül bonyolult, mesterséges összetettségétől visszatérjen a közlési forma közvetlenségéhez és egyszerűségéhez. Van ebben valami az antik cinikus szellemétől, aki eldobta poharát, amikor rájött arra, hogy ugyanolyan sikeresen használhatja kezét is pohár helyett. Visszatérése a beszéd kezdetleges egyszerűségéhez úgy fogható fel, mint az egyetlen lehetséges ösvény, amely keresztülvezet minket a szemantikus labirintus útvesztőiben. Ezzel a szimplicizmussal egyidejűleg megnyilvánul rendíthetetlen hite a hagyományos filozófia teljesen patológikus zavaros voltában. A hagyományos filozofálás Wittgenstein

számára nem más, mint a beszédformáink és használatuk radikális félreértésből eredő zavar, amely e formákkal való szisztematikus visszaéléshez vezet, értelmetlen kérdésfeltevésekhez és abszurd válaszcckhoz. A legtöbb filozófiai kérdés, mondja Wittgenstein, ostoba és nyelvtanilag helytelen. A wittgensteini értelemben vett filozófia nem törekszik a tradicionális megoldásokra, hanem arra, hogy széteszlassa ezeket a problémákat, feltárva azokat az alapvető lingvisztikai félreértéseket, amelyekben alapulnak. A filozófiai problémákkal szembeni ilyen leegyszerűsítő és feloldó magatartással együtt jár az a harmadik alapvető szellemi magatartás, amely valószínűleg az előző kettőt is magyarázza. Kétségtelennek látszik, hogy Wittgenstein egyike volt azoknak a kevés valódi szolipszistáknak, akik komolyan gondolták és érezték azt, hogy tapasztalatuk határai a világ és a nyelv abszolút korlátai voltak. Wittgenstein világa egyszerű volt. Hiányzott benne a tudatnak tudattal való szembeállítás, valamint a tudatnak a valóságos világgal való szembehelyezése. Ő volt az első, aki rádöbrent arra, hogy a szigorúan keresztülvitt szolipszizmus a tiszta realizmus felé tör, mert ha nincs annak értelme és nincs arra lehetőség, hogy megpróbáljuk túlhaladni saját tapasztalásunk határait, akkor nincs értelme, hogy azt személyesnek és szubjektívnek nevezzük. Wittgenstein ezt a következő módon fejezi ki: „Amit a szolipszizmus jelent, az teljesen helyes, csak hogy nem mondható el, csupán evidens módon megnyilvánul. A teljes szigorúsággal megvalósított szolipszizmus egybeesik a tiszta realizmussal. Az én a szolipszizmusban kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik, és a valóság ott vele koordinálódik.” Azt, hogy Wittgenstein következetesen szolipszista volt, sokan tagadják, különösen akkor, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy később eljutott a privát nyelv lehetőségének, tehát annak a tagadásához, hogy az ember beszélhet csak önmagához, saját érzeteiről és benyomásairól. A nyelv ugyanis társadalmi jellegű tevékenység, azért éppoly kevésbé lehetséges az ember részére, hogy önmagának beszéljen a kizárólag saját maga által ismert dolgokról, mint az, hogy átadja valaminek saját maga számára, saját magának.

A publikus jelleg erős hangsúlyozása Wittgenstein késői filozófiájában bizonyára eredeti szolipszizmusával szembeni reakcióként jelentkezett. Azt kívánta, hogy világa normális világ legyen, olyan, amelyben a beszélő nem áll természetellenes szörnyű elszigeteltségben. Bármilyenek is voltak azonban a vágyai, Wittgenstein világa merő szolipszisztikus világ maradt, csak hogy fordított perspektívából nézve. Ez ugyanis egy olyan világ, amelyben az individuumok egy közös fizikai környezetben egymással érintkeznek, anélkül azonban, hogy gondolataikban és érzéseikben meglenne a belső személyes dimenziójuk, vagy legalábbis egy olyan dimenziójuk lenne, mely ne lenne azonos tisztán fizikai behaviorisztikus kritériumok valamely összességével. A szolipszizmus az a filozófia, amely szükségszerűen öngyilkosságot követ el, ennek az öngyilkosságnak a gyümölcse pedig elkerülhetetlenül a behaviorizmus; a személyiségek teljesen behaviorisztikus szemlélete nem más, mint az abszolút szolipszizmus másik oldala. Wittgensteinre mint szolipszistára vonatkozó nézetemet nem csupán írásaira alapozom, hanem a személyes ismeretségből és érintkezésből eredő benyomásokra is.

De mellőznöm kell ezeket az általánosításokat, hogy továbbmenve mondjak valamit a két jelentésfilozófiáról, ígéretemhez híven foglalkozni kívánok a *Tractatus Logico-Philosophicus*ban kifejtett tanításokkal és Wittgenstein későbbi éveiben tanított filozófiájával. A *Tractatus* jelentésfilozó-

fiája különös módon személytelen; a szerző egészen elfeledkezik arról, hogy az emberek használják a szavakat a dolgok jelölésére. Nézete szerint a szimbolikus kombinációk azon egyszerű tény által felelnek meg a tényeknek, hogy egyeznek velük strukturálisan, azaz éppen ugyanolyan számú elemről állanak, amelyeket formálisan parallel relációk kötnek össze. Így az a mondat, hogy „Brutus megölte Caesart”, azt a tényt képviseli, hogy Brutus megölte Caesart, azért, mert egy jelet tartalmaz Brutus részére és egy másik jelet Caesar részére, és a „megölte” szóval, illetőleg az egész szintaktikai elrendezéssel jelzi azt a viszonyt, amelyben Brutus Caesarhoz kapcsolódott a kérdéses télynél. Az ideális, primitív nyelvben azonban az egyszerű létezők számára csupán egyszerű nevek lennének. A komplex létezőkről, mint pl. Brutusról vagy Caesarról egyszerű részeknek megfelelő terminusokban lehetne beszélni. Az egyszerű létezők közötti viszonylatokat hasonló módon egyszerű szimbólumok közötti viszonylatok segítségével lehetne kifejezni, és nem különböző szimbólumok segítségével. Egy ilyen primitív szimbolizmusban nem lenne külön jel a tagadás, a feltételezettség vagy pedig az általánosság részére; minden egyedi és pozitív lenne és közvetlenül a lehetséges tény képviselője. Egy ilyen nyelvben bizonyára lenne igazság és hamisság, de nem lenne semmi, ami illogikus vagy abszurd.

Az abszurditás akkor hatol be a nyelvbe, amikor olyan szimbólumokat és szimbolikus kombinációkat agyalunk ki, amelyek az egyszerű tények hatalmas tömegét fogják át, amikor azt mondjuk, hogy *A* nem áll egy bizonyos meghatározott viszonyban *B*-vel, vagy minden *A* bizonyos módon vonatkozik *B*-re stb., stb. Azután képesek vagyunk olyan ellentmondó állításokat kimondani, mint pl. hogy *A*, *B* is és nem is *B*, ezek abszurditását olyan üres tautológiák útján próbáljuk kiegyensúlyozni, mint pl. hogy *A* nem lehet egyszerre *B* és nem-*B*, vagy pedig, hogy *A* vagy *B* nem *B*. Mind az ellentmondások, mind a logika törvények elesnek a primitív tény közvetlen bemutatásánál; csak akkor merülnek fel, amikor a mesterkélt bonyolult beszéd már messzire elhagyta a közvetlen ábrázolást. Inkább metszően abszurdnak, mint ellentmondásoknak hatnak hagyományos filozófusaink állításai, hogy a világ egy vagy sck, valóság vagy pedig csak a tudat képzete stb. E tételek ugyanis szintaktikailag helytelenül vannak megalkotva, nem tartalmaznak semmi olyat, ami ténylegesen megvitatható. Minden hagyományos filozófiával szemben a Tractatus filozófiája az, amely az egyszerű ideografikus nyelvben megformált legegyszerűbb tényekkel való közvetlen konfrontáláshoz visszavezetve bennünket megszünteti a grammatikailag értelmetlen filozófiák lehetőségét.

Anélkül, hogy bírálat tárgyává tenném ezeket a komplex, rendkívül bonyolult nézeteket, közvetlenül áttérek Wittgenstein későbbi jelentés-filozófiájának a méltatására. Ebben a filozófiában a jelentés fogalmának különös, személytelenül strukturális oldala elenyészik, ezt egy sokkal dinamikusabb, társadalmibb kép pótolja. A szimbólumokat a szerző naturalisztikusabb módon értelmezi, mint olyanokat, amelyek lényegében nem különböznek az emberi tevékenység szerszámaiktól (pl. az ács fűrészétől, szögeitől és egyébtől), vagy pedig úgy értelmezi őket, mint játékszerkezeteket, mint pl. a sakkjáték figuráit és mezőit. A nyelvről Wittgenstein azt gondolja, hogy az egy játék vagy inkább játékok sorozata, amelyet az emberek egymással játszanak, miközben egy társadalmilag felvetődő célt teljesítenek, éppúgy mint a társadalmi érintkezés más formáiban. Wittgenstein ész-

járásának esztétikus-szkizoid jellege mind erősebben kiütözik abban, ahogyan a nyelvvel bánik; nem hajlandó arra, hogy tanulmányozza a civilizált társadalmak emberének mesterkélt bonyolult nyelvezetét, sem arra, hogy az igazi primitívek beszédének tanulmányozásában mélyedjen el. Ehelyett inkább mitikus, Rousseau-szerű törzsek képzeletbeli közléseinek a tanulmányozását részesíti előnyben, valamint olyan lingvisztikai értekezések tanulmányozásához folyamodik, amelyek annyira messze vannak a mindennapi beszédétől, hogy teljesen vizionárius és abszurd jellegűeknek látszanak. Elméletileg ezt azzal okolja meg, hogy amikor ilyen képzelt leegyszerűsített közlésekhez folyamodunk, akkor megszabadulunk attól a zavarosságtól, amely a mesterkélt bonyolult beszéd sajátossága, és mindent világosabban látunk, ilyen módon pedig a hagyományos filozófia ködösítései lehetetlenné válnak. Önöknek itt csak a legvázlatosabb képet festhetem Wittgenstein képzeletének figyelemreméltó nyelvi játékaikról; teljes egészében leírta ezeket diktált művében, amelyet „Barna könyv” (Brown Book) néven ismerünk. Ilyenfajta egyszerű játék az, melyben az építő olyan szavakat mormol segítőjének, mint pl. téglá vagy oszlop, és ezeknek megértése az építőanyagának a megfelelő helyre való eljuttatását idézi elő. Wittgenstein Heideggerhez hasonlóan azon a véleményen van, hogy a gyakorlati eszközök kéznél léte (Zuhandenheit) elsődleges és alapvetőbb, mint a tárgyak szemléleti leírásának a megléte (Vorhandenheit).

Van pl. egy játék, amely melléknevek segítségével megelőzi a leírást, ebben az emberek kis színes cédulákkal járkálnak, amely cédulákhoz megfelelő nevek tartoznak, az emberek ezeket a színeket alkalmazzák a tárgyakhoz, amíg az egyik megfelel, és akkor kiejtik a megfelelő nevet. Van egy számoló játék, amelyet főként törzsi falvakban gyakorolnak a boltosok; e játékban megtanulják, hogy a számneveket megfelelő rendszerben ejtsék ki. Ezt a játékot akkor játsszák, amikor a boltos az egyik almát a másik után veszi vissza a pultról, eközben a megfelelő számot mondja, egészen addig, amíg a vevő által eredetileg mondott számhoz jut el. Ez a játék nagyon alkalmas arra, hogy eloszlassuk azt a püthagoraszi ködöt, amely körülveszi a számokról alkotott fogalmainkat. Mert amikor valaki arra hajlik, hogy felvesse azt a nem grammatikai jellegű kérdést, hogy „mik a számok?”, akkor a boltos mechanikus mormolása megadja a választ. A számok (verbal counter) számláló szavak, megértésük nem más, mint annak a nyelvjátéknak a megértése, amelyben játszunk velük. Még bonyolultabbak és nehezebbek az emlékezet- és az álomjátékok, amelyekben a múltból és álmunk tartalmáról van szó. Ezek pedig szintén nyelvünk egy részét alkotják.

Wittgensteinnek a nyelvi játékok leírásával az a szándéka, hogy rávezessen annak a ténynek a felismerésére, hogy minden verbális jel bizonyos természeti és társadalmi helyzetekben kerül alkalmazásra, használatát pedig az egyén meghatározott tanulási folyamat során sajátítja el. Továbbá az is a célja, hogy meggyőzzön arról, hogy lehetetlen elválasztani a verbális szimbólumot társadalmi és természeti használatától és megtanulásának körülményeitől. Ezért elengedhetetlen részünkre az, hogy specifikáljuk és tisztázzuk ezeket, mielőtt olyan filozófiai fejtegetésekbe bocsátkozunk, amelyekben e jelek, illetőleg szavak szerepelnek. Wittgenstein analízisének további eredménye annak a tudatosítása, hogy lehetetlen a szimbólumokat transzcendens vagy transzcendentális módon felhasználni, azaz tekintet nélkül arra a társadalmi helyzetre, amelyben alkalmazásuk helyénvaló.

Nem kérdezhajjuk pl. azt, hogy a múlt objektív-reális létező-e, vagy pedig csak emlékezetünkben létezik. Ugyanez a helyzet sok más hasonló, a filozófusok által gyakran felvetett kérdéssel. Ez az analízis azt is tudtunkra adja, hogy a szimbólumoknak teljesen privát használata megengedhetetlen. A beszéd ugyanis játék, amelyet az emberek megállapított, általánosan elismert szabályoknak megfelelően játszanak. Ez éppúgy vonatkozik az egyedül játszott játékokra is. Ezért ezt a játékot mindenki játszhatja az általánosan érthető szabályoknak megfelelően. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem lehetségesek álomfejtő játékok vagy képzeletjátékok; amelyekben az emberek elmondják másoknak azt, amiről álmotdta vagy amit elképzelték, csak hogy ezek a játékok nem egyebek, mint másodlagos lingvisztikai teljesítmények, amelyekben az, amit az emberek *mondanak*, a legfontosabb, döntő tényező.

Nem szükséges és nem is lehetséges az, hogy most itt bíráljam Wittgenstein mindeme nézeteit, nem is lenne könnyű dolog erre vállalkozni. Wittgenstein egyike a legnehezebben értelmezhető és a legtöbb kibúvóval élő, ugyanakkor a legmélyebben gondolkodó filozófusoknak. Hiszen sohasem lép ki saját nyelvi játékainak a keretéből, és megtiltja, hogy szembeállítsuk e játékokat a tények független birodalmával. Korlátok között az ember azt mondhatja, amit akar. Fontos tudni, hogy Wittgenstein bizonyítottan veszi azt a kérdéses álláspontot, mely szerint nyelvünkben a transzcendens és privát elemek kiküszöbölhetők; ez az álláspont a nyelvi játékok modelljeinek használatára épül. Ez pedig nem meggyőző azok számára, akik, mint én is, nem hisznek abban, hogy az ember számára közös környezetben az érzékek számára adott vonások a teljes jelentést megadnák. Úgy vélem, hogy vannak egyéb nyelvi játékok is, amelyek más módon is leírhatók, mint Wittgenstein egyszerű törzstagjainak nyelvi játéakai. Ennek ellenére csodálni kell Wittgensteint, éppúgy mint a hagyományos empirikusokat azért, hogy megpróbálják feltárni legkifinomultabb fogalmaink egyszerű természetes eredetét. Ha valaki pedig úgy véli, hogy az effajta erőfeszítés téves és csak felszínés, egyetérték vele, erre a végkövetkeztetésre azonban csupán Wittgenstein tanulmányozása után jutottam.

Váztoltam annak a három nagy filozófusnak a szellemi körvonalait, akiknek a modern brit filozófia ma is bűvkörében van. Most pedig megkísérlem, hogy egy nagyon egyenetlen vázlatos képet adjak a jelenlegi filozófiai helyzetről s a legfontosabb mai gondolkodókról. Mindenekelőtt a régi típusú analitikusokat kell említenem. Ennek az irányzatnak a gyökerei inkább Moore-nál és Russellnél keresendők, mint Wittgensteinnél. Legfontosabb képviselői C. D. Boad és H. H. Price, mindketten nyugalmazott egyetemi tanárok; a valamivel fiatalabb Kneale, Ewing, Whitely, Prior és Braithwaite. Ezek a gondolkodók arra törekednek, hogy a külső világról, de egyben a matematikai és logikai princípiumokról és fogalmakról realisztikus objektív koncepciókat alkossanak. Az etikai értékről szintén realisztikus, objektív koncepciót igyekeznek felépíteni. Valamennyien jelentős könyveket írtak, a közöttük levő különbségek részletezésébe most nem fogok bele. Megjegyzem, hogy Braithwaite-t a többieknel erősebben befolyásolta a logikai pozitívizmus.

Azok közül, akik a többieknel is erősebben Moore és Wittgenstein vonzása alá kerültek, megemlítem Duncan-Jonest, Lewyt és MacIvert; valamennyien jelentős és mélyreható írásokat közöltek különféle témákról, de egyetlen nagy fontosságú hosszabb munkát sem publikáltak.

A tiszta wittgensteinisták közül John Wisdom nevét emelhetjük ki, aki a wittgensteini doktrínának csaknem hegeli fordulatot adott azáltal, hogy a metafizikus filozófiákat alternatív lingvisztikai túlzásoknak tekintette, amelyek mindegyike a köznapi nyelvből keletkezik és benne semmisül meg, éppúgy, mint ahogy a különféle kromatikus színek is a fehér fényben keletkeznek és semmisülnek meg. Itt megnevezhetjük Peter Geach és felesége, Elizabeth Anscombe nevét, ők Wittgenstein tanításait szenvedélyes katolicizmussal, valamint Arisztotelész, Aquinói Tamás és Frige iránti hódolattal párosítják. Mindketten kitűnő könyvek szerzői, Geach a tudati aktusokról, Anscombe az intenciókról. Ezen kívül élnek olyan filozófusok is, akik még a bécsi kör fennállása idején kerültek Wittgenstein befolyása alá, bár eredeti pozíciójuktól már messzire eltávolodtak, mégis megőriztek valamit a pozitivistá szemléletből és magatartásból. Közülük a legnevezetesebb elsősorban Karl Popper, aki valójában az eredeti kör egyik disszidens tagja volt, jelenleg logikát és módszertant tanít a Londoni Közgazdasági Egyetemen. Megemlítjük még tanítványát, J. W. Watkins-t — a másik oldalon pedig A. J. Ayer-t ragyogó XVIII. századi stílusával, aki jelenleg oxfordi logika-professzor.

Fel kell még sorolni néhányat az oxfordi analitikusok közül. Ezeknél mindennél erősebben nyilvánul meg Moore és Wittgenstein befolyása, bár kifejlesztették saját elemzőmódszerüket, és jelenleg is tovább folytatják e tevékenységüket. Közéjük tartozik Gilbert Ryle, a *Mind* című folyóirat szerkesztője, a „*The Concept of Mind*” című 1949-ben megjelent figyelemreméltó könyv szerzője. E művében — mely dacára gyakori túlzásainak, jelentős műnek tekintendő — részletesen elemzi a tudatra vonatkozó fogalmakat, elsősorban a külső viselkedés különböző módjaira és típusaira való készülségre vezetve vissza őket. De mindazoknak a tudati jelenségeknek az elemzését mellőzi, amelyek nem illenek rendszerébe. Tudatanalízisének általános típusa egyezik Wittgensteinével, de számos nézetéhez önállóan jutott el.

Az oxfordi analitikusok közül a legjelentősebb J. L. Austin volt, aki 1960 elején — rákos betegségben — elhalálozott. Műve a lingvisztikai jelenségek végtelenül részletes tanulmányozásából áll, ez lényegében a világ tanulmányozása úgy, amint mindennapi beszédmódunk közegén keresztül tükröződik. Austin koncepciójának fő tendenciája az, hogy ráeszméltessen bennünket arra, hogy a filozófusok abszurd módon szimplifikálták köznapi fogalmainkat: olyanokat, mint az érzéklet, a szabadság, az ismeret stb. Mind e fogalmaknak egyszerű, általános körvonalakat adtak, amelyek azonban egyáltalán nem felelnek meg azoknak a végtelenül változatos módozatoknak, amelyekben ténylegesen használjuk ezeket. Austin itt a gyakorlatban is megvalósítja a wittgensteini tételt, amely szerint köznapi beszédünk és gondolkodásunk nem tartalmazza a sókrateszi általános fogalmakat, hanem a fogalmak használatának egymást átfedő és átszövő hálózatáról van itt valójában szó, amelyben már nem különböztethető meg semmi közös és egyszerű. Amíg azonban Wittgenstein csak kijelentette, hogy ez így van, Austin megpróbálta be is bizonyítani.

Austin követői közül Paul Grice a legkiemelkedőbb egyéniség, az analízis kiváló és eredeti képviselője. Kívüle az ifjabb nemzedékből David Pears, Geoffrey Warnock és Bernard Williams nevét kell még megjegyezni, akiknek tudományos tevékenysége rendkívül sokat ígérő.

Ezenkívül még vannak olyan gondolkodók, akik a kezdeti wittgensteini tanításoktól mindinkább eltávolodtak olyan irányokba, amelyek Kant és Hegel felé vezetnek. Elsősorban Peter Strawson tartozik ide, ki a kategóriákat nem kanti módon, a lehetséges tapasztalathoz való viszonyukból vezeti le, hanem az egyes beszélők közötti szervezett társalgás lehetőségéből. Könyve, az *Individuals*, kísérlet a fenti úton haladó leíró metafizika megteremtésére. Erősebb hegelianus tendencia nyilvánul meg Hampshire-nek a *Thought and Action* c. könyvében. Hampshire nemrégiben kivándorolt Londonból az Egyesült Államokba.

Ezenkívül vannak még olyan, egyik iskolához sem tartozó filozófusok mint pl. jómagam, akik úgy vélik, hogy Wittgensteinnek a nyelvre vonatkozó elmélete mélyén sok tekintetben hibás feltevések rejlenek; akik továbbá bírálják a régi típusú empirizmus és formális logika kultuszát is, és akik ösztönzést merítenek olyan nem-ortodox forrásokból, mint Husserl és Hegel. Rólam elmondható, hogy bizonyos tekintetben a többiekkel ellentétes a szellemi fejlődésem: kezdetben hegelianus voltam, majd pedig átmentem a cambridge-i realizmus és a logikai pozitivizmus korszakán, azután pedig bizonyos ideig Wittgensteinnek hódoltam. Most pedig eljutottam ahhoz, ami úgy vélem, hogy az eredeti pozícióm elmélyített revideálásával azonos. A brit szellemi életben van néhány hasonló, iskolához nem tartozó egyéniség: vallásos filozófusok, mint pl. Hodges és Campbell; százszázalékos hegelianusok, mint Mure és Knox; individualisztikus gondolkodók, mint Körner és így tovább. Angliában sokkal kevesebb filozófiai iskola és irányzat van, mint más országokban; bizonyos körülmények játszanak itt közre mint pl. Oxford és Cambridge rendkívüli tekintélye, az egyetemi írásbeli vizsgák meghatározott merev tematikája, mindezek a gondolkodást egyetlen fő irányba terelik, amelynek csak nagyon kevés oldaláramlata van. Alapjában véve az angolok csoportok keretében gondolkodnak, bár a különböző tagok munkáiban sok individuális vonás is található, s úgyszintén jellemzi őket a képzettségnek az a magas foka, amely az állandó vitáknak köszönhető. Valószínűleg hasonló állapotok uralkodnak az Önök filozófiai intézményeiben is. Országunk jövőbeli filozófiai fejlődésére vonatkozólag nem óhajtok jóslásokba bocsátkozni.

## СОВРЕМЕННАЯ АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Дж. Н. Финдлеи

В настоящее время пропасть разделяет английскую и континентальную философию. Европейское мышление в первую очередь реалистично, мышление же острова характеризуется семантической ориентацией. На современную английскую философию оказали влияние три больших мыслителя: Бертран Рассел, Джордж Эдвард Мор и Людвиг Витгенштейн. Среди них Рассела можно оценить как философа, восстановившего авторитет точной формальной логики и сыгравшего одновременно значительную роль в отодвигании на задний план диалектического способа мышления. Силлогистическую логику, логику узкой шкалы он заменил новой формальной логикой, самым тесным образом связанной с математическим символизмом. Взгляды Рассела, хотя и критикуются со всех сторон, до сего времени оказывают определенное влияние на английское философское мышление. Мор много сделал в интересах преодоления ограниченности этих взглядов. Для него задача философии заключается в анализе несомненных, признанных всеми положений трезвого разума. Анализ может производиться по разному, поэтому может существовать не одна философия, и при этом каждая философия опирается на альтерна-

тивный анализ определенностей трезвого разума, не опровергая, однако, этих эвиденций и не заменяя их аксиомами другого порядка.

Несомненно, что наибольшее влияние на современную английскую философию оказал Виттгенштейн, создавший три различных философии. Первая — учение «Логико-философского трактата», которое может быть названо следующим образом: «Значение как философия отражения». Второе могло бы быть озаглавлено как «Философия значения как верификация», третье же — как „Философия значения как употребление». Вторая философия инспирировала хорошо известный и на континенте логический позитивизм, анализ которого автор сейчас опускает. Понятие значения в философии Виттгенштейна содержит три основных черты. Первая — примитивизм, с помощью которого Виттгенштейн попытался возвратиться от путаной искусственности сложной развитой речи к непосредственности и простоте форм сообщения. Вторая — непоколебимая уверенность Виттгенштейна в том, что постановка проблем в традиционной философии большей частью не имеет смысла, так как не обладает грамматической правильностью. Третья характерная черта — солипсизм Виттгенштейна. В последний период своего развития он попробовал преодолеть этот солипсизм, подчеркивая общественный характер символов. Анализ языковых символов в этот период стал более динамичным и натуралистичным. Язык понимается как игра, в которую люди играют друг с другом, выполняя при этом общественную цель. Результат анализа, проведенного Виттгенштейном, состоит в следующем: во-первых, необходимо выяснить природу языковых символов, прежде чем мы приступим к философским рассуждениям, поскольку в них имеются знаки, т. е. слова. Во-вторых, результат анализа Виттгенштейна состоит в осознании того, что символы не могут быть использованы трансцендентально, т. е. не могут употребляться независимо от общественного положения. В настоящей статье автор не дает критики взглядов Виттгенштейна, заметив лишь, что его метод и использование моделей языковых игр неубедительны и ведут к поверхностным и ложным утверждениям.

Из современных направлений английской философии достойны упоминания (помимо названных) также и следующие: аналитики старого типа (Boad, Price, Kneale, Braithwaite), консквентные последователи Виттгенштейна (I. Wisdom, Geach, Anscombe), оксфордские аналитики (Ryle, Austin, Grice), а также философы, не относящиеся к какой бы то ни было группе, к числу которых принадлежит и автор настоящей статьи.

## MODERN BRITISH PHILOSOPHY

*J. N. Findlay*

There is a gap between modern British and continental philosophy. The latter is characterized by realism and the former focusses on semantics. Modern philosophy in Britain has been influenced by three great thinkers: Bertrand Russell, George Edward Moore and Ludwig Wittgenstein. Of these the reputation of Russell's exact formal logic may be regarded as the most lasting, although it must be admitted that it also has a prime role in suppressing dialectical thinking. A new formal logic, closely related to mathematical symbolism, is substituted for narrow syllogistic logic. Russell's views are subject to all kinds of criticism, nevertheless it is still influential in British philosophical thinking. Moore did much to overcome Russell's failures. In his view the task of philosophy is the analysis of the undoubtable and indisputable theses of common sense. Several analyses are possible and consequently many philosophies arise which all depend on the alternative analyses of the certitudes of common sense, although they cannot refute these evidences or find other axioms as substitutes.

Undoubtedly modern British philosophy was most influenced by Wittgenstein who set up three different philosophies. The first is that of *Tractatus Logico-Philosophicus* which could be subtitled "meaning as the philosophy of reflection". The second may be called the "philosophy of meaning as verification" and the third, "philosophy of meaning as use". The second philosophy inspired continental logical positivism and therefore its criticism is not included in the work. In Wittgenstein's philosophy the concepts of meaning have three fundamental features. The first is primitivism in which Wittgenstein attempts to return to the immediacy and simplicity of the mode of communication from the confusing artificiality of a complex level of speech development. The second is his firm belief in the senselessness of most questions of traditional philosophy because they are grammatically incorrect. The third feature is his solipsism. At the last

stage of his philosophical development he tries to transcend this solipsism by emphasizing the social character of symbols. In this period his analysis of linguistic symbols is more dynamic and naturalistic than in former ones. He interprets language as a game which men play while achieving a socially established goal. The primary result of Wittgenstein's analysis is that we must clarify the nature of linguistic symbols before attempting philosophical analyses because these include symbols or words. Another result is his pointing out that symbols cannot be employed transcendentally, i. e., their applicability depends on social circumstances. The author does not criticize Wittgenstein's views, but only mentions that Wittgenstein's method and description of linguistic games are unconvincing because they lead to superficial and faulty conclusions.

A few other trends in present-day English philosophy also deserve attention. These are for instance the old type analytics (Boad, Price, Kneale and Braithwarte), the consistent adherents of Wittgenstein (J-Wisdom, Geach and Anscombe), the Oxford analytics (Ryle, Austin and Grice), and there are those, such as the author, who do not adhere to any of these groups.

# FIGYELŐ

## Molnár Erik

— 70. születésnapjára —

*A tudományos és politikai közélet most ünnepli Molnár elvtárs 70. születésnapját. A kiváló társadalomtudóst és politikust ezúton köszöntik a magyar filozófusok is.*

\*

Molnár Erik tevékenysége egész életében összefonódott a legmélyrehatóbb társadalmi problémákkal, egyéniségének alakulása és fejlődése mindig kapcsolódott a XX. század nagy eseményeivel és mozgalmával. Világnézetének kialakulása az I. világháború, a monarchia felbomlása, a győztes és vesztes forradalmak idejére esik. Mint törekvő, soha nem nyugvó fiatal ember állandóan kutatja, keresi a magyarázatokat a körülötte nyüzsgő, forrongó világ problémáira. Az egyetemi jogi tanulmányok csak foglalkozást adnak a kezébe, de nem csillapítják a kutató szenvedélyét, melyet nem elégítenek ki a hivatalos ideológia válaszaival. Elméje és egyénisége nem a jól szerkesztett, a formailag nem támadható magyarázatot keresi, hanem az igazságot, kételyeinek tartalmi kielégítését. Kereső szorgalma és következetessége elvezeti a marxizmushoz. Megismerkedve tételeivel egyre határozottabban a magáénak vallja ezt a világnézetet, mert felismeri: Marx tanai a felszínen mozgó elméletekkel szemben a lényegre ragadják meg, a formális magyarázatokkal szemben a társadalmi gyakorlatot fejezik ki. Mindinkább marxistának tekinti magát. A fiatal kecskeméti ügyvéd később már nemcsak egyszerűen ismerkedik a marxizmussal, nemcsak eddigi tapasztalataival igyekszik összevetni azt, hanem levonja világnézetének, filozófiai meggyőződésének politikai következményeit is. Vállalja a politikai, az ideológiai harcot a szocialista társadalom megvalósításáért. Nem volt ez veszélytelen egy ügyvéd, a Kecskeméti Jogi Akadémia tanára számára. Az ellenforradalmi rendszer politikai terrorja közepette ez a politikai, ideológiai hitvallás sorsdöntő volt — az elkötelezettség a kommunizmus ügye iránt szilárd életcél adott, további tevékenységének irányítóját teremtette meg.

Alapossága az ismeretek szerzésében, a marxizmus elsajátításában lehetővé teszi, hogy maga is sikeres terjesztőjévé váljon a tudományos szocializmusnak. Megírja első cikkeit. Polgári foglalkozására és helyzetére való tekintettel ezek az írások az illegális kommunista párt által létrehozott, támogatott legális folyóiratokban álneveken jelentek meg. Tanulmányai az első perctől kezdve magukra vonták a marxisták figyelmét. Egyszerű, világos stílusú mondanivalói mindig lényeges problémákat érintettek, és színvonaluk a marxizmus, a történelem, a közgazdaság mély ismeretét árulták el, elméleti és ténybeli megalapozottságuk, következetes vonalvezetésük elismerté tette Molnár Eriket. Az 1928-ban megjelent Társadalmi Lexikon munkatársai

között is ott van már. Az itt megjelent írásai hívják fel Madzsar figyelmét is az általa (és általában a marxista szerzők által) nem ismert nagy tudású és kiváló tollú marxistára. Madzsar és társai szorosabb kapcsolatot építenek ki „a kecskeméti polgár”-ral. Ettől kezdve Molnár Erik elméleti tevékenysége fellendül, és a baloldali társadalmi folyóiratok legszorgalmasabb munkatársa lesz. A Társadalmi Szemle, a Korunk, a Gondolat, a 100% sorra jelentetik meg „Pálfai István”, „Szentmiklósy Lajos”, „Jeszenszky Erik” írásait. A nevek ugyan különbözők, de a stílus, a törekvés, az alaposság egy szerzőt takar, Molnár Eriket, aki 1928-óta az illegális KMP tagja.

Ideológiai tevékenységének mottója kezdettől fogva az, hogy „az elmélet mindig a gyakorlat kifejezése”. Cikkeivel a párt politikai küzdelmét igyekszik támogatni, a gyakorlati tevékenységet igyekszik tudatossá tenni. A helyes gyakorlat feltételezi a tudatos tevékenységet, az elméleti tisztázottságot, ezért az a törekvése, hogy megszabadítsa a szocializmus harcosait a kispolgári illúzióktól, az ösztönösségtől, az etikai ihletésű utópiáktól. A marxi elmélet tudományosságát és a realitással való összhangját igyekszik kimutatni. „A februári forradalom”, „A Párisi Kommün”, „Az anarchizmus és marxizmus”, „Blanqui” c. cikkei 1929-ben azt a célt szolgálták, hogy a szociálreformerekkel szemben bizonyítsák: a fő feladat nem az általános választójog elérése, hanem a forradalom, a mélyreható társadalmi átalakulás, amely szükség-szerű történelmi következménye a társadalmi ellentmondásoknak. Nem a tömegek harcától elszigetelt parlamenti harc, csakis az osztályok küzdelme képes változást hozni a nemzet életében. Ezt a harcot azonban nem lehet ösztönösen és szervezetenül megvívni. A győzelemhez osztályösszefogásra, ideológiára és pártra van szükség. A Párisi Kommün nagy tanulsága — mutat rá Molnár Erik —, hogy egységes vezető erő nélkül tartós eredményeket elérni nem lehetséges. Ezért igyekezett Marx, a tapasztalatok levonása után nemzeti szervezetekbe tömöríteni a tudományos szocializmus híveit. Az elmélet és a párt jelentőségének bizonyítása Molnár Eriknél együtt jár az anarchizmus, „az osztályharc baloldali gyermekbetegsége” — az álradikalizmus — elleni harccal. Bakuninról, Blanquiról adott jellemzései sokoldalúan hívják fel a figyelmet a munkásmozgalmon belül jelentkező helytelen kispolgári nézetekre. „A francia polgári köztársaság”, „Osztálypárt és tömegek a forradalomban” c. tanulmányai 1930-ban a szindikalizmus ellen harcolva bizonyítják: a szakszervezetek nem alkalmasak a munkásosztály és szövetségeseinek politikai küzdelmét vezetni. A vezetőerő, mint minden forradalomban, úgy most is csak az osztálypárt lehet. „Babaeuf” c. cikkében is (1931) ezt a gondolatot igyekszik elmélyíteni. A hatalmat fegyelmezett forradalmi párt nélkül nem lehet megragadni. De ezzel együtt azt is látja, hogy a politikai vezető erő csak akkor végezhet eredményes munkát, ha a tömegmozgalmakra támaszkodik. „Marat” c. tanulmánya is ezt a gondolatot állítja középpontba, és a francia forradalom tapasztalatai nyomán bizonyítja, hogy a tömegek támogatása nélkül a szervezetek irreális küzdelmet, szektariánus, befelé forduló tevékenységet folytatnak.

A szocializmus eléréséhez tömegmozgalomra, osztálytevékenységre és szövetségesekre van szükség. 1931–32-ben írásainak célja, hogy a kapitalizmus történeti elemzésén keresztül kimutassa annak ellentmondásait, illetve ezen ellentétek romboló hatását bizonyos társadalmi rétegekre, így elsősorban a parasztságra. „A paraszt az eredeti tőkefelhalmozás korában” c. írása (1932) azt az erőszakos és kegyetlen folyamatot írja le, amely a parasztot

nincstelen ipari és mezőgazdasági proletárrá tette — a paraszt és a munkás semmit nem remélhet a kapitalizmustól. A „Paraszttság és a polgári forradalom” c. írása (1933) azonban megmutatja azt is, hogy a paraszttság szerepe csak sokoldalú vizsgálattal tárható fel. E réteg egyrészt visszahúzó, mert a proletárrá válás ellen küzdve ragaszkodik a földtulajdonhoz, a patriarchális keretekhez; másrészt dolgozó. Az e két forrásból fakadó szembenállást a polgársággal kell bekapcsolni a szocializmusért vívott harcba. Ennek érdekében meg kell szabadítani a paraszttságot illúzióitól. A kapitalizmus a paraszttságot soha nem szabadíthatja meg a nagybirtok, a monopólium, a tönkremenetel fenyegető rémétől — a földreform illúzió a paraszttság számára, de illúzió azok számára is, akik azt hiszik, hogy a magyar kapitalizmus képes radikális földreformra, mely megszüntetné az ellentmondásait.

Molnár Erik elméleti tevékenysége e korszakban egységbe foglalta a múlt, különösen a francia forradalmak történelmi elemzését és az aktuális politikai feladatok elméleti analizését. Ez lehetővé tette, hogy régi tapasztalatokat általánosítson, és történelmi keretbe ágyazva (a cenzúra elől elrejtve) marxista módon beszéljen a magyar társadalom politikai kérdéseiről. Az elmélet és gyakorlat ezen egysége tükröződik a „Gondolat”-ban megjelent cikkeiben is. Ez a folyóirat 1935-ben indult, és Molnár Erik Szentmiklósy Lajos néven a folyóirat legszorgalmasabb munkatársa lesz. Minden számban jelenik meg cikke, amelyeknek színvonala, megalapozottsága és sokoldalúsága általános elismerést váltott és vált ki. „A magyar munkásosztály a kapitalizmus válságában” c. Szentmiklósy-cikk ezek közül is kiemelkedik az elemzés sokoldalúsága tekintetében. Egyre inkább bebizonyosodik, hogy Molnár Erik a marxizmusnak nemcsak politikai tanításait, filozófiai eszméit, hanem közgazdasági elméletét is kiválóan ismeri és műveli.

Megállapításai mindig következetesen marxisták, a materialista felfogás alapelveit soha nem hagyva figyelmen kívül levezetéseinek kiindulópontjaiul mindig a gazdasági viszonyokat és az osztályharcot veszi. Ez a következetesség mutatkozik meg a „Földreform — illúziók” c. írásában vagy a népieseket bíráló soraiban is. Németh László, Veres Péter és mások nézeteit bírálva a nemzeti, a faji sajátosságok túlzásaival szemben, nem tagadva ezek hatását, hangsúlyozza a termelési és osztályviszonyok primer voltát („Veres Péter: Számadás c. könyvéről”, „Megjegyzések az előbbiekre”). Molnár Erik világosan felismeri, hogy a politikai együttműködés nem old fel bennünket az ideológiai bírálat kötelessége alól. Együttműködés és nézetazonosság — ez két dolog, a kettő közti különbséget figyelmen kívül hagyni súlyos következménnyel járhat a későbbiekben. „A paraszttság szemléletének alakulása” c. bírálatára bebizonyítja, hogy a paraszti, nemzeti sajátosságok minden idealizálása a jelenségek felszíni elemzéséből, az elemzés helytelen, pszichológizáló módszeréből ered, amely megreked a következményeknél, a külső formáknál, az individuumot mozgató személyes okoknál, de nem jut el a lényeghez, a társadalmat, a tömegtevékenységet meghatározó tényezőkhöz. Molnár Erik kétség-telenül helyes elvi bírálatra jogos és tudományosan megalapozott volt, bár a cikkek a politikai aktualitás szempontjából és némely megállapításuk miatt is bírálatot váltottak ki. Törekvése azonban az ideológiai eltérések kiküszöbölését, a haladó mozgalom elvi egységesítését szolgálta. Tárnyilagos hangja a meggyőzést és nem a felek politikai szembeállítását célozta.

Molnár Erik következetessége és elvi szilárdsága a marxizmus filozófiai alapjainak mély megértéséből és állandó műveléséből, a filozófiával való szoros

kapcsolatából ered. A marxizmus egységes egészként való megértése, egységes szemléleti módként való alkalmazása biztosítja számára az eredményt — a társadalmi jelenségek és mozgásuk megértését, értékelésük megalapozottságát és szilárdságát. Nemcsak egyszerűen ismeri és alkalmazza tehát a dialektikus és történelmi materializmust, hanem elemzi és meglátásokkal is bővíti az általa vizsgált filozófiai kategóriákat. Különösen a dialektika kérdései érdeklik. 1933-tól 1937-ig különböző folyóiratokban Jeszenszky Erik néven jelentet meg tanulmányokat a dialektika értelmezéséről. Jelentősek „Az ellentmondás fogalma a materialista dialektikában”, „Plechanov és a dialektika” c. cikkei, amelyek nemcsak az ellentétek általános jelentőségét tisztázzák, hanem a társadalmi életben játszott szerepüket is bemutatják. Az ellentmondás törvényének dialektikus érvényesülését tárja fel Molnár Erik a „Szükségszerű, véletlen és előrelátás a történelemben”, a „Szükségszerűség és szabadság”, „Természeti és társadalmi jelenségek” c. tanulmányaiban. Módszerére jellemző, hogy Marx nyomán ellensége minden formalizmusnak, minden egyoldalúságnak. Soha nem akar megmaradni a külső, a formális jellemzőknél, a lényegyet igyekszik megtalálni. Jelentős törekvés ez, hiszen a marxi filozófia megtorpanásának, törésének időszakában nyúl vissza Marxhoz, Leninhez és német közvetítéssel a „Pod znamenem marxizma” hagyományaihoz. Ezek a források és hatások oly jelentős elméleti eredményekre vezetnek, amelyek kiemelkedőek a hazai filozófiai irodalomban. A törvény érvényesülése ellentmondásos jellegének kimutatása terén lényeges megállapításokat téve következetesen azt a marxi gondolatot kívánja érvényesíteni, hogy a történelem alkotja az embert és az ember a történelmet. Az ellentmondást, a dialektikát a tényekből, a valóságból igyekszik kifejteni. Nem a tételt akarja ráerőszakolni a valóságra, hanem a reális viszonyokból értelmezi, specifikálja a tudományos törvényt.

Molnár Erik nem illusztrátora az elméletnek, hanem értelmezője a valóságnak, igyekszik megoldani a gyakorlat problémáit. Következtetései sokszor meghökkentenek, vitára ingerelnek, de eredményei és módszerei tiszteletreméltóak. A szocialista tervgazdálkodás leírásában már akkor óv attól a hittől, mintha a szocialista állam mindent meg tudna tervezni, minden hatást előre képes volna látni. Az ellentmondás elvét a szocializmusra is tudja alkalmazni, mert a pártosságot nem téveszti össze az előítéletekkel. A pártosság alkotó értelmezése képesíti fel arra, hogy törekvése ne kerüljön szembe a tudományos-sággal, az objektivitással. Soha nem a pillanatnyi, a gyorsan múló érdekeket nézte, hanem a döntő, a lényegi, a meghatározó erőket, amelyek felülkerekednek a személyes, véletlen, formai érdekeken. Nem mintha lebecsülné a véletlen szerepét, sőt a tudományos előrelátás soha ki nem küszöbölhető sötét foltjainak tartja őket, de mégis csak a szükségszerűség kifejeződéseinek. Mindig el tudja választani egymástól az individuumra és az osztályra, a jelenre és a korra (a társadalomra) nagy hatással levőt. Az igazi pártosság érvényesülését csak az biztosítja, ha felül tudunk emelkedni vélt érdekeinken, ha személyes érdekeink helyét megtaláljuk a társadalmi egészben, ha a lehetőségekből és nem illúziókból indulunk ki. Molnár Erik ezt meg tudta és meg tudja tenni, és így soha nem „a vélt érdek szemüvegén keresztül” figyel a valóságot.

Az elmélet és gyakorlat egysége Molnár Erik munkásságában nemcsak úgy jelentkezik, hogy nézetei összhangban vannak a realitással, hanem ideológiai tevékenysége mellett maga is végez gyakorlati-politikai munkát. Az illegális párt megbízásából a kecskeméti szociáldemokrata szervezetben tömő-

ríti a baloldali erőket. Tekintélye egyre nő, a szervezet titkárává is megválasztják. Az SZDP jelöltjeként a városi törvényhatósági bizottság tagja is lett. Mint ügyvéd és mint városatyja a lehetőségeknek megfelelően igyekezett a dolgozó emberek érdekeit védelmezni. Sajnos egy illegális ifjómunkás szervezkedés lebukása során a szálak hozzá is vezettek. A kapcsolat felderítése büntetőjogi felelősségre vonást nem eredményezett, de arra elég volt, hogy lemondassák a törvényhatósági bizottsági tagságáról és párttitkári funkciójáról.

Közben elméleti tevékenysége egyre elmélyültebbé válik. Eddigi tanulmányaiban is megfigyelhető a történelem, különösen a francia történelem iránti érdeklődés, a 30-as évek közepétől azonban egyre határozottabban fordul a magyar történelem tanulmányozása felé. Célja a magyar társadalom történetének marxista alapokon történő kutatása, értékelése és leírása. Ez irányú munkájának első eredménye 1942-ben lát napvilágot „Magyar őstörténet” címmel. E 116 oldalas munkája a törzsi viszonyok között élő magyarság társadalmi körülményeit írja le. A törzsi viszonyok felbomlása és a magyar állam kialakulásának leírása először történelmi materialista módszerrel. Ez lehetőséget ad Szentmiklósy Lajos — Molnár Erik — számára, hogy kimutassa: az ősi-közösségi viszonyok felbomlása a termelőerők fejlődésének eredménye, így az állam sem a hódítás eredménye, hanem az osztályerőszak eszközeként jött létre, kialakulásában az osztályharcnak van legnagyobb szerepe. A mű utolsó fejezete (A társadalmi fejlődés törvényszerűsége) részletesen leírja a történelmi fejlődés meghatározottságát, törvényszerű folyamatát. Az első könyv folytatásaként szintén 1942-ben jelenik meg „A feudalizmus kialakulása Magyarországon” c. könyve, amely a magántulajdon és az osztályszereket kialakulásának marxista elemzését, az államnak és az egyháznak az osztályrend és a kizsákmányolás kiépítésében játszott szerepe leírását tartalmazza. A történelmi elemzés kapcsán Molnár Erik részletesen kifejti-ismerteti Marx tanítását az államról és az osztályokról. Következő műve 1943-ban „Az Árpád-kori társadalom. A gazdasági alap” címmel jelent meg. E könyv a kor termelő erőiből indul ki, és a termelési viszonyok részletes elemzését adja. Bemutatja, hogy társadalmi változások magyarázata nem lehetséges másként, csak a marxi módszerrel, csak úgy, ha az emberek gazdasági viszonyait tekintjük a társadalmi élet bázisának. De nem egyszerűen Marx nézetét fejti ki az alap és felépítmény viszonyáról, hanem az elemzés segítségével bebizonyítja, hogy a magyar történelem e szakaszának társadalmi jelenségei, változásai lényegében a termelési viszonyok változására vezethetők vissza. Ezen elemzés szerves és szükségszerű folytatásaként jelenik meg ugyancsak 1943-ban „Az Árpád-kori társadalom. A felépítmény” c. könyve, amely a politikai viszonyok, az állam és az egyház szerepét, osztályjellegét mutatja be.

Molnár Erik történelmi munkái a korai magyar történelem megírásának első marxista kísérletei voltak. Jelentősége nemcsak az, hogy megismertette az olvasókat a történelem materialista felfogásának alapelveivel, hanem az is, hogy ezen alapelvek érvényességét nemzeti történelmünk eseményeiben bizonyította be, hogy megkísérelte az uralkodó nacionalista, sovinszta történetírás ellenében bemutatni a magyarság valódi történetét. Arról, hogy Molnár Erik munkája az adott politikai viszonyok között milyen erőfeszítéseket, milyen heroikus küzdelmet kívánt, azt hiszem, nem kell bővebben írnom. A legális lehetőségek azonban a háborús viszonyok, a mind jobban eluralkodó fasiszmus következtében egyre kisebbek lettek.

Kecskemét felszabadulása után Molnár Erik rögtön Debrecenbe indult, hogy bekapcsolódjék a legális tevékenységét teljes erővel megkezdő kommunista párt munkájába. Az első pillanattól kezdve résztvett a párt politikai harcaiban. Tagja lett az Ideiglenes Nemzetgyűlésnek és az Ideiglenes Kormány-nak mint népjóléti miniszter — hatalmas feladat ez a háború felperzselte országban. A 45-ös választások után Molnár Erik tagja lett az új Nemzetgyűlésnek, és továbbra is népjóléti miniszterként tevékenykedik a kormányban.

Az 1947-es választások teremtette gyökeres átalakulások után Molnár Erik külügyminiszterként tagja a kormánynak. Jelentős diplomáciai feladatokat kell megoldani ebben az időszakban. Ekkor kötik meg a párisi békeszerződést, ekkor köt a Magyar Köztársaság barátsági szerződést a Szovjetunióval, Csehszlovákiával, Jugoszláviával.

Az 1945 utáni politikai tevékenysége során sem hagyja abba elméleti tevékenységét. Előadásokat tart a párt ideológiai fórumain. Sajtó alá rendezi a „Szocializmus történetéből” címmel az 1929 és 1932 között megjelent cikkeit, újból kiadja az 1941-ben „Dialektika” címen megjelent összeállítását, amely az 1933 és 1937 között megjelent filozófiai tárgyú cikkeinek egy részét tartalmazza. 1946-ban megjelent a „Zsidókérdés” c. írása is. Többször írt a párt folyóirataiban is. A gyakorlati-politikai munka azonban nagyon lefoglalja idejét, keveset tud tudományos munkával foglalkozni. Pedig minden vágya és törekvése az, hogy intenzívebben folytathassa történeti kutatásait és foglalkozhasson a társadalmi fejlődés kérdéseivel. Erre 1948—49-ben kerülhetett csak sor, amikor Magyarország moszkvai nagykövete lett, és a Szovjetunióval egyre rohamosabban növekvő kapcsolataink erősítése mellett újból foglalkozhatott a magyar őstörténet kérdéseivel. 1949-ben jelenik meg „A magyar társadalom története az őskortól az Árpád-korig” c. terjedelmes könyve. Nem sokkal később lát napvilágot „A magyar társadalom története az Árpád-kortól Mohácsig” c. munkája. A két könyv a magyar történelem nagy korszakát felölelve marxista módon tárgyalja nemzeti történetünk eseményeit. Most már nem kellett történeti elemzései közben a materialista társadalomfelfogás alapelveit ismertetnie, teljes mértékben a történeti elemzésre koncentrálhatott. Már 1942-ben megjelent hasontárgyú könyvei is materialista és tudományos módon tárgyalták a korszak problémáit, de kis terjedelmüknél és egyéb feladataiknál fogva vázlatosak maradtak. Az 1949-es munkák már egész szélességében átfogják a tárgyalt kort, és a részletes elemzések nagy tény-apparátussal vannak alátámasztva. E művek körül minden értékük ellenére nagy vita robbant ki, nemcsak azért, mert valóban tartalmaztak vitatható megállapításokat is, hanem az alkotó szándékú mű a dogmatikus felfogás kínai falába ütközött. Egy 1950-ben rendezett tanácskozáson (a párt történeti munkaközösségének ülésén) a tényszerű tudományos bírálat helyett általános politikai támadást intéztek „A magyar társadalom története az Árpád-kortól Mohácsig” c. műve ellen. A kutatás értékeiről általános frázisokat hangoztatva olyan szimplifikáló megállapításokat mondtak el, hogy a mű nem segíti a párt gyakorlati tevékenységét, nem mutatja ki az orosz nép vezető szerepét a kelet-európai népek (középkoril) történetében, helytelenül értékeli nemzeti nagyjaink (pl. a Hunyadiak) tevékenységét. A kritikák zöme, nem becsülve a vállalkozás és eredményeinek jelentőségét, az alkotó módszer érvényesülését a kutatásban és a leírásban, a szerzőt igyekezett a jelen problémák múltba való visszavetítése felé nyomni, a helytelenül értelmezett nemzeti egység gondolat érdekében az osztályszempontok háttérbe szorítására, a kiemelkedő személyi-

ségek egyértelműen pozitív ábrázolására kényszeríteni. Vádolták, hogy történet helyett gazdaság-történetet ad, és ezzel elszakítja egymástól a politikát és a gazdaságot — valójában a materialista történetfelfogáshoz híven a gazdasági rendből indult ki. Ha bírálható volt e szempontból Molnár Erik könyve, akkor csak azért, mert a helyes kiindulást és összekapcsolást a politikai élet terén nem fejtette ki bővebben, nem részletezte. A bírálatok azonban nem-hogy segítették volna a helyes kiindulás folytatását, nemhogy kiegészítették volna helyes törekvését — általánosságban és mereven támadták.

Molnár Erik mindezek ellenére folytatja a megkezdett munkát, és még aktívabban vesz részt a kutatásban. Aktívan bekapcsolódik az újjászervezett Tudományos Akadémia munkájába. Új akadémikusként a Történettudományi Intézet élére kerül. Nem sokáig irányíthatja azonban a történeti kutatásokat, nem sokáig élhet a tudományos munkának. Rövid megszakítás után újból miniszter lesz, az igazságügy élére kerül, majd 1952-ben külügyminiszter lett. 1953-ban változás megy végbe, a párt egy része mind határozottabban ismeri fel a dogmatikus politika, a személyi kultusz káros következményeit. E harcban Molnár Eriknek jelentős poszt jut: a Legfelsőbb Bíróság elnökeként erőteljesen kutatja, vizsgálja a koncepciós perek anyagait, és vezeti le a rehabilitációs tárgyalásokat.

Molnár Erik, bár alapvetően tudós alkat, elméleti ember, mégis mindig részt vett a párt gyakorlati harcában, szocialista államunk gyakorlati építésében. Bár személyes céljai és vágyai mások voltak, a kapott feladatokat mindig teljesítette. Funkciót személyes becsvágyból soha nem vállalt. Egyszerűsége és az emberek iránti tisztelete minden helyen és posztjon megmaradt.

Alkotó elméleti tevékenységre foglalkozásszerűen csak 1957-től van lehetősége. Ekkor folytatja azt a munkát, amelyet a 30-as években elkezdett és teljesen soha nem hagyott abba, hiszen az 1949-ben megjelent történeti műveket újabb könyvei követték: 1952-ben „A történelmi materializmus ideológiai előzményei”, 1953-ban „A magyar őstörténet” c. könyvei. Ezután látja szükségesnek, hogy a további társadalmi-történeti kutatásai számára a formalista felfogással szemben tisztázza a materialista történetfelfogás néhány kategóriáját. Kutatásainak eredményeként jelenik meg 1955-ben „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái” c. könyve, amely különösen a társadalmi törvény materialista értelmezése szempontjából jelentős. A társadalmi determináció Marx-előtti felfogásának típusait, a mai burzsoá szociológia értelmezési típusait vázolja fel, és bírálva álláspontjukat, a marxi törvényfelfogás elemeit igyekszik rekonstruálni. A közfelfogással ellentétben megkülönböztet mozgási és állapotörvényeket, s ezáltal a társadalmi folyamatok meghatározottságának sokoldalúbb visszatükrözését teszi lehetővé. Ugyancsak jelentős a könyvben az igazságról, valamint az elmélet és gyakorlat viszonyáról kifejtett felfogása. Ez a könyv is nagy vitákat váltott ki, de a kritikák most már sokkal tartalmibb jellegűek. Nézeteit a marxista filozófia nemzetközi fejlődése több kérdésben igazolta, mert akár a törvényfelfogást, akár az igazság értelmezését tekintjük, bár tőle függetlenül, de lényeges vonatkozásokban nézeteinek vonalában fejlődött tovább. 1956 után végre teljes energiáját a tudományos kutatásnak szentelheti. A Történettudományi Intézet igazgatójaként, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi Materializmus Tanszékének vezetőjeként azóta elméleti alkotómunkával és pedagógiai tevékenységgel foglalkozik.

Különösen 1956 után egyik legfőbb feladatának a dogmatizmus hatásának felszámolását tekinti. A marxista társadalomtudomány alkotó jellegének megteremtéséért folytatott harcában leglényegesebbnek azt tartja, hogy a tudomány visszatükrözze a kor problémáit, és előre lássa a várható folyamatokat. Egyik legnagyobb elmaradás a kapitalizmus változásainak elméleti általánosítása terén mutatkozik. Ezért tanulmányozza beható alaposággal a modern imperializmus körülményeit, főként USA és Anglia gazdasági körülményeit.

„A jelenkori kapitalizmus néhány gazdasági problémája” (1959) c. könyve a magyar társadalomtudományban ritka bizonyító erővel, széles statisztikai apparátussal tárja fel a kapitalizmus gazdasági törvényeinek maradványát és egyben változásait is. A könyvet vitairatnak szánja a mai kapitalizmus alaposabb elemzése céljából. Kiindulópontja avagy konklúziója: Az ember alkotja a történelmet, ő hozza létre a törvényt, ő érvényesíti is. Társadalmi törvény nincs embertől függetlenül, a törvény az emberek cselekedeteiben érvényesül, mert a társadalomban az objektív és a szubjektív szoros, elválaszthatatlan egységben van. Nem igaz a sztálini törvényfelfogás, amely két szélsőséget — gyakorlati voluntarizmust és elméleti fatalizmust — foglal magában. Ha kiküszöböljük ezt a hibás álláspontot, láthatjuk, hogy az ember, ha meghatározott korlátokkal is, de képes tudatosan korlátozni a törvények érvényesülését, sőt a munkásság szervezettsége, amelytől Marx jogosan vonatkoztatott el, jelentős, törvényváltoztató visszahatásokra képes. Kimutatja például az abszolút elnyomorodás törvényének a változott viszonyok közötti háttérbe szorulását, érvénytelenségét, a válság törvényének módosulását. Könyve átfogó módon elemzi a modern imperializmus néhány új tulajdonságát, és megoldásai megfelelő magyarázattal szolgálnak az új jelenségekre. Elméleti koncepciója segítségével megfelelő magyarázatot lehet adni az amerikai munkásosztály politikai és ideológiai színvonalára, törekvéseire.\* Könyvének hatása a szokott volt, nagy vitákat váltott ki, sőt egyesek arról cikkeztek, hogy Molnár Erik végleg szakított a marxizmussal. Bár bizonyos szubjektív kicsengése és egyéb hibás állásfoglalásai miatt jogosan bírálták a kritikusok a mű marxista alapszemléletét, kiemelkedő tudományos érdemeit tagadni nem lehet. A mű alkotó marxista jellegét és jelentős eredményeit a nemzetközi fogadtatás is megerősítette.

A továbbiakban is nagy gondot fordít a társadalmi mozgás dialektikus természetének feltárására. Tevékenysége arra irányul, hogy megerősítse a dialektikus materializmust a társadalomtudományos kutatásban és leírásban. Ezért átdolgozza és tovább munkálja a társadalmi törvényekre vonatkozó elképzeléseit. Határozottan támadja a sztálini törvénykoncepciót, és ez azért is jelentős, mert sokan Sztálin gyakorlati tevékenységét elítélték ugyan, de elméleti munkásságát teljes egészében át akarták menteni. Molnár Erik „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái” c. műve gyökeres átdolgozásaként jelent meg 1962-ben a „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány” című könyve, amely elemzi Sztálin hibás tételeit. A marxizmuson belül jelentkező fatalista és voluntarista nézetekkel szemben a törvény olyan dialektikus felfogását fejt ki, amely teljes összhangban van Marx azon felfogásával, hogy az ember alkotja a történelmet. Ezért a szubjektivizmus elleni harca nem kisebbíti a szubjektív tényező szerepét a társadalmi törvény érvényesülésének folyamatában. Kimutatja, hogy az ember tudatos tevékenysége a törvény érvényesülésének szerves alkotórésze, ez egyáltalán nem kisebbíti a másik sajátosságát: a törvény objektív jellegét. Nála azonban ez a spe-

oifikum nem a definíció frázisaként jelenik meg, hanem az adott természeti és társadalmi környezet hatásaként. Nem elégszik meg a kategória történeti és szokásosan szűk logikai levezetésével, hanem mint a törvény organikus részét fejt ki az érvényesülés általános sajátosságait: a tendencia jellegét, a statisztikai formát. 1955-ös könyvének megállapításait tökéletesítve, nem mozgás- és állapotörvényekről, hanem a törvény oksági és strukturális oldaláról beszél. Ez különösen jelentős, mert azóta a marxista filozófiában mind elterjedtebbé válik az a felfogás, amely megkülönböztet oksági és strukturális törvényeket — hiszen csak ezen kétfajta szükségszerűség egysége és különbsége adhatja vissza a társadalmi egész mozgásának folyamatát.

A könyv jelentős része a dialektika társadalmi érvényesülésének sajátosságait elemzi, és problematikusságukban is érdekes, a közzelfogástól eltérő megállapításokat tesz a tagadás tagadásának törvényéről, a mennyiségi és minőségi változásokról és az ellentmondás törvényéről. A könyvről kibontakozott vita újból azt bizonyította, hogy Molnár Erik a tudományos kutató munkája során mindig a filozófiában, a társadalomtudományokban legégetőbb, legvitatottabb kérdéseket törekszik megoldani. Eredményei mindig újszerűek és mehökkentőek. De írjuk egyik célja az elgondolkodtatás, a problémákkal való aktív foglalkozás. Ezt a célt legutóbbi könyve is elérte; ma már sokrétűbben foglalkoznak a magyar filozófusok a törvénnyel, a dialektika kérdéseivel és a társadalmi igazság problémájával. Műve hatékony kézikönyvvé vált a filozófiai oktatásban.

Molnár Erik egyéb és igen sokirányú tevékenysége mellett soha nem szüntette meg a magyar történelem kutatását. Célja folytatni a megkezdett munkát: a magyar társadalom történetének marxista szellemű megírását. A Mohács-utáni magyar történelem pedig jelentős kérdéseket állít a kutatóval szembe. Ezen problémák megoldása során létrejött cikkei törekszenek megállapítani az abszolút monarchia szerepét, a feudalizmus ideológiai tényezőit, a parasztság abszolút részletességével foglalkozik a nemzet és haza problematikájával. Jelentősnek tartja ezt a kérdést, mert véleménye szerint a személyi kultusz behatására eltorzult marxista történetírás igen nagy engedelményeket tett a nacionalizmusnak. A „Történelmi Szemlé”-ben, a „Századok”-ban, a „Magyar Tudomány”-ban, az „Új Írás”-ban, az „Annales sectio philosophica”-ban megjelent cikkei mind azt célozzák, hogy a marxista történelem-szemlélet megtisztuljon a nacionalista maradványoktól. A szocialista nemzeti egység megteremtése nem feltételezi azt, hogy az egész múlt e nemzeti egység megteremtéséért folytatott harc. Nemzeti egység a szó szoros értelmében csak a társadalmi tulajdon és az *internacionalizmus* talaján jöhet létre, a haza korábban csak az uralkodó osztály házája lehet. Az osztályérdek sokoldalú történeti szerepének érvényesítése a kutatásban — ez a marxista kiindulás. Ez teszi lehetővé Molnár Erik számára, hogy leküzdje a vulgarizálást, a másodlagos jelentőségű tényezőkből való kiindulást, a nemzeti múlt történelmietlen aktualizálását. Mindezzel megint nagy feladatra vállalkozott, hiszen az egyik legkényesebb problémát, a nemzeti kérdést tette vita tárgyává. Támadja a nemzeti szempont misztifikálását, a nemzeti lélek szerepének túlhangsúlyozását. Véleménye szerint az osztályonkívüli társadalom nem a nemzeti különbségek megtartása, hanem megszűnése útján érhető el.

Molnár Erik életműve a magyar marxista irodalom egyik legjelentősebb alkotása. Ezt értékelte kormányzatunk mikor két ízben kitüntette a Kossuth-díjjal, ezt értékelte a Krakói Egyetem is, amikor nemrégiben díszdoktorává

választotta. Nemzetközi tekintélye is egyre nő, a stockholmi, X. Nemzetközi Történész Kongresszuson nagyszerű előadást tartott Hegelről, általános elismerést aratott a Nemzetközi Szociológiai Kongresszuson tartott előadása is „A törvény marxista értelmezéséről”. Mint az Interparlamentáris Unió végrehajtó tanácsának tagja és magyar tagozatának elnöke szintén csak öregbíti hazánk és személyes tekintélyét is.

Tevékenységének kiemelkedő eredményeit annak köszönheti, hogy mindig igyekezett helyesen értelmezni Marxot, de soha nem ragaszkodni hozzá betű szerint, mert a valóság értelmezése csak a marxizmus módszerével lehetséges, de soha sem a betűivel. Személyes módszere is nagyban hozzájárult munkáinak sikeréhez állandó szakadatlan munka és tevékenységének koncentrációja néhány problémára, ez hozta meg az eredményt. Tevékenységének leírásából megfigyelhettük munkájának centrális területeit. Már a 30-as évek óta kutatja a magyar történelmet, analizálja a társadalmi törvényt és a dialektika érvényesülési sajátosságait a társadalomban. Már tevékenységének kezdete óta támadja a nacionalizmust, a biologizmust és a pszichologizmust, és az osztályérdekek determináló szerepét mutatja ki. Tudományos tevékenysége tematikájának ez a koncentrálttsága mégis egy sokoldalú tudóst eredményez, hiszen a problémákat nemcsak egy tudományág oldaláról világítja meg, ezért filozófus, történész, közgazdász — egyszóval marxista társadalomtudós. Ugyanakkor minden adottsága ellenére nemcsak tudós, hanem gyakorlati forradalmár, aktív politikai tevékenységet végző kommunista. Molnár Erik példamutató erénye a következetesség, amely nemcsak a problémák évtizedes megtartásában, folyamatos, egyre tökéletesedő kimunkálásában keresendő, hanem a kérdések kifejtésében is. Egyszerű stílusban és fogalmazásban következetes logikával fejt ki a bonyolult tudományos problémákat. Minden kritika ellenére, amely végig kíséri munkáit, kitart álláspontja mellett. A felületes szemlélő számára merevnek tűnik, de mindig figyelembe veszi, latolgatja az ellenvéleményt és annak következményeit is. Ezt fejezi ki gondolati evolúciója, amelyet egyes kérdésekben megtesz az egyik műtől a másikig. Alapossága és analízisének mélysége azonban lehetővé teszi, hogy a kérdések többségében az alapeszmét tekintve megmaradjon eredeti álláspontja mellett, hogy elvileg következetes maradjon.

Tevékenységének mindezen jellemző vonásai teszik lehetővé, hogy felismerje és előre lássa a társadalmi fejlődés problémáit, hogy elmélete, nézetei összhangban legyenek a társadalmi és tudományos gyakorlattal. Vezérelve, hogy az elmélet a gyakorlat kifejeződése, munkásságában magas szinten valósul oly módon, hogy az elmélet, melyet alkot, nemcsak a valóság kifejeződése, hanem annak tudományos előrelátása is. Munkássága jelentős értéke a marxista társadalomtudománynak és politikának. Ezen tevékenység töretlen folytatásához kívánunk egészséget és további alkotásokban gazdag éveket.

*B. J.*

## Túl a realizmus partjain

### II.

Garaudy Kafka-tanulmányának gondolatmenetét nehezebb összefoglalni, mint két előző tanulmányáét. Az olvasó könnyűszerrel megítélheti majd, hogy miért.

Kafka műveiben — írja Garaudy — a célok és törvények nélküli abszurd élet elidegenedett, fojtó, *megalvadt* világa jelenik meg, ahol az emberek legünnepélyesebb funkcióikban is bábuk csupán, névtelen, személytelen, fantasztikus dolgok, egy gépivé racionalizált rendszer alkatrészei. Az átélt és a valóságos világnak ez az egysége az átélt világ szintjén dialektikusan kettéhasad az elidegenedés világára és az elidegenedés tudatának világára, a bírás és a lét világára. „Ezt az első ellentmondást egy első elutasítás, egy első tagadás haladja túl, amely által a lét, a bírás világnak passzivitásával szemben, saját tevékenységében ragadja meg magát. De amikor a szubjektum így egységében ragadja meg magát, a belső világ színvonalán az egynek egy új megkettőzése keletkezik. Az elidegenedés tudatosítása, valamint a szubjektum és a tárgy, a lét és a bírás között emiatt létrejövő tragikus feszültség jelentésében kettős értelmű: vajon vallás-e vagy lázadás? — Ezt a második ellentmondást a lázadás és a vallás anti-nómiájának leküzdése felé tartó terv haladja túl: a konfliktus tárgyiasítása a művészi alkotásban, amely egy világ jelentésének és elégtelenségének átélt tapasztalata, mint a vallás, és ugyanakkor felhívás annak túlhaladására, mint a lázadás. E megszerkesztett világ színvonalán egy benső ellentmondás nyilatkozik meg: a nyelv és a mítoszé, amelyek egysége és ellentéte hozza létre a mű mozgását és életét. Kafka végső feladata: a transzcendencia felmutatása, arra kötelezi őt, hogy nyelvében lehetetlen küldetést próbáljon megvalósítani” . . .<sup>1</sup>

Hosszú volt az idézet, s csak az atmoszférateremtést szolgálta: bocsásson meg érte az olvasó. Garaudy gondolatainak érdemi ismertetése ezután következik.

Az a társadalmi valóság — írja a szerző —, amelynek Kafka egyidejűleg a tanúja, áldozata és bírója, nem kevésbé fantazmagorikus, mint a primitívek mágikus és mítikus társadalmi, s az életemét alkotó mítosztól lehetetlen elszigetelni anélkül, hogy ne váljék kibetűzhetetlenné. Kafka olyannak ábrázolja ezt a világot, amilyen; ábrázolási eszköze a szimbolikus forma, mert nem ragadhatja meg a megragadhatatlant, nem választhatja el a világról való tudását ettől a formától. Írói nagysága abban áll, hogy fel tud építeni egy mítikus világot, amely megegyezik a valódival, sőt igazsága ennek, „mivel magában hordja saját tagadását, mély embertelenségének talányos és szaggató kinyilatkoztatását” .<sup>2</sup>

A mítoszlól mint a való világ igazságáról szóló véleményét Garaudy azzal indokolja, hogy a valóság a maga igazi, teljes értelmében nemcsak a meglévő, hanem a majdan megszülető is, a mítosz pedig, amikor kimondja a jelent, egyúttal a létező mozgásáról, jövőbeli alakulásáról is beszél. Kafkánál, aki „nem azonosítja a fennálló rendet az örök renddel”, s hisz egy másféle rend létezésében, az adott valóságot tagadó jövő az elidegenedés leküzdésének reményeként és bizonyosságaként jelentkezik. Az író tudatában van az elidegenedésnek és harcol ellene, bár nincs tisztában sem az okaival, sem megszüntetésének módjával; harca, igaz, annyi csupán, mint egy látomást elűző álombeli kézmozdulat, az elidegenedés lidércét felidéző hatalmas erejével azonban látnunk engedi egy másik világ lehetőségét és szükségességét, korunknak ezt a mély törvényét. Kafka nem a kétségbeesés szószólója, hanem tanú és ébresztő: „a mindenség jelentő

<sup>1</sup> R. Garaudy: D'un réalisme sans rivage. Id. k. 190., 189., 156., 159—160. o. Az általános egzisztencialista terminológián kívül Garaudy helyenként Sartre személyes szóhasználatát is átveszi.

<sup>2</sup> Uo. 235., 231., 241., 158. o.

totalitásának megragadására” törekszik, a valóságnak olyan újjáteremtésére, amely elég teljes ahhoz, hogy szembeszökővé tegye, mennyire elégtelen a fennálló rend, mennyire halaszthatatlan felkutatnunk az elvesztett hazát.<sup>3</sup>

Kapunk-e a prágai költőtől valamilyen felvilágosítást e haza holléte felől? Nem: „Kafka itt elhagy bennünket.” Az elidegenedett világ szenvtelen tárgyiasítása révén pusztán a kérdéseket kényszeríti ki, a válaszadás igényével nem lép fel. „Van cél, de nincsen út — idézi tőle Garaudy —; amit útnak hívunk, az habozás.” Vagy ha út van, célok nincsenek, amint a következő kis párbeszédből is kiderül: „Hová, uram? — Nem, tudom, csak el innen! El innen, mindig csak el, ez az egyetlen mód, hogy célhoz érjek. — Ismered hát a célotat? — Igen, hisz megmondtam: el innen, ez az én célom!” Az utak és célok hiánya abból ered, hogy Kafka, képtelen lévén az elidegenedésből kilépni, „az érzéki világot azonosnak tartja az elidegenedés világával”, s noha meg van győződve az igazság létéről, az igazságos *emberi* rendet lehetetlennek véli. Az a „globális válasz” tehát, amelyet „korának, családi, társadalmi, vallási, kulturális környezetének, személyes helyzetének és funkcióinak, szerelmeinek és élete totalitásának” kérdéseire ad, részleges marad, „nem emelkedik a kornak és fejlődéstörvényeinek megragadásáig”. Ez azonban — állítja Garaudy — a legcsekélyebb mértékben sem csorbítja Kafka realizmusát, hiszen „a művész szerepe nem ugyanaz, mint a filozófusé vagy a történelészé: nem köteles például a valóság totalitását tükrözni. — Ha a realizmus nevében azt követeljük egy műalkotástól, hogy tükrözze a valóság totalitását, megrajzolja egy korszak vagy egy nép történelmi mozgáspályáját, kifejezze lényeges mozgását és a jövő távlatait, filozófiai és nem esztétikai követelményt támasztunk.”<sup>4</sup>

Mellőzve mindent, ami nem elsőrendűen fontos, tekintsünk még egyszer végig Garaudy gondolatmenetén. A kép a következő:

Kafka realista, mert kifejezi a való élet teljességét, mozgását, jelenét és jövőjét — Kafka nem ismeri a jövőt, nincs róla semmi mondanivalója, de a realizmus nem is köteles kifejezni a való élet teljességét, mozgását, jövőjét.

Kafka hisz egy másféle rendben, bizonyos abban, hogy az elidegenedés leküzdhető —Kafka nem hisz egy másféle rend megvalósíthatóságában, az elidegenedésből nem lát kiutat.

Kafka tudatosítja korunknak egy mély törvényét, s megragadja a mindenség jelentő totalitását — Kafka nem ragadja ugyan meg korunk fejlődéstörvényeit és totalitását, de a totalitás tükrözése nem is esztétikai követelmény.

Mit szólunk ehhez? Az érvelés zavarbaejtő, mint a mesebeli farkasé a bíróságon: nem én faltam fel Piroška nagymamáját, hanem ő falt fel engem, egyébként pedig Piroskának sohasem volt nagymamája. Ebben a rendszerré avatott káoszban, ahol csak a következtelenség következetes, Kafka világnézetének valódi ellentmondásai is átváltoznak Garaudy logikai ellentmondásaivá.

A parttalanság legbenső szentélyében tulajdonképpen két mondatot ismételt monoton ünnepélyességgel egy makacs égi szózat: Kafka realista, mert a totalitást ábrázolja Kafka realista, bár nem ábrázolja a totalitást. A két ítélet között van bizonyos diszharmónia, de a maga módján mind a kettő a dolog velejére tapint. Garaudy megnyilatkozásaiból ugyanis — éppúgy, mint Fischer írásaiból — világosan kitűnik, hogy a realizmus Kafkára való kiterjesztése a totalitás kérdésén áll vagy bukik. Még inkább meggyőződhetünk erről a totalitás fogalmának — akár csak futólagos — elemzése során. Vizsgáljuk hát meg ezt a fogalmat, mégpedig lehetőleg Garaudy útmutatásai szerint.

A parttalan realizmusról írott könyvében Garaudy nem mond semmi közelebbit annál, amit már említettünk: hogy a totalitás, a részlegesség ellentéte, a társadalmi valóságra vonatkoztatva egy kor vagy egy nép történelmi mozgáspályáját, lényeges fejlődéstörvényeinek összességét, jelenének és jövőjének egységét jelenti. A prágai Kafka-kollokviumot ismertető Garaudy-cikkben hasonló gondolatokkal találkozunk. „A realizmus koncepciója — hangoztatja a cikk — kiszélesíthető és gazdagítható, különösképpen úgy, hogy megszabadítjuk a »totalitás« hegeli (és nem marxista) követelményétől. Nem szükséges kiolvasni a műalkotásból egy korszak vagy társadalom teljes törvényét: szerzőjének tanúsága lehet részleges, szubjektív, misztifikált, pozitív távlatok nélküli is, és ez a mű mégis hiteles és nagy lehet.”<sup>5</sup> Bár az első mondat nem árulja el egyértelműen, mitől kell megszabadítanunk a realizmus koncepcióját — a totalitás

<sup>3</sup> Uo. 250., 215., 204., 206., 182., 157., 238. o.

<sup>4</sup> Uo. 238., 236., 212., 198., 204., 247., 245. o.

<sup>5</sup> R. Garaudy: Kafka et le printemps de Prague. Les Lettres Françaises, 1963. 981. sz. 10. o.

követelményétől általában-e mint nem-marxista követelménytől, vagy csak annak téves, hegeli megfogalmazásától —, a folytatás számot ad róla, hogy Garaudy *totalísan* kiutasítja az esztétikából a totalitást, amelyen egyébként itt is a történelmi teljességet érti. Néhány további adattal szolgál Garaudy totalitás-felfogásához a szerző 1962-es beszámolója a kommunista filozófusok feladatairól és Sztálin filozófiai hibáinak kritikájáról. Sztálin — mondja a beszámoló — nem különbözteti meg a kölcsönhatást a totalitás kategóriájától. „Ez az összekeverés lehetetlenné teszi, hogy rögzítsük a valóság különböző szintjeinek sajátosságait. Pedig Marx erőteljesen hangsúlyozta a totalitás kategóriájának szerepét, különösen a történelemben (lásd: „Louis Bonaparte Brumaire tizen-nyolcadikáé”; 39. o. stb.) és a politikai gazdaságtanban (lásd: „A politikai gazdaságtan bírálatahoz”; 164—172. o.)”<sup>6</sup> Induljunk most már ezen a nyomon tovább, s forduljunk közvetlenül Marxhoz, a megadott oldalszámot azonban és a forrásművek körét bővítsük ki egy kissé, részint a pontosabb megvilágítás kedvéért, részint azért, mert a „totalitás” szó sem a *Brumaire*-ben, sem *A politikai gazdaságtan bírálatahoz* című munkában nem fordul elő.

Magát a szót Marx nem túlságosan sűrűn és elég sokféle értelemben használja, anélkül, hogy alapjelentésén változtatna. A termelés — írja például — „nem is csak különleges termelés. Hanem mindig csak egy bizonyos társadalmi test, társadalmi alany működik termelési ágak nagyobb vagy fogyatékosabb teljességében”,<sup>7</sup> s a munkamegosztás nem más, mint „a valóságos munka társadalmi összalakja”<sup>8</sup>. A társadalom úgy szerepel itt, mintha egyetlen élő szervezet volna, amely megtestesíti tagjainak együttműködését, *belső* kapcsolatát.

Nem szorul persze magyarázatra, hogy minden teljesség viszonylagos, része valamilyen nagyobb teljességnek, s hogy abszolút teljesség csak egy van: az örök anyag, a végtelen világmindenség. De a rész-totalitások viszonylagossága nem zárja ki abszolút voltukat — éppen ellenkezőleg, azonos vele. Egy téglá, egy ház, egy város önmagában véve, mint sajátos minőség, teljes és befejezett, bár a téglá nem az a házhoz, a ház a városhoz képest. Marx *Brumaire*-je nem egészen ötéves időszakot ölel fel, a világtörténelemnek, a francia történelemnek, a francia kapitalizmus történetének egy elenyésző töredékét, amely előzményei, folytatása és nemzetközi kisugárzásai révén mind az időben, mind a térben nagyobb egységekre fonódik. Ez az időtöredék azonban többé-kevésbé zárt, kerek egész is, egyrészt, mert *szervesen összefüggő csomópontok* — a forradalom és a kiteljesedő ellenforradalom — határolják, másrészt, mert eseményeinek *önmozgása, belső* logikája a maga *teljességében* jeleníti meg az osztályok magatartásának, valamint az alap és felépítmény dialektikájának *néhány* fontos törvényét. A kapitalizmus *egyetemes* mozgástörvényei természetesen nagyobb egységet alkotnak ennél, s nagyobb totalitást képvisel elméleti tükröződésük is, annak jeleként, hogy a totalitás nem mennyiségi, hanem *minőségi* kategória, hiszen mennyisége csak a minőségnek lehet.

A viszonylagosság következtében az a látszat adódhat, mintha nézőpont dolga volna, mit tekintünk totalitásnak. Valójában nem így van: akármilyen szabadon válasz szuk is meg elméleti vagy gyakorlati tevékenységünk tárgyát, a tárgy belső és külső összefüggéseinek köre objektív meghatározottságú. Szóljon erről ismét néhány példa. Az elosztást, a cserét vagy a fogyasztást — írja Marx — tilos egymástól és a termeléstől elszigetelni, mert valamennyien egy teljességnek, egy egységnek a tagjai, amelyet a termelés teremt meg oly módon, hogy átfogja és meghatározza a többiek mint saját mozzanatait, őt viszont a maga „egyoldalú formájában” amazok határozzák meg. S ha a termelést vesszük most szemügyre, kitűnik, hogy a szerves egységet nemcsak szűkíteni, hanem tágítani sem lehet önkényesen. A termelés bizonyos sajátosságai „közösek a legmodernebb és a legrégebb korszakban. Nélkülük nem képzelhető el termelés; de ha a legfejlettebb nyelveknek vannak is a legfejlettebbekkel közös törvényeik és meghatározásaik, éppen az eltérés ettől az általánostól s közből az, ami fejlődésüket jelenti. Így el kell különíteni éppen azokat a meghatározásokat, amelyek a termelésre egyáltalán érvényesek, nehogy az azonosság mellett — amely már abból is következik, hogy az alany, az emberiség és a tárgy, a természet, ugyanaz — a lényeges különbségről elfelejtkezzünk. Ebben az elfelejtésben rejlik például a modern közgazdászok egész bölcsessége”, akik a történelmi különbségeket összezavarják vagy *általános emberi* törvényekben tüntetik el, azzal a céllal, hogy a termelést „a történelemtől független örök

<sup>6</sup> R. Garaudy: A kommunista filozófusok feladatai. Sztálin filozófiai tévedéseinek bírálata. A francia kommunisták a filozófiáról. Kossuth, 1963. 116. o.

<sup>7</sup> Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatahoz. Szikra, 1951. 10. o.

<sup>8</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatahoz. Szikra, 1953. 3—4. o.

természeti törvények által megszabottnak ábrázolják, s ez alkalommal azután suttyomban *polgári* viszonyokat csempésznek be az elvont társadalom megdönthetetlen természeti törvényeiként”.<sup>9</sup>

A totalitás határainak rögzítettségét az egész és a részek kölcsönviszonya magyarázza, világosabban szólva, az a közhelyszerű, néha mégis elfelejtett igazság, hogy az egész, bár függ részeinek jellegétől és összetételétől, önálló minőség mind a részekhez, mind a részek összéhez képest, s mint ilyen *megszabja minőségüket és kapcsolatukat*. Tulajdonképpen szószaporítás az egész elsődlegességéről beszélünk, minthogy pontosan a sokfélélt egységbe foglaló, a részek minőségét és összefüggését maga alá rendelő minőséget nevezzük egésznek. „Általános megvilágítás ez, melybe az összes egyéb színek belemerülnek, és amely módosítja különlegességeket. Különleges lékör ez, amely meghatározza minden benne fellépő lét fajsúlyát.”<sup>10</sup>

Az elmondottakat úgy összegezzük, hogy a totalitás nem véletlen halmaz, hanem *szerves egység*, viszonylag zárt rendszere a *belső* összefüggéseknek, minőségi változások nélkül szét nem bontható együttese a kölcsönhatásban levő, *hierarchikusan szervezett* elemeknek. Különös gonddal kell aláhúznunk a hierarchiát, azt tudniillik, hogy az egység mozzanatai közül kiemelkednek a lényegesek — az élő anyag összetevőinek sorából a fehéjé, a társadalmi viszonyok összességéből a termelési viszonyok stb. —, és minden más mozzanatot saját képükre formálnak. Nem is történhet másképpen, hiszen az alkotóelemek *belső* kapcsolata valamilyen uralkodó mozzanatként, valamilyen közös törvényszerűségnek való *alárendeltségüket* jelenti. Függség nélkül összefüggés sincsen, s az egység — a halmazzal ellentétben — nemcsak részeket tételez fel, hanem a különfélelnek szükségszerű és véletlen, *belső* és *külső*, lényegi és megjelenő, tartalmi és formai mozzanatok szerinti rétegeződését is.

A részek kölcsönhatása a totalitás *mozgásában* jelentkezik, amely egyedüli kulcsa az egész váltakozó formáinak, egymást követő állapotainak. Erről beszél Marx, amikor rámutat, hogy a tőkét működésében, körforgásában kell vizsgálnunk, különben szem elől tévesztjük alakjainak összetartozását és lényegét. Az *önállósult* alakok annál titokzatosabbnak tetsző mozgást végeznek, minél mélyebben rejtik el részvételüket a tőke összefolyamatában: a pénztőke például olyan látszattmüködést fejt ki, mintha „a pénzösszeg egy része ugyane pénzösszeg másik részének szülőanyja” volna és „értéket fiadó értéként” realizálnának, „ahogy a körtefa tulajdonsága, hogy körtét terem”. A tőke ebben a *külsőleges* alakjában „fogalomnélkülivé”, öntevékeny *fétissé* misztifikálódik, éppúgy, mint bármely más *eredmény* vagy *okozat*, mihelyt nyoma vész eredetének, „közvetítő folyamatának”<sup>11</sup>, s nincs többé *időbeli totalitás*.

Miután a célszerűen működő tudatnak a lét egyetemes szerkezetéhez és formáihoz kell igazodnia, a totalitás kategóriája szükségképpen helyet kap a *megismerés* elméletében és módszerében is, természetesen a tudat sajátosságainak megfelelő módosulásokkal. A lét objektív tudatbeli tükörképe az *igazság*, ez pedig bizonyos szempontból akkor sincs híjával a teljességnek, ha töredékes, befejezetlen tárgyat ábrázol. A tárgy ugyanis, ahogy említettük már, bármennyire részleges legyen, az egészsel való kapcsolatától függően változtatja arcát, minősége a *totalitás lenyomata*. Kapcsoljuk ki gondolatilag a teljesség érrendszeréből, s hamis képünk lesz róla: *külső* formája lényeginek, *áruhája* igazának, mozgása ok nélkülinek fog látszani, a rész túlzott önbizalommal az egész helyébe nyomul. Ezért mondjuk az igazságot *konkrét*nak, ami megintcsak pleonazmus, mert a dolgok túllépnek önmagukon, s vagy összefüggéseikben ismerjük meg őket, vagy nem szerzünk róluk igaz ismereteket.

A tükörzés teljességét nemcsak szubjektív formája különbözteti meg a tárgyi totalitástól, hanem keletkezésének módja is. A totalitás mindkét fajtája végigjárja a fejlődés lépcsőfokait, az olyan meghatározottságok azonban, mint az általános és az egyes, a lényegi és a megjelenő, amelyek ugyanannak a dolognak különböző „oldalai” vagy tulajdonságai lévén, a tárgyi fejlődés minden pillanatában *egyidejűek*, a megismerés menetében alapjában véve egymás *után* tárulnak fel. Az egyidejűség átváltozása egymásutánisággá abban fejeződik ki, hogy az objektív teljességet sohasem ragadhatjuk meg közvetlenül, s tudati ábrázolása célként mozgatja a megismerést.

A totalitás szubjektív tükörképét Marx „konkrétum”-nak nevezi. A konkrétum „számos meghatározás összefoglalása, ... a sokféleség egysége”: ezért jelentkezik a

<sup>9</sup> Marx: Bevezetés ... Id. k. 24—25., 9., 11. o.

<sup>10</sup> Uo. 32—33. o.

<sup>11</sup> Marx: A tőke. II. köt. Kossuth, 1961. 96., 49., 46., 47. o.; III. köt. Kossuth, 1956. 388., 389. o.

gondolkodásban mint eredmény s nem mint kiindulópont. Hogy elérkezzünk ehhez az eredményhez, nem szabad megállapodnunk a közvetlenség szintjén, a *jelenségszerű* konkrétumnál, amely kezdete ugyan minden megismerésnek, de befejező mozzanatként valótlanná válik.<sup>12</sup> Marx hihetőleg ebben a kérdésben sem azzal a szándékkal vetette papírra fehéren-feketén a nézeteit, hogy kései utódok alkotó marxizmusnak reklámozzák az ellenkezőjét. Hallgassuk csak az eredeti Marxot. Ricardo — írja egy idevágó, nagy figyelmet érdemlő passzusában — a gazdasági kategóriák belső összefüggése mellé odaállítja „az összefüggést, ahogyan az a konkurrencia jelenségeiben látszólag adva van, tehát a nem-tudományos megfigyelőnek jelentkezik, éppúgy, mint annak, aki a polgári termelés folyamatának gyakorlatilag foglya és érdekelt benne”. Az egyik fel-fogás „behatol a polgári rendszer belső összefüggésébe, úgyszólván fiziológiájába, a másik csak leír, katalogizál, elbeszél és szkematizáló fogalmi meghatározások alá sorolja azt, ami az életfolyamatban külsőleg megmutatkozik, úgy, ahogyan megmutatkozik és megjelenik . . . az egyik többé-kevésbé helyesen kimondja a belső összefüggést, a másik ugyanezzel a jogosultsággal és bárminő belső viszony nélkül . . . a *megjelenő* összefüggést mondja ki”. Hasonló hibában marasztalja el Marx Adam Smith-t is, amiért, mélyebb elgondolásait elfelejtve, „a jelenségből indul ki, ahogyan az a konkurrenciában előtűnik fekszik”, s nem törődik vele, hogyan, hol és miért lépnek fel a konkurrenciaszülte látszatok, az egyes tőkés számára *adottságokként* megjelenő felszíni összefüggések. „És azáltal, hogy Smith a konkurrencia kellős közepébe helyezkedik, azonnal a tőkésnek, e terület foglyának sajátos logikájával okoskodik és oktalankodik.”<sup>13</sup> A közvetlenség uralma szentesíti a mozgás eltűnését saját eredményében mint megokolatlan, fétis-szerű „adottságban”, s a lét mezejét lidércekkel népesíti be, amelyek még abban az esetben sem valóságosak, ha nem merő hallucinációk, hanem a dolgok *objektív* helyzetéből eredő, *szükségszerű*, *a puszta felismeréssel meg nem szüntethető megjelenési formák*.

Az egésztől különválasztott rész-mozzanatok hasznavehetetlen absztrakciója mellett van a közvetlenségnek még egy változata: a részeitől különválasztott egész, a tagolatlan totalitás. Marx erről is megemlékezik. „A népesség elvont fogalom, ha elhagyom például az osztályokat, amelyekre tagozódik. Ezek az osztályok — megint csak üres szó, ha nem ismerem azokat az elemeket, amelyekre alapulnak, például bérmunka, tőke stb. Ezek viszont feltételezik a cserét, munkamegosztást, árakat stb. A tőke például semmi bérmunka nélkül, érték, pénz, ár stb. nélkül. Ha tehát a népességgel kezdeném, ez az egésznek zűrzavaras elképzelése volna.”<sup>14</sup> Vagyis éppoly kevésbé szabad a tudatnak közvetlenül az általánoshoz, a teljességhez ugrania, mint megrekednie a rész-jelenségek szintjén: mindkét eljárás *az elvontnál, az igazság és a lét poláris ellentéténél* köt ki.

Hogyan — kérdezhetné ártatlanul a metafizikus tudat —, a népesség talán valami nemlétező? Szó sincs róla; de csak konkrét, tagolt teljességként létezik, ahogy a felszíni összefüggés csak a lényeggel való kapcsolatában, az eredmény csak okaival és feltételeivel való egységében, minden létező csak a hely és az idő koordinátáinak meghatározottságában valóságos. Az önállótlan mozzanatok más, lényegesebb elemektől kapják minőségüket, ezek táplálják őket rejtett csatornákon át a lét nedveivel, s ha tudatunk tehetetlensége miatt kiszakadnak a valóság bonyolult rétegződéséből, halálos görcsbe merevülten nem emlékeztetnek jobban a realitásra, mint az eleven emberre egy összeaszott múmia. Azt kell hát mondanunk, hogy ami „van”, nem feltétlenül valóságos, mert elvont állapotában semmivel sem több irracionális tudattartalomnál, a pozitivista vagy a „lényeglátó” közvetlenség szubjektív termékénél. Az elégséges alap logikai elve éppen azt tükrözi, hogy a valóság önállótlan elemei *közvetlenségükben irracionálisak*, s nincs értelmük másképpen, mint a totalitás láncolatában; a valóságos és az ésszerű azonosságának híres hegelii tételét így kell tehát tolmácsolnunk: *csak a totalitás valóságos*.

Az a mód, ahogyan az objektív teljesség mint *gondolati konkrétum* a tudományos megismerésben reprodukálódik, különbözik a világ „művészi, vallásos, gyakorlati-szellemi birtokbavételétől”.<sup>15</sup> A tükrözés különböző formái azonban „per definitionem” tartalmaznak valami közös vonást, amely vagy a tudat természetéből, vagy a lét egyetemes sajátosságából adódik. Ilyen egyetemes sajátossága a létnek, a *valóság* szerkezetének a totalitás. Akár tudományos, akár művészi formában tükröződik tehát a lét,

<sup>12</sup> Marx: Bevezetés . . . Id. kiad. 26. o.

<sup>13</sup> Marx: Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Bp. 1961. 147—148., 196., 197. o.

<sup>14</sup> Marx: Bevezetés . . . Id. kiad. 25. o.

<sup>15</sup> Uo. 27. o.

a totalitást akarattal sem távolíthatja el a tükörképéből senki, aki az igazat mondja, nemcsak a valódit.

Az igazság — mélyebb értelemben — az objektív teljesség tudati *újjáteremtése*; nem ölbepottyant szerencsepénz, hanem a tudat fáradtságos erőfeszítéseinek szűken mért jutalma. Itt válik az „aktivitás” és a „passzivitás” a marxizmus számára is használható fogalommá. A természeti lényekkel ellentétben az ember azért képes az igazságot megismerni, mert az alkotás a megkülönböztető jegye, a *létezési módja*. Az igazságot reprodukáló szellem működését már akkor is alkotó tevékenységnek tekintették, amikor semmi mást nem tekintettek annak; a gondolkodók egész sora ebben vélte felismerni az emberi lét beteljesülését. De a tudat nem az egyetlen képessége az embernek, maga is függ gyakorlatunk mérvétől, képességeink együttesének fejlettségi fokától. Ezt az együttest nevezzük *szubjektív totalitásnak*.

Elvont-formális jelentése szerint a szubjektív totalitás az ember sajátos minősége — az emberé, aki a társadalmi viszonyok *összességét* testesíti meg, így nemcsak különös egyén, hanem „éppannyira a *totalitás* is, az eszményi totalitás, szubjektív létezése a gondolt és érzett társadalomnak magáért-valóan, mint ahogy a valóságban is mind a társadalmi létezés szemléleteként és valóságos élvezetként, mind pedig emberi életnyilvánítás totalitásaként létezik”.<sup>16</sup>

Az egyéni tevékenység, akármilyen egyoldalú vagy társadalomellenes alakot öltön is, mindig viselni fogja az adott termelési mód bélyegét, mindig a társadalmi tevékenység *egészének* tükrre lesz. Ebben a formális értelemben a szubjektív totalitás végigkíséri az emberiséget keletkezésétől elmúlásáig. De ha az „életnyilvánítást” a szorosan vett egyéni tevékenységre, az emberi képességek egyéni működtetésére vonatkoztatjuk, a szubjektív totalitás egy hosszadalmas történelmi folyamat végső eredményének mutatkozik, s fogalma konkrét-tartalmi jelentést nyer. Az emberi lényeg elsajátítását — írja erről a fiatal Marx — „nemcsak a *közvetlen*, egyoldalú *élvezet* értelmében kell megfogni, nemcsak a *birtoklás* értelmében, a *bíráskodás* értelmében. Az ember a maga mindenoldalú lényegét mindenoldalúan sajátítja el, tehát mint totális ember.” Önmagunknak ezt a teljességét, az „emberi lényegét”, a tárgyi világ birtokbavétele révén teremtjük meg, azzal, hogy a világot nem tulajdonunkká, hanem sokoldalú gyakorlati, érzéki, érzelmi és elméleti tevékenységünk tárgyává tesszük, hiszen képességeink csak működésükben, tárgyi kapcsolataikban léteznek és fejlődhetnek.<sup>17</sup>

Ha az egyéni teljesség a világ sokrétű elsajátítását tételezi fel, objektív lehetőségei először is a termelőerők hatékonyságának múlnak. Amíg a kézi szerszámokkal végzett, csekély termelékenységű munka újratermeli társadalmi síkon az állatfajok természetes egyoldalúságát, és megrögzíti az emberek közti érintkezés akadályait, a szubjektív totalitás kibontakozása a történelem rövid átmeneti időszakaira korlátozódik, néhány kivételen egyén véletlen kiváltságaként. Csak a nagyipar létrejöttével formulázódik meg a gyakorlatban az a követelmény, „hogy a munkák változását és ezért a munkások lehető legnagyobb sokoldalúságát társadalmi termelési törvénynek ismerjék el, s... a részegyént, egy társadalmi részletfunkció puszta hordozóját, helyettesítsék a totálisan fejlett egyénnel, akinek számára a különböző társadalmi funkciók egymást felváltó tevékenységi módok”.<sup>18</sup>

Az egyén totális fejlettségének a marxizmus klasszikusai szerint az az előfeltétele, hogy a szerszámok nagy tömege legyen egy egyén alá besorolva, a tulajdon meg valamennyi alá: „Csak ezen a fokon esik egybe az öntevékenység, az anyagi étellel, ami megfelel az egyének teljes egyénekké való kifejlődésének és minden természetadta jelleg levetésének; és ekkor felel meg egymásnak a munka átváltozása öntevékenységgé és az eddig feltételektől megszabott érintkezés átváltozása az egyének mint olyanok érintkezésévé.”<sup>19</sup> Marx és Engels tehát a szubjektív teljességet az *öntevékenységgel* azonosítják, a kényszer nélküli, alkotó munkával, képességeink sokirányú kifejtésének *folyamatával*, amely nem egyéb, mint szabadságunk *állapota*. Ahhoz, hogy ez a szubjektív szabadság az emberiség egyetemes állapotává legyen, egyrészt a termelőerők társadalmisulása szükséges, másrészt a nemzetközi munkamegosztás összefüggéseibe kapcsolt emberi nem felemelkedése az erőszakosan létesülő egység, a katasztrófák által szabályozott együttműködés ösztönös-természeti szintjéről a kifejlett, tudatos totalitás, a célszerűen megtervezett társadalmi tevékenység színvonalára.

<sup>16</sup> Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp., 1962. 71. o.

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> Marx: A tőke. I. köt. Szikra, 1955. 455. o.

<sup>19</sup> Marx—Engels: Német ideológia, MEM 3. köt. Bp. 1960. 72. o.

A kommunizmust Marx és Engels az emberrévalás betetőzésének ábrázolják; a szerszámkészítés csupán a kezdete ennek a többszázézer éves útnak. A „szabad ember” szóösszetételt ezért éppúgy a pleonazmusok közé kell sorolnunk, ahogy az egész elsődlegességével és a „konkrét igazság”-gal tettük. A szabadság az ember attribútuma, léte, mozgásformája. Szinonimái: az öntevékenység, az alkotás, a társadalmiság. Ellen-tétei: a passzivitás, az automatizmus, a természetiség. Aktív magatartáson persze nem valamiféle harsány „férfiasságot” értünk, mint a folyóiratainkat ellepő Kaffka-tárgyú cikkek egyike, hanem szenvedélyes részvételt „a kor áramában”, állásfoglalást az élet lényeges, jövőbe mutató törekvései mellett, a társadalom ügyének az egyén legszemélyesebb magánügyeként való átélését. És ezzel elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol a szubjektív totalitás fogalma érintkezésbe kerül a tükrözésemélet fogalmaival.

A dolgok kacéran megmutogatják a tudatnak külső formájukat, lényegüket azonban bosszantó erényességgel rejtegetik. A pusztá szemlélet nem bújhat be a leplek alá, legfeljebb ábrándozni tud a mélyebben fekvő titkokról. A megismerés elsősorban *gyakorlati* kérdés, a tárggyal szemben tanúsított aktív magatartás kérdése. Az irracionálisizmus szerint a dolgokat „át kell élnünk” az intuícióban; a marxizmus szerint át kell alakítanunk őket a gyakorlatban. Minél nagyobb hatású az átalakító tevékenység, annál mélyebbre hatolhat be a tudat a közvetlenség mögé, és megfordítva. Az igazság öntevékenységünk, emberi teljességünk műve és mércéje, a szabadságnak a tükrözés folyamatában jelentkező különleges formája.

Amit eddig elmondunk, nem több, mint az egyetemes összefüggés elvének s néhány más, kézikönyvekben is megtalálható „elemi normának” lehenyészett összefoglalása és rendszerezése a totalitás kategóriája szempontjából. Ezek a jó ideje kidolgozott tanítások nagyon is termékenyek lehetnek, de ha átkerülnek az eleven gyakorlatból a múzeumi mőtárgyak állományába, bámulatos gyorsasággal válnak katekizmusba való közhelyekké. Akadnak aztán ideológusok, akik a visszatetsző helyzet orvoslásának ürügyén, néha éppen a segítségnyújtás kötelező jószándékával, nem a közhelyek szájköztől szabadítják meg a marxizmust, hanem helytálló marxista tételektől. Az ő megvilágításukban a jelenség feloldhatatlan kapcsolata a lényeggel, az igazság konkrétságára és objektivitására, a tudat tükröző tevékenysége, és általában az efféle „közhelyek” már-már úgy tűnnek fel, mintha a lelkiismeret parancsolóan írná elő büntudatos megtagadásukat a korszerű gondolkodás nemesebb veretű igazságai kedvéért. Ilyen újsütetű igazság az a reprezentatív eszme, hogy a totalitás filozófiai és nem esztétikai követelmény.

A totalitás-fogalom tisztázásának kísérletére Garaudy elvtárs buzdított bennünket. Tőle kaptunk inspirációt és gyakorlati tanácsokat. Sajnos, ő maga nem fogadja meg saját tanácsait, s noha több nyilatkozatában mint a legsúlyosabb elméleti hibák egyikét rója fel Sztálinnak a totalitás kategóriájának elhanyagolását, a hiba kijavítása helyett deklarációkra szorítkozik. Kár: mert ha nem elégednek meg azzal a vállrandítással, félmondattal, hogy a totalitás „egy korszak teljes törvénye”, s a „valóság szintjeiről” elejtett mellékes megjegyzését a hiányolt kategória elemzésévé mélyítene, aligha volna módja *kinyilatkoztatni* a totalitás esztétikai szükségletlenségének *dogmáját*.

Sajnálatos kényszer, amikor az érveket éppen a dogmatizmus elleni jogos harc hevében kell a kinyilatkoztatás ígérel pótolni. De jobb megoldás nem akadt. Ahhoz ugyanis, hogy elvileg megalapozhassuk a totalitás kiiktatását az esztétikából, vagy a realista művészetet kellene függetlenítenünk az igazságtól, vagy az igazságot a valóságtól, vagy a valóságot önmagától. Tegyük fel, hogy a totalitás nem esztétikai követelmény — így azonban nem lehet a valóság kategóriája sem. Sőt: valóság nincs is, hiszen a totalitás hiánya egyenlő a szerkezet, a forma, a minőség, az összefüggés hiányával — röviden, a lét hiányával. Ha viszont a totalitás — valótlansága ellenére — filozófiai követelmény, akkor a filozófiának nincs kapcsolata a valósággal; illetve ha történetesen mégis van, akkor a totalitás a valóság kategóriája, ebben az esetben pedig vagy kénytelenek vagyunk elismerni esztétikai követelménynek, vagy oda lyukadunk ki, hogy a művészetnek nincs köze a tükrözéshez és a valósághoz, azaz semmilyen realizmushoz, legyen akár partos, akár partellenes. Hiába: a szórösszívű logika unos-untalan a partok nélküli eklekticizmus esküdt ellenségének bizonyul.

Megpróbáljuk most felvázolni a totalitás valóságos esztétikai vonatkozásait. Kiindulópontul a legkézenfekvőbb tényeket választjuk.

A kimondatlan szó, az elgondolt dallam nem műalkotás. Nem az, mert tárgyasulás híján nem közöl semmit, a művészet pedig közlés, beszéd. A közlés, mint a szó töve is mutatja, közösségi tevékenység; közönséget tételez fel, ha más nem, képzeletbelit. Az elmeegőgyintézetek kapuin innen a közlés mindig másnak szól. A művészetnek tehát, mint a társadalmi érintkezési formák egyikének, léte és lehetőségére a közönség. De nem minden közlés művészet: az a kérdés, mit közlünk, kivel és hogyan.

Közölhetem a sarki élelmiszerüzlet elárusítójával azt a kívánságomat, hogy mérjen le tíz deka sajtot. Az efféle közlés azonban kívül esik a közérdeklődésen. Cáltalán volna máshoz intézнем, mint az elárusítóhoz. Közönségem egy főnyi, majd hamarosan végképp elapad, s közlésem máris a múlté. A művészi közlésnek lényeges ismérve, hogy tartóssabb ennél, mert tartósabb a közönsége. A művész, ha akarja, ha nem, az emberek nagyobb csoportjához szól, jórészt olyanokhoz, akik nem személyes ismerősei, és nem is lesznek azok. Közlésének ezért feltétlenül társadalmi érdekűnek kell lennie, különben nem volna mű.

A közérdekűség rangja sokféle közlést megillet. Például ezt: „ $a^2 + b^2 = c^2$ ”. A mondat tárgya egy geometriai összefüggés, amely objektív általánosság és lényegisége folytán általános érdekű és társadalmilag lényeges. Ugyanilyen szintre emelkedhet bizonyos körülmények között a legbanálisabb közhely, a legközömbösebb esemény vagy kijelentés is. Nem különösebben érdekes — mondjuk —, ha X. Y. beiratkozik a könyvtárba és megbeszéli ezt ismerőseivel, de amikor Bovaryné említi meg fontoskodva a yonville-i notabilitások körében a segédjegyzőnek, hogy egy kölesönkönyvtár állandó előfizetője volt, a közlés a hősnő olyan *lényeges* és *szükségszerű* törekvéseire utal, mint közeledése egy jelentéktelen, közönséges férfihoz, elkívánczozása a „jobb” társaság világába, a többnek-látászás vágya stb. — szóval arra a riasztóan torz eszménykeresésre, amely *általános érvényre* tesz szert Franciaországban a forradalmi eszmények kihunyatakor, a burzsoá életforma elsőkélyesedése idején.

Három példánk közül az első a magánérdekű, esetleges, véletlen jellegű közlések típusát illusztrálta, a másik kettő a tudományos és a művészi közléstípust. Bár az utóbbiakat közös nevezőre hozza az általános, lényegi, szükségszerű tartalom, első pillantásra szembeötlik egy alapvető ellentétük. A derékszögű háromszögek tétele *önmagában is* általános és szükségszerű, a regénybeli kijelentés csak a mű kontextusában *lesz* azzá; a tudományos tétel, bármilyen szövegösszefüggésbe helyezzem, mindig *ugyanazt* fogja jelenteni, a művészi közlés *csak ebben* a szövegösszefüggésben kapja meg az adott jelentést. Bovaryné közhelyei az életben jelentőség nélkül puffognak el, a regényben nagyfontosságú társadalmi igazságokat hordoznak: tartalmukat véletlenből szükségszerűvé az a sajátos elrendeződés változtatja át, amelyet művészi formának nevezünk. A tudomány közvetítés nélkül mondja ki az általánost, a művészi általánosítás viszont azonosul egy meghatározott formával, s csak mint ez az egyedülálló, egyszeri és megismételhetetlen forma létezik. A különbség arra enged következtetni, hogy a közlés *tárgya* az, ami az egyik esetben közvetített, a másikban nem.

A *tudományos közlés* tárgya a lét „magában való” lényege, amely megfigyelőjéhez képest mindig *külső*, élesen különbözik annak tudatától. A derékszögű háromszögek tétele az átfogó és a befogók viszonyára vonatkozik, nem az én személyes viszonyomra a derékszögű háromszögekhez; s még ha saját tudatát és pszichikumát választja is valaki tudományos megfigyelése tárgyává, akkor is úgy kell eljárnia, mintha külső tárgyat figyelne, mintha megkettőződne a tudata, és az egyik az övé, a másik egy idegené volna. A szubjektum és a tárgy között állandó „térköz” van, a lovagias tudat egy újjal sem nyúl tárgyának hamvas objektivitásához.

A tárgy *lényegi* és *külső* volta kötelezően előírja, hogy a tudományos közlés maximális szabatosságra törekedjék, szűrje ki a nyelv terminusaiból az esetlegességeket, s a létet a *szemlélték szubjektív különbözőségeitől függetlenül* tárgyi tisztaságában ábrázolja. A tárgy ugyanaz a tárgy nekem, neked, meg bárkinek; mindig *egyértelműen*, ugyanazzal a névvel kell hát megnevezni, és tilos igénybevenni a nevet másnemű dolgok jelölésére.<sup>20</sup> Az egyértelmű beszédjelek a művek egész sorában változatlan jelentéssel szerepelnek, „egyéniségük” nincsen, pontos megértésük más szövegek ismeretére, kölcsönösen összefüggő írások „szemantikai láncolatára” támaszkodik. A tudományos szövegeknek ez a szoros együttműködése a jövőre is kiterjed: minden szövegnek folytatása van, újabbak fogják kibővíteni, elmélyíteni, hozzászabni a világ változásaihoz, közelíteni az elérhetetlen abszolút igazsághoz.

<sup>20</sup> A terminusok egyértelműségét már a modern természettudományos fejlődés kezdetén a tudományos beszéd ismérvének tekintették, és szembeállították a köznyelv bizonytalanságával. Azt az ítéletet, hogy a világ dolgai vagy nagyok vagy kicsik — írta Galilei —, éppúgy nem mondhatjuk sem igaznak, sem hamisnak, mint azt, hogy a tárgyak vagy közeleiek, vagy távoliak. Lehet egy tárgy dombocskának parányi, gyémántnak óriási; a futár igen rövidnek találhatja az utat Rómától Nápolyig, az úrhölgy módfelett hosszúnak otthonától a templomig. Ha a tudós használni kívánja a felsorolt jelzőket, szabatosan meg kell határozni, milyen méreteket jelöl velük.

A tudós önmagát is úgy szemléli, mint a tárgyi világot, a művész a tárgyi világot is úgy, mint önmagát. Tekintete a dologi környezetet sem nyers természetiségében „veszi célba” hanem mint *emberi viszonyok tárgyasulását*. Közlésének *közvellen* tárgya ezért a világot önmagunk másaként *feltáró* esztétikai élmény — a valóság szubjektív gondolati-érzelmi állásfoglalásokkal átszínezett lenyomata, amely egyrészt sajátosan egyéni és személyes kötött, másrészt társadalmi érvényűvé általánosítható, mert megtörik az egyén *társadalmi* viszonyainak prizmáján, beleilleszkedik a társadalmi lét által kialakított, nem pusztán egyéni magatartás kereteibe. Ez a világnézeti meghatározottságú gondolati-érzelmi lenyomat egyidejűleg és ugyanabban a vonatkozásban általános is, személyes is: annyira általános, hogy közölhető, és annyira személyes, hogy a tárgyi világ jelenségeit úgy tünteti fel, mintha a szubjektív élmény megtestesítői, kivetített érzéki hordozói volnának. A művészi tevékenység, mint az általánosítás és közlés egymást feltételező lehetőségeinek valóraváltója, felkutatja az egyéni élményben megbúvó lényeges, társadalmi érvényű mozzanatokat, s bensőséges szubjektivitásuk megőrzésével átülteti őket mások élményvilágába. Sem a tudományos, sem a köznapi beszédnek nincs ilyen funkciója: csak a művészi közlés képes átadni az örömet és a fájdalmat többé-kevésbé a maga eredeti mivoltában, a pszichikum állapotát *mint olyat*, ez az egyetlen közlésforma, amely *bizonyos értelemben* továbbítja tárgyát, az egyetlen beszéd-típus, amelynek tartalma és tárgya *bizonyos értelemben* szükségszerűen egybeesik.

Milyen különleges nyelvi eszközöket kíván a belső mint belső továbbítása?

Hasonlítsuk össze a művészi közlést a köznapi beszédnek egy közlésével, mondjuk azzal, hogy valaki bánkodik, mert elhagyta a szerelmese. Ha egy jóbarátom beszéli ezt el nekem önmagáról, osztozni fogok a fájdalomában, mert szeretem őt, *s jelen vagyok* életének ebben a szomorú eseményében, némileg úgy, mintha ő volnék. Ha egy idegenről közlik velem ugyanezt, egykedvűen veszem tudomásul a hírt, ha csak fel nem idézi bennem ifjúkoromnak egy hasonló balesetét, s a feltámadó emlék át nem formálja a közlés közömbös tartalmát az *én* élményemmé. Az élmény átvétele először a személyes ismeretség, másodsor egy mélyből felbukó emlék véletlenének volt köszönhető; nem a közlés, hanem a *véletlen* érdeme, hogy a történetbeli főszereplő alaktalan *fogalmi* alakja és fájdalomnak homályos mértéke meghatározódtak számomra, lehetővé téve az eseményben való *jelenlételemet*. A közlés elvont terminusai önerejükől, a véletlenek segítségével nélkül, nem tudták volna az élményt továbbítani.

Hallgassuk most a költőt. „Segítsetek !/Ti kisfiúk, a szemetek/ pattanjon meg ott, ő ahol jár./ Ártatlanok,/ csizmák alatt sikongjatok/ és mondjátok neki: Nagyon fáj./ Ti hú ebek,/ kerék alá kerüljétek,/ s ugassátok neki: Nagyon fáj./ Nők, terhetek/ viselők, elvetéljétek/ és sírjátok neki: Nagyon fáj.” Az iszonyat képei, amelyeknek *szemtanúja* vagyok, az elcsukló ritmus, a nem-értelemszerű cezúra, a sorok természetellenes szétfőzött-sége, amely a zokogásába fúló ember szabálytalan vállrándulásaira emlékeztet, nem a fájdalom *felől* adnak hírt, hanem magát a fájdalmat kényszerítik rám, *olyan körülmények közé helyeznek*, hogy az idegen élmény hatalmába kerít, saját állapotommá lesz, és nincs ellene védelmem.

Következő példánkban a tudományos közlést hozzuk párhuzamba a költőivel.

„A monopolista kapitalizmus felosztja a Földet.” Így tanítja a politikai gazdaságtan, s a mélységesen igaz lenini tétel megérteti az imperializmus osztálytermészetét, gazdasági és politikai agresszivitását, gyarmati kalandjait, századunk történelmi eseményeinek hosszú sorát. A tétel hallatára elfoghat a felháborodás: eszembe juthatnak a náci banditák, lángok, csikorgó üvegtörmelék, jégtáblákba fagyott vas-cafatok, sortűzek, hullák a Dunaparton. De a tételhez *nem szükségszerűen* fűződő, vágy terminusainak hallatára *nem szükségszerűen* felizzó élmények hiányában az érzelmi reakció elmarad, mert a közlés olyan tárgyra vonatkozik — és *csak* olyanra vonatkozhat —, amellyel személyes érintkezésbe sohasem kerülhetek. „A” monopolista kapitalizmus, így elvontan, ártalmatlan és gyakorlatilag semleges, mint a súlytalan étér: absztrakciók nem gyűjtögetnek. A tudományos beszéd csupa absztrakcióból, az általános mint külsőt jelölő egyértelmű terminusokból áll, s mindig olyasmit közöl, ami az én részvételem *nélkül* megy végbe, ami a jelenlételemet elvileg kizárja, mert én magam nem vagyok absztrakció, nem lehetek jelen másutt, mint az *érzéki* térben és időben.

Forduljunk ismét a költő felé. „Egy nyál a tenger ! Termelő zabálás, — /kis, búvó országokra rálehel/ a tátott tőke sárga szája. Párás/bűdösség-felhő lep bennünket el.” Az érzéki képek kiméretlenül abba a földrajzi közegbe löknek, amelyben *éppen most* folyik a világ felosztása; és nem tanúnak, nem szemlélőnek löknek oda, hiszen a „tátott tőke” nyálkája és bűze *engem is* elborít már, az undorító sárga száj fölém hajol, és nincs mód elrejtőznöm előle. A „tátott” szó a „száj” közhelyszerű szomszédságából — ahol egyaránt utalhat falánkságra, csodálkozásra és álmodásra — a „tőke” mellé kerül, s mint egy lidérecs

látomás csupaszáj szörnyetegének jelzője, a ragadozó telhetetlenségeként, *ellenem irányuló* halálos fenyegetésként határozódik meg.

A műalkotás a társadalmi érintkezés nyelvi közvetítőjeként azzal a céllal keletkezik, hogy ugyanarra az állásfoglalásra késztesse, mint alkotóját a valóság, ugyanazzal a különleges szemafor-jelzéssel szabályozza belső világomat és cselekvésemet, mint a művészt a valóság. Reprodukálnia kell hát a valóságnak a művész számára megjelenő alakját, mégpedig a szemlélet nyelvén, különben a véletlenek közbejötté nélkül nem volna módom a személyes részvételre, a beszéd belső állapota hozzám képest külső maradna. Noha a köznapi és a tudományos beszéd terminusai nem szemléleti jellegűek — hiszen mindig valami közöset, valami általánost és arcnélkülit jelölnek —, nincs elvi akadály a annak, hogy a szó szemléletivé legyen, *egyszeri és megismételhetetlen* jelentést kapjon, mert *denotációja* mellett számos *konnotációja*, asszociatív jelentése is van. A konnotáció, amely a köznapi és a tudományos beszédben mindössze a nyelv színezésének járulékos funkcióját látja el, a költészetben az eszme egyedül lehetséges létformája: azzal ugyanis, hogy alkalmoszerűen, egy adott esetre társul az alapjelentéshez, áttemeli a szót az egyedül megszűntető általánosság köréből az érzéki-egyedi meghatározottság, a szemléletiség körébe, és a költői beszédnek éppen ez az ismertetőjegye. Vegyünk két verssort: „A gyolcs ködökben puha varjak ülnek,/ csüggedt borókán fészkel a homály.” A szavak alapjelentése ebben az elrendezésben szembeötölően eszköz csupán — *nélkülözhetetlen* eszköze, de mégis csak eszköze annak, hogy *valami mást* jelentsenek, át lényegüljenek a téli táj levegőjévé és hangulatává. *Ezek a szavak ezzel a jelentéssel csak ebben az összefüggésben rendelkeznek* — ellentétben a tudomány egyértelmű terminusaival, amelyek *bármely* elrendezésben *ugyanazt* jelentik. S ha a szavak képesek különféle jelentések felvételére, jöllehet köti őket az alapjelentés, még inkább képesek erre a művészi beszédnek olyan „kötetlen” jelei, mint a színék vagy a zenei hangok, miután néhány bizonytalan érzelmi tartalmat leszámítva, *minden* jelentésüket az elrendezéstől, a formától kapják.

A forma jelentésadó funkciója a művészi beszéd specifikuma, amely a művészet feladatával, tárgyának érzéki-konkrét jellegével kapcsolatos, és a terminusok *sokértelműségére*, a beszédjeleknek arra a képességére épül, hogy egyszeri, megismételhetetlen jelentéseket vegyenek fel. Az új jelentés, amint láttuk, mintegy be van falazva a jeleknek egy meghatározott elrendezésébe, azonosul a formával, és minden más kontextusban gemsemmissül. A műalkotás tehát szükségzerű nyelvi elemekből alakul — a véletlenség csalahatalatlan bomlási tünet —, nem lehet sem hozzátenni, sem elvenni belőle, s a tudományos szövegektől eltérően, *zárt és autonóm egész*, jelentését önállóan közli, más kontextusok segítségére nem szoruló, *szerves* egységet alkot. Ha összehasonlítjuk egységét egy tudományos munkáéval, azt tapasztaljuk, hogy az utóbbi a *rész* teljessége — ahogy egy kéz is teljes öt ujjal, izmokkal, csontokkal, meg a többi hozzávalóval —, de sohasem az *önálló egészé*. A tudomány totalitása nem egy-egy műben valósul meg, hanem a művek folyton gyarapodó *összességében*, a tárgyiasult ismeretek soha le nem záruló *rendszerében*, azaz mindig csak viszonylagosan, a művészeté ellentén, mint független formai-nyelvi egység, mint „szemantikai szervesség”, nélkülözhetetlen ismerve *minden egyes* műalkotásnak. A közlés ehhez fogható tökéletes zártágával sehol másutt nem találkoznak: a totalitás ilyen értelemben *csakis esztétikai, nem pedig „filozófiai” követelmény*.<sup>21</sup>

Az esztétikai totalitást eddig a nyelvi autonómia felől vizsgáltuk, mint a beszéd szemléletiségének *formai* alapelvéből folyó *formai* követelményt. De azt is láttuk, hogy a szemléletiség csak egy mélyebben fekvő lényeg megjelenése, a művészi közlés *tárgyának* vetülete. A tárgy: az „értünk való” világ az általánosság szintjén, a művész társadalmi érvényű gondolati-érzelmi állásfoglalásának tükrében. E „belsőként” szemlélt, emberi arccal megjelenő valóság érzéki reprodukciójához a művésznek ki kell válogatnia a rendelkezésére álló valóságanyagból azt, amit közlése anyagául felhasználhat. Minthogy *társadalmi érvényű, általánostított, a lényeg fokára emelt* „belső” közöl, nem egyszerűen a valóság szubjektív képmását kell reprodukálnia, hanem a képmás *általánostított, lényeges* jegyeit; így születik meg végeredményként egy olyan mesterséges totalitás, amely abban

<sup>21</sup> A három beszéd típus különbségét és a művészet szemantikai szervességét — az okok megjelölése nélkül — Galvano della Volpe könyve tárgyalja. (Critica del gusto. Feltrinelli, Milano 1960.) Sok tekintetben hasonló gondolatokat fejteget a műalkotás szervességéről József Attila. (Összes művei III. köt. Akadémiai Kiadó, 1958.) A kérdés részletes elemzését l. Lukács György „A realizmus problémái” c. munkájában. A művészi totalitással Lukácsnak ebben a könyvében elsősorban „A művészet és az objektív valóság”, az „Elbeszélés vagy leírás” és „A realizmusról van szó” c. tanulmányok foglalkoznak.

különbözik a valóságostól, hogy szemléleti, és valamennyi részletében lényeges, szükség-szerű.<sup>22</sup> Ez a reprodukció a valóságnak a művészre gyakorolt hatását hivatott közvetíteni a közönséghez, tehát akarva-akaratlanul, jogosan vagy jogtalanul a valóság szerepét vállalja magára; teljessége a tárgyi teljességet képviseli, szükségyszerűsége a való élet szükségyszerűségének látszik, s a műalkotás világában mellékesként kezelt, vagy belőle kiiktatott mozzanatok úgy tűnnek, mintha a tárgyi világban is lényegtelenek vagy nem-létezők volnának. A nyelvi szerveesség, és általában a *formai totalitás* mögött felismertük ezzel a *tartalmi totalitást*: azt, hogy a műalkotás „megragad bizonyos valóságtelemekeket, s a többiek és szemléletünk közé helyezi, és eltakarja a valóság egyéb részét, mint a telihold a napot napfogyatkozáskor. Azaz szemléletileg teljes valóságnnyivá növeli a kiválasztott valóságtelemekeket... Tehát a kiválasztott valóság-rész, amikor a művészség mozzanatába jut, megszűnik a valóság része lenni, mert a valóság egészévé válik”, és a realitás kívül rekedt elemei „elvesztik létüket”.<sup>23</sup>

A valóságnak ez a kötelező átírása — az élmény lényeges, általánosítható mozzanatainak kiemelése — egyidős a művészettel, nem XX. századbeli találmány, ahogy egyesek híresztelik. A nyers objektivitás pusztá megkettőzése fölöslegesebb volna egy ünnepi szónoklatnál, hiszen a „magukban való” dolgok végtelen számú, nem a közlés tárgyához tartozó mozzanattal keverednek, s homlokukról nem olvasható le a szubjektum hozzájuk való viszonya. A társadalmi érvényű belső tartalom átültetése a valóságnak a valóságtól eltérő reprodukcióját igényli. Ebből az eltérésből nő ki a realizmus problematikája.

Művészetéről beszéltünk, s még csak nem is érintettük a realizmus kérdését. A művészi közlés tartalmának társadalmi érvényéről, általános és lényegi váltáról beszéltünk, anélkül, hogy tisztáztuk volna, mit értünk ezen. Terminusaink nem tettek eleget az egyértelműség követelményének, illetve csak annyira voltak egyértelműek, amennyire elegendő abban az esetben, ha a közlés tartalmáról formális értelemben szólunk, mint tartalomról általában, amely az objektivitással való megegyezés *nélkül* is lehet általános és társadalmi érvényű. De mihelyt a művészi közlés *valóságtartalma*, modell és tükörkép megfelelésének konkrét-tartalmi kérdése kerül szóba, fogalmaink differenciálásra szorulnak.

Az általánosság és az egyetemes érvény *Kant* filozófiájában az objektivitás szinonimái. Az a priori szemléleti formák és értelmi kategóriák „objektívek”, mert függetlenek az *egyéni* tudattól, s a megismerés transzcendentális feltételeiként megszabják a „valóság” szerkezetét. Általánosságnak és objektivitásnak ez az egybeolvasztása nyilvánvaló kényszerlépés, amelyet a szubjektív idealizmusnak az az előfeltévése diktál, hogy a valóság a jelenségvilággal azonos. Az egyéni tudat tartalmait ilyenformán legfeljebb a társadalmi tudattartalommal lehet összemérni, az objektivitással léttel nem, s az igazság objektivitását az általánosság szubjektív ismérve váltja fel.<sup>24</sup>

Az általános valójában nem feltétlenül objektiv: néha csak egy látszat, egy tévedés általánossága, a tudatok sokaságának társadalmilag szükségyszerű, a valósággal mégsem egybehangzó tartalma. A tudomány leírhatja az ilyen társadalmi méretű tudat-ficamot, kikutathatja okait és hatásait, vizsgálódása tárgyává teheti a jelenséget. *Tárgyává* — de nem *tartalmává*. Abban a pillanatban, amikor tartalmává, saját mondanivalójává teszi. ellentétbe kerül a valósággal, és megszűnik tudománynak lenni.

A művészet számára a valóság a belső világ tárgyasulása, a művész társadalmi viszonyainak, gondolati-érzelmi állásfoglalásainak „teste”, amelyben az alkotói szubjektivitás saját hasonmását *ismeri fel*. A művészi közlés tehát a belső világ *közvetítésével* irányul a külsőre E közvetettség folytán két kérdés jogosult a műalkotással

<sup>22</sup> Vö. Lukács György: A különosság mint esztétikai kategória, V. fej.: „A különös mint az esztétika központi kategóriája”. Akadémiai Kiadó, 1957.

<sup>23</sup> József Attila: Összes művei III. köt. Id. kiad. 92—93. o.

<sup>24</sup> Kant epigonjai mindössze a terminológián újítanak; Bogdanov például a „társadalmilag szervezett tapasztalatot” lépteti a „transzcendentális formák” helyébe. Meg is kapja érte Lenintől a magáét: „... kétségtelen, hogy a katolicizmus társadalmilag szervezett tapasztalat, csak hogy nem az objektiv igazság tükörzi vissza (melyet Bogdanov tagad, s melyet a tudomány tükröz vissza), hanem a nép sötét tudatlanságának kizsákmányolását bizonyos társadalmi osztályok által... Azt gondolni, hogy a filozófiai idealizmus eltűnik, ha az egyéni tudatot az emberiség tudatával, vagy egy személy tudatát a társadalmilag szervezett tudattal helyettesítik, annyi, mint azt hinni, hogy a kapitalizmus megszűnik, ha az egyes kapitalistát részvénytársasággal helyettesítjük.” (Materializmus és empiriokritizmus. Kritikai megjegyzések egy reakciós filozófiáról. Szikra, 1948. 231—232. o.)

szemben: mennyire társadalmi érvényű a kép, amelyet a világról kivetít, s hogyan tükröződik ebben a képből az objektív világ. Az első a művésziesség kérdése, a második a realizmusé; nem két kérdés, de nem is egy.

Az elmondottak értelmében a közlés típusát — művészi vagy nem-művészi mivoltát — *közvetlenül* nem befolyásolhatja, hogy a világ tudatbeli mását kialakító állásfoglalás történelmileg milyen megítélés alá esik, hogy a látszathoz vagy a valósághoz, a felszínhez vagy a lényeghez igazodik-e.<sup>25</sup> A szubjektív állásfoglalás — *van, létezik*, függetlenül minden megítéléstől, világnézeti tartalmának helyességétől vagy hamisságától. „Objektívnek” kell persze lennie, különben nem volna közölhető, de beérheti a kanti értelmezésű „objektivitással” is. Miután *egyéni* állásfoglalásról, *egyéni* viszonyról van szó, ez az „objektivitás” — a társadalmi érvény — az egyediség mélyén lappang, a köznapi szemlélet elől az esetlegesség árnyékába rejtőzik, és csak a művészi forma hozhatja fel a lehetőség titkos zugaiból a valóság szabad levegőjére. A művészet így *mindig* valami lényegit, valami általánost, a köznapi szemlélet számára megközelíthetetlen fedez fel és formál szemléletív, nem feltétlenül tükrözi azonban a valóságot, s művésziességének *közvetlenül* ismérvét nem az objektív igazságtartalom alkotja, hanem a forma „szemantikái szervezősége” — *művész és tárgy azonosulásáról* — függően megvalósuló *társadalmi érvény*. A tudományos és a művészi közlés között ismét egy lényeges különbségre bukkantunk, amelyet szeretnénk Camus Meursault-jával, Sztavrogin egyenesági leszármazottjával illusztrálni. Meursault, aki különösebb ok nélkül megöl egy arabot, nem cinikus fickó — túl van a cinizmuson, az idegenség, a „világba-vetettség”, a legtermészetesebb magatartása. Ilyen a világ — mondja vele Camus. Tudományos közlés bajosan viselt volna el ekkora hazugságot; a műalkotás elviseli és nem penderül ki a művészetből.

Az igazság szilánkjai műalkotássá formálódhatnak, de realista művé soha. Művészet és realizmus különböző terjedelmű fogalmak: lehet valaki „autentikus és nagy” művész, noha távol áll a realizmustól, és lehet realista, de művészileg jelentéktelen. A realizmus *önmagában* épp oly kevésbé szolgálhat értékmérőül, a művésziesség meghatározójául, ahogy a filozófiai művek értékét sem az az egyetlen körülmény dönti el, hogy materialisták-e vagy sem. De mint a párhuzam maga is mutatja, baklövés volna kizárni a realizmust az esztétikai értékmérők közül. Sőt: úgy véljük, minden mérce közt a legfontosabb, idővel pedig a művésziesség abszolút szinonimájává lesz. Nem értékmérő, és mégis az, nem azonos a művésziességgel, és mégis azonos vele. A paradoxon magyarázatát itt csak nagy vonalakban, az egyszerűsítés kockázatával kísérelhetjük meg.

A művészi közlésnek, ahogy többször hangsúlyoztuk, a társadalmi érvény az előfeltétele. Világos, hogy a közlések társadalmi érvénye változó, mert változik a világ, szüntelenül átalakul az emberek viszonya egymáshoz és a természethez. A műalkotások fennmaradásának ténye azonban amellettszól, hogy számos közlés tartósan megőrzi társadalmi érvényességét, illetve maga a változó valóság őrzi meg azokat a jegyeket, amelyek az adott közlés tartalmát mint általános érvényűt kiváltották.

Az emberi viszonyok változásában az egyedüli szilárd és állandó mozzanat a társadalmi mozgás iránya, tendenciája. A marxizmus klasszikusai szerint ez a tendencia a természet és a társadalom feletti növekvő emberi uralom, a kibontakozó szabadság, amely két szakaszban valósul meg: az első az emberiség előtörténete, a faj végleges kiemelkedése a természetből, a második a tulajdonképpeni történelem. Ismeretesek az előtörténet fájdalmas ellentmondásai: a munkaeszközök tökéletesedésével az ember elveszti ellenőrzését a társadalom felett, s maga-teremtette viszonyai újratermelik a legnyersebb természetiséget, az állatvilág ösztönösségét, szűkítő félelmét a hatalmasabb ellenségtől, könyörtelen viaskodását a létért, kiszolgáltatottságát a véletlenek arcát öltő szükségszerűség elemi erejű, elháríthatatlan csapásainak. Az osztályharc a társadalmiság és természetiség harca is; ebben a gyötrelmes harcban, óhatatlan megtorpanások, kudarcok és tragédiák sűrűjén át tör utat az ember társadalmi természete, míg a kommunizmussal be nem köszönt az az időszak, amikor a társadalomnak nem lesz más funkciója, mint anyagi és szellemi létünk folyamatos gyarapítása révén egyre nagyobb felkészültséggel folytatni az örökös vitát a természettel.

Az ember világában minden múlandó, csak maga az ember nem, s ha emberi lét és szabadság szinonim fogalmak, a marandóság mércéjét a szabadság hitelesíti. Itt találjuk meg a kulcsát annak a kérdésnek, hogy régen elhalt emberek viszonya saját régmúlt világukhoz miért maradhat időszerű az utódok számára. Az emberreválás folyamatának magasabb foka megszüntetve-megőrzi az alacsonyabbat, ahogy a felnőtt férfi is

<sup>25</sup> Szélsőséges esetekre ez a megállapítás nem érvényes; az a fasizmusnak nincs művésze.

ugyanaz, aki gyermekéveiben volt, ugyanannak a megszakítatlan életfolyamatnak az alanya; és most már talán nem vétünk túlságosan a szabatoság ellen, ha úgy fogalmazzunk, hogy az *emberi* az, ami maradandó, nem a fellengzés, hanem a rövidség kedvéért használva ezt a kissé elmosódott jelentésű szót, miután igyekeztünk az értelmét többé-kevésbé tisztázni.

A művészi közlés nyilván akkor lehet csak maradandó, ha a világról alkotott ítélete egybevág az idő elfogulatlanul-részreahajló, ember-párti ítéletével, olyan gondolati-érzelmi állásfoglalást sugallva, amelyet a társadalmi gyakorlat, a történelem iránya meg erősít, s amely éppen ezért későbbi korokban is megélhető, az utódok számára is „belső” marad. Az esztétikai hatást természetesen nem önmagukban álló erkölcsi, filozófiai vagy politikai eszmék gyakorolják, hanem művészi általánosítások, a történelmi igazságnak az *én* legszemélyesebb részvételemmel kibomló konkrét-szemléleti megnyilatkozásai; ezzel egyúttal azt is megmondtuk, hogy az időből kilépett „örök embernek” semmi keresnivalója itt, hiszen az igazság és a szemléletiség pátozsa a műalkotásban egy-egy megismételhetetlen élethelyzethez kötődik. Azt a *lehetőséget*, hogy az emberi történelemnek a szabadság kibontakozását jelző mozzanatait későbbi korok is átélhetik — tehát a műalkotások tartós fennmaradásának lehetőségét —, most mint *szükségyszerűséget* kell kiemelnünk. Az elmúlt élethelyzetekről a művészet hagyományozza ránk az egyetlen szemléleti képet, az egyetlen intim és hiánytalan emléket, társadalmiságunknak pedig tulajdon fejlődése érdekében szüksége van arra, hogy történetének régebbi mozzanatait *megszüntetés nélkül* is megőrződjenek: mert a múlt hozzájárulhat a jelen árnyaltabb, érzékenyebb megértéséhez, megszilárdíthatja az egyén közösségi kapcsolatait, kiterjesztheti társadalmi öntudatát az idő elsüllyedt rétegeire, s ha szemléleti alakban mutatkozik, úgy állíthatja elem fajom tegnapiját és tegnapelőttjét, mintha a magamé volna.<sup>26</sup>

*A valóság igazolta állásfoglalás nem alapulhat máson, mint a valóság helyes felmérésén, a dolgok menetének reális megítélésén;* a művészi alkotások társadalmi érvényének tartóssága és mértéke arányos lesz tehát valóság tartalmukkal. Ismételten hangsúlyozzuk, hogy nem a nyers, hanem az átélt, bensőleg megmunkált, majd újra tárgyiasított valóságra gondolunk, amelyben — mint Hegel írja — egybeötvöződik az ábrázolás szubjektív és tárgyi eleme, „úgyhogy a művész saját szerűsége csupán magának a tárgynak a saját szerűségként jelenik meg, és e saját szerűség éppúgy a tárgyból jön létre, mint a tárgy az alkotó szubjektivitásából”.<sup>27</sup> A tárgyi és a szubjektív elemnek ezt a művészi egységét a „gondolati konkrétum” marxi fogalma nyomán *szemléleti konkrétumnak* mondhatjuk, jelezve, hogy ha a tárgy „saját szerűségén” lényeges tulajdonságainak és összefüggéseinek *totalitását* kell értenünk, a realizmus nem lehet egyéb, mint az *objektív totalitás ábrázolása* a művészet eszközeivel, a tárgy *lényeges társadalmi összefüggéseinek* összpontosítása az érzéki különbsében.

A „művésziség mozzanataba jutó valóságrész”, akár akarja a művész, akár nem, mindig az *objektív* teljesség nevében lép fel. Nincs is ebben semmi kifogásolnivaló akkor, amikor a műalkotás általánosított szubjektív élmény nemcsak pszichikai változást idéz elő befogadójában, hanem a *valóság* szemléleten-tüli, lényeges és szükségyszerű folyamatait is a szemlélet elé tárja. A realizmus — más funkciói mellett — a *megismerés* egyik eszköze. Mi történik azonban, ha a mű nem ábrázolja az objektív totalitást? Ebben az esetben sem mentesülhet a totalitás *képviselésének* felelősségétől. A műben tárgyiasuló világnézeti állásfoglalás a világ *lényegének* lenyomataként jelenik meg, a művészi tartalom má formált töredékes valóságrész *teljes egésznek* hazudja magát, és valótlaná torzul. Vagy a totalitást ábrázolja a mű, vagy meghamisítja a valóságot, és letér a realizmus útjáról.

A nem-realista irányzatok gyökereit keresve figyelmet kell fordítanunk arra, hogy az előtörténet során tömegméretekben újratermelő természetiség mint általános, társadalmi érvényű tartalom szintén kifejezésre jut a művészetben. Olyan magatartásról van szó, amelyet reális, de nehezen áttekinthető, valódi összefüggéseiket elleplező létfeltételek kényszerítenek ki, azt a látszatot keltve, mintha a természetiség az ember igazi természetét alkotná, az azt kiváltó okok pedig változhatatlan, sorsszerű tényezők volnának. A művészet is ilyeneknek mutathatja őket. A fejlődő valóság azonban — végső soron — *megőrzés nélkül* szünteti meg a mozgásirányával ellentétes létfeltételeket és magatartásokat. A világ rácsófol a műben ábrázolt világra, leleplezi „objektivitását” mint átmeneti, mulékony általánosságot. A mű egy elévült gondolati-érzelmi állásfoglalás

<sup>26</sup> Vö. Lukács: A különösség... XII. feje.: „A művészet mint az emberiség fejlődésének öntudata”.

<sup>27</sup> Hegel: Esztétikai előadások. I. köt. Akadémiai Kiadó, 1952. 299. o.

életlen porhüvelyévé dermed, amely létfeltételeivel együtt elveszítette társadalmi érvényét, s ha a történelmi emlékezés tárgyaként fenn is maradhat, esztétikai tárgy nem lehet többé, mert nem élhető át, semmiféle „belső” nem közöl.

Ha a művészi közlésnek a társadalmi érvény az előfeltétele, ez pedig gyakran ideiglenesnek bizonyul, akkor van átmeneti, ideiglenes érvényű művészség is. A mű keresztlihalad a művészetben, mint az egyes ember az életben: megszületik, él egy darabig, majd amikor út az órája, csendesen eltávozik a feledésbe. Nem a dilettáns munkákról beszélünk, amelyek — élvezzék bár a közvélemény támogatását — egyetlen pillanatra sem csúszhatnak át az esztétikum határázárán; nem: a művészség a pillanatnyi elismeréstől vagy elnemismeréstől független, *objektív* tulajdonsága a műnek. Objektív az ideiglenes művészség is, hiszen társadalmi érvénye valóban létezik. De a társadalmi érvény megszűntekor a mű részben vagy egészben kilép az esztétikumból, nem alkotójának tehetőségtelensége miatt, hanem mert szembezállt a megvesztegethetetlen idővel és örökre elapadt a közönsége.

Mit értünk művészségen? A tartalom és a forma nélkülözhetetlen kategóriái szétválasztottságukban túlságosan merevek ahhoz, hogy megkönnyítsék a választ. A művészség tartalma forma és megformált tartalom; a művész önfelismerése az érzéki objektumban, s a felismerés élményének általánosítása a szemlélet számára. Lehet ennek az általánosításnak a tárgya a természet esztétikai élvezetének öröme, amelyet a művész a látvány lényegszerű ábrázolásával továbbít. Lehet a tébolyult szorongással súlyosuló magány, amelyet az élet tragikus jegyeinek szemléleti megformálása közvetít. A mi szempontunkból a fontos az, hogy az előtörténet időszakában a művészi általánosítás — durván szólva — kétféle anyagot dolgozhat fel: a világnak a társadalmiság vagy a természetiség nézőpontjából jelentkező pszichikai lenyomatát, az emberrelválás irányába mutató vagy az azzal ellentétes állásfoglalás alapján megélt jelenségeket. Mindkét jelenségcsoport alkalmas a művészi megformálásra, mert mind a kettő társadalmi érvénnyel bír, noha az egyik csak időlegesen. Ebből a kettősségből származik, a társadalom osztályokra bomlásának esztétikai visszfényeképpen, hogy művészség és realizmus nem esnek mindenkor egybe, és nem lehetnek egymás feltétlen mércéi. Sem a realizmus nem közvetlen fokmérője a művészségnek, sem a művészség a realizmusnak: a gyakorlatban számtalanszor előfordul, hogy egy pusztulásra ítélt állásfoglalást, mondjuk az élet kiábrándító ürességét sugalmazó mű átfogóbban, teljesebben, megkapóbb szemléletiséggel általánosítja jelenség-anyagát, mint sok realista alkotás a magáét, különösen olyan korszakokban, amikor egy lehangoló osztály tapasztalt, kifinomult művésze az áll szemben a feltörő osztály születőben levő művészetével. A művészség mércéjét a mű *szemléleti általánosságában* kell keresnünk, abban, hogy mennyire volt képes a művész az említett jelenségcsoportok bármelyikének lényegi jegyeit megragadni az érzéki különöshen.

A szemléleti általánosság, mint a művészség *egyetemese* ismérve, a realizmusra is érvényes, itt azonban a *szemléleti konkrétum* alakját ölti, amely már nem *akármelyik* jelenségcsoport általánosítása, hanem az objektív igazságtartalommal bíró jelenségeké. Minél mélyebb és szélesebb, azaz minél konkrétabb a szemléletileg megformált *objektív-általános*, annál általánosabb társadalmi érdek fűződik hozzá, annál jelentékenyebb a művészsége és a realizmusa. A realista művészetben a művészség és a realizmus egyet jelentenek, hatóerejük együtt nő vagy csökken.

A művészi általánosítás kétféle anyagáról beszéltünk, de a valóságban többnyire csak a következetesen realista művészet esetében válik szét a két jelzett nyersanyag típus ilyen élességgel. Egyéb esetekben rendszerint keveredni szoktak a realizmus elemei a velük ellentétesekkel; tisztán antirealista művészet alig van, legalábbis jóval ritkább az átmeneti formáknál. Ezeknek az átmeneti formáknak a társadalmi érvénye idővel összezsugorodik, s az idő a műalkotásokat realizmusuknak, szemléleti konkrétságuknak megfelelően rangsorolja, aszerint, hogy milyen mélységeikig hatoltak a *valóság* esztétikailag általánosításában, vagyis mennyire lényegesek az emberiség gyakorlata, szabadságunk és társadalmi természetünk kibontakozása szempontjából.

Az általánosításra nem minden jelenség-anyag egyformán alkalmas. A tág összefüggésekbe kapcsolódó jelenségek megfelelőbbek az elszigeteltekénél, a sokrétűen meghatározottak az egysíkúaknál. Ha tehát a művészi általánosítás mélysége és érzéki szuggesztivitása — tartalom és forma — egymás feltételei, ha mindegyikük a másik lehetősége, valósága és mértéke, akkor a szemléleti megformálás objektív lehetőségei között is szükségszerűek a különbségek. A tárgyi totalitás a legplasztikusabb szemléleti reprodukcióra ad módot, a tőle való eltávolodás viszont az elvontság felé mutat és csökkenti a mű érzéki erejét. Könnyen megfigyelhető ez a jelenkori burzsoá művészetben, így többek között Kafka írásaiban, ahol a konkrét társadalmi összefüggések hiánya folytán a cselekmény okok és előzmények nélküli, tér és idő többnyire meghatározatlan, a szereplők személy-

telenek, s ha sorsuk óraműszerű automatizmusa eleget is tesz annak a feladatnak, hogy sokk-hatást váltson ki, érzelmi kapcsolatba lépni éppoly nehéz volna az ilyen bábfigurákkal, mint egy áramtűtéssel. Előnyére válik-e a műnek ez az elvontság? Aligha, hiszen a szemléleti jelleg gyengülése — például az allegóriák és parabolák homályja, amely Ortega szerint leplezi, Hugo Friedrich szerint csupán távolról sejteti, Vladimir Weidlé szerint elrejtí, Garaudy szerint pontosan megjeleníti a tárgyat<sup>28</sup> — korlátozza az olvasó személyes részvételét és érdekelttségét, a közlés mint „belső” átvételét — egyszóval a művésziséget. Miután az általánosítás anyaga pusztán *lehetőség*, a jobb képességű művész sikerebben dolgozhat az elvont anyaggal is, mint a gyengébb művész a konkrétal, de a realista általánosítás elvileg a művésziség magasabb fokára juthat, s ha szabad Baconnel szólnunk, azonos képességek esetén nagyobb eredményeket hoz. Ernst Fischer azt állítja ugyan, hogy Kafka talán nem gyakorolt volna annyira megrázó hatást, ha teljességükben ragadja meg a dolgokat,<sup>29</sup> ezt a véleményt azonban nem fogadhatjuk el, hacsak fölébe nem rendeljük az absztrakt ürességet a konkrét meghatározottságnak, a metafizika sémáit a sokrétű összefüggéseknek, a részt az egésznek, a fétét a valóságnak.

A kommunista társadalomban a realizmus a művészet szinonimájává, a szemléleti konkrétuság a művésziség egyedüli mércéjévé lesz. De az elméletnek nincs joga összekeverni a holnaputánát a mával. Az osztályokra hasadt világban a társadalmiság harca a természetiséggel és e harc tendenciája esztétikailag a művészet és a realizmus kettősségében és egységében tükröződik, s megfélekedezni akar a kettősségről, akár az egységről annyi, mint kizárni látóköriünkéből a társadalom osztályviszonyait, a műalkotás pártos világnézeti tartalmát.

Marxisták előtt nem lehet kétséges, hogy a világgal kapcsolatos gondolati-érzelmi állásfoglalás — a világnézet — az objektív osztályszerkezet és a szubjektív osztályálláspont bélyegét viseli. Ha ez az állásfoglalás formálja ki a művészi általánosítás anyagát, akkor a mű voltaképpen szemléletív tárgyasított világnézet, s az osztályjelleg és a pártosság a művészet anyagából, tárgyból, valamint a társadalom osztálymegoszlásából adódóan szükségszerűen van jelen az esztétikumában. A marxizmus felülvizsgálóinak — éppúgy, mint a burzsoá ideológusoknak — érthető okokból a *pártosság a legfőbb támadási célpontjuk*. Az esztétikatudomány magas szintjén módszerük többnyire nem a nyers tagadás, hanem a marxista fogalom összebékítése a vele ellentétes gondolati tartalommal. A felülvizsgálók elismerik minden művészi ábrázolás pártosságát, csak azt az apróságot hagyják figyelmen kívül, hogy a pártosság olyan osztályszerű állásfoglalás, amely dönt a mű objektív igazságtartalmának lehetőségei vagy lehetetlensége felől. Ebből következik, hogy szembeállíthatóknak vélik a művész világnézetét a művel, leegyszerűsítve a világnézetet a politikai nézetekre;<sup>30</sup> majd az előbbieket logikus kiegészítéseként leszűkítik a

<sup>28</sup> Ortega y Gasset: *Die Aufgabe unserer Zeit* (1930); Hugo Friedrich: *Die Struktur der modernen Lyrik* (1956); Vladimir Weidlé: *Les abeilles d'Aristée* (1955).

<sup>29</sup> Lásd R. Garaudy beszámolóját a prágai Kafka-kollokviumról. (*Les Lettres Françaises*. 981. sz. 10. o.) — „Kafka ürügyén” c. írásában Sükösd Mihály a forrás megjelölése nélkül visszhangozza Fischert: „Vajon a műveiből hiányolt, harmóniát sejtető perspektíva nem gyengítené-e a hatást, amelyet Kafka műve felidéz?” (*Új Írás* IV. évf. 2. sz. 221. o.)

<sup>30</sup> Hobbes példája — a reakciós politikai nézeteket valló forradalmi filozófusé — arra int, hogy óvatosan bánjunk a világnézet fogalmával, s ne húzzunk rosszhiszemű szofisták módjára egyenlőséget „nézet”, „politikai nézet” és „világnézet” közé, mert még a társadalmi és a kormányzati formára vonatkozó állásfoglalás is ellentmondhat egymásnak. Ha jól megfontoljuk ezt, kételkedni fogunk abban, hogy Balzac reakciós osztályszimpátiái kellőképpen megalapozhatnák realizmus és világnézet állítólagos ellentétét, tehát az írói munka tisztán ösztönös jellegét, eszmei ellenőrizetlenségét. Balzac világnézete nem feudális-nemesi világnézet volt, s bár kiütözköznek rajta az arisztokrácia ideológiájának nyomai, alkotóelemei közül a „Pajzán históriák” élesen anti-feudális, boccacciói ihletésű eszmekörét sem szabad kifelejtenünk. Nem Balzac világnézete és realizmusa között van ellentmondás, hanem maga az író világnézete ellentmondásos: a nemesi életforma vonzása egy polgári életmódot folytató, tőkés vállalkozásokba kezdő és belebukó, munkája és tehetsége révén érvényesülő emberre hat, aki a „self made man” önérzetével, a zseniális polgári művész éleslátásával és a *külső* szemléltő tárgyilagosságával figyeli azt a világot, amelyet a forradalom előtti francia burzsoázia hagyományos nemes-imádatának örököséként magáénak vall, s az eszménykép szétfolyott nagysága iránti keserű nosztalgiaiával tisztel és kigúnyol. Az író vonzódása „kedvelt nemeseihez” — írja erről egy olasz marxista szerző — nem összeférhetetlen azzal, hogy

művészet sajátos ismertetőjegyét a lényeg érzéki — és nem fogalmi — megjelenítésének *formai* jegyére, mellőzve a forma *tartalmi* indokát — a társadalmi érvényű belső mint belső közlését —, amely a műalkotást egyértelműen a művész tárgyiasult világnézetének, a pártosságot a kommunizmus előtti esztétika központi kategóriájának mutatja. Ilyen előfeltételek mellett szükségképpen szem elől tévesztik a művészetnek a tudományával bizonyos fokig ellentétes, *önálló* tárgyát, úgy okoskodva, mintha mindkét tudatformának *ugyanaz a valóság* volna a tárgya; nem differenciálják tehát a művészi általánosítás anyagát objektív igazságtartalma szerint, s ha realizmus és antirealizmus harcáról szólnak, a különbségtétel eklektikus elemként csapódik rendszerükhöz, mert a rendszer belső szükségletei művészet és realizmus történelmi megkülönböztetésének likvidálásához vezetnek, ami a különös és a tipikus — a szemléleti általános és a szemléleti konkrétum — egybeoldódásában jelentkeznek.

A likvidáló törekvések fenti változata arra hajlik, hogy a művészet egészét a realizmus medrébe terelje. Garaudy épp a fordítottját követi ennek a módszernek, a realizmus fogalmát terjesztve ki a művészet egészére; a közös végeredmény azonban leleplezi a megjelenési formák ellentéte mögött a közös kiindulópontot, az osztályszerkezetet, a világnézetet, a pártosság elhanyagolását, az irracionális ösztönösség kultuszát. Realizmus a világnézettől függetlenül, a világnézet ellenőrzése nélkül — Garaudynál és Lukácsnál egyaránt, azzal a lényegbevágó eltéréssel, hogy Lukács *ugyanerről a kérdéstről* számos mély marxista igazságot is megfogalmazott. Garaudy nyílt és egyszerű: a festőkkel szemben — írja egyebek közt — *az egyetlen követelmény az, hogy festők legyenek, azaz olyan emberek, akik képesek felfedezni a mi időnk kifejezésére alkalmas plasztikai formákat.*<sup>31</sup> Dehát ki ne tudná, hogy „a mi időnk” az imperializmus és a szocializmus korszaka, az új gyarmatosítás és a gyarmati rendszer felbomlásáé, agresszióé és békevágyé, szorongó félelemé és makacs reményké? Az osztályharc megütköző és közbülső erői valamennyien a maguk módján élnek át a világot, ki a burzsoázia, ki a munkásosztály szemléletével, vagy a látszólagos senki földjének zűrzavarával, s minden osztályszemlélet történelmileg jogosult, mert gazdaságilag megalapozott, tehát társadalmi érvényénél fogva alkalmas tárgya „a mi időnk” kifejező plasztikai és egyéb formáknak, noha megjegyzendő, hogy a

szatírája és iróniája senkit sem ostromoz kegyetlenebbül, mint a nemességet, ahogy Dante sem kelt csodálkozást, amikor nem katolikus hite *ellenére*, hanem többek között éppen „a szent kulcsok tisztelete” folytán szór átkot III. Miklós pápára. Balzacnak a korabeli nemességet leleplező bírálata komplex értelmi magatartás, amelyet szerfölött leegyszerűsítve foglalhatnánk csak az „odi et amo” címszava alá. Ennek a magatartásnak vitathatatlan jellemzője a monarchista-abszolútista eszményhez való hűsége, a „vieille politique française” utáni vágyakozás, és éppen emiatt az eszmény képviselőire immár képtelen, degenerálódó osztály megvetése. Az arisztokratikus társadalmi ideál azt is kézzelfoghatóvá teszi, hogy miért gyűlöli Balzac a felkapaszkodott burzsoákat — akiket „A völgy lilomái”-ban majmokhoz hasonlít —, s hogy bírálata inkább a múlt eszmei pozícióit tükrözi, mint a haladás szellemét. Ami az író leplezetlen csodálatát illeti a Saint Méry kolostor republikánusai, a népi tömegek szószólói, a politikai ellenfelek iránt, ennek okairól és korlátairól Balzac maga ad számot a „Pármai kolostor”-ról írt tanulmányának egyik passzusában, ahol Ferrante Pallat így ítéli meg: „Nem foglalkozunk azzal, hogy miben hitt ez az ember. Hite van, ő a Köztársaság szent Pálja, az Ifjú Olaszország vértanúja... Minden, amit tesz, minden, amit mond, magasztos. Megvan benne a hívő meggyőződése, nagysága, szenvedélye... Lenyűgözi önkét, legyen a véleményük bármi, akár alkotmányos, akár monarchikus vagy vallásos.” A konzervatív író, aki a nemesi társadalom pusztulását a civilizáció bukásának apokaliptikus előérzetében éli át, a szenvedélyes, hősi céltudatosság e példaképének még a forradalmiságot is megbocsátja, természetesen tisztelettel adózva az olyan tulajdonságoknak, mint a hősiesség *általában*, a bátorság és következetesség *általában* — azoknak a tulajdonságoknak, amelyek valaha a nemességtől sem voltak idegenek, Lajos Fülöp korában azonban, a kompromisszumok és hitvány spekulációk korában, már csak a hivatalos társadalmon kívül és azzal szemben, mélyen a föld alatt észlelhetők. Semmi szín alatt nem nevezhetjük tehát progresszívnek az Emberi Színhátékban kifejeződő *politikai* felfogást, de maga a mű a progresszió láncszeme — és nem az író világnézete *ellenére* az, hanem éppen ez a világnézet, éppen ez az *irányzatosság* alkotta a nemességet, a polgárság és a forradalmi republikánusok reális ábrázolásának közös és szükséges nézőpontját, s a realizmus az író eszmei törekvéseivel *összhangban* diadalmaskodott. (Vö. Rocco Musolino: *Marxismo ed estetica in Italia*. Editori Riuniti, 1963. 106—112. o.)

<sup>31</sup> R. Garaudy: *D'un réalisme... 94. o.*

remény álláspontjáról a szorongás is helyesen ábrázolható, a szorongáséről viszont a remény is eltorzul. Ha ilyen helyzetben nincs más kívánságunk a festővel szemben, mint hogy festő legyen, a látszat szerint a realizmus mellé állhatunk ugyan, realizmussá nyilvánítva minden művészi értéket, valójában azonban lemondunk a mű világnézeti tartalmának számbavételéről, tehát az objektív igazság követelményéről, tehát a realizmusról, s a pártosság megtagadásával felszámoljuk az objektív érvényű esztétikai értékítélet összes feltételeit.

„Vannak történelmi korszakok és társadalmi helyzetek — mondta Ernst Fischer a prágai Kafka-kollokviumon —, amelyekben lehetetlen a művésznek a dolgok totális értelmét és mozgását kifejeznie”.<sup>32</sup> Szóról szóra igaz. Csak az a kérdés, létezik-e realizmus „a dolgok totális értelmének” ábrázolása nélkül; s ha realizmuson a *valóság* esztétikai tükröződését, objektív totalitáson pedig — Marx nyomán — jelenség és lényeg egységét, a dolgok sokrétű összefüggéseit és konkrétságát értjük, a kérdésre tagadó választ kell adnunk.<sup>33</sup> A totalitás hiánya: a valóság hiánya; nem elvi akadály a művészi közlésnek, de a realizmusnak igen. Az összefüggéseiből kimetszett, okaitól és lényegétől elszakított, önmagában irracionális, mert nemlétező jelenség a műalkotásban szükségképpen az egész nevében, az objektív totalitás képviselőjeként lép fel, és önmozgást végző fétissé önállósul, tárgyi megjelenítőjévé egy olyan gondolati-érzelmi állásfoglalásnak, amely tehetetlenül áll meg a felszín közvetlenségénél, a változtatás szándéka nélkül veti magát alá az „adottnak”. A szubjektív totalitásában megcsönkített művész megcsönkítja az objektív totalitást, az öntevékenységek hiánya a látszatot ruházza fel öntevékenységgel. A dolgokat

<sup>32</sup> Lásd Garaudy: Kafka et le printemps de Prague. Les Lettres Françaises. Id. sz. 10. o.

<sup>33</sup> A totalitásról számos téveszme van forgalomban; a leggyakoribb talán a kategória minőségi jellegének felcsérelése mennyiségűre. Fischer például, a totalitás nélküli realizmus lehetőségét bizonyítandó, arról ír, hogy a kapitalizmus legtehetségesebb művészei közül sokan „a kicsiny részlet felé fordulnak, afelé, ami látható, hallható és elvitathatatlanul „valóságos”. (Művészet és szocializmus. Nagyvilág VIII. évf. 7. sz. 1055. o.) Az érv azonban célt téveszt, mert a totalitás nem mennyiségi jellegű. A Háború és béke kezelebb totalitást ad egy Csehov-karcolatnál, de a teljesség az utóbbiból sem hiányzik. A kicsiny részlet ábrázolása is totális, ha híven tükrözi modelljének az egész összefüggéseiből adódó sajátos minőségét, s egy nyolckötetes regény is töredékes, ha megtorpan a felszín közvetlenségénél.

Meglehetősen zavaros elképzelései vannak a totalitásról Sükösdnek is. „A mű hitelességéhez, jelentőségéhez — ha tetszik: realizmusához — elegendő a műben ábrázolt valóságszelet, problémakör totális, mindenoldalú bemutatása.” (Kafka ürügyén. Új Írás IV. évf. 2. sz. 222. o.) Egyetértünk. De azzal már kevésbé, amit Sükösd a valóságszelet totális bemutatásának vél. Erősen egyéni színezetű logikáját az alábbiakban kísérleljük meg összefoglalni.

„A Kafkával szemben nálunk leggyakrabban elhangzó kifogás — írja Sükösd —, hogy a világot, amelyben él, nem egy társadalmi rend véges korszakaként fogta fel, hanem mítikussá általánosította. Ahogy Mátrai László tanulmányának egyik összegezése mondja: »Kafka világa is töredék világ, a radikális rossz világa, melyben élni nemcsak nem érdemes, de — végső fokon — nem is lehetséges.«” (Uo. 221. o.)

Sükösd ezután megmagyarázza, hogy a realizmus nem köteles pozitív perspektívát adni — amit egyébként Engels mintegy nyolcvan éve leszögezett —, majd közös nevezőre hozza Kafkát Swifttel és Gogollal, mivel egyikük sem ad pozitív perspektívákat. Ebben a beállításban az a látszat adódik, mintha a világ mítikus vagy pozitív perspektívák nélküli ábrázolása ugyanaz volna. Pedig nem így van. Swift és Gogol éppen abban különböznek Kafkától, hogy művészetük pozitív perspektíva nélkül is reális, földi, nem mítikus. Ha Kafkával együtt a realizmus közös nevezőjére kerülnek, akkor mítosz és realizmus összeegyeztethetők, „a valóságszelet totális bemutatása” mítikus formában is végbe-mehet, s az oknélküliség, a lényegtől szétválasztott jelenség, a konkrét összefüggések hiánya szépen megfér a totalitással.

Érdekes, hogy Fischer és Garaudy — Sükösddel ellentétben — mennyire ragaszkodnak a pozitív perspektívákhoz. Fischer még a Közöny Meursaultjának nihilizmusában is rále a jövőbe vetett — bár negatív alakban jelentkező — állítólagos hitre: mert a Meursault-k — úgymond —, akik a döntést lehetségesnek, bár értelmetlennek látják, a megszokásból felriadva egyszer majd megsejtik a dolgok értelmét. Nem kevésbé meggyőző, amikor Garaudy azt erősítgeti, hogy Kafka a személyi kultusz-okozta elidegenedés leküzdésére, egy boldogabb jövő megteremtésére ösztönöz.

és történéseket pusztán *elszenvedő* ember maga is dologgá és történéssé fokozódik le, társadalmi természetét felváltja a társtalan természetiség, a magánember kiszolgáltatottsága, aki képtelen a dolgok lényegébe hatolni, mert nem gyakorol rájuk hatást, nem törekszik az átalakításukra, s az összefüggéseket szem elől tévesztve, az okok és következmények előrelátásától megfosztva, életét a pillanatszerű, áttekinthetetlen, félelmes jelenre korlátozza, akár a természeti lények.<sup>34</sup> A dolgok *elszenvedése* ellentétes a *megítélésükkel*, az emberi természet eltárgyiasulása a tárgyak természetének megértésével, a magánember embertelen magánya a realizmussal; mert ha a művész nem él „a kor áramában”, ha gondolati-érzelmi állásfoglalását nem hangolja össze a történelem irányával, akkor óhatatlanul a fétissé merevedett, változhatatlanná és lényegivé misztifikált lát-szatok bűvkörébe kerül, „realizmusnak viszont azt a művészi irányzatot nevezzük, amely nemcsak azt veszi számításba, hogy milyenek a dolgok és milyeneknek látszanak, hanem igyekszik változásukat, mozgásukat is megragadni”.<sup>35</sup>

Az „elszenvedett” világban az ember kallódó tárgy, a környezet környéretlen, kiszámíthatatlan automatizmus. Az idő „eltériesül”, nincs meghatározott iránya, mert az események oksági láncza széthullik, egymásutánjukat nem köti össze értelmes szükség-szerűség, s a fejlődésnek még a reményét is kiirtja múlt és jövő eltűnése az ismeretlen-ben.<sup>36</sup> A társadalmi kapcsolataiból kibukó egyén a véletlenek örvényébe szédül, a viszony-lagosság kavargó káoszába, ahol nyomtalanul megsemmisülnek az igazság és az érték objektív ismérvei. Ebben a vaksötét labirintus-világban az egyén magatartását az ambi-valencia jellemzi, az ellentétes értékek közötti, döntés nélküli lebegés, amelyet a fonák tudat rendszerint szabadságnak észlel. Századunk irodalmában talán Proust és Kafka élnek át a legérzékenyebben s fejezik ki a szemléleti általánosítás legmagasabb fokán „a mi időnknek”, a burzsoázia bomlási korszakának ezt a jellegzetes relativizmusát. Swann kettős környezetben él, két ellentétes szerelmi eszményképe van, s ha pozitívista hajla-mai ellenére nagynéha ítéletet mond valamiről, gúnyos hangsúlyt ad szavainak, „mint hogyha azt, amit így kimond, nem vallaná egészen a magáénak”. Proust annyira egy saját világával, hogy a bomlást, az idő eltériesülését, tudatos kompozíciós elvve teszi, az epizód-dok lazán összetűzött foszlányaiból szerkesztve a regényt, ha ugyan a mű még egyáltalán regénynek nevezhető. Ugyanilyen epizódhalmazok Kafka regényei is, bár a prágai költő, aki szenvedett a bomlástól, kétségbeesett, de hiábavaló erőfeszítéssel próbálta a kény-szerű lazaságot leküzdeni, életművét és egyes műveit befejezni. A bomlás világát, amely Proust számára természetes és otthonos, Kafkánál mítikussá bűvöli a fullasztó szoron-gás, az erőtlenség, jajkiáltásszerű tiltakozás. A művészi általánosítás a senki földjére való tragikus számkivetettséget, a célbaérés reménytelenségét sugallja: soha fel nem épül a kínai fal, soha nem érkezik útja végére a követ, K. előtt sohasem nyílik meg a kastély, Gracchus vadász bolygó zsidóként hányódik kormánytalan csónakján élet és halál egyaránt elérhetetlen partjai közt. A börtönképlánnak a kapuór-legendához fűzött szofisztikus magyarázatából kitűnik, hogy nincs igazság és nincs hamisság, „valaminek a helyes értelmezése és ugyanannak a dolognak a félreértése nem zárja ki teljesen egy-mást”. „Kés hegyén élünk” — vallja Kafka; és nem is élhetünk másképpen abban a világban, ahol minden darabokra szakadt — mint a Per-beli székesegyház oltárképét rész-letekben végigtapogató zseblámpafény jelképezi —, ahol megközelíthetetlen hatalmak ítélnék felettünk, ahol az ember személytelen dolog, mint Odradek, a pálcikalábú cérna-orsó.

A valóságot ábrázolja-e Kafka? Vagy pláne a valóságnál mélyebb valóságot? A prágai költő műveiben — akárcsak Csontvárynál — a részletek aprólékos valószerűsége az egész kísértetiességét hivatott kidomborítani, ahogy azt Camus-tól kezdve sokan leszögezték már, s tudomásunk szerint senki sem kételkedett még abban a letagadhatatlan tényben, hogy Kafka világa mítikus kísértetvilág. Az imperializmus sűrített értelmet-lensége, önállósulva társadalmi meghatározottságaitól, a lét ok nélküli, „adott”, időtlen lényegévé duzzad; mert Kafka úgy tiltakozik, hogy engedelmesen meghódol, s magatar-tásából — a kubistához hasonlóan — pontosan az a „valóságog átalakító aktivitás” hiányzik, amelyet Garaudy sikertelenül igyekszik benne és a kubistákban kimutatni.

<sup>34</sup> „Dekadens az a költő, aki egy civilizációs válságot elszenved csupán, . . . ahelyett hogy megítélné és fölébe kerekednék”. (Galvano della Volpe: id. mű. 260. o.)

<sup>35</sup> Aragon: Victor Hugo, poète réaliste. Idézi R. Garaudy: Aragon útja. Kossuth, 1962. 287. o.

<sup>36</sup> Az idő eltériesüléséről I. Dr. Erwin Pracht: Präzisierung oder Preisgabe des Realismus-Begriffs? Sonntag, 1964. 10., 11. sz.

A lét ésszerűtlenségének *passzív* tükre sohasem lehet egyéb, mint főhajtás az ésszerűtlenség előtt, fétis-hit, irracionizmus;<sup>37</sup> elég nehéz tehát Kafkát a realizmusba préselni. A feladat megoldása érdekében Garaudy különleges kapcsolatot szerkeszt mítosz és művészet között. „A mi korunk realizmusa mítoszok teremtője, epikus realizmus, prométheuszi realizmus.” Sőt: a mítoszteremtés „a művészet sajátos funkciója, Homérosztól Cervantes Don Quijotéjáig, Goethe Faustjáig és Gorkij Anyá-jáig” (!); mert hiszen „a költészet az a művészet, amely a jelenlevő realitásokat mítoszokká formálja át, annak »rejtjelévé«, ami még nincs; azt mondanánk, hogy a transzcendencia átélt tapasztalata, ha nem itatná annyira át ezt a szót a teológia”. Ne higgyük azonban, hogy a világirodalom, egyetemesen mítikus jellege következtében, akár egy szonett erejéig is az irracionizmus mezejére téved. Ellenkezőleg: Garaudy szerint a mítosz a legracionálisabb az emberi szellem összes elképzelhető termékei közt, „konkrét és megszemélyesített” tudata lévén „annak, ami hiányzik, amit véghez kell még vinni a természetnek és a társadalomnak uralmunk alá még nem vetett térségein”.<sup>38</sup>

A tökéletes társadalom *valóban* megkínnozza, szétmancangolja és a szemégtödörbe hajtja az embert, ahogyan Kafka büntetőtelepén a halálraítélteket a kivégzőgép, annak pedig, aki mindezt értetlenül elszenvedi, *valóban* úgy tűnik, mintha egy szörnyeteg bálvány, egy felfoghatatlan gépezet markolná meg összecsucskodó acélsápjaival. Kafka a csápok szorításában vergődik, s költészetté formálja az iszony sikoltásait. Nincs módja rá, hogy elegánsan félrehúzódjék, hogy ne *ábrázolja* a megtébolyult, fétis-arcú valóságot. De a valóság ebben az ábrázolásban valótlanná lesz, mert az emberi degradálódás társadalmilag meghatározott tényének szilárd körvonalai szétmállanak a végzettség mítikus kódében. A realizmus látszatnak ábrázolja a látszatot, résznek a részt; Kafka valóságnak a látszatot, egésznek a részt. S most kiegészítjük és némileg módosítjuk előző cikkünknek azt a megállapítását, hogy a valóság fogalmának másféle átértelmezése szükséges Kafka realistává festéséhez, mint a kubistákéhoz. Mivel Kafka *ábrázol*, a realizmus ismérve az ő esetében kép és modell megegyezése lesz, ami a kubistákkal kapcsolatban szóba sem jöhetett. A kubisták realizmusának „bizonyításakor” a lét közvetlenül a tudatba olvadt; itt viszont mintha megőrizne valamiféle csökevényes objektivitást. Csakhogy a prágai költő a totalitás szervességéből kimetszett jelenség-csonkokat ábrázol, ezek pedig totálissá önállósulva pusztá látszatok, mítikus tudatbeli képződmények; végeredményben tehát oda lyukadunk ki, hogy a realizmusfogalom Garaudy javasolta reformja Kafka esetében is az objektivitás és a tükrözésemélet elutasítását, a tudat létté nyilvánítását tételezi fel.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> „Kafka a maga képrendszerével azt fejezte ki, amit Marx... tudományos elemzéssel állapított meg. Az emberi viszonylatok elszemélytelenedését, dologivá válását, az általános elidegenedettséget.” (Sükösd Mihály: Kafka ürügyén. Új Írás id. sz. 222. o.) Marx és Kafka elképesztő összehasonlítását bajos volna a tudományos viták szokészetével jellemezni.

<sup>38</sup> R. Garaudy: D'un réalisme... 250., 54., 240., 250. o.

<sup>39</sup> A marxista ismeretelmélet azt tanítja, hogy a tudat mindig a valóságot tükrözi, de nem minden tudattartalomnak felel meg valami valóságos. A „parttalan” vagy „jelzők nélküli” realizmus ennek a vitathatatlan igazságnak a kikapcsolására épül: *minden* tudattartalmat objektívvé nyilvánít, megfosztja tehát értelmétől az objektív modell és a tudatbeli képmás megegyezésének kérdését, a tükrözés fogalmát. „Nincs olyan művészet — mondja Garaudy —, amely ne volna realista, *vagyis* ne vonatkoznék egy rajta kívüli és tőle független valóságra.” (Id. mű 243. o. Az én kiemelésem. R. E.)

A „parttalan” ismeretelméleti alaptételét nem Garaudy fedezte fel. Négy évvel a „Parttalan realizmus” megjelenése előtt Galvano della Volpe — aki egyébként sok érdekes és értékes gondolattal gyarapította a marxista esztétikát — kifejtette már, Garaudyénál jóval nagyobb tudományos apparátussal, a realizmusnak ezt az értelmezését. Della Volpe szerint Proust, Eliot, Kafka és Joyce, a burzsoá dekadencia nagy írói, realisták, mert „a autentikus költészet mindig realiztikus (szociológiai) igazság”: Kafkánál például az elidegenedés elemi, vallási formája jelentkezik, amely „történelmileg, *valóságosan* társul az ember minden más elidegenedéséhez”. (Az én kiemelésem. R. E.) — Thomas Mann, „a XIX. századbeli realizmusnak olykor zseniális epigonja”, a „raffinált, de másodkézből való polgári művészet” képviselője, Della Volpe esztétikai rangsorában hátrább kerül a fenti művészeknél.

Láttnivaló, hogy a gondolatmenet magva itt is a tudattartalom és az objektivitás feltétlen azonossága, ez pedig végetvet a pártosság, a társadalmi állásfoglalás szerepének az igazság megismerésében és művészi megformálásában. Della Volpe a marxizmus

Az „elavult”, „dogmatikus” szemlélet a realizmus alapvető ismérvének a műalkotás igazságtartalmát, a tárgyi világ lényeges jegyeivel való megegyezését tekinti. A parttalanság elsodorja ezt az objektív ismérvet, mást pedig nem állíthat a helyébe, mert nincsen. Garaudy szerint „a realizmust a művekből kiindulva, és nem előttük kell meghatározni”<sup>40</sup> — ami az adott összefüggésben annyit jelent, hogy a legeslegutolsó mű elkészültéig semmilyen esztétikai törvényt meg nem fogalmazhatunk, leszámítva azt a minden művet megelőző arany szabályt, hogy ami mű, az csak realista lehet. Az elmélet megszegyenülten adja fel a cselekvés irányításának „dogmatikus” igényét, s beéri az ösztönösen futó gyakorlat utólagos — és fölösleges — regisztrálásával: íme a relativizmus mint a parttalanság módszere, lelke és eredménye.<sup>41</sup>

Rozsnyai Ervin

## A műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika kölcsönös viszonyáról

Századunkban a tudomány fejlődése rohamosan meggyorsult, és szerveesebb kapcsolatba került a termeléssel, mint bármikor az emberiség történetében. Az SZKP XXII. kongresszusa leszögezte, hogy a tudomány közvetlen termelőerővé válik. Ezt a kérdést egyre szélesebben, egyre több aspektusból tárgyalja a nemzetközi és hazai filozófiai és közgazdaságtani irodalom.

Véleményem szerint azonban az eddig publikált állásfoglalásoknak van egy elég általános fogyatékoságuk: nem kezelik a tudomány fogalmát a kellő differenciáltsággal. Különösen feltűnő jelenség a *termelőerővé* váló tudományon belül a *műszaki tudományok* fogalmának csaknem teljes mellőzése, illetve a természettudomány fogalmával történő azonosítása, vagy ami még gyakoribb: lebecsülése a természettudományhoz és a matematikához képest, mintha a műszaki tudományok művelése valójában nem is lenne tudományos tevékenység.

Csak az 1963-ban és 1964-ben megjelent magyar nyelvű folyóiratcikkekre szorítokozva, ez a felfogás többé-kevésbé határozott formában mindegyikben érvényre jut. (Lásd pl. Nyilas József: „Technika és társadalom”, Valóság 1963/4. sz. 4–5. o., Pirtyi Ottó: „A tudomány termelőerővé válásának folyamata”, Magyar Filozófiai Szemle 1963/5. sz. 854. o., Sándor Pál: „A tudomány termelőerővé válása”, Műv. Min. Tájékoztatója 1963/5. sz. I. kötet 86. o. Erdődi József: „A tudomány mint közvetlen termelőerő”, Magyar Filozófiai Szemle 1964/4. 680., 686. és 697. o.)

Úgy gondolom tehát, hogy ez a kérdés még elég kidolgozatlan, holott tudományelméleti, tudomány szervezési és felsőoktatási vonatkozásai miatt kétségtelenül fontos problémáról van szó. Cikkemmel elsősorban annak a kérdésnek a tisztázásához szeretnék hozzájárulni, hogy mit jelent a közvetlen termelőerővé válás folyamata a műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika *kölcsönös viszonya* szempontjából, és milyen következtetéseket kell levonnunk saját feladatainkra vonatkozóan ebből a vizsgálódásból.

klasszikusaira hivatkozva próbálja nézeteit megvédeni, s „a realizmus diadalára” vonatkozó engelsi fejtegetésekből és Lenin Tolsztoj-elemzéseiből vonja le azt a különös következtetést, hogy a műalkotást nem az igaz eszmék jelenléte teszi realistává, hanem bármilyen, „jelzőktől nem korlátozott” eszméé, hiszen történelmi meghatározottsága miatt minden eszme a valóságra utal. (Galvano della Volpe: Id. mű 259–265., 215–218. o.)

Tudat és lét azonosítását az önleplezés naiv bájával ismételteti Illés László az „Újabb viták az avantgarde-ról” c. cikkében. „Vajon a Kafka kifejezte lélekállapot nem valóságos? A XX. század egyik jelentős tudat, és lelkiállapotát ő fejtette ki a legszuggesztívebben. Erre azt lehet mondani, hogy a *tudatállapotot*, tehát nem a valóságot. Az ilyen megjegyzés azonban nem materialista észrevétel, hanem mechanikus materialista elképzelés. Amiórt a tudat másodlagos, az nem jelenti a tudat nemlétezését. A tudatállapot fontosságát, társadalmi érvényességét pedig társadalmi kiterjedtsége biztosítja.” (Kritika II. évf. 4. sz. 16. o.)

<sup>40</sup> R. Garaudy: id. mű. 243. o.

<sup>41</sup> Kafkát illetően — akiről kevés szó esett — e sorok írója egyetért Forgács László cikkével. (Gorkij vagy Kafka? Kritika II. évf. 4. sz.)

A kérdésnek ilyen differenciált vizsgálata előtt azonban szükségesnek látszik általánosabban is leszögezni néhány fontos megállapítást a technika és a tudomány közötti viszonyt illetően. A tudomány fogalmán itt alapvetően a műszaki és a természettudományok, valamint a matematika komplexumát értem.

A tudomány és a technika között kölcsönös feltételezettség, vagyis dialektikus viszony áll fenn, amely magába foglalja az egységet és a különbözőséget, továbbá a hatást és a visszahatást. *Mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy a tudomány és a technika között egység van, mert a társadalmi fejlődés folyamatában összefonódnak egymással: a termelés gyakorlati tevékenysége átitatódik szellemi tevékenységgel.* Ez a szellemi tevékenység alacsonyabb fokon erősen empirikus jellegű, a korábbi tapasztalatoknak a termelési műveletek célját kitzűző, eszközeit és eljárásait meghatározó felhasználására korlátozódik. A XVII. századdal kezdődött nagy ipari és tudományos fejlődés emelte minőségileg magasabb fokra, a tudomány rangjára a termelést átitató szellemi tevékenységet, és ennek a kiteljesedése megy végbe a mi korszakunkban.

Persze a tudomány és technika közötti egység nemcsak abban nyilvánul meg, hogy a termelés gyakorlati tevékenysége átitatódik szellemi tevékenységgel, hanem végbe megy a fordítottja is: *a tudomány egyre jobban technizálódik, vagyis a tudomány művelése és oktatása, ez az elsőrendű elméleti, szellemi jellegű munkálkodás elkerülhetetlenül összefonódik a megfigyelésekhez, kísérletekhez, mérésekhez, információközléshez, logikai és matematikai műveletek elvégzéséhez szükséges technikai eszközök megkonstruálásával, előállításával és felhasználásával.*

*Amikor azonban leszögezzük a tudomány és technika egységét, azt is hangsúlyozni kell, hogy ez nem ellentmondásmentes egység, hanem egymástól különböző, egymással bizonyos értelemben szembenálló, egymást kölcsönösen formáló, egymással újra és újra megütköző, egymással teljesen soha nem azonosuló oldalak egysége, azaz röviden: dialektikus egység. Ez a probléma szervesen összefügg a társadalmi lét és a társadalmi tudat közötti viszony jellegének a kérdésével.*

A társadalom anyagi létének ugyanis a termelési mód a legdöntőbb, meghatározó tényezője, a termelési módnak pedig a termelőerők jelentik az alapvető tartalmi oldalát. *A technika fogalma a termelőerők fogalmkörébe tartozik, és azokat a természeti erőket, folyamatokat és tárgyi eszközöket fejezi ki, amelyeket az ember a termelés folyamatában céltudatosan használ fel, saját akaratainak rendelve őket alá.* A technika tehát a természeti és társadalmi mozzanatok sajátos együttese, a természet és a társadalom közötti objektív viszony megnyilvánulási formája az adott időszakban. (L. Ágoston László: A technika fogalmáról, annak marxista és burzsoá értelmezéséről. MM Tájékoztató, 1963/5. sz. I. kötet, 102. o.) Eszerint végső fokon a technika a társadalom objektív anyagi létének egyik alapvető komponense.

*A tudomány ezzel szemben mindenekelőtt az emberi tudat egyik formája, amely általános és absztrakt, logikailag összefüggő rendszerbe foglalt fogalmakban és törvényekben tükrözi vissza az objektív valóságot.* Ezen belül a műszaki- és a természettudományok éppen a termelőerők fejlődésének, a társadalom és a természet közötti objektív viszonyoknak az adott korszakban elért állapotát fejezik ki. Nem kétséges tehát, hogy amint általában is a lét az elsődleges és a tudat a másodlagos, úgy a technika és tudomány viszonyán belül is a technika mint a természet és a társadalom közötti viszony megnyilvánulási formája az elsődleges, a visszatükrözött objektív tárgy, a tudomány pedig másodlagos, visszatükrözött tudatbeli kép.

Hangsúlyozni kell, hogy a tudomány közvetlen termelőerővé válása nem jelenti a tudomány teljes azonosulását a technikával, hanem még ekkor is megtartja a maga viszonylagos különállását. A fizikai és a szellemi munka közötti lényeges különbség eltűnése elsősorban a termelés társadalmi rendszerében közöttük kialakult és a kizsákmányolással szervesen összefüggő különbségek eltűnését jelenti, nem jelenti azonban a kétféle tevékenység teljes egybeolvadását.

Hangsúlyozni kell továbbá azt is, hogy a közvetlen termelőerővé váló tudomány viszonylagos különállása a technikától nem jelent olyasmit sem, mintha visszajára fordulna a kettő közötti alapvető viszony, és most már a tudomány válnék elsődlegessé a technikával szemben. Mint általában is a lét és a tudat közötti ellentmondásos viszony, úgy a technika és a tudomány közötti ellentmondásos viszony esetében is arról van szó, hogy az elsődleges oldal meghatározó szerepe csak végső fokon érvényesül a másodlagos oldallal szemben, hiszen a másodlagos oldal rendkívül aktív visszahatást fejt ki az elsődleges oldalra.

Lenin a Kant és Mach által képviselt szubjektív idealista állásponttal vitatkozva

hangsúlyozza, hogy *nem az ember adja a törvényeket a természetnek, hanem a természet adja őket az embernek*. A törvények felismerése tehát a természet adománya, amihez a természet és a társadalom közötti kölcsönhatás *elsődleges* ágában jutunk. A felismert törvények alkalmazása és rajtuk keresztül a természeti jelenségek átformálása, vagyis az, amit az ember ad a természetnek, a kölcsönhatás *másodlagos* ágában játszódik le. Ha ezt nem vesszük eléggé figyelembe, akkor a tudomány aktív, alkotó jellegét hamisan, idealista módon értelmezhetjük, és ez károkat okozhat a tudományok művelésében és oktatásában. Erre még visszatérünk.

Persze a technika és a tudomány közötti kölcsönhatás a valóságban sokkal bonyolultabb annál, mint amit az előbb az elsődlegesség — másodlagosság, a hatás — visszahatás formulájában fejeztünk ki. Ez csak a kölcsönhatás *legalapvetőbb* jellemvonására utal. Bernal a „*Tudomány és történelem*” (Gondolat, 1963) c. könyvében sokat foglalkozik a technikai, gazdasági és tudományos fejlődés bonyolult kapcsolataival.

Leírja pl., hogy bár a kapitalista nagyüzemi termelés kibontakozása a XVIII—XIX. században kétségtelenül összefüggött a XVII. század tudományos forradalmával, a mechanika, a csillagászat és a matematika rohamos fejlődésével, de a mechanikai termelési eljárások, sőt eleinte a gőzgép ipari alkalmazása sem kapcsolódott közvetlenül a tudományos kutatásokhoz. Itt még az empiria dominált. Kétségtelen azonban, hogy az ipar már ebben a fejlődési szakaszban is egyre gyakrabban igényelte a tudomány segítségét, bár jó ideig inkább a termelés mennyiségi megnövekedése folytán keletkező, korábban tehát fel nem merült, minőségileg új problémák megoldásában, mondhatnánk, a bajok orvoslásában. Az iparnak ezek az igényei viszont nagymértékben előmozdították a termodinamika, a kémia és az elektrodinamika fejlődését a XVIII—XIX. században, ami a XVII. század tudományos tematikájához képest lényeges változást idézett elő. Ettől kezdve a tudomány már nemcsak az ipar bajait orvosló tényezőként, hanem egyre inkább iránymutató, sőt egészen új iparágakat életre hívó tényezőként jelentkezett — anélkül persze, hogy az ipar szükséglete megszűnt volna a tudomány fejlődését serkentő, *végző fokon* elsődleges faktor lenni.

A technika és tudomány bonyolult, sokágú kölcsönhatása tovább bonyolódott a nagy monopóliumok és az államkapitalista szektorok kialakulásával, amelyekben egyre inkább a haditechnika foglalta el az első helyet, és ebbe az irányba terelte a tudományos fejlődést is, bár pl. az elektronika, a magenergetika, a műanyagkémia, az automatika tudományos eredményei a békés iparágak számára is alapvető jelentőségűek.

A szocialista társadalom ismét döntően új vonásokat hozott a technika és tudomány kölcsönhatásaiba. A szocialista állam nagy erőfeszítéseket tesz a tudományos kutatás és a tudományos kéaderképzés tárgyi és személyi feltételeinek biztosítására, szerveztségének, tervszerűségének, eredményességének, a tudományágak közötti helyes arányoknak, a legújabb tudományos eredmények ipari és mezőgazdasági alkalmazásának előmozdítására. Röviden: a szocialista állam, felismerve a tudomány közvetlen termelőerővé válásának objektív törvényét, mindent megtesz e folyamat minél zökkenőmentesebb kibontakozása érdekében.

## II. Műszaki tudomány és természettudomány

A technika és a tudomány közötti kapcsolat általános problémája tudományos és felsőoktatási intézményeinkben sajátos aspektusokban, elsősorban a műszaki tudományok és a természettudományok közötti viszony aspektusában jelentkezik. *Ezt a viszonyt — mint minden viszonyt — ismét az egység és különbözőség ellentmondása jellemzi*. Bármelyik mozzanat eltűzése a második mozzanat rovására metafizikus hibát jelent, amely káros hatással lehet a műszaki- és természettudományok művelésére és oktatására.

Az irodalomban és a szakemberek felfogásában főleg az egység túlhangsúlyozásával, a kétféle tudományterület lényegi azonosításával találkozunk. Fogarasi Béla az MTA 1954. évi nagygyűlésén a tudományok osztályozásának elméleti és gyakorlati kérdéseiről tartott előadásában, ill. ennek „Az alkalmazott tudományok kérdései” c. fejezetében a következő két tételt állította fel: „1. A műszaki tudományok természettudományok. 2. A természettudományok és a műszaki tudományok között nincsen elvi különbség” (L. Fogarasi Béla: *Tudomány és szocializmus*. Akadémiai Kiadó, 1956. 324. o.) Érvelésében arra hivatkozott, hogy a műszaki tudományok önállóságát a természettudományoktól csak a *gyakorlati szükségszerűség* idézte elő, mert a termelésben szerzett óriási ismeretanyagot általánosítani és rendszerezni kellett. Azt javasolta, hogy a műszaki tudományok fogalmát úgy határozzák meg mint „*az anyagi termelésben alkalmazott természettudományok*”-at. (L. uo. 326. o.) Bár szavakban elítélte és az idealista filozófia hatásának tulajdonította a műszaki tudományok lebecsülését, tudományjellegük taga-

dását, amivel az elméleti tudományok művelőinél gyakran találkozhatunk, mégsem határolta el saját felfogását elég következetesen ettől a harnis nézettől.

Semmiképpen sem lehet ugyanis egyetérteni Fogarasi Bélának azzal a megfogalmazásával, miszerint a kétféle tudomány közt csak annyiban van különbség, hogy az elméleti tudományoknak, közöttük az elméleti természettudományoknak az akaratunktól független objektív törvényszerűségek *feltárása*, a műszaki tudományoknak és általában: az alkalmazott tudományoknak pedig mindössze e törvények *felhasználása*, akaratunknak való alávetése, az élettelen és élő természet céltudatos befolyásolása a közvetlen feladata. Ami a műszaki tudományt *tudománnyá* teszi és a műszaki gyakorlattól megkülönbözteti, az Fogarasi Béla szerint csak a *más tudományok* által feltárt törvények felhasználását célzó *módszerek* tanulmányozása, kikisérletezése, tökéletesítése és általánosítása. (L. uo. 325—326. o.)

Ez a felfogás erőszakosan szétválasztja egymástól a tudományban, mégpedig minden tudományban egymással szervesen, elválaszthatatlanul összefonódó két területet: az *elméletet és a módszert*. Az elmélet minden tudományban az általa feltárt objektív törvények logikailag összefüggő rendszerét jelenti, a módszer pedig azt az utat, amelyen járva a törvényeket feltárhatjuk és alkalmazhatjuk. A módszer fogalma tehát az objektum és a szubjektum közötti kölcsönhatás kétirányú folyamatát, az elmélet fogalma pedig az objektumnak e kölcsönhatás eredményeképpen a szubjektumban létrejövő sajátos tudati tükröképét juttatja kifejezésre. *Az elmélet és a módszer között összhangnak, egységnek kell lennie, ez objektív törvényszerűsége a tudományos megismerés folyamatának*. Bár ez természetesen szintén ellentmondásos egység, de ezek az egymással szembenálló oldalak olyan módon nem szakadhatnak el egymástól, hogy az elmélet az egyik tudományhoz, a módszer pedig egy másik tudományhoz tartozzék.

Az a tétel tehát, hogy „a műszaki tudomány az anyagi termelésben alkalmazott természettudomány” *elvileg* azért nem fogadható el, mert olyasmit állít, hogy a műszaki tudományban tulajdonképpen nincs is elmélet, nincs meg az objektív törvényszerűségek logikailag összefüggő rendszere — ez az elméleti épület a megfelelő természettudományban található, a műszaki tudomány pedig lényegében csak egy máshonnan kikölcsönzött elmélet alkalmazási módszereinek általánosítását jelenti. Tegyük hozzá, hogy a *művelési eljárások empirikus összefoglalása magában véve még valóban nem nevezhető műszaki tudománynak*. Ez csak elmélet nélküli módszer, a termeléssel összefüggő szellemi tevékenységnek a tudománynál alacsonyabb szinten megjelenő formája, amelynek nemcsak a mérnök- és technikusképzésben, hanem a szakmunkásképzésben is meg vannak számlálva a napjai.

A műszaki tudományok kialakulásának és fejlődésének folyamata azonban világossá teszi, hogy a tudománynak ezen a területén *sajátos, a természettudományok elméletétől és módszerétől különböző, ebből deduktíve le nem vezethető elméletről, ill. módszerről van szó*. Meg kell tehát vizsgálni: miben áll ez a sajátosság? Ez a probléma a maga gyakorlati vonatkozásai miatt eléggé az előtérbe került.

*Geleji Sándor* akadémikus az MTA 1963. évi nagygyűlésén a műszaki alapkutatások problémáiról tartott előadásában a két tudományterület megkülönböztetésére Fogarasi Béla álláspontjához képest nem sokat lépett előre. (L. Magyar Tudomány 1963/5. sz. 338—354. o.) Ő is azt állította, hogy a természettudományos és a műszaki tudományos kutatás munkája között lényegileg nem lehet különbséget tenni, mert *mind a természetben lefolyó jelenségekkel foglalkozik, és közben azonos módszerrel dolgozik*. Abban mégis túlhaladta Fogarasi Béla nézetét, hogy vele ellentétben kimutatta: a műszaki tudomány művelésén belül éppen úgy megvan az *objektív összefüggéseket feltáró elméleti alapkutatás*, mint a természettudományok területén.

A kétféle alapkutatás közötti különbségtétel során először azt szögezte le, hogy a természettudós *a maguktól lejátszódó, a műszaki tudós pedig a mesterségesen előidézett természeti jelenségek belső összefüggéseit keresi, később pedig a következő megállapításra jutott: „... a műszaki alapkutatás karakterisztikumai elsősorban az, hogy a felvetődő kérdések számos természeti törvény együttműködésének komplexumai.”* (L. uo. 342. o.)

A természettudományos és műszaki alapkutatással a *céll kutatás* fogalmát állította szembe, amely a már ismert törvényszerűségek alkalmazását jelentené egy-egy konkrét feladat megoldására. Az előadása fölötti vitában *Hevesi Gyula* és *Erdey-Grúz Tibor* akadémikusok egyetértettek azzal a megállapítással, hogy a műszaki tudományok területén is szükség van az objektív törvényszerűségek feltárását eredményező alapkutatások és a feltárt törvényszerűségek alkalmazását célzó kutatások megkülönböztetésére, még ha nem is lehet merev határokat vonni a kutatások különböző fajtái közé.

*Erdey-Grúz Tibor* azonban rámutatott arra is, hogy a *Geleji Sándor* által használt fogalmak és megkülönböztetések nem tükrözik vissza pontosan a műszaki és a természet-

tudományok, valamint a kutatások különböző fajtái között objektíve kialakult viszonyt. A célkutatás fogalmát azért nem tartotta helyesnek, mert az alapkutatás is *mindig meghatározott cél elérésére irányul*, ha nem is a közvetlen gyakorlati felhasználás céljára. Véleményem szerint is helyesebb az alapkutatások mellett az *alkalmazott és a fejlesztési kutatások* megkülönböztetése. Az előbbi, mint ismeretes, új technológiák kidolgozását vagy új anyagok, ill. szerkezetek előállítását célozza az alapkutatások eredményeinek felhasználásával, legtöbbször laboratóriumi vagy felületi körülmények között, esetleg kísérleti műhelyekben. Az utóbbi, vagyis a fejlesztési kutatás már az alkalmazott kutatásokra támaszkodik, és üzemi feltételek mellett, a gazdaságosság követelményeit is messzemenően figyelembe véve célozza egy-egy konkrét termelési feladat megoldását, termelő apparátusunk műszaki fejlesztését.

Nem kétséges, hogy *a műszaki tudományok területén a kutatásoknak mind a három fajtáját művelni kell — eltérően a természettudományoktól*, ahol döntően alapkutatások folynak, illetve alkalmazott kutatásokról csak laboratóriumi méretek és feltételek között, fejlesztési kutatásokról pedig sehogyan sem lehet szó. Ez véleményem szerint igen lényeges különbség a tudomány két területe között!

Egyet kell érteni Erdey-Grúz Tiborral abban is, hogy a műszaki tudományoknak az a két specifikuma viszont, amelyet Geleji Sándor vélt felfedezni, nem igazi megkülönböztetőjük, mert ezekkel a modern természettudományok is rendelkeznek: a modern természettudományok is sok esetben *mesterségesen előidézett* természeti jelenségek objektív összefüggéseit kutatják, és ezekben a jelenségekben a természettudós is *komplex problémahalmazokkal*, számos objektív törvény együttes érvényesülésével találkozik. A mikrokozmosz, de a világegyetem objektív összefüggéseit is csak úgy ismerhetjük meg, ha mesterséges berendezéseink segítségével érzékelhető kölcsönhatásokat kényszerítünk ki a természetből, és ebben a legkülönbözőbb tudományágak művelőinek bonyolult együttműködésére van szükség, mert a problémák valóban komplex módon merülnek fel.

Ismételten hangsúlyozni szeretném, hogy a kölcsönhatásoknak ez a mesterséges kikényszerítése, sőt továbbmenve, új, mesterséges környezetünk tartós jelleggel történő előállítása mint a szubjektum, vagy ha jobban tetszik, a tudat célirányos visszahatása az őt létrehozó objektív valóságra, nem változtat a törvényszerűségek objektivitásán. *Lenin*, amikor *Hegelnek „A logika tudománya”* c. művéhez széljegyzeteket készített, az *„Objektívítás”* c. fejezetnél éppen a technika célszerű jellege és az objektív valóság közötti, Hegelnél persze feje tetejére állított viszony tisztázása végett szögezte le, hogy az *objektív folyamatnak két formája van*. Egyik a mechanikai (fizikai) és kémiai természet, másik pedig az ember *célirányos* tevékenysége. *„A mechanikai és kémiai technika éppen azért szolgálja az ember céljait, mert az a jellege (lényege), hogy külső viszonyok (a természeti törvények) határozzák meg.”* (L. Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra, 1954, 164. o.)

Az ember a maga mesterséges környezetét tehát szintén *objektív folyamat* keretében teremti meg, amelynek törvényszerűségei függetlenek az egyes ember tudatától és akaratától. E folyamatnak megvannak a maga fejlődési szakaszai: elkezdődik a készen talált természeti tárgyak és jelenségek egyszerű felhasználásával; azzal folytatódik, hogy az ember megváltoztatja a készen talált természeti objektumok tulajdonságait, majd olyan új objektumokat hoz létre, amelyek az előállított formában a természetben nem is fordulnak elő. Ezek is kétfélek lehetnek; először: meglévő jelenségek adekvát modelljei, amelyeknél csak a környezeti viszonyok megteremtése mesterséges, de más viszonyok között a modellezett jelenség magától is végzamegy, mint pl. a termonukleáris reakció. Vannak viszont olyan emberi alkotások is, amelyek emberi beavatkozás nélkül egyáltalán nem születhetnek meg ilyenek elsősorban a gépek a maguk mozgató szerkezetével, áttételi mechanizmusával és a közvetlen munkavégzést szolgáló berendezésével. Itt valóban az *objektív valóságnak egy másik formájáról*: az ember által átalakított természetéről van szó, amelyben új, de szintén *objektív* törvényszerűségek érvényesülnek. (L. A. Zsdánov: Az objektív valóság két formájáról, MM Tájékoztató, 1961. 2. sz., 68—79. o.)

Ha most már meg akarjuk fogalmazni: mi is az az *elvi* különbség, az a sajátosság, amely a műszaki tudományokat megkülönbözteti a természettudományoktól, akkor éppen az objektív valóságnak ezt a második formáját: az ember által átalakított természetet, a természeti és társadalmi mozzanatoknak azt a sajátos együttesét kell alapul venni, amelyet — ahogyan bevezetőben láttuk — a technika fogalma fejez ki. *A műszaki tudomány tehát nem az önmagában vett természet objektív valóságát, hanem a társadalmi lét egyik komponensként létező, a társadalommal szervezett kölcsönhatást folytató természet objektív valóságát tükrözi vissza*. Ebben áll a legfőbb sajátossága, ebből fakad komplex jellege, a természettudományokhoz képest nagyobb mérvű bonyolultsága, az alap-, az alkalmazott és a fejlesztési kutatásoknak ezen és csakis ezen a tudományterületen fellépő dialektikus egysége.

Véleményem szerint a műszaki tudományoknak e sajátosságait saját tudományterületére vonatkoztatva igen mélyrehatóan elemzi Korach Mór akadémikus „*A kémiai technológia mint tudomány*”, c. tanulmányában. (L. Bp. Műszaki Egyetem Tudományos Évkönyve, Tankönyvkiadó, 1961, 186–200. o.) Négy olyan objektív alaptörvényét ismerteti itt a kémiai technológiának, amelyek nem vezethetők le sem az elméleti, sem a kísérleti kémiából, sem más természettudományokból. *Első a minimális költségparaméter törvénye*, amely szerint minden kémiai technológiai eljárásnak van egy önköltségmimuma és a legszellemesebb laboratóriumi megoldás is értéktelenné válik, ha üzemi alkalmazása magasabb önköltséggel jár, mint az adott termék piaci ára.

*Második a paraméterek nagy számának* Le Chatelier által megállapított törvénye: a kémiai technológiai folyamatokban az összes paraméterek szétválasztása lehetetlen, ezért csak a döntő befolyású paramétereket lehet tekintetbe venni, és a szigorú matematikai alakban leírt törvényszerűségek csak határesetekként kezelhetők.

*Harmadik a léptékhatás törvénye*, amely megállapítja, hogy minden kémiai technológiai folyamat, ill. berendezés bizonyos mértékhatáron túl minőségileg változtatja meg a jelenség lejátszódását. Ez ismét arra utal, hogy ami laboratóriumi méretekben sikerült, az még egyáltalán nem bizonyos, hogy nagyüzemi méretekben is sikerül, vagyis a műszaki kutatóknak még a problémák sokaságát kell megoldania ott, ahol a természettudományos kutató már megoldottnak tekinti a kérdést.

*Negyedik az automatizáció törvénye*, amely szerint a kémiai technológiai folyamatot befolyásoló paraméterek szórását csak automatizálás útján, folyamatok ellenőrzéssel és szabályozással lehet a kívánt tűréshatárok közé szorítani.

Úgy gondolom, hogy az ehhez hasonló objektív törvények és a feltárásukban, valamint alkalmazásukban érvényesítendő módszerek, amelyekkel a tanulmány ugyancsak részletesen foglalkozik, minden műszaki tudományban kikristályosodtak már, vagy a kikristályosodás állapotában vannak. Nyilvánvaló, hogy itt valóban sajátos, a természettudományos elméletnél és módszernél bonyolultabb és komplexebb elméletről, ill. módszerről van szó, amit éppen a sokparaméterűség, a természeti és társadalmi mozzanatok együtthatása, különösen pedig a nagyüzemi és ösztársadalmi termelés szerveztségének objektív szükségszerűsége okoz. Ezeknek a sajátságoknak és a belőlük levonandó következtetéseknek a messzemenő figyelembevétele nélkül üresjárat marad minden bölcselkedés a tudomány közvetlen termelőerővé válásáról.

Ezt annál is inkább hangsúlyozni kell, mert azok, akik az elmélet rangját csak a természettudománynak hajlandók megadni, és az elmélet alkalmazását alacsonyabb rendű szellemi tevékenységnek tartják, a bonyolultság és komplexitás kérdésében is fejtegetésképpen szemlélik a viszonyokat. Jánosy Lajos akadémikus a Geleji Sándor előadásához tartott hozzászólásában erről a következőket mondotta:

„Sok matematikus úgy hagyja el az egyetemet, hogy nem tudja kielégítően megoldani a gyakorlati feladatokat, és a fiatal fizikusok egy része sem képes megbirkózni egyszerű problémákkal. Ha aztán ezek az elkapatott, de hiányos felkészültségű fiatalok kutatóintézetekbe kerülnek, nem tudnak megfelelni a gyakorlati követelményeknek, ám ugyanakkor le is nézik a rájuk kiosztott munkát. Ahhoz, hogy ezen a hibán segítsünk, az oktatás szemléletén kell változtatni. Véleményem szerint ezzel nemcsak a fizikai és a kémiai kutatást mozdítanánk elő, hanem elsősorban éppen a műszaki tudományokat; de ugyanakkor minden más tudományág is hasznát látná a szemlélet megváltozásának.” (L. Magyar Tudomány 1963/3. sz. 359. o.)

Ez a Jánosy Lajos által joggal kifogásolt szemlélet, az absztrakt teoretizálás elefántcsonttoronyának az égingemelése szorosan összefügg annak a szerepnek a túlbecsülésével, amelyet a matematika játszik a természettudományokban és a műszaki tudományokban.

### III. A matematika szerepe

Természetesen mi sem áll távolabb tőlem, mint a matematika szerepének a lebecsülése. A matematika nélkülözhetetlen eszköze a feltárt természeti törvények leírásának és az elméleti épület megalkotásában használt axiomatikus-deduktív módszernek, amelynek segítségével új fizikai jelenségeket, új tudományos törvényeket fedeztek és fedeznek fel. A matematika szolgáltatja a természettudományok és a műszaki tudományok elméleti apparátusához, a bennük felmerülő feladatok megfogalmazásához és megoldásához szükséges formalizmust. A modern technika nagy vívmányai nem születhettek volna meg a legfejlettebb matematikai módszerek alkalmazása nélkül.

A matematika azonban többféle absztrakció alkalmaz, és ezért fejlődésében nagyfokú viszonylagos önállóság érvényesül: kialakul az úgynevezett „tisza matematika”,

amelynek látszólag semmi kapcsolata sincsen a természettudományos és a műszaki gyakorlattal. Ez az önállóság azonban mégis csak viszonylagos jellegű. Ahogyan A. D. Alekszandrov akadémikus, a leningrádi egyetem matematikaprofesszora megállapítja „*A matematika tartalma, módszerei és jelentősége*” c. könyvében: „A matematika területén az utóbbi időben sok elmélet jön létre, de csak azok fejlődnek tovább és képezik szilárdan a tudomány részét, amelyeket a természettudományokban és a technika alkalmazni is lehet, vagy pedig szerepet játszanak olyan elméletek általánosításában, amelyeknek ilyen alkalmazása lehetséges.” (L. az ELTE sokszorosított kiadásában, 88—89. o.)

Különösen az elektronikus számológépek fejlődése sokszorozta meg a matematika alkalmazásának területeit a legkülönbözőbb tudományágakban és a termelési folyamat gyakorlatában. Nem kétséges tehát, hogy a matematika szerepének állandó növekedése a tudomány és a technika fejlődése szempontjából igen pozitív hatású folyamat. Ennek a folyamatnak minél gyorsabb kibontakoztatása elsőrendű tudománypolitikai feladatunk.

Mint ismeretes, hazánkban 1962-ben érdekes vita indult meg a matematika alkalmazásának kérdéseiről szóban és írásban, főleg a Magyar Tudomány hasábjain. Kiderült, hogy ebben a kérdésben kétfrontos harcot kell folytatni. *Fenyő István* professzor pl. elmondotta, hogy egyes szakemberek, köztük egyetemi oktatók között is *ellenállás mutatkozik a matematikai módszerek alkalmazásával szemben*, aminek jelentős részben a tájékozatlanság az oka: nem ismerik vagy talán nem is akarják megismerni az általuk tanult matematikai tananyagnál modernebb matematikai fejezeteket és alkalmazásait. (L. Magyar Tudomány 1963/9. sz. 633. o.)

Ez a tananyag azonban zömében a matematika 150—200 évvel ezelőtti állapotát tükrözte vissza, tehát ma már semmiképpen sem elegendő. A modern matematikai módszerek megismerésétől és alkalmazásától való húzódozás a bonyolultabb problémák esetében az empirista tapogatózások iránti hajlamot erősíti, fékezti népgazdaságunk műszaki fejlesztését, ezért erőteljesen fel kell venni ellene a harcot.

*Farkas Miklós* docens a Magyar Tudomány 1963. évi decemberi számában helyesen állapítja meg, hogy ebben a harcban komoly szerepet játszhatnak a műszaki egyetemek matematikai tanszékei, ehhez azonban meg kell erősíteniük kapcsolataikat a szak-tanszékekkel. (L. Magyar Tudomány 1963/12. sz. 827. o.) Ugyanitt helyesen mutat rá a másik veszélyre is: *egyes vezetők matematikusoknak az alkalmazások irányában tanúsított arisztokratizmusára*, ami a matematikusok szellemére is rányomja a bélyegét. —Aho-gyan láttuk, erre Jánosy Lajos is felhívta a figyelmet.

Miből fakad ez az elméleti arisztokratizmus egyes matematikusok és elméleti fizikusok körében? A mi viszonyaink mellett ennek a jelenségnek döntően ismeretelméleti gyökerei vannak: a matematikában használatos többlépcsős absztrakció eredetének és tartalmának helytelen értelmezéséről van szó. Ezek a többlépcsős absztrakciók természetesen végső fokon szintén az objektív valóságból származnak, azt tükrözik vissza a megismerésnek a jelenségtől a lényeg és a még mélyebb lényeg feltárása felé haladó folyamatában. Az objektív valóság az elsődleges, a visszatükrözött tárgy és a többlépcsős matematikai vagy elméleti fizikai absztrakció a másodlagos, visszatükrözött kép.

Ismeretelméletileg azonban lehetőség nyílik a matematika eredetének és tartalmának szubjektív és objektív idealista értelmezésére is.

A *szubjektív idealista*, pozitivistá értelmezés szerint a matematikai apparátus a tapasztalattól független, a priori jellegű, szubjektív észkonstrukció, amely kizárólag méréseink és megfigyeléseink rendezésére, fenomenológiai leírására szolgál, és nincs semmiféle objektív tartalma, nem lehet belőle semmilyen következtetést levonni a leírt jelenség belső, objektív lényegére vonatkozóan. Ez a felfogás a matematika alkalmazását empirikus formulák megállapítására korlátozná, és megfosztana bennünket a matematikától mint a lényeg feltárásának kiváló eszköztől. Ezzel a koncepcióval az empirizmusra hajlamos szakemberek között gyakran lehet találkozni. Nem kétséges, hogy fel kell venni ellene a harcot, mivel gátolja a tudomány fejlődését.

Az előbbieken jellemzett arisztokratikus nézetek azonban inkább a matematika eredetének és tartalmának *objektív idealista*, platonista értelmezésével függnek össze. E felfogás szerint a matematikai apparátusnak objektív tartalma van ugyan, de nem megközelítő pontosságú tükröképét, hanem *abszolút jellegű, végső eszmei lényegét jelenti a fizikai világnak*. Ezt persze nem mindig fogalmazzák meg olyan világosan, mint pl. az állandóan Platónra hivatkozó Heisenberg, de nézeteikben és módszereikben mégis ez a *matematicista felfogás nyilvánul meg*. Erre szeretnék néhány példát mondani:

Egyik gyakori téveszme a *viszonylagos fizikai invariancia felcserélése az abszolút matematikai invarianciával*. Olyan anyagi objektumoknak, amelyek a viszonylag tartós

és észlelhető dinamikus egyensúly állapotában vannak, mint pl. a szilárd testek, a tudomány hosszú időn keresztül nem ismerte fel a nagymérvű strukturális bonyolultságát, a bennük ható és egymást kiegyenlítő ellentétes erőket, hanem messzemenő leegyszerűsítéssel, pusztán kiterjedésükkel és egyéb egyszerű mechanikai állapotjelzőikkel jellemezhető, ellentmondásmentes egységeknek tekintették őket. A viszonylag invariáns paraméterek megismerése ebben a koncepcióban nem a megismerés *kezdeti* lépcsőfokát jelenti, amelyet úgy kell továbbfejleszteni, hogy feltáruljanak a viszonylagos invarianciát előidéző materiális hatások és kiegyenlítetttségük korlátai, hanem az invarianciát abszolút matematikai invarianciának képzelik el, és a fizikai jelenség végső eszmei lényegének nyilvánítják. *Ezt teszi pl. Einstein a Lorentz-invarianciával, miközben a szilárd testek materiális kölcsönhatását is a koordináta-rendszerek kölcsönös geometriai viszonyává lényegíti át.*

A természettudományos és műszaki kutató számára azonban éppen a materiális kölcsönhatások, pl. a részecskegyorsítóban vagy az őrakéta felgyorsításakor végbemenő effektusok *fizikai természetének* a megismerése a fontos, és ezzel akarja megmagyarázni a fenomenológiailag már ismeretes Lorentz-invarianciát, valamint érvényességének a felgyorsítás mértékében jelentkező korlátait. Ebben azonban a Lorentz-invariancia jelenlegi matematista értelmezése nem segíti, hanem akadályozza.

Itt csak mellékesen említtem meg, hogy a mathematicizmus ebben a kérdésben oly módon is megnyilvánul, hogy az egyenletek, adott esetben a Maxwell-egyenletek minden megoldásának *reális jelentést tulajdonítanak*. Ebből pl. az következik, hogy az elektromágneses mező egy olyan pontjában, amely a sugárforrástól  $r$  távolságban van, a  $t$  időpontban bekövetkező állapotot nemcsak a sugárforrás  $(t-r/c)$  időpontbeli állapota, vagyis a  $c$  fénysebességgel terjedő retardált (késleltetett) hatás, hanem vele együtt a sugárforrás  $(t+r/c)$  időpontbeli állapota, vagyis egy a jövőből visszamutató, avanszált hatás is befolyásolja. A jelenlegi állapot tehát e felfogás szerint a múlt és a jövő bonyolult összjátékaként alakul ki. A természettudományos és műszaki kutató azonban nem tekintheti a matematikát a világ végső eszmei lényegének, és ezért a fizikai jelentéssel nem rendelkező teleologikus hatásra utaló megoldásokat nem fogadhatja el.

Végül még egy példa a mathematicizmus káros hatására. Abból a tényből, hogy a megismerés az egyszerűtől halad a bonyolult felé, és emiatt sok olyan matematikai összefüggést ismerünk, amely számos paraméter elhanyagolása folytán viszonylag egyszerű alakot ölt, a mathematicisták olyan következtetést vonnak le, hogy *maga a természet választja* mindig a matematikailag legegyszerűbb, legelegánsabb meg  $\lambda$  sokat. Ez a felfogás eklatáns módon nyilvánul meg pl. abban a különbségben, ahogyan a Maxwell-egyenleteket egyfelől maga Maxwell, másfelől Einstein értelmezi. Maxwell a saját egyenleteit az elektromos áram mágneses mezejéről és az elektromágneses indukcióról mint materiális jelenségekről szerzett kísérleti tényanyag matematikai általánosításait alkotta meg és fogta fel. Einstein szerint ez *fogalmilag* nem kielégítő értelmezés, és ezért ő így definiálja a Maxwell-egyenleteket: „Ezek a legegyszerűbb Lorentz-invariáns mezőegyenletek, amelyek egy vektortérből lezármaztatott, ferdén szimmetrikus tenzor számára felállíthatók.” (L. Einstein: Autobiographisches, P. A. Schilpp „A. Einstein — philosopherscientist I.” c. kötetében, Harper, New York, 1959. 62. o.)

Más helyen világosan megfogalmazza Einstein a következőket: egy fizikai elméletet annál tökéletesebbnek kell minősíteni, minél egyszerűbb *strukturán* alapszik, és minél szélesebb a koordináta-transzformációknak az a csoportja, amelyre vonatkozóan az elmélet mezőegyenletei invariánsak. (L. uo. 76. o.) A gravitációs mező egyenleteit ennek megfelelően úgy állítja fel, hogy a négydimenziós jeletet és a szimmetrikus tenzorra jellemzett térbeli struktúrát, valamint a folytonos transzformációk csoportjával szembeni invarianciát posztulálja számunkra. (L. uo. 88. o.)

A kapott eredménnyel azonban nincs megelégedve: nem tartja elég elegánsnak az olyan mezőegyenleteket, amelyek *szingularitásokkal rendelkeznek*, vagyis vannak olyan pontok (a mezőt gerjesztő tömegek helyei), amelyekben a mezőegyenletek nem teljesülnek. A fizikusok számára legfontosabb feladatként ezt tűzi ki: meg kell keresni azokat a mezőegyenleteket, amelyek mindenhol szingularitásmentes megoldással rendelkeznek. (L. uo. 29. o.) *Inkább tűnjék el tehát a fizikából a mező anyagi forrása, csak az egyenletek legyenek elegánsak!*

Ugyanezt a gondolatot Dirac a „Scientific American” számára a fizikai világkép fejlődéséről írott cikkében, amelyet a Természettudományi Közlöny 1964. évi 1. és 2. száma rövidítve közölt, így fejezi ki: „Sokkal fontosabb, hogy az egyenletek szépek legyenek, mint az, hogy a kísérleti eredményekkel összhangban álljanak.”

Neumann János a következőképpen vélekedik ugyanerről a kérdéstről: „Annak a kritériuma, hogy az elmélet milyen sikerrel ragadja meg a lényegét, egyszerűen az, hogy az

osztályozó és kapcsolatba hozó szkéma áttekinthető és elegáns módon elég sok jelenséget képes-  
összefogni. . . Ez a kritérium szemmel láthatóan nagymértékben esztétikai jellegű.  
(L. Neumann János: A matematikus, Fizikai Szemle 1962/11. sz., 329. o.)

Végül hallgassuk meg Heisenberg véleményét erről a kérdéstről. Az elemi részek  
elméletének mai helyzetéről 1963-ban írt tanulmányában először az idevágó újabb kísér-  
letek eredményeit foglalja össze, majd így folytatja: „Így tehát az elmélet azt a feladatot  
tűzte maga elé, hogy megértse mindezeket a megfigyeléseket és összefüggéseket. Ez a következőt  
jelentí: matematikailag meg kell fogalmazni a megfigyelt jelenségek alapjául szolgáló termé-  
szeti törvényeket, majd ki kell mutatni, hogy a pontosan megfogalmazott természeti törvények-  
ből valóban következik mindaz, amit tapasztaltunk. Emellett az ember még annak a reményének  
adhat kifejezést, hogy az alapvető törvények végül is egyszerűeknek fognak bizonyulni, habár  
semmi oka sincs azt gondolni, hogy ez a reményeje valóra is válik.” (L. Tudomány és emberi-  
ség, Akadémiai Kiadó, 1963. 310. o.)

Szerencsére tehát itt a filozófiaiilag Platónt propagáló Heisenbergből mégis csak  
kitör az ösztönös materializmus módszerével kutató természettudós, és a természeti  
törvények matematikai egyszerűségének posztulátuma nála már csak nosztalgikus vágy-  
álomná szelidül. Később aláhúzza annak a felismerésnek a fontosságát is, hogy a termé-  
szeti törvények bizonyos szimmetriái, pl. bizonyos transzformációkra vonatkozó *inva-*  
*rianciájuk a valóságban csak közelítően teljesül.* (L. uo. 315. o.)

A modern tudomány tehát akarva-akaratlanul a dialektikus materializmust szüli,  
mint Lenin már 1908-ban megállapította. A szülést azonban ezen a területen is meg lehet  
gyorsítani, és fájdalommentessé lehet tenni. Ehhez a többi között az kell, hogy kutató-  
ink ne ösztönösen, hanem tudatosan alkalmazzák a megismerésnek ezt a ma egyedül  
következőt, tudományos módszerét. A matematikát tehát ne a természet állítólagos  
logikai egyszerűségének hamis posztulátumából kiindulva alkalmazzák, hanem állítsák  
a sokparaméterű, bonyolult és komplex kölcsönhatásokat tartalmazó természeti és tech-  
nológiai folyamatok leírásának szolgálatába. Amikor pedig egyes kölcsönhatásokat a  
leírásban elhanyagolnak, ami elkerülhetetlen, legyenek annak a tudatában, hogy nem  
abszolúte, hanem csak megközelítően érvényes tükrözését kapták az objektív valóság-  
nak, amely további finomításra szorul. Juttassák érvényre azt a koncepciót oktató-  
nevelő munkájukban is.

#### IV. Következtetések

Milyen tudományszervezési és pedagógiai következtetéseket kell levonni az elmon-  
dottakból?

1. Mivel a matematika, a természettudományok és a műszaki tudományok között  
az egység és különbözőség dialektikus viszonya áll fenn, mind az oktató-nevelő, mind a  
tudományos kutató munkában az eddiginél sokkal szorosabb és szervezettebb munkamegosz-  
tást és kooperációt kell létesítenünk az említett tudományágak kutatóintézei, valamint egye-  
temi tanszékei között. Különösen fontos feladat ebben a vonatkozásban a sok tudományágot  
egyesítő műszaki egyetemek és természettudományi karok komplex jellegének haszno-  
sítása. Geleji Sándornak azt a téves nézetét, hogy a műszaki egyetemek nem alkalmasak a  
problémák komplex megoldására, és nem végezhetnek műszaki alapkutatásokat, hanem  
csak rutinvizsgálatokat (l. Magyar Tudomány 1963/5. sz., 348–351. o.), éppen ezzel a  
szervezett kooperációval kell ténybelileg megcáfolni. Erdey-Grúz Tibor a Geleji Sándor  
előadásához fűzött hozzászólásában, a Budapesti Műszaki Egyetem első eredményeire  
hivatkozva, rá is cáfolt erre a téves nézetre. A szaktanszékek által végzett alap-, alkalma-  
zott és fejlesztési kutatásokba tehát az eddiginél következetesebben kell bevonni a mate-  
matika és az elméleti természettudományok oktatóit, de nekik is több kezdeményezést  
kell tanúsítaniuk a szaktanszékek vonatkozásában, jobban rá kell terelniük a figyelmet  
az elméleti eredmények alkalmazási lehetőségeire.

2. Ezzel szorosan összefügg az a szükségszerűség, hogy az oktatásból és a kutató  
munkából is ki kell végre küszöbölnünk az üres empirizmust, az elméletileg fel nem dolgozott  
tényanyag egyszerű felhalmozását és magoltatását. Le kell küzdeni az elméleti általáno-  
sítástól és az ehhez szükséges matematikai módszerek alkalmazásától való idegenkedést  
ott, ahol ez még tapasztalható. Ezzel egyidejűleg le kell azonban küzdeni az absztrakt  
matematizmus módszerét is, az egyenletek előre posztulált egyszerűségének, eleganciá-  
jának és invarianciájának mindenek fölébe való helyezését.

3. A műszaki tudományok oktatásában és művelésében tudatosan figyelembe kell venni  
azokat a specifikumokat, amelyek őket a természettudománytól minden egység ellenére is  
megkülönböztetik: nagyobb mérvű bonyolultságukat, az általuk tanulmányozott folyama-  
tok sokparaméterűségét, a nagyüzemi folyamat minőségi különbözőségét a laboratórium-

ban lejátszott folyamattól, a költségparaméterek és általában a társadalmi-gazdasági mozzanatok alapvető jelentőségét. Nagyon fontosnak tartom, hogy egyetemi oktatóink világosan lássák és hallgatóikkal is világosan megértessék: *a laboratóriumi siker a műszaki problémák megoldásában még csak az első, szerény lépést jelenti.* Valljuk meg, hogy ez a szemlélet még nem egészen általános!

4. Végül azt a véleményemet szeretném aláhúzni, hogy az alatt az öt év alatt, amelyet mérnökhallgatóink az egyetemen töltenek, nem törekedhetünk többre, mint a matematika, az alapozó természettudományok, a legfontosabb társadalmi-gazdasági ismeretek, végül pedig a *műszaki alapkutatások eredményeinek és alkalmazásuk legáltalánosabb és legkorszerűbb módszereinek megtanítására.* Az alkalmazott és fejlesztési kutatások eredményeinek részletesebb ismertetése már nem az alapképzés, hanem a továbbképzés feladata kell hogy legyen. Az UNESCO adatai azt mutatják, hogy *a tudományos ismeretek mennyisége exponenciálisan növekszik az idővel: kb. 10 évenként megkétszereződik,* vagyis az alatt az 5 év alatt is több mint 40%-kal növekszik, amíg egy-egy hallgató elvégzi az egyetemet. Ha tehát a tananyag korszerűsítésében nem akarunk reménytelen versenyfutást végezni az idővel, akkor valóban nem törekedhetünk többre a fent jelzetteknél. Szilárd alapokat és módszereket kell adnunk ahhoz, hogy a leendő mérnökök és kutatók képesek legyenek a szakadatlan önképzésre és a gyakorlatban, de nem csak a mai, hanem a jövőbeli gyakorlatban is felmerülő tudományos és fejlesztési problémák megoldására.

*Elek Tibor*

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái<sup>1</sup>

Hatvan esztendő telt el a speciális relativitás elvének kimondása óta: sok vita, elvi harc között eltelt évek. Az elmélet sikerei mindenkit meggyőztek arról, hogy az új elmélet ellentmondásmentes és érvényességi köre tágabb, mint a régi mechanikáé volt. A sok vita közben azonban falat emeltek az elmélet köré, a sok szép győzelem mintha dogmatizálta volna alaptörvényeit.

Kell és lehet bírálni, az elmélet határait szabaddá kell tenni a továbbfejlesztés számára. Jól megalapozott tudományos elméletnek nincs mit tartania a holnaptól: azzal, hogy érvényességi körüket, vagy valóság-tükrözésük fokát újabb kutatások élesen megvilágítják, jól megalapozott elvek nem dőlnek meg és nem veszítenek értékükből.

Ilyen kritikai szellemben megírt munka Jánossy Lajos és Elek Tibor könyve: A relativitáselmélet filozófiai problémái.

Az első rész (Jánossy Lajos: Elgondolások a Lorentz-transzformáció fizikai interpretációjáról és a Lorentz-elv, 19—182. o.) Jánossy professzornak öt, e tárgyban 1952 és 1962 között írt cikkét tartalmazza.

Izgalmas élményben van része annak, aki ezt az első részt áttanulmányozza: egy új tudományos elmélet születését, megerősödését kísérheti figyelemmel. A könyv első helyen közli az 1956-ban íródott „A filozófiai jelentősége a fizikai kutatásban” című cikket. Meggyőző érveléssel és két részletesen kifejlesztett példával igazolja azt, hogy filozófiai alapok nélkül aligha képzelhető céltudatos tudományos tevékenység. Hiszen a kutató munka súlypontja — ennek a pontnak a súlyát minden kutató nagyon is éri — nem annyira a problémák megoldásában, mint inkább felvetésében, az elének tornyosuló ezernyi probléma közül a kulcsprobléma megtalálásában áll. Helytelen filozófiai nézetek sokszor akadályozták már a tudomány fejlődését: a legújabb időkben vett példát, Boltzmann kinetikus

gáz-elméletének hősi küzdelmét az elismerésért ugyancsak ebben a cikkben olvashatjuk.

A Lorentz-transzformáció fizikai jelentéséről (1952) írt cikk indítja meg időrendben a sorozatot, amely azután a „További megfontolások a Lorentz-transzformáció fizikai interpretációjáról” (1957) című cikk után „A speciális relativitáselmélet filozófiai problémái”-ban (1961) csúcsosodik ki. Itt találjuk meg először az egész problémakört új alapokra helyező elvet, amely mentes a „régiből” relativitáselv körül bátyázottságától, s alkalmas arra, hogy új, még felfedezésre váró területek kapcsolódhassanak hozzá, egyúttal egész sereg új utat tűzve ki a további kutatások számára, s amelyet felfedezője, Jánossy, a Lorentz-transzformáció megalkotója iránti tiszteletből Lorentz-elvnek nevezett el. A sorozat utolsó cikke „A fénysebességmérés problémáinak vizsgálata” (1962) hat alapvető, a fizika fejlődése szempontjából döntő jelentőségű mérés elemzése a Lorentz-elv alapján.

Egy könyvismertetés szűkresabott korlátai nem teszik lehetővé, hogy behatoljunk ennek a sokrétű és szerteágazó problémakörnek részleteibe. Két kérdést említek csak meg, a legalapvetőbbeket, amelyekre a könyvnek ez a része választ ad: 1. Mi tette szükségessé a speciális relativitási elv felülvizsgálatát? 2. Mennyiben helyesebb a Lorentz-elv a speciális relativitási elvnél?

Mindenekelőtt lássuk magát a két elvet. A speciális relativitás elve a következő: A természettörvények Lorentz-transzformációval szemben kovariánsak, vagyis valamennyi inerciarendszer egyenértékű, és koordinátáik, időpontjaik között a kapcsolatot a Lorentz-transzformáció fejezi ki. A Lorentz-elv a következő: A természeti törvények olyan jellegűek, hogy egy valószínű fizikai rendszer Lorentz-transzformáltja ismét egy, a természeti törvények-

<sup>1</sup> Akadémiai Kiadó, 1963. 351 o.

nek megfelelő rendszert ír le. Egy fizikai rendszer Lorentz-transzformáltját úgy kapjuk meg, hogy a rendszert meghatározó koordinátákra és időpontokra a Lorentz-transzformációt alkalmazzuk s a kapott új számértékeket a régi koordináta-rendszerre vonatkoztatjuk (124—125. o.).

Amint az több helyen is határozottan ki van emelve a könyvben (pl. 126. és köv. oldalak), a két elv matematikailag azonos eredményekre vezet, tehát nem lehet kísérletekkel bebizonyítani az egyiknek vagy a másiknak nem-igaz voltát. A speciális relativitás elvének felülvizsgálását filozófiai okok tették szükségessé, éspedig a következők: 1. A relativitási elv a térnek, az időnek és általában a fizikai mennyiségeknek nem tulajdonít objektív realitást, csupán mértékszámokat ismer. 2. A relativitási elv korlátokat szab a megismerés elé, amikor a) kategorikusan tagadja a fénysebességnél nagyobb sebességgel terjedő hatások létezését, mert ilyenek léte állítólag az ókság elvével kerülne összeütkezésbe, b) eleve értelmetlennek nyilvánítja a fizikai rendszerek méretváltozását, fizikai folyamatok lelassulását előidéző materiális okok kutatását.

Ezzel szemben a Lorentz-elv értelmezése szerint 1. a jelenségek tér- és időbeli koordinátáinak, általában a fizikai mennyiségeknek objektív realitásuk van; távoli események egyidejűségének is. A Lorentz-elvből ugyanis nem következik az, hogy a fény valamennyi inerciarendszerben izotróp módon terjed: ez csak olyan koordináta-rendszerben áll fenn, amelyben az elektromágneses hullámok hordozója (az ún. éter) nyugodalomban van. Az ilyen koordináta-rendszerben mért fizikai mennyiségek mentesek az éterhez képesti gyorsulás folytán bekövetkező változásoktól. 2. Az éterhez képest gyorsuló testek méretei, valamint a testekben végbemenő folyamatok sebességei megváltoznak, ezek a változások reálisan létező, objektív változások, amelyek nagysága csupán a gyorsulás folyamán elért végsebességtől függ. További részletes kidolgozásra váró vonzón szép, de nehéz feladat e hatás mechanizmusának tisztázása. 3. Az események sorrendjének objektív realitása van, tehát nem kerülhetünk ellentmondásba a kauzalitással akkor sem, ha a jövőben olyan hatást fedeznénk fel, amely a fénysebességnél nagyobb sebességgel terjed. A Lorentz-elvet könnyű általánosítani úgy, hogy ilyen hatások fellépését is számba tudja venni.

A felsorolt gondolatok egy része nem új, például a testek méretváltozásának, a folyamatok lelassulásának, a tömeg sebességfüggésének objektív realitását sokan, sokáig hangoztatták (Abraham, Lorentz,

Poincaré, Laue, Pauli stb.). Később azonban ezek a vélemények ellankadtak, bár ma is akadnak követőik (pl. Heisenberg).

A könyv első része példás kísérlet arra, amit az első cikk szinte programul tűzött ki: a dialektikus materialista filozófiai elvek alapján tűzni ki fizikai kutatási célt, s megmutatni egy ilyen vállalkozás horderejét. Valóban, a Lorentz-elv felismerése ennek a programnak köszönhető.

A könyv második része Elek Tibor munkája (Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról, 183—332. o.).

Einstein filozófiai nézeteinek hovatarozósága sok vitára adott alkalmat. A szubjektív idealista jellemzéstől a naiv materialista megjelölésig sokféleképpen értelmezték kijelentéseit. Érdekes, alapos körültekintéssel megírt munkában mutatja ki Elek Tibor, hogy Einstein nézeteinek kialakulására nagy hatással volt ugyan Mach koncepciója, állásfoglalása mégsem tekinthető szubjektív idealistának, mert elismeri a tér-és időfogalom tapasztalati, nem-apriorisztikus jellegét. Nem tekinthető azonban materialistának sem, mert az intuitíve felismert gondolati tartalmat tekinti elsődlegesnek az anyaggal szemben. Az objektív idealizmus s ezen belül a panteisztikus racionalizmus az az irányzat, amely Einstein filozófiai nézeteivel leginkább egybevág — jut el a végső következtetéshez a szerző.

Nagy tudósok filozófiai nézeteinek boncolása önmagában is érdekes tanulmány. Einsteinnél azonban erre kétszerezsen is szükség van, mert az ortodox relativitási elv filozófiai tartalmának bírálata-nál elsősorban az ő értelmezéséből kell kiindulni. Márpedig a relativitás elvének filozófiai bírálata nem egyszerű, nagyon is sokrétű feladat. Erre mutat az is, hogy többféleképpen is interpretálták eddig a relativitáselmélet filozófiai tartalmát. Voltak, akik magát az elvet is szubjektív idealistának, a materializmussal össze nem egyeztethetőnek vélték, ma pedig sokan tartják magát az elvet az anyagi világ objektív törvényeit tükröző, a dialektikus materializmus alapelveivel összeegyeztethető természet törvénynek.

Elek Tibor kimutatja, hogy a speciális relativitás elve Einstein megfogalmazásában és interpretációjában nem egyeztethető össze a dialektikus materializmus elveivel. Különösen élesen bírálja a relativitáselmélet téridő-kontinuumának fogalmát, ebben jelöli meg a legfőbb eltérést a dialektikus materializmus álláspontjával szemben. Kimutatja, hogy az einsteini koncepció — bár van racionális, objektív magja is (a fizikai világ objektívitasának

elismerése, a fizikai valóság tartalmi és formai oldalának elválaszthatatlan kölcsönhatása stb.) — mégis alapvetően összegeyztetetetlen a dialektikus materializmussal, főképp és elsősorban azért, mert Einsteinnél a fizikai világ csak másodlagos megjelenítője a szellemi lényegeknak, nála a kontinuum az eszmei lényeggel bíró tartalom, amelynek a fizikai jelenségek csupán megjelenési formái.

Einstein és Bohr filozófiai vitájának érdekes, tanulságos ismertetése zárja le a könyv második részét.

A könyv függeléke két részből áll: Az első részleteket közli Einstein „Mein Weltbild” című művéből, a második rész pedig Tamm bírálatát közli Jánosynak a Lorentz transzformáció interpretálásáról írt cikkéről. Tamm teljesen elutasító álláspont-ra helyezkedik ebben a cikkben, érveiből azonban (pl. a mezon-élettartam sebességfüggéséről elmondottakból) arra kell következtetnünk, hogy nem értette meg igazán a Jánosy-féle interpretációt.

Sok szó esett nálunk filozófusok és fizikusok együttműködéséről. Azt mondják, minden Démoszthenésznel szebben beszél a tett: s ennek a könyvnek megjelenése pozitív cselekedet volt az együttműködés terén. Nagyra kell értékelnünk önmagában is. Tartalmát illetően pedig fizikus és filozófus egyaránt maradandót kap benne: a Lorentz elvet, amely a rá felépített elmélet segítségével kibővítette a speciális relativitás elvének korlátait, s ezzel újabb haladó lépést képvisel a természet törvényeinek még tökéletesebb megismeréséért végzett munkában.

A könyv stílusa nem egységes: az első rész logikailag meggyőző, szabatos stílusa után szokatlan a második rész szenvedélyes, érzelmekre is apelláló stílusa, mely néha pontatlan, néhol pedig túlságosan erős.

A könyv az Akadémiai Kiadó gondozásában, tetszetős külsőben jelent meg. Megjelenése jelentős eseménye tudományos életünknek.

Somogyi Antal

## Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben<sup>1</sup>

Füst Milán esztétikáját a két világháború közti magyar polgári művészetelmélet történetében kell elhelyeznünk. A szerző nemzedékének egyik utolsó köztünk élő képviselője; könyve régi — Budapest ostroma alatt megsemmisült — kéziratok rekonstrukciója. A kronológiai érveknél is fontosabbak a tartalmi megfontolások. Bírálatunk bázisa természetesen a marxista esztétika mai fejlődési foka kell legyen, de teljesen inadekvát s a történelmi konkrétség követelményeinek ellentmondó eljárás volna Füst esztétikáját közvetlenül a fejlett marxista esztétika eredményeivel összevetni. — Az alábbi ismertetésnek és bírálatnak azonban nem lehet feladata a történelmi összefüggések részletes kidolgozása, csupán néhány egészen vázlatos összehasonlítást tehetünk Füst s más e korszakban működő költők, irodalomtörténészek művészeti nézetei között.

A legfontosabb kérdés, amelynek vonatkozásában el kell végeznünk ezt az összevetést, nem közvetlenül esztétikai, hanem általános világnézeti, filozófiai jellegű — ennek azonban az adott korszakban a művészeti problémák szempontjából is döntő jelentősége van. Az irracionáliszmus kérdéséről van szó. Míg Babits — ahogy ezt Bálint György kimutatta — felismerve a filozófiai irracionáliszmus következményeit, bár egy problematikus eszmei pozícióból, de az

adott korszakban jelentős harcot folytat az irracionáliszmus ellen, addig Füst gondolatai mindvégig az irracionáliszmuson belül mozognak. E tekintetben Füst álláspontja szélsőségesebb Szerb Antalénál is, aki az észellenes hatalmak uralmát hirdető elmélet egyes következményeinek levonása előtt mindig visszahököl, s csak Kosztolányi bizonyos megnyilatkozásaihoz hasonlítható. Úgy gondoljuk, hogy jól szemléltetik ezt az alábbi sorok, melyeknek tartalmán mit sem változtat a motivális és előadásmódbeli archaizálás: „Vajon nem joggal nevezhetők-e automatikusoknak indulataim — írja Füst —, amikor nemegyszer olyasmi felé is el tudnak terelni engem, mikor rá tudnak venni olyasmire is, ami minden meggyőződéssel homlok egyenest ellenkezik? (Már azért is úgy kell nevezni az indulatokat, hogy az értelemmel mindenképpen szembenállók, vagyis irracionálisok.) Például: ki ne érzett volna, békeszerető s háborúzást gyűlölő ember is olyat, hogy, mondjuk, a tüzéség harsány riadójára, lelket-markoló, éles kürtszavára s szekereinek dübörgésére, miközben lovaik patkói tűzeszavakat szórta az alkonyat szürkületébe — hogy ettől meg ne eredt volna benne is a harci kedv, s ne érzett volna rá vágyat, hogy szégyenszemre békeszerető ember letére ő is a csatába rohanjon? S mikor odakerült, mondjuk a

<sup>1</sup> Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben. Akadémiai Kiadó, 1963. 519 o.

szuronyroham alatt, nem őt is magukkal ragadták-e valamely zúgó iszonyat indulatos, hullámos lendületei...” (445. o.)

Füst Milán esztétikájának egyik alapnormája: „A művészet gyönyörködtessen!” De helytelen volna ezt valamiféle klasszicizáló vagy parnasszien szépségkövetelésnek, a hagyományos l'art pour l'art jelszó átfogalmazásának tekinteni. Valójában itt egy tisztára életfilozófiai jellegű megközelítésről van szó. A gyönyörködtetés az élményt a felfokozott intenzitású élményt jelenti, ahol az *intenzitás*, s nem az élmény tartalmán, miéртjén van a hangsúly. Jól mutatják ezt Füst Brueghel- és Dürer-elemzései (mind a vizsgált alkotások tartalmára, mind a befogadóban keltett élményre vonatkozó nézetei): „(Pieter Brueghel) nagyon szereti az élet iszonyatát. ... Nagyon szeret olyan gyerekeket festeni, akik nem is gyerekek, de vastag, esetlen monstrok, ragyások és gyulladt-szeműek — no de micsoda ragyogásban! Paraszti szörnyeket, holmi pöfetegeket fektet le dagadt bendőjükkel, amint éppen telizabálták magukat, s most éppen pöfögve horkolnak valami virágzó fatövében — no de hogy virágzik ez a fa! S micsoda tavasz van körülöttük, és micsoda táj! És micsoda gyönyörű sárga színe van a bugyogójuknak!... Egy szó, mint száz, nincs még egy művész, aki jobban élvezni tudta volna a színt meg a formát, és nagyobb kedvteléssel mutatta volna meg nekünk benne és általa: úgy a gyönyöreit, mint iszonyatát... szinte örjítő az a tárgy iránt közönyös *élvezőképeség*, az a szinte kaján nyugalom, amellyel precizen és élvetegen megformálta és bemutatta: ... egy-egy vaknak könnyező szemét, egy sántának kores és görbe lábait, gyermekgyilkosok véres kését...” (262—263. o.) „(Dürer) bécsi munkáján, a Tizezer mártír halála című képen koponyákat locsantanak ketté hatalmas kövekkel a pribékek, s ha nem is remek színekben, no de remek mozdulatokkal! s a halálukat váró mártírok savanyú-sanyarú arcát is órákig el tudnám nézni, olyan kitűnő kis portrék, s a sziklákról legördülő holttetemek aktjait nemkülönben, olyan nagyszerű kis aktok mindenféle sikosságuk vagy törött görbületeik vagy hullámos odaomlásuk következményeképp — a mester formáló örömei ránk is átragadnak.” (265—266. o.)

Az irracionalista világnézeti, filozófiai alapok mellett meglepőnek tűnik az a tény, hogy a *Látomás és indulat*ban, de Füst egész kritikusi, tanulmányírói oeuvrejében egészen jelentéktelen helyet foglalnak el a közvetlenül modern dekadens irodalommal kapcsolatos témák. S még meglepőbb, hogy ha fel is merül a modern

dekadens irodalom kérdése, ez majdnem minden esetben kritikát, bírálatot jelent. Arra a kérdésre, hogy milyen írók nevével jellemezhetnének Füst irodalomtörténeti orientációját, egyértelmű a válasz: Shakespeare és Tolsztoj. S ez a válasz megint csak meglepő, hiszen a realizmus két nagy klasszikusáról van szó. S azt lehet mondani, hogy Füst, bár esztétikájának alapvető világnézeti korlátai következtében nem volt képes művészetük leglényesebb problémáihoz érdemben hozzászólni, formáló elveikre vonatkozóan értékes, finom megfigyeléseket tesz. Shakespeare vagy Tolsztoj elemzése nem az irracionalista életfilozófiai átértelmezésnek azon a teljesen önkényes és tudománytalan vonalán halad, amit Brueghelnél és Dürernél láttunk.

De az irracionalizmusnak és a realista művészet-történeti orientációnak, a dekadencia bizonyos vonásai bírálatának ellentmondása Füst Milánnál csak az első pillantásra látszik indokolatlannak. Egyáltalán nem a művészeti dekadencia problémái iránti érzéketlenségről van szó Füstnél, hiszen művészi produkciójában nemzedéktársait messze megelőzte a dekadens művészet „modern” változatainak kimunkálásával (ahogy ez lírájának vonatkozásában közismert, s drámáival kapcsolatban is kimutatta az újabb kritika). Éppen ellenkezőleg, ez az ellentmondás a dekadens művészet egyik fontos, s a dekadencia jelentős művészei számára legégetőbb problémájának esztétikai visszfénye. (Itt most nem vizsgáljuk, hogy ez az összefüggés mennyire tudatos Füstnél, a dolog *szimptomatikus* jelentőségén ez mit sem változtat.) — A dekadencia valóban jelentős művészei — Proustot, Kafkát hozhatnánk példának — komolyan bírkóznak azzal, hogy sajátos tartalmaikat önálló, a nekik megfelelő formában, de ugyanolyan művészi konkrétsággal, plaszticitással fejezzék ki, mint a klasszikus realisták. A dekadencia azonban éppen azt jelenti, hogy a polgári társadalom felbomlásának élettartalmait nem mint az emberiség *törélmének* egy szakaszán szükségszerűen létrejövő, s majd ugyanilyen szükségszerűséggel meg is semmisülő élettartalmakat, hanem mint az emberi létezés *örök*, általános tartalmát ragadják meg. S ezen az alapon a művészi konkrétság, plaszticitás csak *másodlagos*, csak az üres, az emberi élet valóságos történelmi meghatározottságától idegen absztrakció *belső* mozzanataként jöhet létre, ahogy például Kafka kísértetvilágának érzéki konkrétsége. Talán nem túl merész feltételezés tehát, ha Füst esztétikájának alapvető ellentmondásában, az irracionalista filozófiai alapok és a

realista orientáció ellentmondásában a dekadencia művészeti produkciójának ezt azt ellentmondását látjuk tükröződni.

Irracionalista filozófia és realista művészeti orientáció ellentéte konkrétan úgy jelentkezik Füstnél, hogy — feltehetően Dilthey nyomán — egy irracionalista pszichológiából, az emberi természet egy irracionalista felfogásából próbálja levezetni az esztétikai törvényszerűségeket. Dilthey a kísérletei során arra az eredményre jutott, hogy egy ilyen kiindulás nem vezethet el egyetlen konkrét esztétikai törvényszerűséghez sem; a konkrét törvényszerűségekhez *csak* történelmi elemzés útján lehet eljutni; azaz — tiszteletreméltó gondolkodói becsületességgel — bevallja, hogy az ember történelemfeletti, örök, irracionális természetének, pszichológiai felépítettségének koncepciója egyáltalán nem vezet ki a történelmi relativizmusból, hanem ennek egy új formáját hozza létre. Füst Milánnál azonban az a látszat keletkezik, mintha neki sikerült volna ez a levezetés, a lapos pozitivistá esztétika relativizmusából való kijutás. Füstnél ugyanis *egyáltalán nincs* történelem. Egyszerűen azt az eljárást alkalmazza, hogy — e pszichológia minden szaktudományos megalapozására való igény nélkül — pszichológiai törvényszerűségnek értelmezi a Shakespeare, Dickens, Gogol, Tolsztoj, Dosztojevskij művészetének sajátosságaira vonatkozó nézeteit. Esztétikai megfigyelései pszichológiai törvényszerűségeként jelennek meg. Nemcsak leírja az általa megfigyelt jelenségeket, hanem a leíráshoz hozzátézi azt is, hogy az éppen szóban forgó művészi sajáttság az alkotást létrehozó indulat „természetéből” következik, vagy élvezőképeségük „berendezkedése” követte meg kialakítását. A történelmi megalapozás híján megállapításai üresek, tautologikusak maradnak; s ami még fontosabb: a látszólagos, valójában körben forgó antropológiai-pszichológiai „megalapozás” lehetetlenné is teszi a konkrét történelmi vizsgálatok felé való továbbhaladást. Így azután egy teljes önkényesség, a koncepció számára kedvezőtlen összefüggések elhallgatásának korlátlan lehetősége, a pszichológiai ad hoc hipotézisek bevezetésének teljes szabadsága jön létre.

Ha a mű szimptomatikus jelentőségét a fentebb említett ellentmondás felvetése, megjelenítése adja, úgy az ellentmondásnak ez a „megoldása” *csökkenti* ezt a szimptomatikus jelentőséget. Ennek az ellentmondásnak a komolyan vétele feltétlenül megoldhatatlanságának tudatához kell vezetessen, s vezet is a jelentős művészeknél.

Füst esztétikájának *tudományos értékére* vonatkozó véleményünket (itt tehát egyáltalán nem foglalkozunk a munka írói erényeivel, s azzal, hogy mennyiben segít megérteni a szerző művészi produkciójának sajátosságait) ezzel voltaképpen már ki is mondtuk. Szimptomatikus jellegűnek tartjuk a művet, s ez jóval kevesebb a *tudományos* munkától elvárható igazságtartalomnál. Szimptomatikus jellegről azokkal a helytelen nézetekkel kapcsolatban beszélünk, amelyek nem egyéni tévedésből, hanem bizonyos szociális szükségyszerűséggel jöttek létre, s amelyekből következni lehet azokra a jelenségekre, az adott esetben művészeti jelenségekre, amelyek életre hívták őket. Másrészt a mű kifejtési módszere sem tudományos; a gondolatok logikai konkluzivitását nem pótolhatja a stílus ereje.

Így azután választ adhatunk arra a kérdésre is, hogy vajon milyen joggal hasonlítottuk össze Füst Milánt Babits-csal, Kosztolányival, Szerb Antallal, hiszen egyikük sem írt önálló esztétikai értekezéseket, nagy filozófiai-esztétikai igényű munkákat, esztétikai nézeteik beleszövednek kritikusi, irodalomtörténeti gyakorlatukba. A tudományos, filozófiai értéket — különösen az esztétikában, gondoljunk csak Lessing bírálataira — nem mérhetjük a kifejtés akadémikus formáján vagy terjedelmén. A kritikusi, irodalomtörténeti munkába beleszórt esztétikai nézetek, sőt az írók, művészek önvallomásai is tudományos értékűek, filozófiai jelentőségűek lehetnek, ha nemcsak a műalkotás formai kérdéseire vonatkozó finom megfigyelésekből, szűk műhely- és műteremproblémákból, hanem a műalkotások által visszatükrözött objektív valóságra vonatkozó történelmileg adekvát világlépből, megfigyelésekből táplálkoznak. S ennek hiányában a kifejezetten elméleti szándékú kísérletek sem emelkednek felül a tisztára szubjektív önvallomás vagy az alkalmi formai megfigyelések színvonalán. Ilyen, az esztétikai gondolkodást meghatározó, az objektív társadalmi tendenciákra vonatkozó történelmileg többé-kevésbé adekvát nézetek hiánya teszi problematikusá mind Babits, Szerb Antal irodalomtörténeti, kritikusi, mind Füst esztétikai tevékenységét. A műalkotások és az általuk feldolgozott valóságanyag viszonyának elemzése nélkül a közvetlenül az alkotásfolyamatra vonatkozó megfigyelések esztétikai elméletté stilizálása csak pszeudoesztétikát hozhat létre.

A *Látomás és indulatnak* ezt a problematikusságát nem lehet úgy feloldani, hogy nem esztétikának, hanem művészetpszichológiának tekintjük. Minden olyan művészetpszichológia, amelyik nem az alkotás

tartalma és az általa tükrözött objektív valóság viszonyának előzetes kidolgozásából indul ki, menthetetlenül esztétikai pszichologizmushoz vezet, az objektív tartalmakat keletkezésük, kivitelezésük pszichológiai folyamatával azonosítja. Ez a jelenség figyelhető meg Füst Milánál is. A pszichologizmus azonban nem rossz művészetpszichológia, hanem elsősorban rossz esztétika. A pszeudoesztétikaként való értékelést így sem lehet elkerülni.

*Általános megállapításainkat a továbbiakban a könyv vázlatos ismertetésén keresztül próbáljuk igazolni.*

Füst Milán három kiinduló tételét így foglalhatjuk össze: (1) A művészetnek gyönyörködtetnie kell, s ha ezt megteszi, akkor lehetséges, de nem szükséges, hogy ezen kívül még intellektuális, erkölcsi stb. tartalmakat is közvetítsen. A művészet mindenkor (2) ábrázolás, érzéki megjelenítés, és (3) ez az ábrázolás, érzéki megjelenítés csak alkotó szubjektum aktivítása, teremtő tevékenysége alapján válhat valóban művészivé. Az egész könyv nem más mint a (2) és a (3) pontra, a megjelenítésre és a szubjektum aktivitására vonatkozó nézetek kifejtése. E kifejtés során a megjelenítés mint *látomás*, az aktivítás mint *indulat* tárul fel, s állandóan fel kell tételoznünk, hogy a tárgyalásra kerülő esztétikai törvényszerűségek éppen annak a lelki szükségletünknek felelnek meg, hogy a művészetben (1) gyönyörködni akarunk.

Az egyik legelső fejtegetés a kompozícióra vonatkozik: A világ egészének rendjét „*tapasztalunk* nem adatott nekünk” (79. o.), „*lelkünk*” azonban „nem az összevisszaság, hanem a rend barátja”. (80. o.) A végtelen világ — éppen végtelensége miatt — káoszként jelentkezik számunkra. A műalkotások véges, határolt világában azonban rendet tudunk teremteni, és rendet is kell teremtenünk. Ez a rend a kompozíció. — A társadalmi lét irracionalista felfogásának alapján nem juthat ennél konkrétabb eredményre Füst. A kompozíció nála nem az ábrázolt életanyag törvényszerűségeinek a művészet sajátos törvényszerűségeire való lefordítása, hiszen az ábrázolt életanyag — káosz, s szerinte a művészet különben sem visszatükröződés. A társadalmi valóság *törvényszerűségeinek* és a művészet *visszatükröző* jellegének elismerése nélkül azonban *nem lehetséges* a különböző műfaji formák, kompozíciós típusok történelmi elemzése. Füst Milán egyszerűen hallgat a regényt megelőző epikai formákról; pedig joggal merül fel a kérdés, hogy lelkünk, amelynek rendszerető hajlamai alakították ki a regény és a novella kompozícióját, hogyan viszonyult

az eposz kompozíciójához. Ezen az alapon nem lehetséges a kompozíciós készségnek az egyéni tehetség kérdésein túlmenő, a művész osztályperspektívájára, világnézetére vonatkozó vizsgálata sem. A novellista-tehetségeknek nem szokott sikerülni hosszú regényeket írni. „S hogy miért nem? különböző okokból: egyrészt, mert a nagy regény nagy ívét megcsinálniuk nem nekik való feladat, ők a kis ívek emberei, ... s ezenfelül az ilyeneknek, ha nagy regényt akarnak írni, legfőképpen az a bajuk, hogy adottságaiknak, természetes képességeiknek megfelelően mindent mindvégig jeleníteni szeretnének... A kis munka ugyanis kibírja az állandó jelenítést, a nagy mű viszont... sehogy sem bírja ki.” (369. o.). A jelenítésre vonatkozó találó, finom megállapítás sem változtat az egész fejtegetés körben forgó jellegén: A kompozíció különböző fajtái bizonyos képességekre utalnak vissza. Milyenek ezek a képességek? A nekik, a kompozíció különböző fajtáinak *megfelelő* képességek.

A kompozíció általános elméletében elsősorban Füst esztétikájának gyengéi mutatkoztak meg. Az indulattal kapcsolatos fejtegetések sokkal közvetlenebbül kapcsolódnak a klasszikus realisták alkotómódszerének megfigyeléséhez. Az irracionalista, pszichológiai „megalapozás” torzító hatásai itt nem érvényesülnek egészen közvetlenül.

„Egy érzéki részlet az egész helyett.” Ennek a realista ábrázolás sajátosságaira vonatkozó helyes megfigyelésnek a tartalma válik először lelki képességgé az indulat pszichológiai kategóriájának körében Füstnél. Az *alkotásfolyamatban* valóban lehetséges, sőt nagyon gyakori pszichológiai *formája* a jellemző részletek kiemelésének, művészi „eltúlzásnak” az indulat. Füstnél azonban az indulat az *alkotás tartalmává* lesz. A típusalkotás, a művészi általánosítás gondolata teljesen hiányzik nála, a részletek kiemelése pusztán az érzéki-gyönyörködtető hatás fokozásának eszköze. Füst szerint Gogol, Dickens jellemző módszerének, annak, hogy a művész „egyes elemeket nagy érzékletességükkel oly nagyon kiemel a hiányzó elemek pótlására, s oly izzó életet ad nekik”, egyedüli lényege, célja az, hogy „*ezáltal szenzibilizálja érzékiségemet, s ezáltal hiperesztéziás gyönyöröket*” (236. o.) okozzon bennem.

A naturalista aprólékoság, részletező leírások ehhez kapcsolódó bírálata találó, amennyiben ki tudja mutatni, hogy a realisták a maguk egy részletét kiemelő módszerével az *érzéki* hatás szempontjából is többet értek el, mint a naturalizmus, de üres és tartalmatlan, amennyiben az egész elemzés megint csak arra fut ki, hogy az

egyik alkotó rendelkezik a részletek kiemeléséhez szükséges képességgel, indulattal, a másik meg nem. A típusalkotásra, a lényeges és lényegtelen megkülönböztetésére, s ennek az író világnézetében gyökerező feltételeire nem tud továbbmenni.

Az indulat ezután a formaadás általános lelki képességeként mint *formáló erő általában* jelenik meg. Ez elsősorban a gyönyörködtető hatás külső formai előfeltételeinek az indulatból való levezetését jelenti: ritmus, harmónia, az elbeszélés tempója stb. Itt ki kell emelni, hogy ezeket a formai sajátosságokat nemcsak mint a gyönyörködtető hatás, *élvezőképességünk követelményeit*, hanem mint az indulatból, az *alkotóképességből magából* következőket elemzi, pl.: az indulatban eleve „preformált” tempó, ritmus van.

Sokkal fontosabbak azonban a nem pusztán a külső formára vonatkozó megfigyelések: Az indulat hozza létre a nagy alkotások életteljeségét, nemcsak az érzéki hatás teljessége értelmében, hanem abban az értelemben is, hogy az alkotás egységes szellemtől áthatott *totalitásként*, élő szervezetként jelenik meg. Nem szükséges mostmár újra bizonyítani, hogy — mint minden esztétikai megfigyelése — ez is az emberi psziché örök meghatározottságaként jelentkezik Füstnél: „képzletünk biofil hajlamai” (218. o.)

Ahogy az előbb, a részletek kiemelésének problémájánál, úgy itt is gazdag anyagot találunk a dekadencia bírálatához. Füst találó kifejezéssel „rongyszedés”-nek nevezi a riportirodalom montázstechnikáját. S nem egyszerűen formai szempontból, a nagy műfajok hagyományos kompozíciós formáinak felbomlasztása miatt támadja a montázst. Világosan látja, hogy itt valóban *rongyszedésről*, a valóság rongyairól, töredékeiről van szó, arról, hogy a művész képtelen volt feldolgozni a valóságanyagot a maga teljességében. Füst megmutatja, hogy a riportirodalom látszólagos valóságközelsége mögött valójában egy valóságidegenség van. Rámutat a valóságnak arra a szabad áramlására, amit egy Dickensnél, Tolsztojnál figyelhetünk meg: Dickensnek, Tolsztojnak nem volt szüksége technikai, cselekménybeli mesterkedésekre a mű megindításához és továbbviteléhez, megtalálva a szerencsés kezdőpontot, lendületet, az áradó valóság az alkotót is magával sodorta, és nem az alkotónak kellett a valóság áramlását újra és újra mesterséges eszközökkel serkentenie. (A marxista esztétikának természetesen Füstnél mélyebben kell megalapoznia ezt a különbséget; ahogy a művészi totalitást sem „képzletünk biofil hajlamaira” alapítjuk, úgy fel-

bomlásának okait is másutt kell keresnünk.)

Az epikában az indulat a *látomás* formáló eleve, a lírában és főleg a zenében azonban már az indulat *önmagában* jelenik meg. A könyv végén azután azt is megtudjuk, hogy ez az indulat, amely a zenében tisztán, önmagában megjelent, azonos a világ lényegével, a világ maga is indulat... Itt azonban már Schopenhauer parafrázálásáról van szó, s így inkább Füstnek a látomásra vonatkozó nézeteire térünk át. (Általában csak Füst *irodalomesztétikájával* foglalkozhattunk bírálatunkban és ismertetésünkben, s filozófiai igényű elmékedései közül is csak azokat emelhetjük ki, amelyek irodalomesztétikája szempontjából közvetlenül relevánsak.)

A látvány nagyobb hatalom rajtunk mint az értelem hatalma — véli Füst Milán: „... létünknek és lelkünknek... az őstalaja: vegetatív mivoltunk szereti annyira azt, ami indulat, s azt is, ami látvány, vagyis, jobban mondva mindazt, ami hallucinatív.” (146. o.) „... a látomás vagy hallucináció... másféle örömet okoz az emberi lélekben, mint a milyent az értelem munkája vagy eredményei szoktak okozni benne.” (159. o.) — A következők — akár az indulattal kapcsolatos elemzéseknél — itt is kétirányúak. Egyrészt a művészet intellektuális tartalmának a lebecsülése, másrészt a dekadencia sematikus tendenciáinak jogosult bírálat. Hogy az előbbi mit jelent, azt nem kell hosszasan fejtegetni, elég csak arra utalni, hogy Füst Milán soha sem értette meg Thomas Mann, József Attila művészetét. Következtetéseinek másik, a dekadencia bírálatára felé mutató oldala viszont már egy-egy ponton az irracionalista alapállás pillanatnyi, ösztönös meghaladását jelenti. Könyvének egyik szép elemzésében kimutatja, hogy Shakespeare-nak hogyan sikerült a gondolati tartalmakat a művészi ábrázolás, a konkrét megjelenítés síkjára transzponálnia. Míg ezzel szemben például a pszichoanalitikus elméletekhez kapcsolódó irodalom (Füst utalásai itt valószínűleg Stefan Zweigre vonatkoznak) éppen a konkrét életteljeséget, a valóság történelmi gazdagságát, változatosságát kényszeríti bele a komplexumokról szóló elmélet formuláiba, a freudista kommentárok börtönébe.

S ezen a ponton, *befejezésül*, utalnunk kell bírálatunk és ismertetésünk egy szükségképpen hiányára. Nem egyszerűen terjedelmi korlátok miatt, hanem a dolog természetéből következően, abból ti., hogy a bírálatnak és ismertetésnek tárgya lényeges vonásaira kell szorítkoznia, nem térhetünk ki Füst Milánnak azokra a formai

kérdésekre vonatkozó részelemzéseire, megfigyeléseire, amelyek a könyv vitathatatlan értékét képezik. Teljesen helytelen volna azonban Füst esztétikájában egy, a tudományos esztétikai elmélettől független „műértés”, „műérzék” szimbólumát látnunk; teljesen helytelen volna az olyan megközelítés, hogy Füst esztétikája, jóllehet nem tekinthető tudományos műnek, a művészi forma nagy kérdései szempontjából helyes megoldásokat tartalmaz. Így bírálatunkat azzal a megállapítással kell

zárunk, hogy azok a formai problémák, amelyekre Füst esztétikájának pozíciójából választ lehet adni, s amelyekre a szerző gyakran helyes válaszokat is ad, nem a *belső*, hanem jellegzetesen a *külső* forma kérdései (pl. a könyv egyik legjobb fejezete, az írói névadásról szóló elmélkedés), az igazi nagy formai kérdésekről, a *belső* forma kérdéseiről, ahogy azt a kompozícióra, a műfajiságra vonatkozó nézeteinél láttuk, Füst nagyon keveset tud csak mondani.

Bence György

## Ch. Darwin: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése<sup>1</sup>

Darwinnak ez a nálunk eddig viszonylag kevésbé ismert munkája a nagy darwini koncepció szerves része. „*Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése*” olyan logikus folytatása, kiegészítése „*Az ember származásá*”-nak, miként ez utóbbi „*A fajok eredete*”-nek. Önéletrajzában Darwin így ír erről: „Eredetileg csak egy fejezetet akartam ennek a témának szentelni *Az ember származásában*, de amikor kezdtem összerakni jegyzeteimet, láttam, hogy külön tanulmányra lesz szükség.” (A fajok eredete, Bp. 1955. 49. o.) Külön tanulmány írását nemcsak az összegyűlt anyag terjedelme, hanem a téma fontossága is indokolta. A kérdés feldolgozásának jelentősége sokirányú, s erre szintén található Darwinnál nem egy közvetlen és közvetett utalás. Sokszorosan lehetne hivatkozni ezzel kapcsolatban *Az ember származására* is, most mégis Darwin fenti művét illesse a szó: „Az arc és a test kifejező mozdulatai . . . igen fontosak boldogulásunkra nézve. A gyermek és anya között ezek a közlés első eszközei: az anya mosolyog, ha helyesel, és ezzel biztatja gyermekét, . . . helytelenítésképpen pedig a homlokát ráncolja. Mások együttérzését kifejezésükből észrevehetjük; s ezzel fájdalomunk enyhül, örömünk pedig fokozódik. Mindez a kölcsönös jóakarát érzését erősíti. A kifejező mozdulatok kimondott szavainknak élénkséget és erőt kölcsönöznek. Mások gondolatait és szándékait igazabban feltárják, mint a szavak, amelyeket meghamisíthatunk.” (282. o.) Az érzelmeinek kifejezésének nemcsak a mindennapi életben van jelentősége. Aligha szükséges részletezni a szem, arc, kéz stb. „beszédess” mozdulatainak jelentőségét a művészetben. A különböző szaktudományok (biológia, fiziológia, pszichológia stb.) művelőit már régen, Darwin előtt is foglalkoztatta a kifejező mozdulatok érzelmi és fiziológiai motivációinak vizsgálata. Vizsgálódásaikat

azonban olyan nézőpontról folytatták, mely nem tette lehetővé, hogy a kifejezések okait feltárják, ezért megmagyarázhatatlannak tartották, vagy helytelenül értelmezték őket. Darwin volt az, aki felismerte és meghirdette annak szükségességét, hogy „az egész tárgyat új nézőpontból kell szemlélnünk, és minden egyes kifejezésre ésszerű magyarázatot kell keresnünk”. (21. o.) Ez a meggyőződés készítette arra, hogy az ember és az állat érzelmeinek kifejezéséről tanulmányt írjon.

A Darwin előtti, lényegében idealista és metafizikus nézőpont és a darwini, alapjában materialista és ösztönösen dialektikus szemléletmód közötti különbségben feltárul a szóban forgó téma s a róla írt Darwin-tanulmány nagy világnézeti, filozófiai jelentősége is. Nem kétséges ugyanis — s ezt majd nem Darwin szavai szerint mondok —, hogy mindaddig, amíg az embert és valamennyi többi állatot egymástól független teremtménynek tekintették, jelentős akadályba ütközött az emberek azon törekvése, hogy a kifejezések okait felleltsék. Aki azonban általános okok alapján feltételezi, „hogy minden állat szervezete és szokásai fokozatosan fejlődtek ki, a kifejezés egész kérdését új és érdekes fényben látja”. (16. o.)

Pillantunk vissza még egyszer Darwin *Önéletrajzába*! Ebből megtudhatjuk, hogy Darwin ehhez a témához is évtizedeken át gyűjtötte az anyagot, saját és mások megfigyeléseit; hogy már 1839-ben meg volt győződve arról, hogy a legbonyolultabb és legfinomabb arckifejezések is fokozatosan és természetes úton alakultak ki. Majd ezeket olvashatjuk: „Következő év tavaszán, 1840-ben elolvastam Sir C. Bell kitűnő művét az arckifejezésekről, és ez csak növelte érdeklődésemet, noha nem értettem egyet nézeteivel, hogy különböző izmok a kifejezések kedvéért jöttek létre.” (A fajok eredete, id. kiad. 49—50. o.)

<sup>1</sup> Gondolat, 1963. 293. o.

Hasonló értelemben több helyen ír Darwin *Az ember származásában* is. (L. pl. 49–50. o. Gondolat Könyvkiadó, 1961.) *Az ember és az állat érzelmeinek kifejezésében* pedig ezeket írja Darwin: „Ha megkérdeznők C. Bellt, mi a véleménye a kutya vonzalmának kifejezéséről, bizonyára habozás nélkül felelné, hogy ezt az állatot olyan különleges ösztönökkel teremtették, amelyeknek következtében alkalmas, hogy az emberhez társuljon, és így ennek a kérdésnek mindenféle további vizsgálata felesleges.” (15. o.) Mindebből kitűnik, hogy Darwinnak ez a munkája ama filozófiai szempontból is szerves része a darwini életműnek, amiről Engels egyik Lassalle-hoz küldött levelében írt, hogy ti. „a darwinizmusban először kap a «teleológia» a természettudományban halálós dőfést, sőt mi több, a szerző empirikusan kifejti ennek a teleológiának racionális értelmét...” (Marx—Engels Vál. lev. Szikra, 1950. 141. o.) A probléma racionális kifejtése itt mindenekelőtt annak bizonyítását jelenti, hogy az ember érzelmeinek kifejezésében funkcionáló fiziológiai tényezők kialakulása nem maqokban az érzelmeiben, hanem természeti-biológiai okokban leli magyarázatát. E tényezők eredetét, funkcióját illetően Darwin megállapítja, hogy szinte valamennyinél kimutatható olyan ősi vagy újabb keletű használati mód, mely függetlenül a kifejezésektől; az érzelmeik kifejezésével kapcsolatos működésükre vonatkozó racionális magyarázatát pedig a következő alapelvekre építi.

1. *A hasznosnak társított szokások elve.* Ennek lényegét abban foglalhatjuk össze, hogy egyes összetett műveletek meghatározott lelkiállapotban közvetlenül vagy közvetve arra szolgálnak, hogy bizonyos érzésen könnyítsenek. Az ilyen célszerű cselekvések bizonyos lelkiállapottal társulva szokássá válnak, s később, hasonló lelkiállapot kialakulásakor ugyanezeket a mozdulatokat végezzük akkor is (a szokás és a társítás erejénél fogva), ha adott esetben a legcsekélyebb haszonnal sem járnak.

2. *Az ellentét elve,* mely azt fejezi ki, hogy ha bizonyos lelkiállapotok megfelelő szokásszerű (hasznos) tevékenységekre vezetnek, akkor ezzel ellentétes lelkiállapot kialakulásakor erős és önkéntelen hajlam lép fel, hogy az előbbivel ellentétes természetű mozdulatokat végezzünk, noha ezek nem járnak haszonnal.

3. *Az idegrendszer közvetlen hatásának elve,* mely kimondja, hogy az idegrendszer szerkezete folytán létrejött tevékenységek kezdettől fogva függetlenek az akarattól és bizonyos mértékig a szokástól is. Ha ugyanis az érzékelés szféráját erősen izgatjuk, akkor — mint Darwin kifejti — főlős

mennyiségű idegerő keletkezik, és ez azokban a meghatározott irányokban terjed szét, amelyeket részben az idegsejtek összefüggése, részben a megszokás szab meg.

Anélkül, hogy részleteznénk ezeket az elveket — Darwin által történt alkalmazásuk néhány fontosabb eredményét emeljük csak ki. Először is azt, hogy ezen elvek (különösen az 1. és a 3.) alapján valóban a legkülönbözőbb érzelmeket (öröm, jókedv, szeretet, szenvedés, sírás, gyűlölet, harag, lenézés, megvetés, utálat stb.) kifejező legváltozatosabb mozdulatok eredetere vonatkozóan lehet valóságos és ésszerű magyarázatot kapni. Nem azt mondjuk tehát, hogy e három elv az ember és az állat érzelmeinek kifejezésére vonatkozó bonyolult probléma valamennyi részletét átfogja, s a részletek mindegyikét kimerítő pontossággal magyarázza. Ezt maga Darwin sem állította. Arról azonban meg volt győződve, s ebben a meggyőződésében teljesen osztozunk, hogy a probléma egészére és minden részletére ésszerű magyarázatot lehet és kell adni, mégpedig a fenti és a fentiekhez hasonló tudományos elvek, nem pedig teleologikus kinyilatkoztatások alapján.

A másik különösen figyelemre méltó körülmény, amelyről szólni kívánok az, hogy Darwin a kifejező mozdulatok eredetének és mechanizmusának tanulmányozása, mélyreható és körültekintő megfigyelései alapján több olyan felismeréshez jutott, melyek később I. P. Pavlovnak a magasabbrendű idegműködés élettanára vonatkozó munkájában nyertek átfogóbb és sokoldalúbb, egzaktabb kísérleti elemzést és bizonyítást. Az 1. és a 3. darwini elvnek már a megfogalmazása is ebbe az irányba mutat. De vizsgáljunk meg ezzel kapcsolatban néhány részletkérdést is.

Pavlov a feltételes reflex kialakulását így írja le: „A metronom ketyegését ismételtén hatni engedték a kutyára, de ugyanakkor meg is etették. Ezáltal kiváltottuk az öröklött táplálkozási reflexet. Ha ezt néhányszor megismételtük, csupán a metronom ketyegésére megindult a nyálelválasztás, és az állat megfelelő mozgásokat végzett.” (I. P. Pavlov Összes művei. IV. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 26. o.) A feltételes reflex keletkezésének alapvető feltételét pedig abban jelölte meg, hogy „valamely — megelőzőleg közömbös — ingerhatás időbelileg egybeesék olyan feltétlenül ingernek hatásával, amely a meghatározott feltétlenül reflexet ki váltja váltani”. (Uo. 27. o.) Mennyire hasonló értelemben ír Darwin a könnyelválasztás okának és mechanizmusának elemzése során: „Ha . . . bonyolult műveleteket, illetve mozgásokat hosszú időn át egymással szigorúan társítva

végzünk, és ezeket valami okból először szándékosan, később pedig megszokás-szerűen félbeszakítjuk, a megfelelő inger-feltételek bekövetkezése esetében a művelet vagy mozgás valamely része, amely legkevésbé áll az akarat ellenőrzése alatt, gyakran akaratlanul még mindig végbemegy.” (137. o.) Más helyen pedig megjegyzi Darwin, hogy „az agyvelő segítségével, tehát szokás útján számtalan *mesterséges reflexet* sajátíthatunk el”. (33. o.)

Pavlov ragyogó kísérletei nem árnyékok, hanem újabb fényt vetettek Darwin nagyságára.

*Darwin és Pavlov tanai között* más kérdésekben is kimutatható elég szoros és konkrét kapcsolat. (Az ilyen jellegű kapcsolatokra megítélésem szerint a szakemberek elég kevés figyelmet fordítanak.) A fentiekén kívül utalhatunk a többi között az idegfolyamatok irradációjával, ill. generalizációjával kapcsolatos megállapításokra is. Pavlov ezt a jelenséget így foglalja össze: „Amikor a receptorkészülék egy bizonyos pontjáról vagy annak területéről külső inger jut az agykéregbe, az nem marad meg az agykéreg megfelelő pontjában vagy szakaszában, hanem a kéreg területén irradál.” (Pavlov: Id. mű 128. o.) Ennek következtében az ingerület a szomszédos területekre is kiterjed, s a távolság arányában csökkenő hatással újabb reflex-működéseket vált ki. Ezt a felismerést Darwin is alkalmazza a könnymirigyek működés-mechanizmusának leírásában: „Annak az elvnek az alapján pedig, hogy az idegerő a szomszédos idegsejtekre kisugárzik, a könnymirigyek könnyelválasztásra ingerlődtek. Minthogy ez gyakran visszatér, az idegerő pedig könnyebben halad a már megszokott pályák mentén, végül csekély inger is elegendő ahhoz, hogy bőséges könnyelválasztást okozzon. Mihelyt ezen vagy más úton ilyenféle reflexműködés előállott, könnyeddé vált, a szem felületére ható egyéb izgató tényezők, például hideg szél, hosszú lefolyású gyulladásozó folyamat vagy a szemhéjat ért ütés — miként azt jól tudjuk — bőséges könnyelválasztást okoz. A mirigyek akkor is működésbe léphetnek, ha a szomszédos részeket izgatják.” (135. o.)

Lehetne aztán Darwin könyvéből olyan idézeteket is felsorakoztatni, melyek a pavlovi „második jelzőrendszer” működését szemléltetnék. De zárjuk le az idézetek sorát, a könyv tanulmányozását ezek egyébként sem pótolhatják, legfeljebb érzékelteik egyfelől a darwini és pavlovi tanok szerves kapcsolatát, másfelől az érzelmek kifejezésére vonatkozó darwini tanítás és a korábbi teleologikus szemléletmód közötti mélységes ellentétet.

Darwin könyvének a teleológia elleni bizonyító erejét még inkább fokozná, ha bizonyos kérdések megfogalmazása és kifejezése is ugyanolyan gondos és kidolgozott volna, mint maga a tudományos tényanyag. Pedig Darwin érzékeny volt a szavak jelentésére. Erről tanúskodik következő figyelmeztetése is: „Még olyan szavak is könnyen félrevezetnek, mint az, hogy bizonyos mozdulatok a kifejezés eszközeül szolgálnak, mert magukba foglalják azt a gondolatot, hogy az volt eredeti törekvésünk vagy céljuk.” (276. o.) Mégis előfordul, hogy maga is teleologikus *formulát* használ, ha nem is az isteni célszerűség értelmében. Miután például bizonyos kígyófaj csörgőjének kialakulását természetes okok alapján megmagyarázza, így fogalmaz: „Aligha lehet kétségünk afelől, hogy ettől kezdve a csörgő különlegesen arra a célra fejlődött, hogy hatásos zajkeltő eszköz legyen.” (89. o.) Ez szintén félrevezető lehet! A csörgő később sem arra a célra fejlődött, hogy hatásos zajkeltő eszköz legyen, hanem az állat ösztönösen használta zajkeltésre, s ez kihatással lehetett a csörgő fejlődésére! Más kérdésekben is tapasztalható pontatlanság és bizonytalankodás a szóhasználat terén, aminek bizonyos vonatkozásaira maga Darwin is utal az utolsó fejezetben: „A megelőző megjegyzések során, és ezen az egész könyvön keresztül jelentős nehézségeket éreztem, amikor az akarat, a tudat és a szándékosság kifejezéseknek használatáról volt szó.” (276. o.) Ezt a nehézséget főleg az okozta Darwinnak, hogy bizonyos, kezdetben szándékos cselekmények szokásszerűekké, majd pedig öröklődökké válnak, s ilyenkor akaratunk ellenére is elvégezzük őket. Am az „akarat”, „tudat”, „szándék”, „érzelem” stb. fogalmak használatában nagyobb problémák is adódnak Darwinnak. Nevezetesen az, hogy *megkülönböztetés nélkül* használja őket állatra és emberre egyaránt.

Az ilyen jellegű problémák azonban nem halványítják el a könyv alapvető értékét és jelentőségét. Darwinnak ez a könyve nem utolsó sorban azt mutatja, hogy a *kifejezések tudományos elmélete is csak az élővilág fejlődésének általános elvére épülhet*. Másrészt a maga témakörén belül ez a *könyv további bizonyítékokkal erősíti azt a következtetést, hogy az ember testi és szellemi eredete az állatvilágba nyúlik vissza*.

Bizton állítható, hogy a Gondolat Kiadó Darwin e művének közreadásával nemcsak a különböző szakembereknek, hanem a nagyközönségnek is igen jó szolgálatot tett.

Kovács László

## V. P. Branszkij: A „szemléletesség” problémájáról<sup>1</sup>

Branszkij ebben a könyvében a szemléletesség-problémát és a vele kapcsolatos filozófiai kérdéseket elemzi a dialektikus materializmus nézőpontjából.

Bevezetőül áttekinti a XX. szd. fizikájának történetét. A fizika történetének tanulmányozása során szembeötlik, hogy a XX. század fizikai elméletei lényegesen különböznek az előzőektől. A klasszikus elméleteket bonyolult matematikai apparátusuk ellenére is elvi szemléletesség jellemezte. Szemléletességen a múlt század fizikusa azt értette, hogy a jelenségeket a köznapi tapasztalat általánosításával nyert fogalmak, valamint az érzékszervek közvetlen útmutatásai segítségével írja le. A XIX. század végére úgy látszott, hogy az egész fizika szemléletes felépítése már megtörtént. 1900-ban azonban Planck — az abszolút fekete test hősugárzásának magyarázatára — kifejtette elméletét a fény kvantum kibocsátásáról. A fizikában ez volt az első nem szemléletes elem — a fényről alkotott addigi elképzelések, a fény köznapi fogalma és az érzékszervek közvetlen útmutatásai ugyanis éppen az ellenkezőjéről „tanúskodtak”. Ezután Einstein a fényelnyelés kvantum természetét bizonyította be, megtartva a fénynek mint hullámjelenségnek a fogalmát. A fény kettős természetének feltárásával az optikai jelenségek magyarázatának legnagyobb része elvesztette szemléletességét. Bohr az atom szemléletes fogalmát vetette el az atomok diszkrét energiaeloszlásának felfedezésével. A Bohr-féle atommodell létrehozása után az egész fizika elvesztette szemléletességét. A folyamat azonban nem fejeződött be: De Broglie 1924-ben kifejtette az anyag-hullám hipotézist, s ennek alapján Bohr és Heisenberg — a valósínűségi hullám és a határozatlansági reláció fogalma bevezetésével — elveti a mozgás és az anyagszerkezet hagyományos értelmezését.

A relativitáselmélet a tér és idő szemléletes felfogását vetette el. A speciális relativitáselmélet bevezetett olyan fogalmakat, mint a fénysebesség függetlensége a koordináta-rendszerrel, a párhuzamosan, de nem azonos tempóval futó rendszeridők végtelen halmaza, a távolságok nyugalmi és mozgási mérőszáma stb., melyek újabb eltávolodást jelentettek a klasszikus fizika felfogásától. Az általános relativitáselmélet pedig kimutatta, hogy kozmikus méretekben a tér-idő nullától különböző görbülettel rendelkezik stb., s ezzel elmélyítette

a speciális elmélet nem-szemléletességét. A fizika fejlődése 1930-tól a kvantumtérelmélettel tovább változtatta a leírt képet — ismét a nem-szemléletesség javára.

Branszkij a fizikatörténet áttekintése után leszögezi, hogy ez a nem-szemléletesség ma már az egész fizika metodológiai elvévé vált. Emlékeztet arra, hogy a fizikusok közül elsőknek Heisenberg irányította a figyelmet arra, amit Born a „gondolkodás új stílusának” nevezett. Ezt a metodológiai elvet Heisenberg a következő négy pontban foglalja össze:

a) A mikro- és a megavilág jelenségeit nem lehet földi feltételekből meritett érzéki képekben elképzelni. A klasszikus fizikában — fűzi ehhez hozzá Branszkij — minden jelenséget el lehet képzelni ilyen képekben, ha nem is mechanikai, de valamilyen más modell segítségével. A nem-szemléletesség elve túlmegy a mechanikai modell problémáján, és a modellt érinti általában. A jelenlegi fizikában a szemléletesség és a modell problémája egybeesik.

b) Az ilyen képzetek megalkothatatlanságának objektív alapja van, mégpedig az, hogy maga a fizikai valóság olyan, hogy nem teszi lehetővé a szemléletes leírást.

c) A szemléletes értelmezése a nem-szemléletesből: a makrovilág szemléletes folyamatainak visszavezetése a kvantum- és relativisztikus törvényszerűségekre.

d) Heisenberg végül felteszi, hogy a fizika további fejlődése csak a szemléletes képzetektől való teljesebb eltávolodás útján lehetséges.

Ez az elv messzemenő filozófiai következményekre vezet akkor — folytatja a szerző —, ha a relativisztikus és a kvantumjelenségek nem-szemléletességének okát vizsgáljuk. Erre a fizikusok különféle képpen válaszolnak: Heisenberg a valóság megismerhetetlenségének, Eddington a valóság szubjektivitásának, Einstein és De Broglie a fizikai valóság elégtelen megismerésének stb. tulajdonítja az elv fellépését. Világos, hogy az egész fizikai idealizmus és a metafizika gnoszeológiai gyökere ezzel az elvvel kapcsolatos, továbbá az is, hogy a nem-szemléletesség elvében rejlő ismeretelméleti problémák dialektikus materialista megoldásától függ a mai fizika eredményeinek helyes filozófiai értékelése.

Mindenekelőtt tisztázni kell — folytatja a szerző —, hogy mit értünk egy tárgy szemléletes képzetén. A — legtöbbször csak a szaktudományos tevékenységben kialakuló — szemléletes képzet külön-

<sup>1</sup> В. П. Бранский: Философское значение «Проблемы наглядности» в современной физике. Изд. Л. V. 1962. 192. о.

bőzik az érzéki benyomástól, mert a tárgyat ugyan szintén mint egészet, de bizonyos strukturáltságában tükrözi (pl. egy fa érzéki benyomásához nem tartoznak hozzá az évgyűrűk, míg a fa szemléletes képzete magában foglalja ezeket is), mégpedig nem az általános összefüggések, hanem az egyes összefüggései oldaláról, éppen ezért konkrétság jellemzi. A szemléletes képzet és a fogalom különbségére már ez utóbbi tulajdonságok is utalnak. A tudományos fogalomba beleértjük azokat a törvényszerűségeket is, amelyeknek a tárgy alá van vetve, a szemléletes képzet ezt nem tartalmazhatja. A szemléletes képzet az érzéki benyomások és az absztrakt fogalmak között helyezkedik el. Szemléletességén tehát a tárgynak ilyen képzetekben való tükrözését kell érteni.

Nem szemléletesek ezért a fogalmak által visszatükrözött általános összefüggések, törvényszerűségek. Ez a nem-szemléletesség, azaz, hogy pl. egy fizikai törvényszerűségről elvileg nem lehet képzetet alkotni, nem ezen törvényszerűség megismerésének konkrét nehézségeivel függ össze, hanem a törvény objektív természete olyan, hogy kizárja érzéki képének a felépítését. Ezért ez a nem-szemléletesség abszolút, nincsen átmeneti, időbeli korlátozása.

De a fizika történetének vizsgálatakor láthatjuk, hogy fellép más jellegű nem-szemléletesség is, amely az ún. fizikai paradoxonnal kapcsolatos. A fizikai paradoxon két, egymásnak ellentmondó olyan állítás, melyek mindegyike tapasztalati általánosítás eredménye. Ilyen volt pl. a fény egyenesvonalú terjedéséhez viszonyítva a fény diffrakciója. A fizikai paradoxon nem szubjektív hiba, és nem is az anyagra jellemző ellentmondás, hanem az emberi tapasztalat történelmi fejlődésének ellentmondása. A fény elhajlása ugyanis csak bizonyos történelmi szakasz tapasztalatához viszonyítva paradox. Csak a tapasztalat megelőző szakaszával összehasonlítva mutatkozik meg élesen az ellentétesség. Egy történelmi szakasz tapasztalatát véve semmi paradoxon nem mutatható ki. De a történelmi fejlődésben el is múlik a paradox jelleg, az újabb megismert sajátosság ugyanis csak az anyagi valóság addig megismert törvényeinek mond ellent, a tapasztalat fejlettebb fokán ez az ellentmondásosság megszűnik. De a tapasztalat adott fokán egy tárgy két tulajdonsága, illetve az ezeket különböző tükröző érzéki képek összeférhetetlenek, ezért az adott tárgy szemléletes képzetét közvetlenül felépíteni nem lehet. Ez a nem-szemléletesség azonban történelmileg viszonylagos, mert csak az adott korra

mondja ki a szemléletes képzet felépítésének lehetetlenségét.

Nem-szemléletes lehet valami nemcsak aszerint, hogy mi tükröződik a képzetben, de aszerint is, hogy hogyan tükröződik ez a valami. Ez a típusú nem-szemléletesség lényegesen különbözik az előző kettőtől, mert alapja a jelenségek hiányos ismerete, amire adekvát szemléletes képet nem lehet felépíteni. Az utóbbi két típusú nem-szemléletességet az emberi megismerés, konkrétan az érzékelés fejlődése kiküszöböli.

Az érzékelés fejlődését azonban nem szabad úgy felfogni, mintha az érzékszervek száma növekednék meg, vagy a fiziológiai szerkezetük alakulna át oly módon, hogy érzékelhetővé válnának eddig érzékelhetetlen jelenségek. Az emberi érzékelés fejlődése elsősorban tartalmi fejlődést jelent. Az ember azzal, hogy érzékszervei és a megismerendő tárgy közé eszközket iktat be, képessé válik eredetileg nem érzékelhető jelenségek érzéki megismerésére. Az ember fiziológiailag, biológiailag korlátozott érzékelése ezen eszközök segítségével, közvetítésével korlátlanul válik a fejlődésben. A fizikában ezek az eszközök a műszerek, amelyek révén az ember nem ötvény, hanem tetszés szerinti sok érzékszervet alakít ki magának. A műszerek segítségével teljesen új érzéki képekre tehetünk szert, rájuk támaszkodva új érzéki képeket építhetünk fel.

De új érzéki képeket nemcsak így nyerhetünk, hanem a fogalmak és az érzékelés adatainak kölcsönhatása révén is. A tudományos megismerésnek egyik összetevője éppen a fogalmaknak az érzékelésre való hatása, új érzéki képeknek már meglévő fogalmak alapján való keletkezése. Az elmondottak alapján Branszkij két utat jelöl ki egy fizikai jelenség érzéki megismerésére: az egyik magának az objektumnak az érzékszervekkel való kölcsönhatása, a másik az objektumról megalkotott fogalom kölcsönhatása más tárgyak érzéki képeivel. Így az érzéki képek megalkotása nem ütközik elvi akadályba.

Az érzéki képnek ez az analízise lehetővé teszi Branszkij számára a szemléletesség-probléma első közelítésben való megoldását. Az ember az érzékelés fejlődése, a fogalmak és érzéki képek kölcsönhatása miatt elvileg mindig képes a relativisztikus és a kvantumobjektumok szemléletes képzetének felépítésére.

A relativisztikus és a kvantumobjektumok érzéki képekben megismerhetők; ezek az ember társadalmi gyakorlatának, tapasztalatának jelenlegi szintjéhez viszonyítva paradox objektumok, de egy fejlettebb szint fényében elveszítik paradox

jellegüket. Az azonban, hogy a relativisztikus és a kvantumobjektumok paradoxak, még nem oldja meg érzéki képük felépítésének problémáját. Világosan kell látni, szögezi le a szerző: ahhoz, hogy egy paradox objektum érzéki képét felépítsük, az objektum fogalmát előzetesen, de a megismerés fejlődésének eddigi eredményeire támaszkodva ki kell alakítani. Ha ez már megvan, akkor a fogalmak és más, már meglévő vagy újonnan keletkezett érzéki képek kölcsönhatása folytán valóban kialakul a szemléletes képzet. A fogalom és a képzet között kisebb-nagyobb „fáziskésés” lehetséges. Az az állítás pedig, hogy ezen objektumokat csak fogalmakban tudjuk megismerni, rejtett agnoszticizmust takar, ami nem fér össze a marxista ismeretelmélet tételeivel.

Most úgy tűnik, hogy a relativisztikus és a kvantumobjektumok szemléletesség-problémája megoldódott azzal, hogy ezek paradox objektumok. De — és ezt nem lehet figyelmen kívül hagyni — az ilyen objektumok között is különbség van. A fény diffrakciója és a Einstein-effektus, a fény interferenciája és az elektronok interferenciája a maga idejében egyaránt paradox. De amíg az diffrakció nem érintette valamilyen anyagi attribútum legáltalánosabb fogalmát, addig az Einstein-effektus a tér és idő fogalmát változtatta meg. A fény interferenciája szintén nem érintett ilyen fogalmat, az elektronok interferenciája azonban a mozgásnak mint térbeli változásnak a fogalmát alakította át. „Éppen ez a körülmény magyarázza meg a relativisztikus és a kvantumjelenségek paradox voltának különös mélységét, ezek nem egyszerűen paradoxak, hanem úgy-szólván a négyzetben azok.” (124. o.) Ezeknek az alapvető kategóriáknak a tartalmi megváltozása „emeli négyzetre” ezen jelenségek paradox voltát.

Branszkij pontos és nagyon értékes tudománytörténeti analízis alapján kimutatja néhány alapvető kategória tartalmi megváltozását. Például az emberiség több évezredes tapasztalata bizonyította, hogy a tér 0 görbületű. Ez Eukleidésznél axióma rangjára emelkedett. Ezt az axiómát azonban kétezer évig nem lehetett bebizonyítani. Lobacsevszkij volt az első, aki nem bizonyítani igyekezett ezt az axiómát, hanem elvetette, meglátta azt, hogy ez az axióma korlátos emberi tapasztalat geometriai általánosítása. Helyettesítette más axiómával, s kiderült, hogy a 0 görbület nem tartozik szorosan hozzá a tér legáltalánosabb fogalmához, bebizonyította, hogy létezhet tér állandó negatív görbülettel. Később Riemann kidolgozta a változó görbületű terek elméletét. Így a geometria

megmutatta, hogy a tér 0 görbületű nem abszolút általános jelentésű, hanem csak viszonylag általános.

A kvantummechanikában Heisenberg a mozgás mint térbeli változás fogalmát fosztja meg egy kétezer évig hallgatólagosan hozzágondolt predikátumától, ez pedig a mozgás trajektorialis jellege: „... a kvantummechanika szigorú bizonyítékát adta annak a ténynek, hogy a mozgás-attribútum olyan „konkrét” sajátosságai mint a trajektória és az alapvető dinamikai jellemzők (energia, impulzus és impulzumentumok) folytonossága nem rendelkeznek abszolút általános, hanem csak viszonylag általános jelentéssel.” (141. o.)

Mindez azt mutatja, hogy bár csak néhány kategórián mutatható ki változás, de a megismerés egész kategóriarendszere (az anyagi attribútumokról alkotott legáltalánosabb fogalmak rendszere) az ember társadalmi gyakorlatának fejlődése következtében tartalmilag változik meg, s bizonyos predikátumok, amelyek a gyakorlat és tudomány megelőző szintjén egy kategóriához szervesen hozzátartoztak (pl. a tér és 0 görbület, mozgás és trajektória stb.) a fejlődés következtében megszűnnek a kategória általános tartalmait lenni.

Ezeknek a kategóriáknak változását vizsgálva nem szabad figyelmen kívül hagyni egy igen fontos tényt, amelyet a következőképpen lehet megfogalmazni: „A metafizikus ismeretelmélet hallgatólagosan abból az előfeltételből indult ki, hogy a megismerés folyamatában csak két elem van kölcsönhatásban: a megismerés objektuma és a megismerés szubjektuma. A valóságban azonban ahhoz, hogy a szubjektum kölcsönhatásba lépessen az objektummal, meghatározott anyagi feltételek szükségesek.” (152. o.) Legegyszerűbb esetben ezek az anyagi feltételek a tárgy térbeli helyzetének megváltoztatása, megvilágítása stb. Ezekhez azonban megfelelő eszközök szükségesek (a megvilágításnál pl. a mesterséges fényforrás). A megismerés bázisát, anyagi feltételeit az eszközök + az eszközökkel való operáció képezik. Így a megismerésnek szükségszerű és elengedhetetlen feltétele ezeknek az anyagi tényezőknek a létezése, ezek nélkül megismerés nincs, mivel ezek közvetítik a szubjektum és objektum kölcsönhatását. A megismerésben tehát nem két, hanem három elem lép kölcsönhatásba, és a megismerés eredménye nemcsak az objektum és szubjektum sajátosságaitól függ, hanem hatást gyakorol az eredményekre a megismerés bázisa — a megismerésnek ezek az anyagi feltételei — is. Ez a hatás ellentmondásos, mert az objektum egyes oldalainak megis-

merését elősegíti, míg másokét megnehezíti.

A megismerés bázisa az ellentmondásos jellege miatt tehát egy „árnyékoló” hatást fejt ki az egész megismerés szerkezetére, hiszen a megismerés minden eredménye csak ezen a prizmán mehet át. A bázis árnyékoló hatása következtében, fejt ki Branszkij, az antik természetfilozófiai rendszerek sajátos természettudományos geocentrizmus jellemezte, amelynek fő feltételezése az, hogy a földi feltételekből merített egyes törvények az egész világegyetem törvényszerűségei, hogy a világegyetem minden más részén a földi törvényeknek megfelelően játszódnak le a folyamatok, és hogy a földi típusú elemekből épül fel a világegyetem. Ténylegesen azonban nemcsak e filozófiai rendszerek természettudományos geocentrizmusáról beszélhetünk, hanem például a modern tudományok legtöbb tétele is ilyen geocentrikus fogalmakkal és képzetekkel kapcsolatos.

A természettudományos geocentrizmus létrejöttékor, Arisztotelésszel, kialakult azon kategóriák rendszere, amelyekben a világ legáltalánosabb sajátosságai tükröződtek. Branszkij itt jogosultan veti fel azt a kérdést, hogy nem „földelte-e le” a megismerés bázisa ezeket a kategóriákat is? Az igenlő válasz erre a kérdésre csak a természettudományos adatok fényében érthető meg. Einstein kimutatta, hogy a tárgyak térkoordinátáinak abszolút jellege a fénysebesség körül nem érvényes, azaz, hogy a földi feltételek között a térbeli meghatározottság különbözik a térbeli meghatározottságtól általában. Heisenberg a mozgás földi feltételek között létező trajektóriájáról mutatta ki, hogy ez a mozgás fogalmának nem predikátuma általában véve. Einstein és Heisenberg méréssel kapcsolatos analízisei bebizonyítják, hogy ezek a kategóriák mind függnek azon anyagi tényezőktől, operációktól, amelyek segítségével kutatjuk őket. Ezt a kérdést a filozófusok közül senki sem vetette fel, éppen azért „... mert nem gondolkodtak el azon, hogy az anyagi attribútumokról alkotott fogalmaik saját természetük szerint geocentrikusok voltak: ők a tapasztalatból vették fogalmaikat, miközben elfelejtkeztek arról, hogy az a tapasztalat, amelyre támaszkodtak és amelyből kiindultak, földi tapasztalat volt: a földi feltételek közül vett anyagi attribútumok legáltalánosabb tartalmát kiterjesztették az egész anyagra”. (161. o.) Ezért az ontológiai geocentrizmus (annak feltételezése, hogy a tér, idő, mozgás stb. az egész világegyetemben olyan, mint földi feltételek között) sajátos színezete hatja át ezeknek a

filozófusoknak kategóriáit. Azáltal, hogy a földi feltételek között kimutatott teret, időt stb. a világegyetem, az anyagfogalom általános predikátumaként fogták fel, elfelejtkeztek a fogalmak geocentrikus keletkezéséről és arról, hogy a kategóriáknak a történeti fejlődés adott szintjén lehetséges predikátumai nem szükségszerűen a legáltalánosabb predikátumok.

Természetesen az a tér, idő, mozgás stb., amely makroszinten feltárul a megismerésben, ontológiailag jelentősen különbözik a relativisztikus és a kvantummegfelelőktől (pl. makroszinten határozottan van trajektória, míg a kvantummozgásnál éppen a trajektória eltűnése képezi az ontológiai különbséget). Most még csak néhány ilyen attribútumról tudjuk, hogy ontológiailag különbözik a geocentrikus megfelelőtől, de a fizikai megismerés fejlődése éppen ilyen, a makrojelenségektől különböző fizikai jelenségek felfedezéséhez vezet. A makrotól eltérő objektumok alapvető jellegzetessége éppen az, hogy más tér és idő stb. jelenik meg kereteik között, ami ismeretelméletileg azt jelenti, hogy annak a kategóriarendszernek, amelyben a makrovilágot visszatükrözzük, alapvető változáson kell átmennie akkor, amikor a makrojelenségektől különböző jelenségeket ismerünk meg. Ez a változás az illető kategóriák bizonyos predikátumai legáltalánosabb jellegének elvetését foglalja magába. De azt, hogy egy kategória milyen konkrét predikátuma legáltalánosabb jellegét kell elvetni, nem lehet spekulációval eldönteni: itt a fizikai kísérletek a szó. Csak a kísérlet döntheti el, hogy melyik predikátumról mondható ki a viszonylagosság.

A kísérletnek tehát Branszkij szerint ebben a vonatkozásban kettőt kell megmutatnia, egyrészt azt, hogy éppen milyen kategória predikátuma változik, másrészt pedig azt, hogy miben áll ez a változás. A relativitáselmélet és a kvantumfizika nagy jelentősége éppen abban van, hogy kísérletileg bizonyították be néhány predikátum elvetésének szükségességét.

De a kísérlet problémája a megismerés bázisáról mondottak alapján teljesen új ismeretelméleti kérdéseket szül. Ha a megismerés bázisa ontológiailag azonos természetű a kutandó objektum természetével, akkor elvileg új kérdés nem lép fel, de ha más természetű, akkor igen. Egyik ilyen az alábbi: két különböző ontológiai természetű objektum kölcsönhatása — amelyek közül az egyik a megismerés bázisának az eleme — elvileg nem kontrollálható az egyik vagy másik objektum kategóriáinak alapján. Azaz például a mikroszemcske és a műszer kölcsönhatása nem ellenőrizhető a makrovilágot tükröző kategóriák,

pl. a makrookság alapján, de a kvantummechanikai okság alapján sem. Ellenőrizhető azonban egy fejlettebb fizikai elmélet alapján, amely határesetként érvényben hagyja és magába foglalja a megelőző két típusú kategóriát. A korrespondenciaelv — amely a fizikai objektumokra és kölcsönhatásokra mondja ki a világ anyagi egységét — filozófiai jelentősége éppen azt mutatja meg, hogy létezik egy magasabb típusú kölcsönhatás ontológiailag más természetű két objektum között. Az erről a kölcsönhatásról alkotott fogalmak alapján adekvátan leírhatók az ilyen effektusok.

Egy másik ismeretelméleti kérdést, amelyet a fizika komplementaritásával vetett fel, a szerző disperziós effektusnak nevez. A megismerés bázisa, írja Branszkij, olyan mint egy prizma, amely a fehér fényt egyszínű összetevőkre bontja fel. A bázistól eltérő ontológiai természetű fizikai esemény vizsgálatánál a bázis az eseménynek csak bizonyos meghatározásait mutatja meg, másokat azonban nem. Emiatt az attribútumok sajátos polarizációja jön létre: pl. az esemény „törvény”-jellegű leírása kizárhatja a mennyiség- és a minőségkategória alkalmazását és viszont, vagy a téridő és okság kategóriák zárhatják ki kölcsönösen egymást. Ez a kizárás azonban csak megismerésünk fogyatékos-sága, de olyan illúzió, amely a fizikai megismerés szerkezetének jelenlegi fejlettségéből következik, és a további fejlődéssel megszüntethető, pl. azzal, hogy a mikroszinten megjelenő eseményeket a mikroszint feltételei között vizsgáljuk, azaz nem keverjük össze két szint kategóriáit.

A relativisztikus és a kvantumobjektumok paradoxak, és e jellegük következtében nem szemléletesek. Érzékelésünk adott szintjén tehát a megfelelő teljes érzéki kép nem építhető fel. De felépíthető lesz a relativisztikus és a kvantumjelenségek fogalmainak segítségével. Olyan fogalmak mint energiakvantum, valószínűség hullám, térgörbület stb. a megfelelő prédikátumokkal e jelenségeknek az általános oldaláról adekvát kifejezői. Miután megalkottuk ezeket a nem-makroszkopikus fogalmakat, akkor ezeknek a már meglévő vagy kialakuló érzéki képekkel való kölcsönhatása lehetővé teszi, hogy a makroobjektumoktól eltérő természetű objektumról is érzéki képet alkossunk. Az ilyen, nem-makroszkopikus fogalmak felépítéséhez azonban minden kategóriánk gyökeres megváltozása szükséges.

A kifejtettek alapján Branszkij — megállapítva, hogy a nem-szemléletesség elve kettős jellegű, ami összefügg az alapvető filozófiai fogalmak egyértelmű meghatá-

rozásának hiányával — válaszol a Heisenberg által felvetett kérdéscsoportra. Ha Heisenberg szemléletességen és érzéki képen a tárgy és az érzékszervek kölcsönhatását, illetve kölcsönhatásuk eredményét érti, akkor a relativisztikus és kvantumjelenségek tényleg elvileg nem szemléletesek. De ha a szemléletes képzetet a fentebbiek szerint határozzuk meg — és ez a helyes marxista álláspont —, akkor ilyen nem-szemléletesség egyáltalán nincs. A tényleges helyzet az, hogy ezeket a jelenségeket nem lehet geocentrikus érzéki képekben tükrözni, de kialakul az érzéki képnek egy szélesebb osztálya, amely már a relativisztikus és a kvantumjelenségek tükrözése.

Így van ez az objektív alap kérdésével is. Heisenberg nem határozza meg, mit kell ezen érteni: „... a valóságban a nem-szemléletesség valamilyen objektív alapról tett ködös ítéletek mögött nem a geocentrikus világ rejtőzik.” (190. o.) A harmadik probléma mögött pedig a korrespondenciaelv filozófiai értelme van.

Heisenberg végül felteszi, hogy a jövő fizikája teljesebb eltávolodást fog mutatni a szemléletességtől, mint az eddigi. A kettség itt is fennáll: ha Heisenberg szemléletesen az elsőt érti, akkor a fizika fejlődése tényleg így fog bekövetkezni, de ha a másodikat, akkor nem: „ezért a nem-szemléletesség elv ezen állításának racionális értelme arra vonatkozik, hogy a fizika további fejlődése nem gondolható el az ontológiai geocentrizmustól az eddiginél teljesebb eltávolodás nélkül.” (191. o.) Az analízis során, fejezi be Branszkij, világossá válik, hogy a nem-szemléletesség probléma egy jóval mélyebb kérdést takar, ez pedig az anyagi attribútumok elemzésének, valamint az őket tükröző kategóriák változásának kérdése, amelyre megoldást csak a dialektikus materializmus alapján lehet kapni.

Ismertetésünk a könyvnek csak leglényegesebb gondolatait foglalta össze, a szerző még nagyon sok problémát vet fel. Branszkij világosan felismeri a fizikai megismerés során felmerülő kérdéseket, a marxista tudományelmélet néhány kérdését először veti fel, és elsőnek próbál rájuk választ adni. A megoldások fő vonalával egyet lehet érteni. Egy kérdésben azonban — amely pedig a fizikai megismerés szerkezetét illetően egyáltalán nem jelentéktelen — vitatkoznunk kell Branszkijjal, ez pedig a szemléletes és a modellezhető azonosítása (vö. főleg 85. és 184. o.). A konkrét tudományos problematika ezt az azonosítást nem engedi meg. A modellek bevezetése az elméleti fizikába arról tanúskodik, hogy néhány esetben felépíthető ugyan

a megfelelő modell (egy „kvázi-objektum”), de a megfelelő szemléletes képzet nem követheti a modellt megalkotását. Ez az elméleti fizika modelljeinek és az illető esetnek specialitásából folyik. Ezeknek a modelleknek elsősorban logikai-matematikai szerkezetük van. Ilyen logikai, matematikai modell pl. Dirac  $\delta$ -függvénye. Nézzük meg a  $\delta$ -függvény alkalmazásának egy példáját: az elektron tudvalevően az elemi negatív elektromos töltés. Az elektronnól többé-kevésbé adekvát érzéki képet lehet felépíteni az elektronnól megállapított törvényszerűségek alapján. De hogyan lehet értelmezni az elemi töltés sűrűségét? — Éppen ezt mutatja meg a  $\delta$ -függvény, amely kifejezetten egy matematikai modell a megfelelő fizikai kérdésekhez (potenciálproblémák stb.). A függvényt matematikai axiómákkal definiáljuk; amit a töltéssűrűség fizikailag kifejez, azt egyáltalán nem lehet az elektron esetleges oldalának tekinteni. Ezért a Branszkij által elsőnek felsorolt nem-szemléletességbe esik, azaz érzéki képe nem építhető fel, bármilyen legyen is ez a kép. Következésképpen modellezhető és szemléletes nem azonos.

Branszkij könyve a fizikai megismerés néhány kérdésének pozitív kifejtését te-

kintve új. Ez abból adódik, hogy a vizsgált kérdéses csoport bizonyos része még a fizikán belül is vitatott, és a fizikusok között sincs egységes álláspont. Éppen ezért a helyes, a marxizmus tételeivel összeegyeztethető filozófiai interpretáció is sokkal nehezebb. Branszkij megkísérli, hogy a dialektikus materialista módszer tudatos továbbfejlesztésével a fizikai megismerés nagyon bonyolult kérdései közül néhány megoldását felvázolja. Alapvetően helyes törekvése a tudományelméletnek és tudománytörténetnek összekapcsolása. Néhány kérdés megvilágítása azonban a szerző álláspontjából sem kielégítő, további analízisre szorult volna. Ilyen pl. a fogalmak alapján alkotott érzéki képek viszonya az objektumhoz, e képek specifikuma stb. Egészében véve a könyv — a fizika ismeretelméleti problémáinak felvetésével és a szerző által szolgáltatott megoldásokkal — vitára készített. Teljesen világos azonban, hogy a fizika tényleges filozófiai kérdéseinek meglátása és a dialektikus materialista megoldásukra tett kísérlet teszi lehetővé a marxista filozófusoknak, hogy eredményesen vegyék fel a harcot a modern idealizmus és metafizika bármilyen változata ellen.

*Altrichter Ferenc*

### A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái<sup>1</sup>

A. N. Leontyev, a Moszkvai Állami Lomonoszov egyetem lélektan tanszékének professzora a mai szovjet pszichológia egyik legkiemelkedőbb és legmarkánsabb tudósegyénisége. Tartalmas, gondolatgazdag, körülbelül 30 év eredeti kutatását, eredményeit és problémáit magába foglaló tanulmánykötete méltán nyerte el 1960-ban a Lenin-díjat.

A tanulmányok különböző időkben és a pszichológia különböző kutatási területeiről íródtak. Az első rész a pszichikum elemi formájának, az érzékelésnek természetével és genezisével foglalkozó kérdéseket, a második a pszichikum biológiai evolúciójának elméleti problémáit és történeti fejlődését vizsgálja, különös tekintettel az emberi tudat kialakulására, s a folyamatban a társadalmi-történeti determináltság tanulmányozására, végül a harmadik rész a gyermek pszichikai fejlődésének elméleti problémáival foglalkozik. Az olvasó mégsem érez zűrtetést, törést a kötetben, mert tanulmányait szerves egységbe foglalja egyrészt az a tény, hogy különböző területeken és más-más szemszögből ugyan, de

egyetlen kardinális kérdést, a *pszichikum kialakulását és fejlődését* vizsgálják; másrészt átfogja és egyesíti őket a közös, céltudatosan alkalmazott vizsgálati módszer. Ez utóbbira jellemző, hogy a leíró és magyarázó polgári lélektani irányzatok módszerével ellentétben a materialista monizmus talaján a *történetiség* elvét érvényesíti a pszichikus jelenségek tanulmányozásában. Előrebocsátva a kötet egészéből természetesen adódó tanulságot: épp a történetiség elvének következetes érvényesítése, amely a biológiai determinizmus vizsgálataán túlmenően az emberi pszichikum társadalmi-történeti determináltságának tanulmányozását is megköveteli, lendítette előbbre a kutatást a pszichológia korábban „megoldhatatlannak” nyilvánított kulcsproblémái (pl. az érzékelés) területén.

Az érzékelés mint a pszichikum elemi formája kialakulásának problémájával kapcsolatban a polgári pszichológiában eredménytelen helyzet, elméleti krízis alakult ki. Ezt a helyzetet pregnánsan szemlélteti az a tény, hogy amikor Du-Bois Reymond 1880-ban a berlini Akadémián Leibnitz-

<sup>1</sup> Проблемы развития психики. Ак. Пед. Наук, РСФСР, Москва, 1959. 498 о. Magyarul: Kossuth, 1964.

ról mondott emlékbeszédében az emberi tudomány megoldhatatlan világtalányai között az érzékelés kialakulását is felsorolta, általános helyeslésre talált — az érzékelés elemi formájának kialakulását maga az akadémia elnöke is a „legfőbb pszichológiai titok”-nak tartotta.

Az érzékelés kialakulása azonban a pszichológiának nem egy kérdése a sok közül, hanem a kulcskérdése. Leontyev szerint a pszichikum (az érzékelés) keletkezése elméleti kérdéseinek megoldása meghatározza a pszichikum fejlődésének általános vizsgálati módszerét.

„Az érzékelés keletkezésének problémája” c. tanulmánya az 1936—39-ben végzett eredeti kísérletsorozatának és elméleti vizsgálódásainak összefoglalása. Bevezetőben ismerteti az érzékelés kialakulására eddig kialakult magyarázatokat: az antropopszichizmus, a pánpszichizmus, a biopszichizmus és a neuropszichizmus interpretációját és belső ellentmondásait. Különösen az utóbbival foglalkozik részletesen, kiemelve a neuropszichizmus fő fogyatékoságát: azt, hogy közvetlen kapcsolatot lát a pszichikum megjelenése és az idegrendszer között, holott az evolúció adatai arról tanúskodnak, hogy a szerv és funkció kapcsolata korántsem változatlan, analogikus funkciókat különböző szervek is betölthetnek.

Az érzékelés objektív kritériumának problematikussá vált, azonban olyan rendkívüli nehézséget jelentett, hogy a pszichikum elemi formájának kutatása nemcsak az elméleti interpretációkban, hanem a konkrét kísérleti kutatásokban is holtpontra jutott. Gyakorlatilag általában a mozgásban megnyilvánuló reakciók alapján akartak az érzékelésről ítélni, így viszont feloldhatatlan dilemmát jelentett, hogy érzékeléssel vagy ingerlékenységgel állnak-e szemben. Nem adott biztos támpontot a dilemma eldöntésére az összehasonlító anatómia sem. Ez az állapot vezetett oda, hogy a fiziológiában az ingerlékenység és az érzékelés, érzékenység fogalma összeolvadt, szinonimként szerepelt, s az állatpszichológiában „az érzékelés fogalma értékét veszítette” (Ziegler).

A pszichológiában pedig Descartes-től kezdve uralkodott az a szemlélet, amely tagadta az ingerelhetőségnek az érzékenységre való átmenete kutatásának létjogosultságát, azon az „elvi” alapon, hogy míg az ingerelhetőség a szerves természet anyagi jelensége, addig az érzékenység, érzékelés a szerves természet szubjektív jelenségeinek körében valamiféle kísérőjelenség, „lelki kezdet”. „Még a filozófiai tendenciájukban egymásnak ellentmondó irányzatok is megegyeznek abban, hogy metafizikus

módon szembeállítják a szubjektív pszichikus jelenségeket az anyagi életfolyamatok objektív tartalmával” — írja Leontyev. „Esetenként ez az álláspont a pszichikum és az anyag teljes szétszakításában vagy ellenkezőleg a pszichikai és a fiziológiai folyamatok mechanikus azonosításában jut kifejezésre; más esetekben, bizonyos megmagyarázhatatlan módon, „párhuzamosságot” vagy teljesen idealista módon értelmezett „kölsönhatást” tételnek fel közöttük.” (22.o.)

A burzsoá pszichológia e pozíciójának elméleti tarthatatlanságát szinte kézzelfoghatóan szemlélteti az érzékelés keletkezésének problémájával kapcsolatban megnyilvánuló tehetetlenség és agnoszticizmusra való hajlandóság.

Mindebből következően természetes, hogy a szovjet pszichológiának teljesen ellentétes elvi alapról kellett kiindulnia, és más megközelítési módot kellett keresnie az érzékelés keletkezésének tanulmányozásában. A gyökerében más elvi alap a pszichikum materialista felfogása, amelyet Leontyev szerint legáltalánosabban úgy határozhatunk meg, hogy: „A pszichikum az élő és magas szervezetségű anyagi testek sajátossága, amelyek képesek arra, hogy állapotaikkal tükrözzék az őket körülvevő s tőlük teljesen függetlenül létező valóságot.” (Uo.)

E meghatározás egyrészt tudatos szembenállás a tradicionális pszichológia egyoldalú megközelítéseivel szemben. Ezek vagy kizárólagosan a pszichikus jelenségek oldaláról keresték a pszichikum, a tudat törvényszerűségeit (a racionális, valamint az introspekciós pszichológia), vagy pusztán a tárgyi valóság oldaláról (mechanikus materialista törekvések), vagy csak a fiziológiai folyamatok felől és ezekre visszavezetve kutatták a pszichikait, és így annak ellenére, hogy jelentős tényanyagot gyűjtöttek össze a pszichológiai kutatás számára, épp egyoldalúságuk miatt jutottak elméletileg zsákutcába. A pszichikum materialista felfogása egyben tagadása annak az idealista tételnek, hogy a pszichikum semmilyen reális kölsönhatásban nem mutatja valódi arculatát, továbbá alkalmazása annak az általános érvényű dialektikus elvnek, hogy a tárgyak megismerése csak kölsönhatásaik feltárása útján lehetséges.

Az a kölsönhatási folyamat, amelyben feltárul az anyag legmagasabb rendű tulajdonsága, azaz a pszichikum — az életfolyamatok meghatározott formája. A pszichikum az életfolyamatok bonyolultabbá válásának terméke. Következésképpen a pszichikum, s elemi formája, az érzékelés kialakulásának magyarázatát az őt létrehozó életkörülmények és kölsön-

hatások elemzésénél kell kezdeni. E kölcsönhatások elemzésénél figyelembe kell venni döntő, minőségi különbözőségeket az élettelen természetétől (amit elmulaszt a mechanikus materializmus, pl. Feuerbach). „Nem szabad tehát az élőlény létezését csupán objektíven szemlélni, vagyis a saját életét igenlő szubjektum számára passzív, bár érzeki (a szó mindkét jelentésében) folyamatként. Ez a szemlélet szükségszerűen a szubjektum lényegének és a létezésnek azonosításához vezet.” (41. o.) Az élőlény számára a tárgy nemcsak a visszatükrözés tárgya, hanem a saját életét hangsúlyozó tárgy is, amellyel a szubjektum aktív, törekvő kapcsolatot alakít ki.

Leontyev tehát az érzékelés keletkezésére vonatkozó hipotézisében abból indul ki, hogy az élő szervezet minden külső hatásra adott válasza aktív folyamat, tevékenység. A legegyszerűbb pszichikus funkció, az érzékelés képessége ott jelenik meg, ahol a környezeti feltételek bonyolultabbá válásának hatására az élő szervezet tevékenysége is bonyolultabbá, aktívabbá válik.

Az élet legkorábbi szakaszain a környezeti kölcsönhatási folyamatokat az azon környezeti sajátosságok iránt tanúsított ingerlékenység határozza meg, amely: „vagy közvetlenül biztosítja az asszimilációt, vagy közvetlen védekezési reakciókat vált ki, tehát amely mindkét esetben közvetlenül önmaga határozza meg a fehérjetest életének fejlődését és fenntartását. A legegyszerűbb organizmusoknál nem tételezhető fel az érzékenység azokkal a ráhatásokkal szemben, amelyek az élet szempontjából önmagukban semlegesek, közömbös jelentőségűek.” (168. o.)

A magas szervezetségű állatoknál határozottan kifejezett reakciókat figyelhetünk meg olyan hatásokkal szemben is, amelyeknek önmagukban semmiféle lényeges kapcsolatuk nincs a szervezettel. A közvetlenül semleges, a környezetben csupán tájékoztató jellegű hatások iránt megnyilvánuló ingerlékenységet megvalósító funkció lényegében az *érzékenység funkciója, érzékelési képesség*. Ennek megfelelően az említett közvetlenül semleges ráhatásoknak s az átalakításukat megvalósító szervek, az érzékszervek, a receptorok eredményeként jelentkező specifikus jelenségek olyan jelenségek, amelyek fejlettebb formájukban mint érzéklek szerepelnek. Az érzékenység keletkezése fő feltételének az organizmus változékony, de egynemű környezetben zajló életétől a tárgyi környezetben változó körülmények között zajló életre való áttérés tekinthető, amely megteremtí az organizmusoknál a közvetett

jelzőkapcsolatok (viszonyok) keletkezésének szükségességét.

A fenti hipotézis filozófiai-pszichológiai lényege abban van, hogy már magában a kérdés felvetésében kísérlet történik arra, hogy kizárja az érzékelés természetére vonatkozó szubjektív értelmezések lehetőségét, s abból indul ki, hogy a pszichikum csirája is az objektív viszonyok világában van.

E hipotézis — amelyet Leontyev még 1936-ban állított fel (A. Zaporozsccel együtt) — jelentős lépésnek tekinthető egy új, a klasszikus fiziológia és a polgári lélektan érzékelés-konceptiójával elvileg ellentétes érzékelésmélet kidolgozásában.

Leontyev felfogása elméleti és metodológiai szempontból egyaránt folytatója Szczenov és Pavlov értékes örökségének. Különösen fontos egyrészt Szczenov azon törekvése, hogy tisztázza az érzékelés mint tárgyi valóság által meghatározott pszichikus jelenség természetét, másrészt az izommozgások döntő szerepének feltárása az érzékelés keletkezésében; Pavlov munkássága pedig elsősorban az érzékelés jelző jelentőségének hangsúlyozása, a feltételes reflexek kialakulása mechanizmusának feltárása területén emelkedik ki.

Más vonalon viszont mintegy összegezése a leontyevi hipotézis azon újabb tudományos eredményeknek, amelyeket az érzékelés mechanizmusának tanulmányozása terén századunk adott. Mint ismeretes, a klasszikus érzékelépszichológiában az érzékelés J. Müllertől eredő ún. „receptor-konceptió”-ja uralkodott, amely szerint az érzékelés specifikus sajátságait, minőségét a receptor és a közvetítő idegpályák tulajdonságai határozzák meg. Az érzékszervek specifikussága a Müller-féle „érzékszervek specifikus energiája” alapelvben idealista értelmezést nyerve a szubjektív idealizmus egyik fő támasza lett, s megcáfolására az akkori konkrét, egzakt tudományos ismeretek még nem voltak elégségesek. Az érzékszervek specifikus természetének értelmezésében az evolúciós szemlélet (az érzékszervek specifikussága a környezethez való alkalmazkodás terméke) hozott lényeges változást, továbbá jelentősen gazdagította az érzékelésről kialakult képet az érzékelés funkcionális fejlődésének tanulmányozása (Ananyev, Stratton, Koller kísérletei), az érzékelések kölcsönhatásával foglalkozó kísérletek (Sz. V. Kravkov és iskolája), valamint az érzéklek keletkezésében részt vevő effektor-folyamatok tanulmányozása (Anohn munkássága). Mindezek közvetlenül cáfolták a receptor-konceptiót és az érzékelés passzivitását hangsúlyozó nézeteket, és bebizonyították, hogy az érzékelés adekvát concep-

ciója a Szecsenovtól — Pavlovtól kiinduló ún. reflektor-koncepció, hogy az érzéketek keletkezésében nélkülözhetetlenek a központból a perifériákra irányuló effektoros kapcsolatok is.

E következtetések szellemében törekedett Leontyev a fenti hipotézis kísérleti alátámasztására és továbbfejlesztésére. Előbb — 1936—39-ben — önálló kísérletsorozatban Poznanszkaja, Rubinstein Aszinyin részvételével speciális kísérleti szituációban intenzív fényinger bőrfelületen (kézbőrön) történt aspecifikus érzékelését vizsgálta (A szerző 1939-ben befejezett kísérleteit egészükben még nem publikálta.)

Ezen érdekes és újszerű kísérletsorozat beállítását az indokolta, hogy a fény semmiképp sem tekinthető a bőr adekvát ingerének, ugyanakkor a bőr ingerlékeny a látható szinkép sugarai iránt, alkalmas tehát emberi szituációban valamely újfajta érzékenység keletkezésének vizsgálatára. Ezen előfeltételezés a kísérletek valószínűsítették. Igazolták, hogy valamely korábban nem észlelt inger észlelté csak akkor válik, ha a szervezet szempontjából pozitív vagy negatív inger jelzésévé lesz. Ezek szerint az észlelet kialakulásának a döntő pontjai: az objektum jelző viszonya és a szubjektum szervezeteinek aktivitása.

A további kísérleti alátámasztásról számol be, valamint az előző kísérletek differenciáltabb értékelését adja „Az érzéki tükrözés mechanizmusáról” c. tanulmánya. Leontyevnek és munkatársainak a legkésőbb „motoros” érzékszerv, a hallószerv és a hallási képesség terén végzett vizsgálatai ismételtlen megerősítették a szervezet aktivitásának döntő voltát és a proprioceptív ingerek, az izommozgások lényeges részvételét az érzékelés keletkezésében.

Bár ezek a kísérletek külsődleges technikájukban hasonlítottak a feltételes reflexek kialakításának mechanizmusára, Leontyev külön hangsúlyozza a két folyamat — az érzékelőképesség és a feltételes reflex kialakulásának folyamata — megkülönböztetésének szükségességét. (Erre vonatkozóan Pavlovnak is voltak utalásai, de ezek a későbbi Pavlov-interpretációban bizonyos fokig elsikkadtak). Feltétlenül megkülönböztetendő egyrészt az a folyamat, amelyben az egyébként orientációs reakció kiváltására nem alkalmas inger alkalmassá válik ilyen kiváltó funkció betöltésére, másrészt az a folyamat, amelyben a feltételes reflex kialakul; az előbbi az utóbbinak előfeltétele. A klasszikus fiziológiai kísérletek nem voltak alkalmasak erre, mert bennük az érzékelés jelző jelentőségének és a magatartási reakciók megerősítésének, illetve meg nem erősíté-

sének problémája állt előtérben, nem pedig az érzékelési képességnek mint a tárgyi valóságot visszatükröző képességnek kialakulása. Leontyev kérdésfeltevése jogos, különösen a pavlovi koncepció leegyszerűsített, mechanikus tolmácsolásával szemben, amelyben: „a differenciáció kialakításának klasszikus kísérletei nem érintik közvetlenül és lényegében nyitva hagyják a ráhatások specifikus sajátosságát, vagyis a természetüket feltáró tükröződési folyamat adekvátságának a kérdését. Ezt a ténytet külön alá kell húznunk, mivel a kéreganalízis és szintézis folyamataira vonatkozó tanítás tartalmának rendellenes kiszélesítése odavezet, hogy a hatások jelző, feltételes jelentőségének tükröződését azonosítják természetük tükröződésével, vagyis az érzéki megismerés problémáit hibásan, tisztán pragmatikusan magyarázzák.” (177. o.)

Szándékosan foglalkoztam ily részletesen az érzékelés keletkezésére vonatkozó leontyevi hipotézissel — amely természetesen még további kimunkálást és kísérletes alátámasztást igényel —, tekintettel a probléma komoly gnoszológiai jelentőségére, s arra, hogy a fenti tanulmányok számos értékes gondolatot tartalmaznak az érzékelés filozófiai interpretációiban jelentkező szubjektív idealista és mechanikus, leegyszerűsítő tendenciák leküzdéséhez is.

A kötet II. részében („*A pszichikum fejlődésének vázlata*”) több tanulmány, az állati és az emberi pszichikum fejlődésének problémáit vizsgálja.

E rész első tanulmánya („*Az állatok pszichikuma*”) az állati pszichikum fejlődési szakaszainak originális — a visszatükrözési képesség alapján történő — felosztását adja. Következtetéseiben egyrészt Baszin, Szolamah, valamint saját kísérleteire (1933—34), másrészt az állati intellektus tanulmányozásában Köhler, Vacuro, Ladigina—Kotz kísérleti megfigyeléseire támaszkodik. Az állati lét legalacsonyabb fokán Leontyev szerint az *elemi szenzoros pszichikum* alakul ki, ez a stádium feltehetően az infúzióriumoknál is tart. Az állati szervezet tevékenységének és struktúrájának fejlődése az érzékszervek és a mozgásszervek kialakulása és differenciálódása az idegrendszer megjelenése során a következő tárgyi jelleget ölt. Ez a stádium genetikailag hosszú történeti periódust jelent (a madaraktól az alsóbbrendű majmokig). Az állati pszichikum fejlődésében az *intellektus stádiumának* kialakulása jelenti a következő s leg-

magasabb szakaszt, erre már a „kéz gondolkodása”, az elemi konkrét gondolkodás csírája s az állati tanulás a jellemző.

A történeti fejlődés elvi elemzését egy összefoglalásszerű tanulmány követi, az állati pszichikumra általánosan jellemző sajátosságok kiemelése: „Az állatok pszichikumának általános jellemzése”. Tekintettel ezek ismertebb voltára, részletezésükre nem tértek ki.

Az emberi pszichikum s a tudat fejlődésének problémáival a kötet második részében három tanulmány foglalkozik. Az első „Az emberi tudat kialakulása”, amely részben a biológiai evolúció adataira, részben a marxista filozófiára — elsősorban a Marx korai munkáiban található értékes utalásokra — támaszkodva differenciáltan elemzi a munka szerepét a tudat kialakulásának folyamatában. Ezen belül Leontyev részletesen foglalkozik a munka természeti sajátosságaival: a kéz fejlődésével, az eszközhasználat kialakulásával stb. Az elemzés középpontjában azonban a munka, társadalmi sajátosságai, a munka társadalmi természete, céltudatos jellege, a közlés szükséglete áll, valamint ezek visszahatása a pszichikus tükrözés minőségileg magasabb fokának kialakulására és megszilárdulására.

„A tudat történelmi fejlődésének kérdéséhez” c. tanulmány a tudat tartalma és a létfeltételek közötti összefüggést s a tudat ebből eredő változó jellegét vizsgálja, megállapítva, hogy sem a tudat, sem a szélesebb pszichikum változását nem lehet önmagukból a pszichikus folyamatokból levezetni s megérteni. Hangsúlyozza továbbá, az emberi pszichikum és a tudat komplex jellegét. Elemzi azokat a következtetéseket és feladatokat, amelyek a tudat tartalmának és fejlődésének a létfeltételek változása által meghatározott váltából természetszerűen levonhatók a szovjet pszichológia számára, s amelyeknek különösen fontos szerepük van a kommunizmus építésének időszakában a személyiség formálása, sokoldalú fejlődésének biztosítása terén.

A harmadik, filozófiai szempontból talán legérdekesebb tanulmány „A történeti nézőpontról az emberi pszichikum tanulmányozásában” — nem ismeretlen a Magyar Filozófiai Szemle olvasóközönsége előtt (megjelent az 1959. 3–4. számban). A cikk elméleti jelentősége s a könyv ismertetésének teljessége kedvéért mégis szükségesnek látszik néhány gondolatot kiemelni. Rendkívül tanulságos az az elméleti jellemzés — s a belőle következő gyakorlati konzekvenciák megrajzolása —, amelyet Leontyev az emberi pszichikum megközelítésének két szélsőségesen egy-

oldalú útjáról, a naturalista és a szociológiai, ill. szociológizáló felfogásról mint a mai külföldi pszichológia kettészakadottságát demonstráló irányzatokról ad. Ebben a vonatkozásban kiemeli, hogy a „pragmatizmus feltétlen következménye annak, hogy a biológiai viszonylatokat mechanikusan átvisszük az ember szintjére”, s hogy „mind a mechanisztikus materializmus, mind az idealizmus képtelen úgy irányítani a pszichológiai kutatásokat, hogy kialakuljon az ember pszichikus életének egységes tudománya. Ez az egységes tudomány csakis olyan filozófiai világnézet talaján alakulhat ki, amely a materializmust a tudat fiziológiai-anyagi meghatározottságán túlmenően a társadalomra is kiterjeszti, így a biológiai és a társadalmi-történeti fejlődés egységét hangsúlyozza, kiemelve az utóbbi bizonyítottan döntő szerepét.”

A probléma ilyen megközelítése nem új a szovjet pszichológiában. Leontyev e téren különösen L. Sz. Vigotszkij munkásságát emeli ki, kinek öröksége a személyi kultusz éveiben bizonyos fokig háttérbe szorult. Vigotszkij szerint „az emberi pszichikum fejlődésének fő mechanizmusa a történetileg kialakuló társadalmi tevékenység-fajták és formák s belső pszichikus folyamatokká való átalakításuk” interiorizációja. Elvi jelentőségű az a gondolat, hogy az emberi pszichikum fejlődése az egyéni életben az állati pszichikum fejlődésétől eltérően nem a veleszületett sajátosságok megjelenésének következtében, nem az örökletes faji viselkedésnek a változó környezeti feltételekhez való alkalmazkodása útján megy végbe, hanem úgy, hogy az egyének átadják és elsajátítják a társadalmi-történeti fejlődés addigi eredményeit. (Nemcsak az ismeretanyag elsajátításáról van szó, hanem magukról a belső értelmi műveletek, pl. fogalomalkotás stb. elsajátításáról is, amelyek kezdetben exteriorizáltak, tehát külső művelet formájában alakulnak ki és azután fokozatosan válnak belsőkké.) Ebből viszont logikusan következik, hogy bármely pszichológia, amely a tudatot, a gondolkodást, a tanulást vizsgálja, nem korlátozódhat pusztán az egyéni tapasztalat kialakítása mechanizmusainak vizsgálatára.

Végül a könyv harmadik részében alkalmazott lélektani vonatkozású tanulmányokkal ismerkedhetünk meg, amelyek a gyermek- és neveléskélektan széles területéről veszik témáikat. A szerző itt is a konkrét megfigyelésekkel összhangban — a gyermek fejlődésének különböző szakaszain végigvezetve — tárja elének a gyermeki pszichikum fejlődését, úgy hogy megmutatja az emberi pszichikumra általában

érvényes törvényszerű összefüggések és sajátosságok specifikus érvényesülési, realizálódási formáit a gyermek fejlődésben.

Kiemelkedő ebből a szempontból „*A gyermek pszichikuma fejlődésének kérdéséhez*”, valamint „*A gyermek tanulási tevékenysége motívumainak fejlődése*” c. tanulmánya. Érdekes és célszerű a „vezetőtevékenység” kiemelése az egyes életkorokban, s Leontyev elemzése e fogalmakról. A kötet tartalmazza a szerzőnek 1959-ben Milánóban elhangzott „*A gyermek pszichikus fejlődésének elvei és az értelmi fogyatékosok problémája*” c. előadását is. Ebben szintén a történetiség dialektikus materialista elvét alkalmazva a következőkben határozza meg a gyermeki pszichikum fejlődésének fő elveit: a gyermeki pszichikum fejlődése lényegében az emberiség által felhalmozott, tehát társadalmi jellegű ta-

pasztalatok egyéni elsajátítása, valamint a gyermeki képességek formálódása, ami az agykéregben újabb és újabb funkcionális rendszerek fokozatos kialakulását jelenti. E fejlődési folyamatból mindkét említett tényező által meghatározottként kiemelkedik a gyermek intellektuális fejlődése, az értelmi tevékenység kialakulása.

Leontyev értékes tanulmánykötetének ismertetését egy olyan szembetűnő tanulmány megemlítésével szeretném zárni, amely „leírva” nála sehol sem található, mégis minden sorában ott van. Leontyev műve, amely egy „pszichológus” munkája, példamutató abból a szempontból, hogy hogyan kell és hogyan lehet az egzakt szaktudományos kutatásokat elméleti-filozófiai interpretációval természetszerűen, a vizsgált tárgy lényegéből adódóan összekapcsolni.

Vári Györgyné

## FILOSZOFISZKIE NAUKI

1963. 6. szám

### **A. A. Zvorikin: A történelmi materializmus mint általános szociológiai elmélet és a konkrét szociológiai kutatások**

Zvorikin írása ahhoz az élénk eszmecseréhez kapcsolódik, mely a folyóiratok hasábjain kialakulva jelzi a szovjet szociológiai kutatások fellendülését. Közvetlen előzményei azok a cikkek, melyek a *Filoszofszkije Nauki* 1962. 5., 1963. 2. és 3. számában jelentek meg.

A megélenkült kutatómunka tette szükségessé az általános szociológiai elmélet és a konkrét szociológiai kutatások viszonyának tisztázását. A történelmi materializmus mint az összes társadalomtudomány alapja általános szociológiai elmélet, mondja Zvorikin. A konkrét szociológiai kutatások azonban a többi társadalomtudománytól eltérő módon viszonyulnak a történelmi materializmushoz, amennyiben „nem az emberi viszonyok valamely egyetlen területére vonatkoznak, hanem az emberi élet legkülönbözőbb oldalait érintik, és ebben az értelemben nem szak-, hanem szakközi, általános jellegűek”. Ebből kiindulva a szerző meghatározást ad a szociológiai kutatások tárgyáról. E meghatározás szerint a konkrét szociológiai kutatásoknak a környezet hatását, az emberek közötti viszonyokat, az embereknek a társadalmi jelenségekhez való viszonyát és az ezekben játszott szerepét kell vizsgálni. Elméletileg a történelmi materializmus alapozza meg ezt a vizsgálatot, amikor megállapítja, hogy a társadalmi élet törvényei milliárd és milliárd emberi cselekedet eredményeként jelennek meg. Az emberi cselekedetek szövevényében való eligazodáshoz a történelmi materializmus osztályelmélete nyújt lehetőséget. Ezért a szociológiai kutatások sem az egyes emberekre, hanem emberek csoportjaira vonatkoztatva oldják meg feladatukat.

A továbbiakban a szerző összeveti a marxista szociológia és az empirikus burzsoá szociológia elméleti alapjait. Kiemeli,

hogy a burzsoá szociológia önkényesen jár el a társadalmi csoportok megállapításánál, s ezzel az osztályviszonyok elleplezésére törekszik. A gyakorlati célok különbségét az magyarázza, hogy a burzsoá szociológiát az uralkodó osztály gyakorlati szükséglete fejlesztette ki. A kapitalista vállalkozók azt remélik, hogy a szociológia a munkatermelékenység emelésének elősegítése mellett az osztályellentéteket is segíthet leküzdeni. A szerző az Amerikai Szociológiai Társaság tagságára vonatkozó adatokkal szemlélteti ezt a törekvést.

Kimutatva, hogy valóban tudományos szociológiai kutatásokat csak a történelmi materializmus alapján lehet folytatni, Zvorikin hangsúlyozza, hogy a konkrét szociológiai kutatások nem azonosíthatók a történelmi materializmussal. A történelmi materializmus — mondja a szerző — a társadalmi fejlődés algebraja, a konkrét szociológiai kutatások ezzel szemben a társadalmi fejlődés aritmetikáját képviselik. A szociológiai kutatások és a többi társadalomtudomány viszonyának szemléltetésére a szerző egybeveti a kommunista munkabrigádok munkája közgazdasági és szociológiai vizsgálatának néhány szempontját, majd áttér a konkrét szociológiai kutatások elméleti jelentőségének felvázolására. A konkrét kutatások alapján kiemeli néhány elméleti kérdést, melynek továbbfejlesztéséhez és megoldásához a szociológiai kutatások jelentősen hozzájárulhatnak. Legfontosabbnak az objektív és szubjektív történelmi-társadalmi kölcsönhatásának, az általános, különös és egyes viszonyának, a társadalmi törvények működési mechanizmusának vizsgálatát tartja. A társadalmi törvények működési mechanizmusának tanulmányozásához nélkülözhetetlen módszer a társadalmi modellek vizsgálata.

Befejezésül Zvorikin rámutat azokra a feladatokra, melyek az 1960–1962-ben megjelent szovjet szociológiai irodalom tanulmányozásának tapasztalataiból következnek. Egyes intézetek, kutatócsoport-

tok sikeres vizsgálatai sok kutatót hasonló jellegű vizsgálatok folytatására indítanak, s ez tervszerűtlené teszi a kutatást. Első feladat a fő irányok meghatározása a társadalmi folyamatok kutatásában. Nehezíti a konkrét szociológiai kutatásokat metodikájuk kidolgozatlansága. Ezért a szerző javasolja, hogy a már meglévő

tapasztalatok alapján a közeljövőben készítsék elő a konkrét szociológiai kutatások metodikai tankönyvének kiadását. A metodika kidolgozásánál figyelembe kell venni, kritikailag át kell vizsgálni a burzsoá szociológusok által kidolgozott módszereket is.

(cs. m.)

## THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

Vol. XIV. No 54. 1963 August

### P. Achinstein: Teoretikus terminusok és részleges interpretáció

A logikai pozitivisták egy tudományos elméleten belül a terminusok két típusát különböztetik meg. Az első csoportba tartozó terminusok közvetlenül megfigyelhető sajátosságokat vagy tárgyakat jelölnek, ezek a megfigyelési terminusok. A másodikba a nem-megfigyelhető sajátságokat vagy objektumokat jelölő, azaz teoretikus terminusok tartoznak. Egy tudományos elmélet teoretikus terminusai funkciójukat és jellegüket tekintve különböznek a spekulatív metafizika teoretikus terminusaitól (pl. „világsszellem”), holott ezek sem jelölnek megfigyelhető objektumokat vagy sajátságokat. A logikai pozitivisták — az empirikus tudományelmélet megalapozására irányuló programjukban — az elméleten belül kívántak felállítani olyan követelményeket, amelyek segítségével a teoretikus terminusokat meg lehet különböztetni a metafizikaiaktól, azaz amelyek kielégítésével a teoretikus terminusok empirikus jelentése az elméleten belül biztosítható lenne, empirikus természetük kimutatható lenne a metafizikaiak nem-empirikus jellegével szemben. Az erre vonatkozó legjelentősebb — főleg Carnap, Hempel, Braithwaite, Nagel által képviselt — pozíciót a részleges interpretáció tézisének lehet nevezni, mely röviden összefoglalva a következő: egy tudományos elmélet megfigyelési szótárában az alapterminusok (néhány kellően kiválasztott megfigyelési terminus) szemantikai szabályok segítségével nyernek empirikus interpretációt. A megfelelő meta-nyelvben megfogalmazott szabályok kikötik, hogy egy adott terminus konkrétan milyen megfigyelhető sajátságot jelöljön. A megfigyelési szótár többi terminusát az ily módon interpretáltakra lehet visszavezetni. Egy tudományos elmélet teoretikus szótárának terminusai semmilyen ehhez hasonló interpretációt nem kaphatnak. Empirikus jelentést csak indirekten és „részlegesen” (ui. az összes lehetséges megfigyelés és kísérlet nem adható meg)

nyernek azáltal, hogy az elmélet bizonyos posztulátumai segítségével megfigyelhető terminusokkal kapcsolhatók össze.

A tudományos elméleteknek a teoretikus terminusait megfigyelésekkel összekapcsoló posztulátumait *korrespondencia szabályoknak* lehet nevezni. Ezek logikai formáját illetően már Campbell feltételezte, hogy korrespondencia szabály két, valamilyen logikai operátorral összekötött kijelentés lehet, amelyben az egyik kijelentés csak teoretikus, a másik csak megfigyelési terminusokat tartalmaz. Hempel továbbmenően azt javasolta, hogy ezek a szabályok tetszőleges logikai formájú kijelentések lehessenek, amelyek azonban a teoretikus és a megfigyelési terminusokat „lényegesen” kell hogy tartalmazzák, s ezzel már eleve jelezve is vannak a terminusok közötti viszonyok. A részleges interpretáció tézise szerint egy teoretikus terminus empirikus jelentése eleve biztosítva van, ha az illető terminusra korrespondencia szabály egyértelműen felállítható. Azaz, az elméleten belül maradó korrespondencia szabály funkciója az illető posztulátumban szereplő elméleti terminus empirikus jelentésének garantálása. E szabályok felállíthatósága így — a tézis szerint — szükséges és elégséges kritérium lenne az elmélet természetére vonatkozóan is, megkülönböztetné ugyanis a tudományos elméleteket a metafizikától, amelynek terminusai semmilyen empirikus jelentést sem nyerhetnek.

A tézisnek ez a megfogalmazása azonban ellenvetésekre ad alkalmat, mert magába foglalja azt is, hogy a posztulátumok valamilyen csoportjában fellépő, nem-interpretált terminus szintén rendelkezik empirikus jelentéssel, ha számára korrespondencia szabály egyértelműen felállítható. Hogy ez ténylegesen így van az belátható az alábbi gondolatmenetből: egy tetszőleges elmélet posztulátumai mindig tartalmaznak teoretikus terminusokat. A posztulátumok azonban magukba foglalják a tetszőleges logikai formájú korrespondencia szabályokat. A posztulátumokban szereplő teoretikus terminusokra tehát

az elméleten belül minden nehézség nélkül megalkothatók a korrespondencia szabályok. Ezek felállításával azonban — a tézis szerint — az elméleti terminusok, bár részlegesen ugyan, de mégis interpretálva vannak. Következésképpen a posztulátumokban szereplő teoretikus terminusok empirikus jelentése eleve biztosítva van. De minden elméleti terminusnak legalább egy posztulátumban szerepelnie kell, mert ellenkező esetben nem része az elméletnek: ezért az elmélet összes ilyen terminusai — a megfelelő korrespondencia szabályok felállításával — empirikus jelentést nyertek, függetlenül az elmélet természetétől. A tetszőleges logikai formájú korrespondencia szabály felállíthatóságának mint az empirikus jelentés kritériumának tehát egyenes következménye, hogy bármilyen teoretikus terminusokkal és posztulátumokkal rendelkező elmélet minden ilyen terminusa szükségszerűen interpretálva van.

Ennélfogva a korrespondencia szabály felállíthatósága nem lehet a metafizika és a tudományos elméletek közötti különbség, azaz az empirikus jelentés kritériuma. Ha kritériumnak ezt fogadja el valaki, akkor szembe kell néznie a spekulatív metafizika empirikus interpretációjával is: mert a metafizikus — úgyenes megválasztott posztulátumok mellett — empirikus jelentést adhat elméleti terminusainak; pl. az „abszolútum minden, ami létezhet” metafizikai posztulátum implikálja az „abszolútum minden, ami létezhet és a tenger sós vagy a hollók feketék, vagy stb.”

korrespondencia szabályt (a legegyszerűbb logikai formájú korrespondencia szabály a két kijelentés konjunkciója). Ezzel azonban az „abszolútum” terminus már részlegesen interpretálva lenne. Ha tehát korrespondencia szabály az, ami empirikus jelentést biztosít valamilyen teoretikus terminusnak, akkor az egész metafizika interpretálható, azaz rendelkezik kognitív jelentéssel. Ez a következmény azonban nem fogadható el.

A részleges interpretáció tézisének ilyen elfogadhatatlan következménye miatt a hempeli értelemben vett korrespondencia szabály felállíthatósága nem lehet az empirikus jelentés kritériuma, s így nem lehet ismertető jegye az elméletek természetének sem. A tézis védői a szabály hempeli értelmezésének megtartásával még háromszor fogalmazták át az empirikus jelentés kritériumát, miközben a teoretikus terminusokra vonatkozóan egyre szigorúbb feltételeket vezetnek be. De ahogy a pontos vizsgálat kimutatja, ezek sem jelentenek kiutat az említett nehézségből. Tehát a tézis bármelyik megfogalmazásának elfogadása alapján semmi különbség sincs a tudomány és metafizika között. Ennélfogva világos, hogy a tézis szigorú revízióra szorul, mivel a tézisben megfogalmazott feltételek kielégítése nem biztosíthatja az empirikus jelentést. Így a logikai pozitivisták programja — jelenlegi formájában — nem valósítható meg.

(a. f.)

*E szám szerzői:*

*Müller Antal*, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

*Tordai Zádor*, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

*Almási Miklós*, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa,

*J. N. Findlay*, a brit Akadémia tagja, a londoni King's College filozófiaprofesszora,

*Balogh József*, az ELTE Történelmi materializmus tanszékének adjunktusa,

*Rozsnyai Ervin*, a Magyar Iparművészeti Főiskola Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,

*Elek Tibor* egyetemi tanár, a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének vezetője,

*Somogyi Antal*, a Központi Fizikai Kutató Intézet tudományos munkatársa,

*Bence György* egyetemi hallgató,

*Kovács László*, a debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének docense,

*Altrichter Ferenc*, egyetemi hallgató

*Vári Györgyné*, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

## 1964. ÉVI VIII. ÉVFOLYAMÁNAK

### TARTALOMJEGYZÉKE

#### TANULMÁNYOK

	Szám	Oldal
<i>Mészáros Béla—Pécsi Tibor</i> : A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban .....	1	1
<i>Sipos János</i> : A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Hozzászólás néhány vitás kérdéshez .....	1	16
<i>Szabó András</i> : A freudizmus bűnözésmélete .....	1	75
<i>Simon Endre</i> : A társadalom, a vallás és az erkölcs kérdései Locke tanításában ..	1	96
<i>Varga Károly</i> : Dahrendorf szabadság- és osztálykonfliktus-elmélete .....	1	126
<i>Erhard Albrecht</i> : Antikommunizmus — a nyugatnémet klerikális-militarista tekintélyállam államelmélete .....	1	145
<i>Wirth Ádám</i> : A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai .....	2	209
<i>Vajda Mihály</i> : Az evidencia problémája .....	2	228
<i>Rudas János</i> : A pszichológia helye a tudományok rendszerében .....	2	257
<i>Pásztor László</i> : A kibernetika filozófiai problémáiról .....	2	294
<i>Molnár László</i> : A századeleji magyarországi reformizmus ideológiai arculatához .....	2	313
<i>Heller Ágnes</i> : Rousseau és az Új Héloise I. ....	2	342
<i>E. Arab-Ogli</i> : Tudás-szociológia és szociológiai tudás .....	2	369
<i>Pál Lénárd</i> : Megjegyzések a tér és idő filozófiai kérdéseire .....	3	413
<i>Simonovits Istvánné</i> : Az egység és sokaság dialektikus egysége Leibniz filozófiájában .....	3	423
<i>Szigetvári Sándor</i> : Az általános megismerési folyamata .....	3	437
<i>Heller Ágnes</i> : Rousseau és az Új Héloise II. ....	3	456
<i>M. K. Mamardasvili</i> : A széttépett tudat mítoszai .....	3	487
<i>Földesi Tamás</i> : A neopozitívizmus bizonyításméletének bírálatához .....	4	603
<i>Zoltai Dénes</i> : Az antikvitás zeneesztétikája .....	4	632
<i>Erdődi József</i> : A tudomány mint közvetlen termelőerő .....	4	679
<i>Garcá László</i> : A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichológia perspektívája ..	4	701
<i>A. Schaff</i> : Nyelv és gondolkodás .....	4	718
<i>Szigeti József</i> : Ismeretelméleti-módszertani megjegyzések .....	5	819
<i>Vitányi Iván</i> : A művészetszociológia módszertani alapjairól .....	5	841
<i>Makai Mária</i> : A neopozitívista filozófiai és etikai dekadenciáról .....	5	872
<i>Vas Ida</i> : Hegel a gondolkodás legfejlettebb formájáról .....	5	914
<i>Z. Augustynek</i> : A fizikai determinizmus .....	5	937
<i>Müller Antal</i> : A valószínűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről .....	6	1051
<i>Tordai Zádor</i> : A sarthe-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról .....	6	1069
<i>Almási Miklós</i> : A művészeti dekadenciáról .....	6	1086
<i>J. N. Findlay</i> : A jelenkori brit filozófia .....	6	1096

#### VITA

Létezik-e abszolút nyugalom? ( <i>Lakó László</i> ) .....	1	155
Van-e abszolút nullafok? ( <i>Erdey-Grúz Tibor</i> ) .....	2	387
A zérus hőmérsékletéről ( <i>Kirschner János</i> ) .....	2	389
A népi demokrácia mint a politikai hatalom formája ( <i>Somoskői János</i> ) .....	2	391
Túl a realizmus partjain I. ( <i>Rozsnyai Ervin</i> ) .....	3	504

	Szám	Oldal
Dialektika és logika ( <i>Vajda Mihály</i> ) .....	3	516
Néhány megjegyzés „A tudomány termelőerővé válásának folyamatáról” ( <i>Hadházy Anna</i> ) .....	3	527
Johannes R. Becher költői koncepciójáról. A marxista líraelmélet kérdéseiről ( <i>Bencze György és Bertalan László</i> ) .....	4	764
Hozzászólás a marxi anyagfogalomról megindult vitához ( <i>Rózsahegyi Tiborné</i> )	5	1002
A Kállay-kormány hintapolitikájának és a KMP taktikájának kérdéséhez. Megjegyzések Sipos János cikkéhez ( <i>Pintér István</i> ) .....	5	1012
Túl a realizmus partjain II. ( <i>Rozsnyai Ervín</i> ) .....	6	1120
A műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika kölcsönös viszonyáról ( <i>Élek Tibor</i> ) .....	6	1139

## FIGYELŐ

Az elidegenedés és a totalitás hegeli kategóriáiról. Megjegyzések M. Rossi „Marx és a hegeli dialektika” c. könyvének első kötetéhez ( <i>Rozsnyai Ervín</i> )	1	157
Újabb hozzászólások a munkamegoszlásról és a személyiség mindenoldalú fejlődéséről szóló vitához ( <i>Agh Attila</i> ) .....	1	165
Vita a népi demokratikus forradalom jellegéről ( <i>Agh Attila</i> ) .....	2	381
A kommunista filozófusok aktívártekezlete .....	3	529
A tehetség kettős elidegenedése ( <i>Halász László</i> ) .....	3	546
Jász Géza születésének 100. évfordulójára ( <i>Molnár István</i> ) .....	4	752
Sartre a felnőtt — gyermekkoráról ( <i>Torday Zádor</i> ) .....	4	757
A Szerkesztő bizottság nyilatkozata .....	4	762
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">dr. Tordai György 1920—1964</span> .....	5	989
A marxi esztétika védelmében ( <i>Bencze György—Bertalan László</i> ) .....	5	990
Molnár Erik — 70. születésnapjára ( <i>B. J.</i> ) .....	6	1110

## ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egyetemes filozófiatörténet ( <i>Pais István</i> ) .....	1	168
Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás ( <i>S. Molnár Edit</i> ) .....	1	172
A világ csodák nélkül ( <i>Sólyom Mihály</i> ) .....	1	175
M. Sz. Kagan: Az iparművészetről. Néhány elméleti kérdés ( <i>Garai László</i> )	1	176
K. Kanthack: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie ( <i>Rédl Károly</i> )	1	181
Az emberi szabadság „kimunkálása” ( <i>Licskó György</i> ) .....	1	186
G. Kropp: Marx és Engels az oktatás és a termelőmunka összekapcsolásáról és a politikai képzésről ( <i>Vas Ida</i> ) .....	1	190
V. I. Cserkeszov: A materialista dialektika mint logika és ismeretelmélet ( <i>Szigetvári Sándor</i> ) .....	1	191
P. Wiedeburg: A fiatal Leibniz. A Birodalom és Európa. I. rész ( <i>Simonovits Istvánné</i> ) .....	1	195
H. M. Fataliev: A marxizmus—leninizmus és a természettudományok ( <i>Müller Antal</i> ) .....	1	199
A. Nowicki: Előadások a valláskritikáról ( <i>M—y</i> ) .....	1	200
Folyóirat ismertetések .....	1	203
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. ( <i>Szabó Imre—Vida István—Knopp András</i> ) .....	2	397
Benedek István: Lamarek és kora ( <i>Vereckei Lajos</i> ) .....	2	401
Nádor György: Spinoza műhelyében ( <i>Orszai Zoltán</i> ) .....	2	405
Folyóirat ismertetések .....	2	408
Jegyzetek Vitányi Iván „A tánc” című könyvéhez ( <i>Körtvélyes Géza</i> ) .....	3	550
A „fiatal Marx” probléma ( <i>Licskó György</i> ) .....	3	554
A szocialista eszmék története ( <i>Pataki Ferenc</i> ) .....	3	555
V. P. Volgin: Saint-Simon és a saint-simonizmus ( <i>Szabó Imre</i> ) .....	3	559
Mortimer Taube: Computers and Common Sense ( <i>Székely Sándor</i> ) .....	3	560
R. Ja. Stejnman: Tér és idő: ( <i>Illy József</i> ) .....	3	566
Bert Brecht: Epikus dráma — epikus színház ( <i>Lakits Pál</i> ) .....	3	568

	Szám	Oldal
Szabó András György: A törvény és az ember ( <i>Simonovits Istvánné</i> ) .....	3	570
Folyóirat ismertetések — A magyar közönyvtárakban megtalálható filozófiai periodikák ( <i>Kovácsné Tóth Ilona</i> ) .....	3	574
L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés ( <i>F. T.</i> ) .....	4	774
Szabó Gábor: A modern atomfizika néhány filozófiai problémájáról ( <i>Müller Antal</i> ) .....	4	776
Saint-Simon válogatott írásai ( <i>Szabó Imre</i> ) .....	4	778
Sz. M. Eisenstein: A filmrendezés művészete ( <i>Vilányi Iván</i> ) .....	4	781
A pszichikum természetéről ( <i>Altrichter Ferenc</i> ) .....	4	782
A társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdései ( <i>Agh Attila</i> ) .....	4	786
Az élő természet dialektikájáról ( <i>Kovács László</i> ) .....	4	789
M. V. Mosztyepanyenko: Einstein relativitáselméletének materialista lényege ( <i>M. A.</i> ) .....	4	792
Az antikvitás fizikai világképe ( <i>Illy József</i> ) .....	4	795
A mozgás problémái a természettudományban és a filozófiában ( <i>Fodor Lajos</i> ) .....	4	799
Egy német utópikus szocialista könyvéről ( <i>Rathmann János</i> ) .....	4	800
Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis ( <i>Lenkei László</i> ) .....	4	802
Az 1963-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája ( <i>K. I.</i> ) .....	4	804
Folyóirat ismertetések .....	4	806
B. P. Tokin: Az elméleti biológia és Bauer Ervin munkássága ( <i>Mészáros Béla</i> ) .....	5	1019
A. V. Sugajlin: A materializmus harca az idealizmussal a kvantummechanikában ( <i>Müller Antal</i> ) .....	5	1022
I. B. Novik: Kibernetika ( <i>Lakó László</i> ) .....	5	1024
Tér — idő — mozgás — anyag ( <i>Illy József</i> ) .....	5	1027
Heidegger filozófiájáról ( <i>Agh Attila</i> ) .....	5	1029
Howard Selsam: Mi a filozófia? ( <i>Pfützner György</i> ) .....	5	1033
Öt amerikai könyv az európai reneszánszról ( <i>Heller Ágnes</i> ) .....	5	1035
Pierre Naville: Vers l'automatisme sociale? ( <i>Tordai Zádor</i> ) .....	5	1042
Folyóirat ismertetések .....	5	1046
Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái ( <i>Somogyi Antal</i> ) .....	6	1149
Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben ( <i>Bencze György</i> ) .....	6	1151
Ch. Darwin: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése ( <i>Kovács László</i> ) .....	6	1156
V. P. Branszkij: A „szemléletesség” problémájáról ( <i>Altrichter Ferenc</i> ) .....	6	1159
A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái ( <i>Vári Györgyné</i> ) .....	6	1164
Folyóirat ismertetések .....	6	1170



A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Vidosa László

A kézirat nyomdába érkezett: 1964 IX. 23 — Pótdányszám: 1700 — Terjedelem: 11,2 A/5 ív

---

64.59563 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György



## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

<i>Антал Мюллер</i> : О гносеологических вопросах вероятности и квантовомеханического состояния .....	1051
<i>Задор Тордаи</i> : Сартровский экзистенциализм об отношении «Я» и «Некто» .....	1069
<i>Миклош Алмаши</i> : О декаденсе в искусстве .....	1086
<i>Дж. Н. Финдлей</i> : Современная английская философия .....	1096

### ОБОЗРЕНИЕ

70-летний Эрик Мольнар ( <i>И. Б.</i> ) .....	1110
-----------------------------------------------	------

### ДИСКУССИЯ

По ту сторону реализма II. ( <i>Эрвин Рожняи</i> ) .....	1120
О взаимоотношении технических наук, естествознания и математики ( <i>Тибор Элек</i> ) .....	1139

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Лайош Яношши—Тибор Элек: Философские проблемы теории относительности ( <i>Антал Шомоди</i> ) .....	1149
Милан Фюшт: Призрак и аффект в искусстве ( <i>Дьёрдь Бенце</i> ) .....	1151
Ч. Дарвин: Выражение эмоций человека и животных ( <i>Ласло Ковач</i> ) .....	1156
В. П. Брянский: О проблеме «наглядности» ( <i>Ференц Алтрихтер</i> ) .....	1159
А. Н. Леонтьев: Проблемы развития психики ( <i>Илона Вари</i> ) .....	1164
Рецензии журналов .....	1170

## CONTENTS

### ESSAYS

<i>Antal Müller</i> : The Epistemological Questions of Probability and the State of Quantum Mechanics .....	1051
<i>Zádor Tordai</i> : The Relation of the I and the Other in Sartre's Existentialism .....	1069
<i>Miklós Almási</i> : Decadence in Art. ....	1086
<i>J. N. Findlay</i> : Modern British Philosophy .....	1096

### OBSERVER

On 70th Birthday of Erik Molnár ( <i>J. B.</i> ) .....	1110
--------------------------------------------------------	------

### DISCUSSION

Beyond the Realism II. ( <i>Ervin Rozsnyai</i> ) .....	1120
About the Correlation of the Technical Sciences, the Natural Sciences and the Mathematics ( <i>Tibor Elek</i> ) .....	1139

### REVIEW AND CRITICISM

Lajos Jánossy—Tibor Elek: The Philosophical Problems of the Theory of Relativity ( <i>Antal Somogyi</i> ) .....	1149
Milán Füst: Vision and Emotion in Art ( <i>György Bence</i> ) .....	1151
Ch. Darwin: The Expression of the Emotion of Man and Animal ( <i>László Kovács</i> ) .....	1156
V. P. Bransky: On the Problem of the "Exemplification" ( <i>Ferenc Altrichter</i> ) .....	1159
A. N. Leontev: Problems of Evolution of the Psychism ( <i>Mme Gy. Vári</i> ) .....	1164
Periodical Review .....	1170

## S O M M A I R E

### ETUDES

<i>Antal Müller</i> : Des questions gnoséologiques de la probabilité et de l'état de la matière au niveau de la mécanique quantique .....	1051
<i>Zádor Tordai</i> : L'existentialisme sartrien sur les rapports du Moi à l'Autre .....	1069
<i>Miklós Almási</i> : De la décadence dans les arts .....	1086
<i>J. N. Findlay</i> : La philosophie britannique contemporaine .....	1096

### LA VIE SCIENTIFIQUE

Erik Molnár a 70 ans ( <i>J. B.</i> ) .....	1110
---------------------------------------------	------

### DISCUSSION

Au-delà des rivages du réalisme. II. ( <i>Ervin Rozsnyai</i> ) .....	1120
Des rapports réciproques entre sciences techniques, sciences naturelles et mathématique ( <i>Tibor Elek</i> ) .....	1139

### REVUE ET CRITIQUE

L. Jánossy—T. Elek: Les problèmes philosophiques de la théorie de la relativité ( <i>Antal Somogyi</i> ) .....	1149
Milán Füst: Vision et passion en art ( <i>György Bence</i> ) .....	1151
Ch. Darwin: L'expression des sentiments de l'homme et de l'animal ( <i>László Kovács</i> ) .....	1156
V. P. Branski: Du problème de l'expressivité ( <i>Ferenc Altrichter</i> ) .....	1159
A. N. Leontev: Les problèmes du développement du psychisme ( <i>I. Vári</i> ) .....	1164
Revue des revues .....	1170

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.

Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46

Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111-46

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.

Telefon: 185—612

a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.

Telefon: 180—850

Csekk számla: egyéni 61.257, közületi 61.066

(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is.)