

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZEDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1966



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

MÜLLER ANTAL

A kvantummechanika elveinek filozófiai tartalma

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A fejlődés fogalmáról

SÁNDOR PÁL

Az idős Schelling és a fiatal Engels

HELLER ÁGNES

A mindennapi élet szerkezetének vázlata

MIHAILÓ MARKOVIĆ

Az igazság problémája



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Müller Antal</i> : A kvantummechanika elveinek filozófiai tartalma.....	577
<i>Szabó András György</i> : A fejlődés fogalmáról	593
<i>Sándor Pál</i> : Az idős Schelling és a fiatal Engels.....	608
<i>Heller Ágnes</i> : A mindennapi élet szerkezetének vázlata.....	648
<i>Mihailo Marković</i> : Az igazság problémája.....	667

FIGYELŐ

<i>Tordai Zádor</i> : A jövő determinált és nyitott jellege.....	685
--	-----

VITA

<i>Vas Ida</i> : „Az önmozgás kérdése és az arisztotelészi filozófia” c. cikkhez.....	689
---	-----

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

<i>Vitányi Iván</i> : A „könnyű műfaj” (<i>Fodor Géza</i>).....	691
<i>Herbert Read</i> : A modern festészet (<i>Szabó Júlia</i>).....	698
<i>Abraham Edel</i> : Az etikai ítélet (A tudomány felhasználása az etikában) (<i>Makai Mária</i>)	702
Universals of Language (<i>Pap Mária</i>)	708
Einstein és a kozmikus világregend (<i>Illy József</i>).....	711
<i>Gilbert Béville</i> : Alkalmazott logika (<i>Erdélyi Ágnes</i>).....	713

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

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

Kéziratokat nem őrziünk meg és nem adunk vissza.

TANULMÁNYOK

A kvantummechanika elveinek filozófiai tartalma

MÜLLER ANTAL

Napjainkban a fizikai megismerés problémáival foglalkozó filozófiai irodalom túlnyomó többsége az elemi részekkel kapcsolatos kérdéseket tárgyalja, ami kétségtelenül annak a jele, hogy a filozófusok lépést kívánnak tartani a fizika fejlődésével. Ez a törekvés mindenképpen elismerésre méltó, úgy gondoljuk azonban, hogy az elemi részek fizikájával kapcsolatos filozófiai problémák eredményes kutatása feltétlenül megköveteli egyrészt a kvantummechanikának az elemi részek fizikájától való világos ismeretelméleti elhatárolását, másrészt a kvantummechanika elveinek és eredményeinek összefoglaló filozófiai értelmezését is.

Véleményünk szerint ugyanis az elemi részek fizikája ugyanolyan alapvetően különbözik szemléletmódjában a kvantummechanikától, mint ez utóbbi a klasszikus fizikától. Mint ismeretes, a kvantummechanikának a klasszikus fizikától való alapvető eltérése egyrészt abban nyilvánul meg, hogy az előbbiben a kölcsönhatások folytonossága helyett a kvantáltság érvényesül, másrészt pedig abban, hogy a klasszikus fizikában különösként előforduló statisztikus, valószínűségi jelleg a kvantummechanikában alapvető, általános. Ami mármost az elemi részek fizikájának és a kvantummechanikának a különbségét illeti, itt is két alapvető mozzanatot találunk. Egyrészt míg a kvantummechanikában a mikroobjektumok száma és minősége egy adott folyamat során állandó, az elemi részek fizikájának a tárgya éppen a különböző elemi részek kölcsönös egymásba alakulása, illetve keletkezése és eltűnése. Másrészt, míg a kvantummechanikában a korpuszculák az erőterektől — szoros kölcsönhatásuk ellenére is — relative jól elhatárolt „szubsztrátumok”, addig az elemi részek fizikájában egyáltalán nem lehet e két létezési forma közé éles határt vonni, sőt felvetődik annak a lehetősége is, hogy a korpuszculák az erőtereknek (a mezőknek) csupán speciális esetei. Mindezek a fizikai különbségek — sajátos formában — filozófiai szinten is tükröződnek.

A kvantummechanika tapasztalatai hozzásegítenek igen sok filozófiai kategória egzakt tartalmi kifejtéséhez (véletlen, okság, szükségszerűség, törvényszerűség, determinizmus stb.), illetve objektív természetük feltáráshoz. Mielőtt az elemi részek fizikájának problémáihoz nyúlnánk, maradéktalanul ki kell aknázni a kvantummechanika nyújtotta filozófiai általánosítási lehetőségeket, különös tekintettel arra, hogy az elemi részek fizikája — úgy tűnik — még távolabb visz a klasszikus makrofizikában kialakult és megszokott, közvetlen tapasztalaton alapuló szemléletes megismerési módszerektől, s ezért benne döntő szerep jut a logikai (matematikai) módszereknek.

Mint ismeretes, már a kvantummechanikához kapcsolódó idealista filozófiai interpretációk többsége is azt a körülményt használta fel kiindulópont-

nak, hogy a fentebb említett filozófiai kategóriák klasszikus természettudományi tartalma ellentmondásba került az új, mikrofizikai tapasztalatokkal, s hogy e kategóriáknak az új tapasztalatok filozófiai általánosítása alapján történő továbbfejlesztését filozófusaink többsége elmulasztotta, csupán az idealista konkluzióknak a dialektikus materializmus általános elveivel történő bírálatára szorítkozva. A szóban forgó filozófiai kategóriáknak, illetve a dialektikus materialista ismeretelméleti szemléletnek a modern fizika tapasztalatai, eredményei alapján történő továbbfejlesztésére irányuló legsikeresebb próbálkozás — véleményünk szerint — V. A. Fok¹ munkáiban található. A potenciálisan lehetséges objektív mikrofizikai szerepének meghatározásával Fok kijelölte azt az utat, melyen a modern fizika filozófiai interpretálásának haladni kell. Két korábbi tanulmányunkban² megkíséreltük Fok interpretációját konkretizálni, illetve néhány fogalomnak — a véletlen kölcsönhatásnak és a kölcsönhatási szintek viszonyának — új értelmezése alapján továbbfejleszteni oly módon, hogy lehetővé váljék a kvantummechanika elveinek és eredményeinek részletes ismeretelméleti analízise, illetve az említett filozófiai kategóriák korszerű megfogalmazása. E feladatok elvégzését kíséreljük meg jelen tanulmányunkban, miközben elsősorban Fok idézett munkájára, valamint saját korábbi cikkeinkre támaszkodunk.

*

Mielőtt a kvantummechanika elveinek részletes filozófiai elemzéséhez fogunk, röviden összefoglaljuk azokat a konklúziókat, melyeket korábbi tanulmányainkban elértünk, s amelyeket a soron következő fejtegetéseknél kiindulópontként kívánunk felhasználni.

1. A kölcsönhatások véletlen jellege nem ismereteink fogyatékoságának a következménye, hanem objektív viszony, vagyis a véletlen nem ismeretelméleti, hanem lételméleti kategória.

2. Az egyes kölcsönhatási szintek — jóllehet szoros és sokoldalú kapcsolatban állhatnak egymással — a bennük érvényesülő minőségileg eltérő objektív törvényszerűségek következtében relatív önállósággal bírnak, vagyis az egyes kölcsönhatási szintek folyamatainak lényegét nem lehet más szintek törvényszerűségeire visszavezetni, még akkor sem, ha tárgyi vonatkozásban fedik egymást (például a molekulák dinamikai együttese és a gáz).

3. A „klasszikus” kvantummechanikai folyamatokban három lényeges kölcsönhatási típust különböztethetünk meg:

A típus: az adott objektum minőségi meghatározottságát biztosító alapvető (belső) kölcsönhatások.

B típus: a kérdéses objektumnak az állandóan változó környezettel való kapcsolatát kifejező véletlen jellegű kölcsönhatások.

C típus: a mérési típusú kölcsönhatások, melyek a **B** típusú kölcsönhatások spektrumát olyan mértékben korlátozzák, hogy a klasszikus állapotjelzők — legalábbis egy-egy paraméter vonatkozásában — a kérdéses mikroobjektumon értelmezhetővé, illetve mérhetővé válnak.

¹ V. A. Fok: A kvantummechanika interpretációjáról. A modern természettudományok filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1962. 265—293. és 695—698. o.

² Müller A.: A valószínűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről. Magyar Filozófiai Szemle 1964/6. sz.; Müller A.: A mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepéről. Uo. 1965/4. sz.

4. Az objektumok kvantumfizikai állapota mint potenciálisan lehetségest a klasszikus értelemben vett állapotjelzők egész sokaságát (halmazát) tartalmazza, a valószínűségi eloszlásukat az **A** és **B** típusú kölcsönhatások által meghatározott állapotfüggvény sajátérték spektruma tükrözi.

5. A mérőberendezés — vagy, általánosabban, a mérési típusú kölcsönhatások — a potenciálisan lehetséges állapotjelzők egy intervallumát vagy egyikét realizálják, mégpedig oly módon, hogy egyiknek a valószínűségét a többinek a rovására a bizonyosságig növelik.

6. A fenti okok miatt a mikrofolyamatok méréstől független leírása nem lehetséges.

E tételek indoklását, illetve részletes kifejtését illetően az idézett tanulmányainkra utalunk.

1. A részecskék számának és minőségének állandósága

A klasszikus, nem relativisztikus kvantumfizika egyik alapvető feltételezése, hogy a folyamatok során a szereplő részecskék száma és minősége nem változik. Ez fizikailag két momentummal magyarázható. Az egyik: a kvantummechanika által leírt folyamatokban valóban olyan részecskék szerepeltek, melyek nagyfokú stabilitást mutattak (proton és elektron); ezek egyébként az általában rendkívül változékony elemi részecskék együttesében az elemi részek modern elmélete szerint is a stabilitás reprezentánsai.³ A másik ok az, hogy a tapasztalathoz igazodó formalizmus nem is tette volna lehetővé az elemi részek száma és minősége változásának értelmezését, illetve nem nyújtott módot ilyen irányú következtetésekre. A részecskék változó számára vonatkozó első logikai következtetések, illetve tapasztalatok Dirac elektronelméletével kapcsolatosak (lyukelmélet, elektron-pozitron pár), a probléma azonban csak a kvantumelektrodinamikában, illetve az elemi részek elméletében nyert általános megoldást, ahol is feladták a részecskeszám állandóságának elvét, s a részecskék számát a formalizmusban is időtől függő operátorok kombinációjával fejezik ki.

Ami a probléma ismeretelméleti oldalát illeti, nyilvánvaló, hogy a kvantummechanika és az elemi részek elmélete minőségileg különböző kölcsönhatási szinteket ír le. Mint egyik korábbi tanulmányunkban már utaltunk rá, az előbbi által leírt kölcsönhatási szintre jellemző, hogy sem a környezet véletlen hatásait reprezentáló **B** típusú kölcsönhatások, sem a mérés, illetve általában a **C** típusú kölcsönhatások, nem képesek megváltoztatni a vizsgált objektum alapvető karakterét meghatározó (hordozó) **A** típusú kölcsönhatások együttesét. Ezzel szemben az elemi részek fizikája által leírt jelenségeknél nyilvánvalóan fellépnek olyan kölcsönhatások is — nevezzük ezeket a továbbiakban **D** típusú kölcsönhatásoknak —, melyek képesek megváltoztatni az objektum alapvető karakterét, vagyis az **A** típusú kölcsönhatások együttesét.

Bár e tanulmány csupán a kvantummechanika filozófiai analizisét tűzte ki céljául, mégis elkerülhetetlennek tartjuk az elemi részek fizikájára történő utalást, mivel csakis ez ad lehetőséget az egész koncepció heurisztikus erejé-

³ A proton és elektron stabilitása a baryon, illetve elektromos töltés megmaradási törvényére vezethető vissza. Mindkét részecske a megfelelő töltés elemi mennyiségének a hordozója, így — igen ritkán — csak akkor bomlanak, ha ellentétes töltésű párjukkal, antiprotonnal, illetve pozitronnal találkoznak.

nek felmérésére. A kvantummechanika dialektikus materialista filozófiai értelmezésére irányuló többféle interpretáció⁴ között ugyanis — mint Blohincev találóan jegyzi meg⁵ — csak úgy lehet döntení, ha megvizsgáljuk, hogyan „viselkednek” azokra a területekre való átmenetnél, amelyeken maga a kvantummechanika már elégtelennek bizonyul, vagyis elsősorban az elemi részek fizikájának a területén. Mint az előző bekezdésben láttuk, a Fok koncepciójára épülő interpretációnk — D kölcsönhatás-típus bevezetésével — teljesen logikus átmenetet ad a kvantummechanikából az elemi részek fizikájába. Azt, hogy az ilyen kölcsönhatás-típus feltételezése nem fikció, nem pusztán spekuláció, nyilvánvalóan bizonyítja, hogy az elemi részek kölcsönös egymásba alakulásának és az erőtterekkel való kölcsönhatásuknak már ma is több konkrét formáját ismerjük.

2. A korrespondencia elv

Amikor nyilvánvalóvá vált, hogy a kölcsönhatások kvantáltsága a mikrovilág általános fizikai tulajdonsága, számot kellett adni egyrészt arról, hogy a végső fokon mikroobjektumokból felépülő makrotestek kölcsönhatási szintjén miért nem tapasztalható ez a kvantáltság, másrészt arról, hogy miért érvényesülnek elvben tetszőleges pontosságú eredményeket szolgáltatató dinamikai törvények a makrofizikában, mikor a makrotesteket alkotó mikroobjektumok törvényei statisztikus jellegűek. Konkrét példák elemzése⁶ azt mutatta, hogy a makrofizikai folyamatoknál azért nem kell a kölcsönhatások kvantáltságára tekintettel lenni, s azért lehet a dinamikai törvények háttérben valójában meglevő statisztikus ingadozásokat elhanyagolni, mivel az $E = \hbar\nu$ alapján számolt energiakvantumok a makrofizikai folyamatokban szereplő kölcsönhatási energiákhoz képest elhanyagolhatóan kicsik. Ezt a szituációt fogalmazta meg Bohr általánosabb formában mint korrespondencia elvet a következőképpen: a kvantumfizika törvényeit olyan módon kell megfogalmazni, hogy klasszikus határesetben ($\hbar \rightarrow 0$), amikor a folyamatban igen sok kvantum szerepel, a fizikai paraméterek középértékének meghatározására szolgáló klasszikus egyenletekbe menjenek át (Ehrenfest tétele). Ez az elv a mikrofizika szempontjából igen termékenynek bizonyult, mivel a kvantáltság, a hullámrészecske dualizmus, valamint a kvantum-törvényszerűségek statisztikus jellegének figyelembevételével csaknem egyértelműen meghatározta a kvantumelmélet jellegét, fejlődését.⁷ Mint ismeretes, ezt az elvet a relativitáselmélet és a klasszikus fizika viszonylatában is érvényesítették, s ma a fizikai megismerés egyik általános elvének kell tekintenünk.

Nem érdektelen a korrespondencia elvből levonható filozófiai konklúziók, illetve ismeretelméleti általánosítási lehetőségek elemzése sem. Ezt az analízist több szempontra is indokolja.

a) Kétségtelen, hogy a korrespondencia elv jelentősen hozzájárult az olyan törekvésekhez, melyek a kvantummechanika területén nagyobb szerepet kívántak tulajdonítani a klasszikus fogalmaknak, mint amekkorát valójában játszanak. Ezek a törekvések részben abban nyilvánultak meg, hogy egyes fiziku-

⁴ Blohincev felszólalása a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó össz-szövetségi konferencián. A modern természettudományok filozófiai problémái. Id. kiad. 518. o.

⁵ Uo. 520. o.

⁶ Erre vonatkozóan lásd pl. D. Бом: Квантовая теория Изд. Nauka, 1965. 43—44. o.

⁷ Uo. 45. o.

sok és filozófusok a korrespondencia elvben kifejeződő ismeretelméleti folytonosságot egyúttal fogalmi és szemléletmódbeli folytonosságnak tekintették, s ennek alapján a mikrofizikai folyamatok statisztikus jellegét is éppúgy burkoltan laplace-i determinizmusnak kívánták értelmezni, mint azt a klasszikus statisztikus fizika esetén tették. (Véleményünk szerint e csoportba tartozik minden olyan törekvés, mely a rejtett paraméterek bizonyos, szintelméleti megfontolások, továbbá a klasszikus fizika és a kvantummechanika formális analógiái alapján valamiféle mechanisztikus „determinista” fizikai és filozófiai interpretációra törekszik.) Más fizikusok és filozófusok viszont — teljesen hasonló megfontolások alapján — úgy értelmezték a klasszikus fogalmak és szemléletmód mikrofizikai alkalmazhatóságának problematikus voltát, hogy az objektumok tényleges tulajdonságainak megismerése csak a klasszikus határesetben lehetséges, míg a mikrofizika területén nem. Lényegében tehát a korrespondencia elvben kifejeződő folytonosságot úgy értelmezték, hogy a dolgok objektív tulajdonságainak megismerése azonos a klasszikus fogalmakkal történő leírással, s mivel ez a mikroobjektumok esetében nem lehetséges, ezek nem ismerhetők meg. (E csoportba elsősorban a kvantummechanika koppenhágai értelmezéséhez kapcsolódó filozófiai interpretációk tartoznak.)

b) A korrespondencia elv — bár közvetlen formában a klasszikus fizika és a kvantummechanika kapcsolatát fejezi ki — általános filozófiai tartalommal is bír, amely természetes módon illeszkedik a dialektikus materialista ismeretelméletbe.

Mindenekelőtt tekintsük az egyetemes összefüggés és kölcsönhatás kérdését. A szaktudományi megismerés során az egyes eseményeket vagy eseménycsoportokat leíró tudományos diszciplínákat a kérdéses tudomány — adott esetben a fizika — többé-kevésbé önálló részeinek tekintjük. Ez részben annak a következménye, hogy egyrészt maguk az objektív törvények is relative önálló kölcsönhatási szinteken érvényesülnek, másrészt annak, hogy felismerésük eleve bizonyos fokú elhatárolást, idealizálást, a környezettel való kölcsönhatások figyelmen kívül hagyását kívánja meg. Ugyanakkor az egyes kölcsönhatási szintek törvényei valamilyen formában mindig tükrözik az alsóbb szintek sajátosságait, törvényeit is. Valamely szint relatív minőségi önállósága mindig az alsóbb szintek lényeges tulajdonságainak közvetett, tükröződése. Például a gázok esetében azért beszélhetünk konkrét hőmérséklet-, nyomásstb. értékekről, mert a molekulák rendezetlen mozgása következtében a molekuláris szintű ingadozások kiegyenlítik egymást. Hasonlóképpen — mint láttuk — a makrotetek azért bírnak folyamatosnak tekinthető kölcsönhatási paraméterekkel, mert a kölcsönhatásaikban szereplő nagy számú kvantum ingadozásai statisztikusan kiegyenlítődnek. Tehát a szintek között — viszonylagos önállóságuk mellett — az egyetemes összefüggés és kölcsönhatás tételével összhangban igen szoros kapcsolat, bizonyos értelemben vett folytonosság is létezik. Ezt hivatott kifejezni a korrespondencia elv azon követelménye, hogy a mikrofizikai leírásnak határesetben a klasszikus leírásba kell átmennie.

A dialektikus materialista ismeretelmélet a természet megismerését folyamatnak tekinti, egyrészt abban az értelemben, hogy egy adott folyamat megismerése a jelenség szférájától a mélyebb összefüggései felé való haladás, másrészt pedig abban az értelemben, hogy az emberi megismerés az objektív valóság mind szélesebb körét, mind mélyebb kölcsönhatási szintjeit tárja fel. (Ez utóbbi mozzanat pl. egészen nyilvánvalóan látszik az anyag fizikai szerkezetének megismerése során — a makrotetek mechanikájától az elemi-

részek kölcsönhatási folyamatáig, vagy például az emberi szervezet megismerésében az anatómiától a molekuláris genetikáig.) Az ilyen, egyre mélyebb szintet feltáró megismerési folyamatnak a jellemzője, hogy a mélyebb szint megismerése rendszerint olyan kérdésekre is feleletet ad, melyek már az előző szinten felvetődtek, de ezen még nem voltak megválaszolhatók. Természetesen bármilyen jelentős fogalmi vagy szemléletmódbeli változást hoz is az új szint megismerése, minden esetben a korábbi ismeretekre épül. Ez is jelzi, hogy az egyes kölcsönhatási szintek között ismeretelméleti folytonosság van, ami részben nyilvánvalóan a szintek objektíve meglévő strukturális folytonosságának a tükröződése. Speciálisan a mikrofizikai megismerés esetén a makro- és a mikroszint között ezen objektív folytonosságon kívül még külön kapcsolatot létesít az a tény, hogy a mikrofolyamatokról csakis a makroszkópikus mérőberendezések segítségével szerezhethetünk empirikus ismereteket. Ilyen körülmények mellett tehát többszörösen indokolt követelmény, hogy a makro- és a mikrofizika között érvényesüljön a korrespondencia elv.

c) A korrespondencia elv azonban nemcsak az egyes tudományos diszciplínák — illetve az általuk leírt kölcsönhatási szintek — bizonyos értelmű folytonosságát fejezi ki, hanem relatív minőségi önállóságukat is; az egyes diszciplínák törvényeinek átmenetét egy másik diszciplína törvényeibe ugyanis mindig olyan határátmenetekhez köti, melyek az adott szint fogalomrendszerének, illetve szemléletmódjának az alapját képezik. Például a kvantummechanika egyenletei akkor azonosulnak a klasszikus dinamika egyenleteivel, ha $\hbar \rightarrow 0$, ami pedig éppen a kvantummechanika alapelveinek és alapvető tapasztalatának, a kölcsönhatások kvantáltságának elhanyagolását jelenti. Vagy: a relativitáselmélet egyenletei akkor azonosulnak a klasszikus dinamika egyenleteivel, ha $v \ll c$ ez pedig éppen a relativisztikus effektusok elhanyagolását jelenti, melyek akkor válnak jelentőssé, ha $v \rightarrow c$. A korrespondencia elv tehát nemcsak az egyenletek formális kapcsolatát fejezi ki, hanem az egyes diszciplínák fogalmi, szemléletmódbeli különbségét is. Mintegy rámutat a változás azon csomópontjaira, ahol a jelenségek mind mélyebb megismerése során az egyik kölcsönhatási szintről a másikra lépünk.

Az elmondottak alapján indokoltnak tűnik a korrespondencia elvnek a kvantummechanika és a klasszikus fizika viszonyán túlmutató általánosítása. Mint ismeretes, a klasszikus fizikán alapuló szemlélet problémánk szempontjából lényeges vonása, hogy a makrotárgyak jó közelítésben abszolút individuumok, és hogy tulajdonságaik a megismerés módjától, illetve eszköztől függetlenek. Ezzel szemben a mikrofizikában (a **B** típusú kölcsönhatásokban kifejeződő véletlen jellegű környezeti hatás miatt) az objektumok „kvázi-individuális” jellegűek, s konkrét állapotjelzőjük a mérés módszerétől, illetve eszköztől is függ. Interpretációnkban ez a viszony a következőképpen fejeződik ki: klasszikus fizikai folyamatokban az objektum állapotát az **A** típusú kölcsönhatások határozzák meg, a **B** és **C** típusúak elhanyagolhatók. Mikrofizikai folyamatokban pedig **A**, **B** és **C** együttesen határozzák meg az objektum konkrét állapotát. Interpretációnk tehát akkor azonosul a klasszikus fizikán alapuló szemléletmóddal, ha $\mathbf{B} \rightarrow \mathbf{0}$ és $\mathbf{C} \rightarrow \mathbf{0}$, ami láthatóan a korrespondencia elv.

Egy lépéssel még tovább is mehetünk, amennyiben az elemi részek fizikájának a kvantummechanikához képest új elvét, az objektumok számának és minőségének változását egy **D** kölcsönhatás-típussal reprezentáljuk, s így az elemi részek fizikája és a kvantummechanika közötti korrespondencia kapcsolatot a $\mathbf{D} \rightarrow \mathbf{0}$ formalizmussal is kifejezhetjük.

3. A teljes leírás kérdése. A komplementaritás elve

A kvantumfizika filozófiai interpretálásában, de magában a fizikai elméletben is döntő szerepet játszik az a kérdés, hogy a kvantummechanika a jelenségek teljes leírását adja-e, vagy nem. Minden olyan törekvés, amely a „determinista” kvantummechanika létrehozására irányul, kiindulópontul azt feltételezi, hogy a kvantummechanika jelenlegi formája nem adja a jelenségek teljes leírását. A fizikusok többsége viszont elveti ezt a felfogást, és a kvantummechanikát jelenlegi formájában, a maga érvényességi körén belül, teljes leírásnak tekinti.⁸

Mielőtt a problémát részletesen elemeznénk, vizsgáljuk meg röviden, hogy mit jelent a teljes leírás a klasszikus fizika körében. Egy makroszkópikus test mozgásállapotát a newtoni dinamika szerint valamely időpontban kimerítően ismerjük, ha adottak a kérdéses időpontban mért koordináta- és impulzusértékei. Lényeges momentum, hogy a koordináta- és impulzusértékek egyidejűleg teljes pontossággal mérhetők. A pillanatnyi állapot egyértelmű megadásához szükséges paraméterek együttesét az állapotjelzők teljes rendszerének nevezzük. A klasszikus statisztikus leírás esetén tehát természetesen nem beszélhetünk teljes leírásról, hiszen egy N molekulából álló gáz állapotjelzőinek teljes rendszere $3N$ koordinátából és $3N$ impulzus komponensből áll, ha feltételezzük, hogy semmiféle különleges korlátozás nem érvényesül a molekulák mozgásában. A statisztikus leírás lényege viszont éppen az, hogy a kérdéses rendszert elvileg mérhető, de gyakorlatilag meghatározhatatlan $6N$ paraméter érték helyett néhány, alkalmas valószínűségi feltevésen alapuló átlagértékkel jellemzi. Itt tehát elvben megvan a lehetőség arra, hogy — megmérve az összes molekulák adott időpillanatbeli koordináta- és impulzusadatait — kialakítsuk az állapotjelzők teljes rendszerét.

Mint azonban ismeretes, a kvantummechanikában — mint ez a Heisenberg-féle határozatlansági relációban formálisan is kifejezésre jut — a konjugált paraméterértékek (például koordináta- és impulzus-, vagy energia- és időkomponensek) egyidejű tetszőleges pontosságú mérése nem lehetséges. Az impulzusérték egyértelmű meghatározása teljes bizonytalanságot teremt a megfelelő koordinátaértéket illetően, és viszont. Lényegében ennek a szituációnak az általános megfogalmazását, mintegy fizikai interpretációját adta meg Bohr az úgynevezett komplementaritási elvben. Eszerint a mérőberendezések olyan jellegűek, hogy csak két, egymást kölcsönösen kizáró méréstípust tesznek lehetővé, például az egyik a koordináták, a másik a megfelelő impulzuskomponensek meghatározását. Ugyanakkor ezek az egymást kizáró méréstípusok kölcsönösen fel is tételezik egymást, hiszen csak együttesen képesek adni az állapotjelzők teljes rendszerét. A mérőberendezések, illetve a segítségükkel kapott állapotjelzők ilyen egymást kizáró csoportokra válását Bohr a mért mikroobjektum és a mérőberendezés kölcsönhatására vezeti vissza. Nyilvánvaló, hogy ha valamely dolog objektív állapotának megismerését a klasszikus fizikai értelemben vett állapotjelzők teljes rendszerének megadásával, vagy megadásuk elvi lehetőségével biztosítjuk, úgy a kvantummechanika valóban nem teszi lehetővé a mikroobjektumok megismerését, hiszen itt elvileg lehetetlen bizonyos paraméterpárok egyidejű meghatározása. Még más — szubjektivi-

⁸ Т Маркс: Введение в квантовую механику 143. о. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1962.

vista, agnosztikus — filozófiai konkluziót is szoktak a komplementaritási elvhez fűzni, így például azt, hogy ha az ember alkotta mérőberendezés termé- szete felelős a konjugált paraméterek egyidejű mérésének lehetetlenségéért, úgy itt lényegében a mérőeszközt készítő szubjektumnak a mikrovilágra gya- korolt befolyásáról van szó.

Mivel — véleményünk szerint — a komplementaritási elv, hasonlóan a korrespondencia elvhez, a fizikán túlmutatató általános ismeretelméleti tar- talommal bír, szükségesnek látjuk röviden áttekinteni, hogy hol vannak a legfőbb hibák a Bohr-féle okoskodásban, illetve hogy milyen tartalmat fejez ki a komplementaritás elve, ha saját koncepcióink alapján értelmezzük.

Teljesen joggal vetik Bohr szemére a koppenhágai értelmezés marxista bírálói, hogy alapvető hibát követ el, amikor egyoldalúan a mérőberendezés szempontjából közelíti meg a kérdést. Ezzel ugyanis eleve kizárja az olyan feltevéseket, melyek az állapotjelzők határozatlanságát — legalábbis részben — a mikroobjektumok klasszikustól eltérő konkrét tulajdonságaira vezetik vissza. Megítélésünk szerint viszont éppen az ilyen értelmezések azok, amelyek a tapasztalattal összhangban állnak, s agnoszticizmus helyett pozitív megismerési elvet fejeznek ki. Ilyen értelmezés szerint ugyanis megmarad a mérőberende- zés — vagy általában a mérési típusú kölcsönhatás — döntő szerepe a fizikai megismerésben, emellett azonban figyelembe vettük a mikroobjektumok klasz- szikustól eltérő sajátosságait is. Ezen túl pedig ez a felfogás lehetőséget ad a hullám-részecske dualizmus értelmezésére is. Mint korábban láttuk, a **C** típusú kölcsönhatások oly módon realizálják az **A** és **B** típusú kölcsönhatások együt- tese által meghatározott potenciálisan lehetséges értékek valamelyikét, hogy meghatározott módon korlátozzák az objektumnak a környezettel való kölcsön- hatását (szűkítik a **B** sprektumát), esetleg oly mértékig, hogy egy adott para- méterérték valószínűségét a bizonyosságig növelik a többi valószínűségének rovására. Amikor tehát választunk, hogy a kérdéses objektum korpuszkula- vagy hullámtulajdonságát mérjük-e, a koppenhágai iskola állításával ellen- tétben nem azt döntjük el, hogy az objektum hullám „legyen”-e vagy korpusz- kula — hiszen az mint potenciálisan lehetségeset mindkét állapot-típus para- métereinek egy halmazát már a mérés előtt tartalmazza —, hanem csak azt, hogy a mérési kölcsönhatással e potenciálisan lehetséges paraméterértékek közül milyen típusút realizáljunk.

Látható tehát, hogy a komplementaritási elv ilyen értelmezése minden szubjektívizmustól mentes. Tartalmi mondanivalója lényegében az, hogy a mikrofizikai megismerésben a mérőberendezéstől független konkrét, meg- valósult paraméterérték nem létezik. Ennek ellenére mégis lehetséges a mérés előtti „állapot”-ra következtetni; elég nagyszámú részecskén végzett mérések során kapott konkrét paraméterértékek eloszlása ugyanis tükrözi a potenciáli- san lehetséges paraméterértékek valószínűségi eloszlását. Ennek ismerete egy- ben az objektum mérés előtti állapotának ismeretét jelenti, itt tehát ez lép a klasszikus értelemben vett teljes leírás helyébe.

Talán érdemes itt röviden megemlíteni, hogy a potencialitás Fok által történt bevonása a mikrofizikai megismerés filozófiai interpretációjába lénye- gében annak a hangsúlyozását jelenti, hogy a mikroobjektumok sajátosságai minőségileg eltérnek a klasszikus fizikai objektumok sajátosságaitól, így állapo- tuk megadására (a mikroobjektumok megismerésére) a klasszikus paraméte- rek közvetlenül nem alkalmazhatók. Az a tény tehát, hogy a mikroobjektumok esetében nem lehet megadni adott időpontban a klasszikus állapotjelzők teljes

rendszerét, egyáltalán nem jelenti azt, hogy ezek az objektumok megismerhetetlenek — a méréstől független állapot jellemzésére itt nem egy vagy egynéhány konkrét paraméterérték, hanem a lehetséges paraméter értékek valószínűségi eloszlása szolgál.

4. A mikrofizikai megismerés általános vonásai

A mikrofizikai megismerésnek az ismeretelméleti általánosítás szempontjából lényeges vonásai a következők:

a) A szerzett empirikus ismeretek közvetett jellege és a mérőberendezéstől való függése.

b) A megismerés logikai (matematikai) eszközeinek előtérbe jutása.

c) A statisztikus jellegű törvények alapvető leírásmódként való megjelenése.

Mivel a mikrofizika körül folyó filozófiai viták egyik igen fontos kérdéscsoportját ezek a mozzanatok alkotják, érdemes velük részletesebben foglalkozni.

a) A korábbi fejtegetésekben láttuk, hogy a mikrofizikai kölcsönhatási szint nem csupán mennyiségileg, nagyságrendben különbözik a makroszkópikus szinttől, hanem objektíve más törvényszerűségei, tulajdonságai vannak, amit általában azzal jellemeztünk, hogy míg makroszkópikus szinten a **B** és **C** típusú kölcsönhatások objektíve nem játszanak számottevő szerepet az objektum állapotának kialakításában, addig a mikrofizika szintjén ezek a kölcsönhatás-típusok lényegessé válnak. Mindebből azonban az is következik, hogy a mikrofizikai objektumokkal kapcsolatos ismereteink nemcsak abban az értelemben közvetettek, hogy ezen objektumok kis méreteik miatt nem férhetők hozzá a közvetlen emberi tapasztalat számára, hanem abban az értelemben is, hogy az objektum kvantumfizikai állapotának (vagyis az **A** és **B** típusú kölcsönhatások együttese által meghatározott valószínűségi spektrumnak) a megismerése csakis a megvalósult paraméterértékek eloszlásának megismerése révén, vagyis a **C** típusú kölcsönhatások segítségével lehetséges. Véleményünk szerint ebben a mozzanatban rejlik a mérőberendezés sajátos mikrofizikai szerepének lényege. A klasszikus fizikában ugyanis csak a megvalósult fogalmával operáltunk, a potenciálisan lehetséges nem bírt különös jelentőséggel. A megvalósult pedig — legalábbis elvben — mindig hozzáférhető a közvetlen tapasztalat számára. Így a közvetett mérési módszerek — illetve a mérőberendezések — itt úgy értelmezhetők, mint érzékszerveink hatókörének kibővítései, illetve bizonyos idealizációk eszközei — maga a mérés, illetve a mérőberendezés tehát nem játszik szerepet az események realizálódásában. A mérőberendezés mikrofizikai szerepe elvileg különbözik ettől. A potenciálisan lehetséges ugyanis nem lehet az érzéki észlelés tárgya, csakis a megvalósult, a mérőberendezés tehát, mely itt egyben a potenciálisan lehetséges realizálásának eszköze is, elvileg hozzátartozik a megismeréshez. Ezért értünk egyet teljes mértékben Fokkal, aki határozottan leszögezi, hogy a mérőberendezés a mikrofizikában egy sajátos objektív vonatkoztatási rendszer szerepét játsza.⁹ Blohincev is hasonló álláspontot vall a mérőberendezés mikrofizikai szerepét illetően,¹⁰

⁹ V. A. Fok: Id. mű 272 o.

¹⁰ D. I. Blohincev: A kvantummechanika alapjai. Tankönyvkiadó, 1952. 549. o.

jöllehet a probléma egészének megítélésében álláspontja alapvetően eltér a Fok álláspontjától.

A mérőberendezés mikrofizikai szerepével kapcsolatos szituációból adódó filozófiai általánosítás a következőkben foglalható össze. Mint ismeretes, már a klasszikus fizikai megismerést is az jellemezte, hogy minden konkrét paraméterérték csakis meghatározott vonatkoztatási rendszerben bírt értelemmel. Bár a klasszikus fizikai leírásoknál a vonatkoztatási rendszer szerepét általában egy absztrakt koordináta-rendszer játszotta, nyilvánvaló volt, hogy az objektív fizikai folyamatoknál a mért paraméterértékek vonatkoztatási alapja mindig egy másik objektíve létező fizikai test. Valamely fizikai objektum állapotjelzői — elvben — egyidőben tetszőleges pontossággal meghatározhatók voltak különböző más fizikai testekhez viszonyítva, tehát különböző vonatkoztatási rendszerekben is, s az így mért paraméterértékek — állapotok — egyformán a reális valóságot tükrözték. Ez általánosan úgy fogalmazható meg, hogy a klasszikus fizikai megismerésben a vonatkoztatási rendszer nem játszott döntő szerepet az állapot realizálásában, vagyis a **C** típusú kölcsönhatások elhanyagolhatók voltak. Ez, mint láttuk, végső soron a klasszikus fizikai objektumok közelítőleg abszolút individuális jellegére, vagyis a **B** típusú kölcsönhatásoknak az **A** típusú kölcsönhatásokhoz képest objektíve elhanyagolható voltára vezethető vissza. A mikroobjektumok esetében a méréstől független „állapot”, a kvantumfizikai állapot, a paraméterek egész sorát mint potenciálisan lehetségest tartalmazza, s egyiküknek (vagy egy intervallumuknak) realizálásához egy **C** típusú kölcsönhatás is szükséges. Itt tehát a mérőberendezés, mely egyben a mért paraméterérték vonatkoztatási rendszere is, aktív szerepet játszik a megvalósult állapot kialakításában.

Ha figyelembe vesszük, hogy a kvantummechanika túlhaladását jelentő kvantumelektrodinamika és az elemi részek fizikája még szorosabb kapcsolatot tárt fel az egyes fizikai objektumok között — nevezetesen azt, hogy bizonyos (**D** típusú) kölcsönhatások megléte esetén az objektum alapvető karaktere is megváltozik —, joggal feltételezhetjük, hogy a vonatkoztatási rendszer aktív szerepe a további fizikai megismerés során méginkább alátámasztást nyer. Mindezek alapján a vonatkoztatási rendszer szerepét a fizikai megismerésben, illetve az egyes kölcsönhatási szinteken ugyancsak egy korrespondencia szerű összefüggéssel határozhatjuk meg általánosan. Tehát ha $\mathbf{B} = \mathbf{0}$ és $\mathbf{D} = \mathbf{0}$, akkor a vonatkoztatási rendszer passzív (klasszikus fizika); ha $\mathbf{B} \neq \mathbf{0}$, de $\mathbf{D} = \mathbf{0}$, akkor a vonatkoztatási rendszer aktívan befolyásolja az objektum megvalósult állapotát, de alapvető karakterét nem érinti (kvantummechanika); és végül: ha $\mathbf{B} \neq \mathbf{0}$ és $\mathbf{D} \neq \mathbf{0}$, akkor — a vonatkoztatási rendszertől függően — az objektum alapvető karaktere is változhat (elemirész fizika). Szeretnénk hangsúlyozni, hogy a vonatkoztatási rendszer fogalmát itt abban az értelemben használtuk, hogy az mindig valamely objektumnak egy más fizikai objektumhoz, nem pedig valamiféle elvont koordináta rendszerhez való viszonyát (kölcsönhatását) jelenti. Ugyancsak szükségesnek látjuk megjegyezni, hogy nem foglalkoztunk azzal a kérdéssel, milyen a **C** és **D** típusú kölcsönhatásoknak az egymáshoz való viszonya az elemi részek fizikájában, illetve, hogy az utóbbiak milyen módon viszonyulnak a vonatkoztatási rendszer fentebb kifejtett fogalmához.

Az elmondottak alapján látható, hogy a korrespondencia elv az egyes fizikai diszciplínák terén feltárt törvényszerűségeknek vagy leírási módoknak nem csupán a formális viszonyát fejezi ki, hanem — legalábbis a fizikai megismerés területén —

az általános rendező elv szerepét játssza, ami világosan tükrözi az egyes kölcsönhatási szintek dialektikus kapcsolatát, vagyis egyrészt szoros összefüggésüket, másrészt pedig minőségi öndállóságukat.

b) A formális (matematikai) apparátusnak a fizikai megismerésben játszott lényeges szerepe már abból is nyilvánvaló, hogy a választott formalizmus — vagyis a tapasztalatok leírására alkalmas matematikai és fogalmi apparátus — mindig tükrözi a kérdéses megismerési periódus, illetve megismerési szint alapvető szemléletmódját. Az a tény, hogy a klasszikus fizika a differenciálegyenleteket választotta a leírás eszközeként, valójában a klasszikus fizika folytonossági elvének és a Laplace-i értelemben vett determinizmusnak a formális apparátusban való érvényesítését jelentette. A differenciálegyenletek ugyanis folytonos függvényekkel elégíthetők ki, és e függvények a független változók halmazának minden eleméhez egyértelműen rendelik hozzá a függő változók egyes elemeit. Teljesen hasonló a helyzet a formális apparátus és az alapelvek viszonyát illetően a kvantummechanika esetében is. Az operátorok diszkrét sajátérték rendszere a mikrofizikai kölcsönhatások kvantáltságának formális kifejezése, míg az, hogy a saját függvények különböző értékspektrumokat rendelnek az operátor által leírt fizikai mennyiséghez, végső fokon a statisztikus jelleg kifejezése.

Amellett, hogy mind a klasszikus, mind pedig a kvantumfizikai leírásnál érvényesül a formális apparátus és az alapvető szemléletmód ilyen adekvát viszonya, lényeges különbséget is találhatunk a két terület között. Nevezetesen azt, hogy a mikrofizikában a tapasztalati adatok közvetett jellege és a C típusú kölcsönhatások lényeges befolyása miatt sokkal inkább előtérbe kerül a logikai (matematikai) megismerési módszerek heurisztikus szerepe. Nem kívánunk a matematikai formalizmus ismeretelméleti szerepével kapcsolatos rendkívül kiterjedt problémakörrel részletesen foglalkozni, csupán egy — a koncepcióknak szempontjából lényeges — mozzanatot emelünk ki, mégpedig azt, hogy a formalizmusnak a potenciálisan lehetséges fizikai (vagy ismeretelméleti) kategóriaként való alkalmazása sajátos szerepet juttat. A potenciálisan lehetséges — mely a közvetlen tapasztalás tárgyát nem képezheti — ugyanis csak a matematikai struktúra révén tükröződhet. Például: egy elektromos rezgőkör összes lehetséges csillapodási értékei (melyek a frekvencia függvényei) egyetlen rezgőkörön realizálhatók (például vobbulátor segítségével a csillapodási görbe az oszcilloszkóp ernyőjére rajzolható), tehát az egyik lehetséges érték realizálása nem befolyásolja a többi érték realizálódási lehetőségét. Itt tehát a csillapodási görbe egyenlete mellett tapasztalatilag is (tehát megvalósultként) tükröződhet valamennyi lehetséges érték. Ezzel szemben ha egy mikroobjektumon vagy — sokaságon mérést végzünk, az adott paraméterérték a többi valószínűségének a rovására realizálódik, vagyis a mérés megváltoztatja az állapotfüggvényt, azaz a potenciálisan lehetséges értékek spektrumát. Itt tehát csupán az azonos hullámfüggvényrel rendelkező objektumokon végzett mérésorozattal kapott paraméterértékek eloszlásának és a hullámfüggvény lehetséges sajátértékei valószínűségi eloszlásának azonosága alapján állíthatjuk, hogy a sajátértékek spektruma a potenciálisan lehetséges paraméterértékek (állapotok) adekvát tükröződése.

c) A mikrofizikai kölcsönhatás-típusok definíciójából látható, hogy koncepcióinkban a kvantummechanika törvényei objektíve statisztikus jellegűek, s nem csupán egy statisztikus leírásról van szó. Ha figyelembe vesszük, hogy a mikrofizikai folyamatok statisztikus jellege végső fokon a B típusú kölcsön-

hatásokra — vagyis az objektumnak az állandóan változó környezettel való kölcsönhatására, „kvázi-individuális” jellegére — vezethető vissza, egészen természetes, hogy nem érthetünk egyet azokkal az irányzatokkal, melyek szerint a természet objektív törvényei önmagukban se nem statisztikusak, se nem dinamikaiak, hanem csak a leírásuk lehet ilyen vagy olyan. Véleményünk szerint az objektív helyzet itt is egy korrespondencia viszonytal irható le általánosan. Ha az adott fizikai esemény konkrét kimenetelét **A** olyan mértékig determinálja, hogy **B** elhanyagolható, akkor lehetséges dinamikai leírás, illetve a kérdéses folyamat objektíve (közelítőleg) egyértelmű kimenetelű. Ha a **B** játszik lényeges szerepet, akkor a folyamat statisztikus, hiszen — hangsúlyozzuk — a **B** valójában a kérdéses objektumnak a hozzá képest véletlenszerűen változó külső környezettel való kapcsolatát reprezentálja. Ez a felfogás van összhangban az egyetemes összefüggés és kölcsönhatás elvével, és az is látszik belőle, hogy ha választani kell, inkább hajlunk a felé a felfogás felé, hogy a *természeti folyamatok és törvények általában statisztikus jellegűek, s a dinamikai folyamatok, illetve törvények csak mint határesetek, mint bizonyos idealizációk léteznek.*

Még egy megjegyzést szükségesnek látunk. Az adott mikroobjektum környezetét alkotó világ (a háttér) változása elvben a **B** spektrum végtelen változottságát tenné lehetővé. Az objektumnak az **A** kölcsönhatások által meghatározott alapvető karaktere a környezettel való kölcsönhatási lehetőségeket azonban korlátozza, ami végső fokon éppen az objektum kvázi-individuális jellegét tükrözi, és ez teszi lehetővé az egyes objektumtípusok (elektron, proton stb.) elhatárolását, illetve szolgálat alapul objektív elhatároltságuknak.

5. A fizikai események oksági meghatározottsága. Determinizmus

Az egyik konkrét filozófiai kategória, melyet a mikrofizikai megismerés filozófiai interpretálása során leginkább félreértettek, az okság kategóriája. A jelenségek oksági meghatározottságán általában azt értik, hogy bármely objektív természeti vagy társadalmi jelenség esetében meg lehet találni a létrejöttének alapját képező másik objektív eseményt (vagy események együttesét). Az oksági meghatározottság ilyen általános megfogalmazásával többekévé minden filozófus egyetért, annál inkább eltérnek a vélemények a definíció tartalmi kérdéseit illetően. Hogy saját álláspontunk világosan kidomborodjék, érdemes rövid pillantást vetni az események oksági meghatározottságával kapcsolatos legfőbb irányzatokra. (Csak a probléma természettudományi vonatkozásaira szorítkozunk.)

Vegyük szemügyre mindenekelőtt a mechanisztikus oksági szemléletet. Mint ismeretes, e felfogás szerint az események oksági kapcsolatai elvben és konkrétan ad infinitum követhetők a múltba és a jövőbe, mindig egyértelműek és — esetleg — megfordíthatatlanok. Az ilyen oksági szemlélet számára az újkori természettudomány, elsősorban a newtoni mechanika szolgált első ízben tipikus tudományos modellül. A klasszikus mechanikában mindig megjelölhető az az erő (vagy az erők azon csoportja), amely felelős az objektum mozgásállapotának megváltozásáért. Minden esemény oka egyértelműen megadható, ha valamennyi számításba jöhető erőt figyelembe vesszük. Ha módunkban lenne — a fennálló gyakorlati nehézségek ellenére — adott pillanatban leírni a világ minden objektumának mozgásállapotát, a közöttük ható vala-

mennyi erőt és a vonatkozó erőtvényeket, úgy — követvén az oksági láncot — bármely múlt- vagy jövőbeli időpillanatra kiszámíthatnánk a világ-mindenség állapotát. Látható, hogy a klasszikus mechanika oksági szemlélete lényegében a laplace-i determinizmussal azonos, s a véletlen jellegű kölcsönhatások kizárásán, illetve az oksági kölcsönhatásokkal való szembeállításukon alapul.

Ennek az oksági szemléletnek a megmerevedése (és a klasszikus mechanika eredményei teljesen érthetővé teszik e szemlélet óriási tekintélyét) okozta azt, hogy még akkor is, amikor — a statisztikus mechanika esetében — nyilvánvalóvá vált, hogy a természetben nemcsak egyértelmű törvényszerűségek vannak, megőrizték a mechanisztikus oksági felfogást, és a statisztikus törvényeket egy mélyebb szinten egy-egyértelműen meghatározott törvénynek tekintették. A klasszikus statisztikus leírás ilyen felfogásával kapcsolatos ellenvetéseinket a kölcsönhatási szintek viszonyáról szólva egyik hivatkozott cikkünkben már részletesen kifejtettük. Most csupán egy vonatkozással szeretnénk részletesen foglalkozni. Nevezetesen azzal, hogy a mechanisztikus oksági szemlélet nemcsak a klasszikus statisztikus leírásban, de a kvantummechanikai interpretációk egy részében is tovább él. A koppenhágai értelmezés ezért tekinti indeterminálnak a mikrofolyamatokat, mert nyilvánvalóvá vált, hogy a kvantummechanikában szó sem lehet egy folyamatos, egy-egyértelmű oksági láncolat követéséről.

Nem sokban különbözik az oksági szemléletet illetően a koppenhágai felfogástól azoknak a marxistáknak a törekvése sem, akik — mivel a véletlen és az oksági kölcsönhatásokat ők is szembeállítják egymással — megkísérlik a mikrofolyamatok egy olyan leírását, ahol a véletlen kölcsönhatások valamilyen módon (rejtett paraméterek, szintek stb.) „oksági megalapozást” nyernek. Bár az ilyen törekvések szubjektív jószándéka vitathatatlan, véleményünk szerint objektíve erősen gátolják a mechanisztikus oksági szemlélettől való végleges elszakadást, illetve azt, hogy a modern fizika tapasztalatai alapján kialakítsuk a dialaktikus materializmus korszerű oksági és determinizmus szemléletét. A marxizmus klasszikus és egyes modern képviselői, bár a laplace-i értelemben vett mechanisztikus determinizmust elvetik, és elismerik a véletlen kölcsönhatások bizonyos objektív szerepét, ezeket a törvényszerűséggel végső fokon mégis szembenállónak tekintik.

Úgy gondoljuk, hogy a mikrofizika tapasztalatai lehetőségeket adnak egyrészt a véletlen és az oksági kölcsönhatások viszonyának egyértelmű tisztázására, másrészt a determinizmus kategória olyan megfogalmazására, mely maradéktalanul figyelembe veszi a szaktudományi tapasztalatokat. Mindenekelőtt tekintsük át a kvantummechanikai kölcsönhatás típusok viszonyát az oksági kapcsolatok szempontjából. Mint korábban láttuk, a mikroobjektum kvantumfizikai állapotát az alapvető karaktert hordozó **A** típusú kölcsönhatásokon túl elsősorban a környezettel való kapcsolatokat reprezentáló **B** típusú kölcsönhatások spektruma határozza meg. A kvantumfizikai állapot mint potenciálisan lehetségest a klasszikus paraméterek egy meghatározott halmazát tartalmazza, és éppen ez a kvantumfizikai állapot lényege. (Részben mert ettől függ, hogy a kérdéses objektum milyen más objektumokkal és milyen módon léphet kölcsönhatásba, részben pedig mert éppen e potenciálisan lehetséges paraméterek realizálása révén szerezhetünk információt ezen objektum természetéről.) A kvantumfizikai állapot oka — genetikusan — tehát kétségtelenül a környezettel való kölcsönhatás. Miután pedig ezt általában a véletlen

kölcsönhatások egy **B** spektruma reprezentálja, rögtön adódik az első fontos következtetés, tudniillik az, hogy a véletlen kölcsönhatások és az oksági kapcsolat nem állíthatók szembe egymással. Igaz, hogy a véletlen kölcsönhatások nem külön-külön szerepelnek okként, hanem a pillanatnyi együttesük, de hát valamely esemény konkrét lefolyásának még a makrofizikában sem egyetlen oka van, legfeljebb az egyik mint kiváltó ok kiemelhető a többi — célszerűen feltételnek nevezett — oksági összefüggésből. Ami a megvalósult paraméterértékeket illeti, itt az elsődleges vagy kiváltó ok szerepét kétségtelenül a **C** típusú kölcsönhatás játssza, az azonban, hogy a mérés konkrét eredménye milyen, természetesen a **B** típusú kölcsönhatások pillanatnyi spektrumától is függ. (A kvantummechanika mérési alapelve szerint a ténylegesen mérhető paraméterértékek együttese azonos a mérendő mennyiség operátora sajátértékeinek együttesével.) Itt tehát a véletlen kölcsönhatások **B** spektruma ugyancsak okként szerepel, mégpedig a megvalósult paraméterek feltételeként.

Ha elfogadjuk azt, hogy a véletlen kölcsönhatások, illetve együttesük az események oksági kapcsolatainak intern részei, szükségszerű, a determinizmus olyan megfogalmazása, melyben a statisztikus törvények a dinamikai törvényekkel legalábbis egyenrangú helyet kapnak. Mi is az valójában, ami egy ilyen determinizmus kategóriában helyet kaphat? Véleményünk szerint az események anyagi meghatározottsága és az objektív törvényszerűségek létezése tartozik ide. Ami részletesebben azt jelenti, hogy bármely anyagi objektum állapotának változása saját belső kölcsönhatásai és más anyagi objektumokkal való kölcsönhatásai változásának a következménye, így az események lefolyásában semmiféle irracionális elemnek nincs szerepe. Az objektív törvényszerűségek léte pedig lényegében azt jelenti, hogy az egytetemes összefüggésen és kölcsönhatáson belül a folyamatok menetét meghatározó tendenciák érvényesülnek. Bár teljes mértékben elfogadható az az álláspont, hogy az objektív törvények léte éppen úgy az anyag alapvető tulajdonsága, mint például a mozgás, a változás, nem felesleges e törvények létezésének mikéntjéről is valamelyest konkrét képet kialakítani.

A kvantummechanikának az előzőkben kifejtett interpretációjára konkretizálva a kérdést, a következőket mondhatjuk. Egyrészt az egyedi mikrofizikai mérés eredménye véletlen jellegű, a törvényszerűség — a mért paraméterértékek meghatározott eloszlása vagy, ami felfogásunkban ezzel adekvát, a kvantumfizikai állapotot jellemző valószínűségi eloszlás — csak az objektumok sokaságán végzett mérésekben, illetve a mérések halmazában tükröződik. Másrészt a hullámfüggvény által tükrözött valószínűségi eloszlást az objektum kvázi-individuális jellegének konkrét természete, vagyis a **B** típusú kölcsönhatások spektruma határozza meg. Úgy véljük azonban, helytelen volna ebből arra következtetni, hogy a **B** típusú kölcsönhatások a kvantumtörvényszerűségek elsődleges hordozói. Azt ugyanis, hogy a kérdéses objektumnak a környezettel való kölcsönhatása meghatározott karaktert mutat — pontosabban: azt hogy az objektum a környezet kölcsönhatásai közül melyekre és milyen módon „reagál” —, elsősorban az **A** típusú kölcsönhatások együttese határozza meg. Ez egészen természetes a filozófia oldaláról szemlélve is, hiszen a törvényszerűségnek az a kritériuma, hogy a jelenségek tartós, alapvető összefüggéseit tükrözi, márpedig az ilyen összefüggések hordozója csakis az objektumok karakterét is meghatározó belső kölcsönhatások együttese lehet. Ennek még az sem mond ellent, hogy az elemi részek fizikájában az **A** típusú kölcsönhatások által meghatározott alapvető karakter is változó, hiszen vala-

mely elemi rész mindig más — ugyancsak meghatározott karakterű — elemi részecskévé (vagy részecskékké) alakul át.

Látható az elmondottakból, hogy a determinizmus ilyen felfogása semmiféle kikötést nem tesz a törvényszerűségek konkrét típusára, benne helyet kaphatnak a véletlen kölcsönhatásokat is tükröző statisztikus jellegű törvények is. Véleményünk szerint így értendő az a marxista tétel, hogy az objektív törvényszerűségek a szükségszerű és a véletlen dialektikus egységének megnyilvánulásai.

ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПРИНЦИПОВ КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ

Антал Мюллер

В работе анализируется философское содержание нескольких основных принципов квантовой механики на основании изложенной автором в его предшествующих работах концепции взаимодействий и взаимозависимостей, участвующих в квантово-механических процессах. Автор показывает, что физика элементарных частиц точно таким же существенным образом отличается от квантовой механики, как она отличается от классической физики, и что между физикой элементарных частиц и квантовой механикой так же имеется связь корреспонденции. Принцип корреспонденции, который обычно применяют к отношению уравнений отдельных дисциплин, автор связывает с соотношением типов взаимодействия, фигурирующего в микрофизических процессах. На основании этого автор приходит к заключению, что принцип корреспонденции отражает непрерывность отдельных уровней физического взаимодействия и в то же время его качественные узловые пункты. Таким образом указанный принцип должен рассматриваться не просто формальным правилом, а общим систематизирующим правилом физического познания.

Принимая точку зрения Фока, автор приписывает потенциально возможному в квантово-механических процессах такое же значение, каким обладает осуществленное, что по существу означает признание основной микрофизической роли случайных взаимодействий. К такой объективной роли потенциально возможного сводится и принципиально статистический характер квантовой механики. В связи с этим классически понимаемое полное описание не может быть применимо к микрофизическим явлениям, его место занимает описание вероятного распределения потенциально возможных значений. Соотношение двух способов описания выражается принципом комплементарности.

Далее автор приходит к выводу, согласно которому, в случае правильного осмысления микрофизического опыта причинное и случайное взаимодействие не могут быть противопоставлены друг другу, поскольку совокупность случайных взаимодействий микрообъекта со средой выступает как причина конкретного вероятного распределения потенциально возможных значений. Автор считает, далее, необходимым такое модифицирование понятия детерминизма, в результате которого оно включило бы в себя понятие взаимодействий случайного характера, статистических закономерностей. В заключительной части работы автор дает попытку создания такого понятия детерминизма.

THE PHILOSOPHICAL ASPECT OF QUANTUM MECHANICS

by *Antal Müller*

The author analyzes the philosophical content of a few fundamental principles of quantum physics which he expounded in his previous studies in relation to the interpenetration of relations involved in quantum mechanical processes. He proves that the physics of elementary particles differs from quantum mechanics just as essentially as from classical physics and that the correspondence is also true for the relation of the physics of elementary particles and quantum mechanics. The principle of correspondence generally employed for the relation of the equations of the different disciplines are applied to the relation between the types of interpenetration involved in microphysical processes. From this he concludes that correspondence principle reflects the continuity of the levels of physical interpenetration and at the same time its qualitative intersections, thus it must be regarded not only as a formal rule but also as a general organizing principle of cognizance in physics.

The author adopts Fok's stand in quantum mechanical processes and attributes to the potentially possible a significance equal to the realized which essentially implies the recognition of the fundamental microphysical role of accidental interpenetrations. He traces the statistical character of quantum mechanics (which holds in theory) to such objective roles of the potentially possible. For this reason the full description understood in a classical sense is inapplicable to microphysical phenomena; thus here it is substituted by the description of the probability distribution of the potentially possible values. The complementarity principle expresses the relation of the two types of description.

In the following the author concludes that in case of the correct interpretation of microphysical experiences the causal and chance interpenetrations cannot be opposed since the combinations of chance interpenetrations between the microobject with the surrounding becomes manifest only as the cause of the concrete probability distribution of the potentially possible values. In the author's view the modification of the concept of determinism is necessary so that chance-like interpenetrations or statistical laws could have a role in it. In the last part of the study he attempts to formulate such a conception of determinism.

A fejlődés fogalmáról

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

„... a fejlődés egyetemes elvét összeegyeztetn, egybekapcsolni, egyesíteni kell a *világ*, a természet, a mozgás, az anyag stb. *egységének* egyetemes elvével.”

Lenin

A fejlődést a marxista irodalom általában az egyszerűbbtől a bonyolultabb, vagy, más szavakkal, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé haladásnak tekinti. Megértéséhez tehát elsősorban az alacsonyabb-, ill. a magasabbrendűség tartalmát kell tisztázni. A vonatkozó irodalom egy része azonban erre nem tér ki, mégpedig feltehetően azon az alapon, hogy az emberi társadalmat (s ezen belül a kommunizmust) már eleve a legmagasabbrendű jelenségnek tekinti, s ilymódon azt az anyagi folyamatot, amelynek csúcsán az emberi társadalom (s ezen belül a kommunizmus) áll, eo ipso fejlődésnek értelmezi. Így a magasabb-, ill. az alacsonyabbrendűségnek a természetes mércéje az lesz, hogy a vizsgált jelenség ebben a folyamatban hol helyezkedik el, közelebb vagy távolabb áll-e a „létra” felső fokától.

Ez a gondolatmenet azonban éppen abból indul ki, amit bizonyítani kellene. Ahelyett, hogy az alacsonyabb-, ill. a magasabbrendűség kritériumainak a konkrét jelenségek elemző egybevetése alapján történő objektív tisztázása útján fejtené ki a fejlődés fogalmát, s bizonyítaná objektív realitását, 1. *eleve tekinti* fejlődésnek a társadalom (s ezen belül a kommunizmus) kialakulásához vezető folyamatot, 2. *ebből vezeti le* az alacsonyabb- és a magasabbrendű, azaz a fejlettebb és a fejletlenebb megkülönböztetését, majd 3. az így deduktíve előállított fogalmakkal „*körben forogva*” kívánja bizonyítani a fejlődést.

Más szerzők a fejlődést egyszerűen azonosítják az adott objektumnak vagy struktúrájának puszta minőségi megváltozásával, megint mások ezek közül is csak a megfordíthatatlan (irreverzibilis) változásokat tekintik fejlődésnek.¹ E nézetek azonban kiüresítik a fejlődés fogalmát, hiszen így pl. fejlődésnek minősülnének a folyadékok halmazállapotváltozásai, sőt az olyan irreverzibilis változások is, amelyek során bonyolultabb vegyületekből egyszerűbbek jönnek létre (kémiai bomlások). Ha a minőségi változás önmagában elégséges kritériuma lenne a fejlődésnek, akkor egy már túlhaladott társadalmi rendszert visszaállító ellenforradalmat is fejlődésnek kellene tekintenünk, hiszen ez is a társadalmi struktúra minőségi megváltoztatásával jár.

A fenti felfogások egyes hívei egy terminológiai művelettel próbálják elkerülni koncepciójuk következményeit. A fentiek szerint értelmezett fejlődés mellé bevezetik a haladás fogalmát, és csak ez utóbbira tartják érvényesnek azt a kritériumot, hogy valamely alacsonyabbrendű jelenségből egy magasabbrendű jön létre. A már említett kémiai bomlásfolyamatok eszerint ha haladásnak nem is, de fejlődésnek joggal nevezhetők. E sajátos „fejlődés”-felfogás tehát inkább degradálja a fejlődés fogalmát, semmint hogy az alacsonyabb-

¹ Lásd erről I. Sztoljarov: Változás és fejlődés. Voproszű Filozofii 1965/12. sz.

és a magasabbrendű fogalmának általános tartalmát kifejtse, jelenlétét a konkrét fejlődésfolyamatokban bizonyítsa. Azoknak, akik ilyen, haladás nélküli fejlődésről beszélnek, ugyancsak „könnyű” dolguk van, hiszen nincs az a metafizikus elme, amely ne ismerné el, hogy magasabbrendűt nem eredményező — vagy megfordíthatatlan — minőségi változások mindenütt vannak, s ha a marxistákat e „fejlődés” kielégíti, ám jó, lelkük rajta. A vázolt nézetekkel szemben Sztoljarov helyesen utal arra, hogy a fejlődés fogalma feltétlenül magában foglalja a változások *progresszív irányát* — a haladást. A progresszív irány kritériumai viszont ismét csak visszavezetnek a magasabbrendűség problémájához — bizonyítva ennek megkerülhetetlenségét a fejlődés mibenlétének tisztázásában.

Történetek természetesen kísérletek a magasabbrendűség objektív kritériumainak feltárására is. A legelterjedtebb felfogást Meljuhin fejti ki. Szerinte az az objektum a fejlettebb, amelynek „összefüggései és mozgásformái a megelőző testeknél sokrétűbbek”. Gondolatmenete a következő: „A bonyolultság fokát csak úgy állapíthatjuk meg, ha egynemű tulajdonságaik szerint hasonlítjuk össze a testeket. Ha a testek között lényegi különbségek vannak, az összehasonlítás igen nehéz. Ám minden eltérés mellett is találhatunk a tárgyakban bizonyos közös jegyeket, s ezek alapján elvégezhetjük az összehasonlítást. Így például ha egy kristályt összehasonlítunk valamilyen élő szervezettel, a relatív bonyolultság fokát a megfelelő tárgyakat alkotó matéria fizikai-kémiai felépítése alapján rögzíthetjük. A kristály atomi és molekuláris kapcsolatai viszonylag egyszerűek. Az élő anyag molekulái ellenben atomok tízezreiből állnak, s közöttük az összefüggések rendkívül sokrétűek. Ugyanilyen sokrétűek maguknak a molekuláknak a kapcsolatai is. Az összehasonlítás elvégzése után teljesen nyilvánvaló, hogy bármilyen élő anyag fizikai-kémiai felépítése mérhetően bonyolultabb, mint a kristályé.”²

Meljuhin koncepciójában feltétlenül helytálló az a felismerés, hogy az alacsonyabb, ill. a magasabb fejlettségi fok megállapításához valamiféle azonosságot kell találnunk a különböző jelenségekben. Nyilvánvaló, hogy ugyanakkor olyan azonosságot kell keresnünk, amelyen belül a fejlettségbeli különbség, a magasabbrendűség feltárása is lehetővé válik. Amikor azonban egy kristályt és egy élő anyagot pusztán csak a fizikai-kémiai felépítésük alapján hasonlít össze, éppen attól vonatkoztat el, amelynek alapján az élőanyag *magasabbrendűségét* bizonyíthatná, hiszen bármennyire is feltételezi ez a fizikai-kémiai felépítés bonyolultságának magasabb fokát, mégsem redukálható erre. A későbbiekben egyébként maga Meljuhin hangsúlyozza: „Elvileg sem a biológiai, sem a társadalmi kapcsolatok nem vezethetők le a fizikai kapcsolatokból, s ezért nem adhat kielégítő eredményeket az, ha a fizikai módszerekkel akarjuk megmagyarázni őket.”³ (Természetesen a levezethetlenség nem áll ellentétben a magasabbrendű mozgásformáknak az alacsonyabbrendűekből való kifejlődésével, vagyis a *genetikus* levezetés lehetőségével. Csupán az a redukcionista felfogás helytelen, amely a genetikus visszavezetésre hivatkozva, a magasabbrendű mozgásformák specifikus *lényegét* is vissza akarja vezetni az alacsonyabbrendű mozgásformákra.)

Meljuhin a korábban idézett helyen azért kerül ellentétbe ez utóbbi helyes álláspontjával, mert nem tárja fel ennek mélyebb alapját. Azt ugyanis,

² Sz. Meljuhin: A szervetlen természet fejlődési dialektikája. Gondolat, 1963. 12—13. o.

³ Uo. 35. o.

hogy a különböző fejlettségi fokú jelenségek nem pusztán struktúrájukban, hanem — *közvetlen alkotóelemeikben is lényegileg* különböznek egymástól.⁴

Így pl. a társadalmi struktúrák *alkotóelemei* semmi esetre sem az emberi testet alkotó atomok, molekulák, sejtek, hanem különböző típusú *emberi viszonyok*. Éppen ezért, ha valamely társadalmi jelenség strukturális „sokrétűségét” tényleges alkotóelemei alapján vizsgáljuk, könnyen lehetséges, hogy „egyszerűbbnek” bizonyul egy kristály szerkezeténél. Továbbá: sokszor még egymáshoz nagyon közel álló jelenségek esetében is félrevezető lehet a fejlettség pusztán szerkezeti, mozgásbeli bonyolultság alapján való megítélése, ez a bonyolultság ugyanis *nem feltétlenül progresszív jellegű*. Leontyev például rámutat, hogy az elsődleges, legegyszerűbb kukacféléktől a rovarokig terjedő evolúcióban az állatok tevékenysége egyre bonyolultabbá válik: „az egyedülálló egymást követő hatásokra felelő nagyszámú reakcióból álló hosszú láncolat jellegét őrli.”⁵ Ugyanakkor viszont kiemeli, hogy a tevékenység bonyolulttá válásának ez a vonala nem progresszív, nem vezet magasabbrendű élőlény kialakulásához. A fejlődés nem ezen a vonalon, hanem a féregféléktől az elsődleges egyszerű hordótestűeken keresztül halad tovább a gerincesek felé. A tevékenység bonyolulttá válásának az a típusa tehát, mely a kukacféléktől a rovarokig vezet, zsákutcája a fejlődésnek, és sok ilyen zsákutcára hivatkozhatnánk még a valóság legkülönbözőbb területein.

Sztoljarov a progresszív jellegű változást (= fejlődést) a funkció fogalmának segítségével értelmezi: „Ha a struktúra megváltozásának (egyszerűbbé vagy bonyolulttá válásának) eredményeképpen (a jelenség — Sz. A.) alkalmasabbá válik funkciói — mindenekelőtt főfunkciói — teljesítésére, és maguk e funkciók sikeresebben valósíthatók meg, akkor az adott változások mint progresszív változások értékelhetők és megfordítva.”⁶

Sztoljarov felfogása kétségtelen előrelépést jelent abból a szempontból, hogy nem azonosítja a fejlődést a struktúra bonyolulttá válásával, és nem magukban az egyes dolgokban keresi a fejlettség kritériumát — a funkció fogalma ugyanis csak a jelenségeknek egymással való kölcsönhatásában értelmezhető. Megoldása azonban még mindig nem kielégítő. Először is „funkcióról” az élettelen világban legfeljebb átvitt értelemben beszélhetünk, s így definíciója nem lehet általános érvényű. Másrészt valamely funkció jobb teljesítése még az élővilág vagy a társadalom körében sem jelent okvetlenül fejlődést. Erre vonatkozóan ismét a Leontyev által elemzett példákra utalhatunk, amelyek megmutatják, hogy a funkciók jobb teljesítése egy további fejlődésre képtelen állapotot is konzerválhat. Az ilyen esetekben tehát végső soron éppen egy fejlődés ellen ható tendenciáról van szó! Társadalmi vonatkozásban igen tanulságos ebből a szempontból az ázsiai termelési mód példája, melynek történelmi stagnálását, primitív termelőeri által determinált termelési viszonyait éppen tökéletesen funkcionáló despotikus gazdasági-politikai rendszere konzerválta.⁷ Nyilvánvaló tehát, hogy minél inkább ráillik e rendszerre a fejlődés Sztoljarov által javasolt meghatározása, azaz minél alkalmasabbá váltak a keleti zsarnokuralmak funkcióik — mindenekelőtt főfunkcióik — teljesítésére, és minél sikeresebben valósultak meg e funkciók, annál inkább konzerválták a retrográd,

⁴ Vö. ezzel Horváth József: A mozgásformák összefüggéséről. Magyar Filozófia Szemle 1965/5. sz.

⁵ A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái. Kossuth, 1964. 209. o.

⁶ Sztoljarov: Id. cikk 42. o.

⁷ Lásd erről Tőkei Ferenc: Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez. Kossuth, 1965.

fejlődésképtelen viszonyokat. Világos tehát, hogy a funkciók jobb teljesítése önmagában semmiképpen sem lehet a fejlődés kritériuma, hiszen e funkciók egyaránt lehetnek progresszív vagy regresszív jellegűek. Darwin bírálata kapcsán már Engels rámutatott arra, hogy a megváltozott körülményekhez való nagyobb alkalmazkodási képesség (vagyis a fennmaradáshoz szükséges funkciók jobb teljesítése) révén történő kiválogatódás „éppúgy jelenthet egészben véve előrelépést, mint visszalépést (pl. az élődi-élethez való alkalmazkodás *mindig* visszalépés)”⁸ A probléma tehát ily módon végső soron változatlan, csak megfogalmazásában módosult. A kérdés ugyanis továbbra is az: mi határozza meg a progresszív (ill. a regresszív) jelleget, azaz mi a tartalma a fejlődés fogalmának?

A pozitív megoldás — mint láttuk — feltétlenül abban az irányban keresendő, hogy a jelenségeket *környezetükkel való kölcsönhatásukban* hasonlítjuk össze egymással.⁹ E kölcsönhatásban kell kiemelnünk olyan általános, az anyagi világ minden jelenségeire érvényes sajátosságot, mely valóban alkalmas a relatív alacsonyabb-, illetve magasabbrendűség egyértelmű megállapítására, a fejlődés bizonyítására. Ez a sajátosság pedig — véleményem szerint — a *visszatükrözés* képessége. Ennek bizonyítására abból kell kiindulnunk, hogy a visszatükrözés képessége — a legáltalánosabb értelemben — valóban általános tulajdonsága az anyagnak. Lenin útmutatása nyomán ezt már Rubinstein is kifejtette. Mint írja: „Minden külső hatás azon test vagy jelenség belső tulajdonságain mint prizmán keresztül tükröződik, amelyet e hatás ér . . . minden jelenség bizonyos értelemben 'a világegyetem tükre és visszhangja' . . . Ebben a lét alapvető tulajdonsága fejeződik ki . . . A visszatükrözésnek mint az egész anyagban meglévő tulajdonságnak ez a tág értelemben való felfogása nem jelentheti és nem is jelenti azt, hogy az egész anyagnak tudatot tulajdoníthatunk, úgyhogy a pszichikus jelenségeket belevetítjük az anyagi világ alapjaiba. A visszatükrözésnek mint az anyag általános tulajdonságának meglete annyit jelent, hogy az érzékelésnek, a pszichikus jelenségeknek megvan az alapjuk, megvannak az előfeltételeik az anyagi világban. Nem 'magányosak' a világban, nem talajtalanok, sajátos mivoltuk ellenére sem abszolút másneműek minden létezőhöz képest; ezért nem kell kívülről bevinni őket a világba; magában az anyagi világ fundamentumában megvannak természetesen kifejlődésük előfeltételei: a legmagasabbrendű specifikus megnyilvánulási formái annak a tulajdonságnak, amellyel minőségileg más, elemi formákban az egész természet rendelkezik.”¹⁰

A visszatükrözés fogalma tehát a kölcsönhatáson belül azt emeli ki, hogy a külső hatások csak a jelenség belső tulajdonságain keresztül tükröződhetnek, vagyis minden jelenség a maga sajátos módján „tükre és visszhangja” a világegyetemnek. Éppen ez teszi alkalmassá a visszatükrözés tulajdonságát arra, hogy a jelenségek fejlettségének is természetes „mérceje” legyen! Amikor tehát az általános értelemben vett visszatükrözésre alapozzuk a fejlődés fogalmát, nem valami ötletszerűen kiválasztott önkényes ismérvről van szó. Leontyev kutatásai ezt pregnánsan bizonyítják. A biológiai visszatükrözés fejlődésének elemzése kapcsán pl. leszögezi: „amennyiben a külső ráhatások határozzák meg az élő test felépítésének, állapotának, folyamatainak változá-

⁸ Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp. 1963. 568. o.

⁹ Vö. Műszaki Egyetemek és Természettudományi Karok Dialektikus materializmus jegyzete. Tankönyvkiadó, 1963. 2. füzet. 83. o.

¹⁰ Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962. 15—17. o.

sait, tehát az egész tevékenységét, elmondhatjuk, hogy már maga a szervezet és tevékenysége is a környezet objektív sajátosságainak tükröződése.”¹¹ Ugyanakkor rámutat arra is, hogy az élő szervezet választevékenységének differenciálódása nem szakítható el magától a szervezet biológiai fejlődésétől, nincs ettől független önálló tartalma. Az élő szervezet visszatükrözésének fejlődése involválja magának a szervezetnek a fejlődését. Mindez különös formában fejezi ki azt az általános igazságot, hogy a visszatükrözés fejlődése magának az adott objektumnak a fejlődését involválja, s így ennek adekvát mércéje.

A különböző lényegű jelenségek fejlettségi szintjeit tehát a visszatükrözés általános tulajdonságának „közös nevezője” alapján mérhetjük össze. A jelenségek — bármily különbözők legyenek is — egy sor hatásra lényegében azonosan reagálnak, de ezen az azonosságon belül különbségeik is feltárnak (és viszont), továbbá lesznek olyan hatások is, melyeket nem mindegyikük képes visszatükrözni. A hőhatásra pl. az ember, az állat és az élettelen tárgyak valamennyien képesek reagálni, amiben a tárgyi, fizikai mivoltukban levő azonosság jut kifejezésre. Ugyanakkor ezen belül lényegi különbségeik is feltárnak. Az élettelen tárgy a hőhatásnak csupán passzív tükrözésére képes, míg az állat már aktívan viszonyul hozzá, amennyiben — biológiai adottságainak és szükségleteinek megfelelően — kivonja magát a hő hatása alól (pl. árnyékba húzódik), vagy ellenkezőleg, felkeresi a napsütéses helyeket, az ember viszont már arra is képes, hogy a hőmérsékletet megváltoztassa, mesterséges hőforrásokat hozzon létre és társadalmilag determinált céljai szolgálatába állítsa őket. Továbbá: az élettelen tárgyak nem képesek a biológiai ingerek visszatükrözésére, az állatok pedig nem tudják visszatükrözni az emberek tevékenységét meghatározó társadalmi hatásokat. Ugyanakkor viszont az ember mint élőlény a biológiai természetű ingerek visszatükrözésére is képes, és az ember és állat — mint egyfajta *testi, tárgyi lény* — az élettelen tárgyakkal analóg módon is képes reagálni a mechanikai, fizikai, kémiai hatásokra.

A kifejtettek alapján a relatív magasabbrendűség tartalmát az alábbiakban lehetne előlegezni: *Két jelenség közül az a magasabbrendű, amely környezetét differenciáltabban tükrözi vissza.* A visszatükrözés nagyobb differenciáltsága legáltalánosabban a *többféleképpen való reagálás* képességét jelenti. Ez kifejezésre juthat abban, hogy egy jelenség olyan hatásokra is reagálni tud amelyre a másik nem, továbbá abban, hogy ugyanazon hatásokra többféleképpen reagál mint a másik, s végül: a két eset együtt is fennállhat.

A nagyobb differenciáltság nem feltétlenül extenzív értelmű, lehet intenzív értelmű is: egy magasabbrendű jelenség az őt érő egyes hatásokat nemcsak közvetlenül, külön-külön tükrözheti vissza, hanem több hatásra — ezek belső összefüggéseinek visszatükrözésével — egy komplex aktussal is reagálhat. A fentiek alapján a magasabbfokú differenciáltság értelmezésekor azt is figyelembe kell vennünk, hogy a magasabbrendű jelenség nem képes külön-külön reagálni minden egyes olyan hatásra, melyre az alacsonyabbrendű igen. Feltétlenül képes azonban a *hatástípus* visszatükrözésére, a rá jellemző magasabb fejlettségi szinten. A visszatükrözés extenzív és intenzív differenciáltságának végtelenül sokféle variációja nagyon megnehezíti a fejlettségbeli összehasonlítást. Ha azonban a vizsgált jelenségek szorosabb genetikus kapcsolatban vannak egymással, akkor — mivel a magasabbrendű megszüntetve-megőrzi az alacsonyabbrendű sajátosságait — reakcióik komplexitása könnyebben összemérhető.

¹¹ Leontyev: Id. mű. 58. o.

A visszatükrözés általános tulajdonságának az anyagi világ három nagy szférájában a következő különös formái vannak: az élettelen természetben a testek *fizikai-kémiai reakciói*, az élővilágban az *ingerlékenység* különböző típusai, míg a társadalomban az eszközök által közvetített, társadalmilag determinált, tudatos *cselekvés*. Az emberi cselekvésnek a biológiai ingerlékenységhez és mindkettőnek az élettelen jelenségek fizikai-kémiai reakcióihoz viszonyított magasabbrendűsége a fentiek alapján közvetlenül belátható. A három szféra fejlettségi szintjét a visszatükrözés extenzív és intenzív értelemben vett differenciáltságának foka egzakt módon összemérhetővé teszi, és ezzel a relatív magasabb-, illetve alacsonyabbrendűség objektíve bizonyítható. A kérdés most már csak az, hogy definíciónk az egyes anyagi szférákon *belül* is alkalmas-e a jelenségek fejlettségi fokának összehasonlítására.

A legproblematisabb a helyzet a szervetlen természet körében. A magasabbrendűség tartalmának tisztázatlansága folytán egyes marxisták kétségbevonják, hogy e területen is létezik fejlődés, vagy legalábbis azt, hogy az élettelen világ jelenségeiben éppúgy kimutatható az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé haladó mozgás, mint az élő világban és a társadalomban. Igen érdekesek ebből a szempontból Meljuhin fejtegetései, aki bár — mint láttuk — maga sem tisztázta megnyugtatóan a magasabbrendűség tartalmát, konkrét elemzéseiben mégis olyan tudományos tényeket sorakoztat fel az élettelen világban végbemenő fejlődés bizonyítására, melyek pontosan az általunk kifejlesztett definíció általános érvényét támasztják alá. A mikrorészecskék bonyolultságának mértékéül például teljes energiájuk nagyságát jelöli meg (az ismert $E = mc^2$ összefüggés értelmében). Ennek az a meggondolás az alapja, hogy minél nagyobb a mikroobjektum saját energiája, annál nagyobb „belső átalakulási lehetőségeinek száma, a lehetőségek szférájának bővülése pedig a fejlődés általános törvényszerűsége.”¹² Meljuhin hangsúlyozza, hogy itt a környezeti feltételektől függő lehetőségről, átalakulási *képességről* van szó, mely „abban a mértékben valósul meg, ahogyan az intenzív magreakciók megindulásához szükséges nagy nyomások, hőmérsékletek és egyéb fizikai feltételek létrejönnek. Minél nagyobb a mikroobjektum saját energiája, annál nagyobb a belső átalakulási lehetősége . . . Így például a töltéssel rendelkező hiperon belső átalakulási lehetőségei sokkal számosabbak, mint az elektronéi, hiszen az elektron a különféle mikroobjektumokra széteső hiperon *egyik* bomlási terméke.” Ha viszont az egyébként kis energiájú elektron energiája meghaladja az 500 millió elektronvoltot, „belső átalakulási lehetőségeinek vagy szabadsági fokainak száma nagyobb lesz, mint a mezoné, s az elektron az atommag közelébe kerülve mezoná válhat.”¹³

Az átalakulási lehetőségek szférájának a mikrorészecske energia-nagyságától függő bővülése pontosan megfelel azon általános kritériumnak, hogy az a jelenség a magasabbrendű, amelyik többfajta hatásra és többféleképpen képes reagálni. A visszatükrözés általános fogalma alapján ily módon joggal mondhatjuk, hogy a nagyobb energiájú mikroobjektum átalakulási lehetőségeinek nagyobb számában a környezeti hatások differenciáltabb visszatükrözésének képessége fejeződik ki — azaz e területen is érvényes az alacsonyabb-, illetve magasabbrendűség általunk javasolt általános kritériuma. Meljuhin a további fejtegetéseiben rámutat azokra a sajátos feltételekre, melyek jelenléte elenged-

¹² Meljuhin: Id. mű. 50. o.

¹³ Uo. 46. o.

hetetlen ahhoz, hogy az elemi részecskék atomokká és molekulákká egyesüljenek, kialakulhassanak a bonyolultabb kémiai elemek. Számunkra mindez most csak abból a szempontból fontos, hogy ez egyúttal a visszatükrözés olyan — újfajta, fizikai-kémiai — formáinak kialakulását jelenti, melyek a makrotétek magasabbrendűségét bizonyítják. Meljuhin egyben rámutat arra is, hogy az e területen rendelkezésre álló viszonylag kevés adat és nagyszámú — kellően még nem bizonyított — hipotézis jelenleg még nem teszi lehetővé, hogy a szerves természet fejlődése ugyanolyan plaszticitással álljon előttünk, mint mondjuk az élővilágé.

A tudományos bázis szűkösségén túl azonban van egy elvi természetű zavaró tényező is, mely azok érvelését látszik alátámasztani, akik nem ismerik el, hogy a fejlődés törvényszerűsége az élettelen világban is érvényes. A probléma lényege abban jelölhető meg, hogy az élettelen világban végbemenő konkrét fejlődési folyamatok — szemben az élővilág és a társadalom hasonló folyamataival — *nem értelmezhetők önfejlődésnek*, mert létrejöttükben olyan körülmények kialakulásának van *alapvető* szerepük, melyek az adott objektum lényegével, saját mozgásával teljesen esetleges kapcsolatban vannak. Így például ahhoz, hogy a nukleonok atommaggá egyesülhessenek, valamint atommagok szintézise útján bonyolultabb kémiai elemek jöhetnek létre, a protonoknak le kell küzdeniök az elektromos taszítóerőket, és 10^{-13} cm nagyságrendű távolságra kell megközelíteniök egymást. Ez a feltétel több módon is létrejöhethet, így például a csillagokban lejátszódó termonukleáris reakció útján, melyet a perifériák erőknek a csillag középpontjára gyakorolt gravitációs nyomása — tehát a nukleonok mozgásához képest esetleges és más lényegű folyamat — idéz elő. Ha meggondoljuk, hogy a fejlődés lényege — egyes marxisták szerint — éppen az egymást követő változások bensőleg szükség-szerű „autodinamizmusa”¹⁴ — könnyű belátni: bővebb magyarázatra szorul, hogy ennek hiányában milyen alapon beszélhetünk fejlődésről a szerves természetben.

Mindenekelőtt látnunk kell, hogy az élettelen természetre, az élővilágra és a társadalomra jellemző különös visszatükrözési formák közötti fent vázolt különbség, bármennyire is jelentős, mégsem abszolút jellegű. Leontyev rámutat, hogy az élő szervezet — szemben az élettelen világ tárgyaival — nem passzív objektuma a külső hatásoknak, mivel a különböző formákban jelentkező külső energiát a szervezet aktív tevékenységgel átalakítja, vagyis a kölcsönhatás itt egyben az élő szervezet aktív, önmegújítási folyamata. Leontyev joggal írja, hogy az önmegújítás folyamatában „a létezés minőségileg sajátos formája jut kifejezésre”.¹⁵ Ugyanakkor azonban látnunk kell, hogy a visszatükrözés e magasabbrendű formája is esetleges tényezőként involválja azokat a külső hatásokat, melyek a szervezet önmegújítása számára energiaforrást képviselnek. Az esetlegesség tehát itt is jelen van a fejlődésben, csupán alárendeltebb szerepet játszik, mert az élőlény fejlődése végső soron *magán* léte által determinált spontán kiválasztó tevékenység folyamatában valósul meg. Egy növény például azzal is visszatükrözi az őt ért hatást, hogy ha meggyújtják, sejtjei elvesztik a nedvességtartalmukat és elszenesednek, de — mint Leontyev rámutat —: „Azok a tulajdonságok, amelyeket ebben a helyzetben a növény mutat, bár sajátjai, mégsem jellemzik magát az életet, az élet lényegét . . .

¹⁴ Lásd pl. G. Politzer: A filozófia alapelemei. Szikra, 1949. 127—130. o.

¹⁵ Leontyev: Id. mű. 36. o.

Mint élő növény, nem közvetlenül abban fejeződik ki a lényege, hogy sejtjei elveszthetik nedvességtartalmukat és elszenesednek, hanem ellenkezőleg, abban, hogy képes különleges hőmérsékletemelkedés esetén is összezárni, összesodorni leveleit, megváltoztatni fényfelvevő nyílásainak méretét, vagyis a felmelegedéssel szemben tanúsított aktív ellenállásban.”¹⁶ Az emberi tevékenység fejlődésében az esetlegességnek még alárendeltebb jelentősége van, hiszen az ember — az élőlényekkel ellentétben — nem pusztán elsajátítja, hanem tudatos tevékenységgel meg is teremti létfeltételeit, éppen e folyamat „autodinamizmusa” tartalmazza az emberiség végtelen fejlődési lehetőségét. Ennek ellenére a természet — az ember „szervetlen teste” —, valamint a tevékenységek társadalmi hatásának bizonyos fokig mindig kiszámíthatatlan eredője itt is esetleges momentumokat visz a fejlődésbe.

Mindezek alapján az esetleges momentumok *alapvető* szerepe mint a szervetlen természet fejlődési folyamatainak általános sajátossága csupán olyan jellegzetesség, mely a fejlődésnek — az élettelen világ feltételeiből következő — specifikus, de semmiképpen sem a fejlődés fogalmával elvileg összeegyeztethetetlen vonása. Valamely külsődleges tényező véletlen-hatása épp azért *conditio sine qua non*ja a szervetlen természet jelenségeiben végbemenő fejlődésnek, mert az élettelen tárgyak pusztán mint objektumok vesznek részt benne. Mint Leontyev rámutat: a szervetlen természet valamely kölcsönhatásán belül mindig csak viszonylagos értelemben lehet „aktív” és „passzív” oldalról beszélni: „Ha például két mechanikailag összeütköző fizikai testről beszélünk, s egyiket mint mozgásban levő, a másikat pedig mint mozdulatlan testet jellemezzük, mindig a meghatározott rendszert kell figyelembe vennünk, amelyben a 'mozgó' és 'mozdulatlan' fogalmak értelmet nyernek. Ha a folyamatban részt vevő testek változásainak tartalmát vizsgáljuk, akkor teljesen lényegtelen, hogy az adott rendszerben melyik a 'mozgó' és melyik a 'mozdulatlan' közülük.”¹⁷ A változásban ily módon egyik jelenségnek sincs kitüntetett szerepe, az eredmény az egyik jelenség sajátos természetéből sem következik inkább, mint a másíkéból, ezért differencia specifikája a szervetlen természet fejlődési folyamatainak az esetlegesség. Ez a magyarázata annak, hogy itt az egyik vagy másik fajta fejlődésvonal nagyobb valószínűségéről csupán a fizikailag lehetséges kombinációk relatív gyakorisága alapján beszélhetünk, s hogy a szervetlen természet a különböző — progresszív, regresszív és ilyen értelmű „irány” nélküli — folyamatok összehasonlíthatatlanul nagyobb tarkaságát mutatja, mint az élővilág és a társadalom. Ha azonban a fejlődés fogalmában csak azt kötjük ki, hogy a létrejött képződmények differenciáltabban képesek reagálni, mint azok, melyekből kialakultak — nincs joguk kétségbevonni, hogy ilyen jellegű folyamatok az élettelen világban nap mint nap tömegesen végbemennek.¹⁸ Azok, akik szerint a szervetlen természetben nem beszélhetünk fejlődésről, az ellenkező felfogás híveit antropomorfizmussal vádolják. Valójában azonban ők esnek ebbe a hibába, mert éppen ők azok, akik a fejlődést csak sajátos társadalmi minőségében tudják megragadni, és e sajátos ismérvek

¹⁶ Uo. 41 o.

¹⁷ Uo. 38. o.

¹⁸ E cikk keretében nem térünk ki arra a — már mások által tisztázott — problémára, hogy fejlődésről mindig csak meghatározott jelenségtípusok esetében beszélhetünk, és értelmetlenség a világegyetem vagy akár csak a szervetlen természet, de ugyanígy az élővilág *egészének* a fejlődéséről beszélni, hiszen a valóság minden szférájában számtalan másféle, sőt a fejlődéssel ellentétes folyamatot is találhatunk.

hiányára hivatkozva minősítik jogosulatlan extrapolációnak a szervesetlen természetben végbemenő fejlődés elismerését. A marxizmus klasszikusai mindig hangsúlyozták, hogy a dialektika fejlődéstörvényeit a valóság *egészének* tanulmányozásából általánosították; a tudomány forradalmának tekintették, hogy a jelenségek fejlődésükben való vizsgálata minden területre behatolt s lehetővé vált a valóság különböző lényegű szféráit összekötő fejlődési láncszemek megtalálása, vagyis a fejlődés *egyetemességének* mint az *anyag* általános képességének bizonyítása. Ennek fontosságát emelik ki Leninnek cikkünk mottójával választott szavai.¹⁹

Áttérve az élővilág területére: a fejlődés fogalmának általunk javasolt értelmezését szinte az evidencia világosságával tárják elénk Leontyev úttörő munkájának filozófiai konklúziói. Leontyev kiinduló tézise a pszichikum fejlődésének tanulmányozásában filozófiai lényegét tekintve azonos a fejlődés mibenlétének megértéséhez szükséges általános kiindulóponttal: „Mind az elméleti, mind a konkrét tényekre épülő tapasztalat azt kívánja tőlünk — írja —, hogy az életet elsősorban a szervezet és a környező világ kölcsönhatásaként szemléljük, . . . a pszichikum elemi formájának a külső, objektív világot visszatükröző érzékelést tartjuk, és a pszichikum kialakulásának kérdését ebben a konkrét formában úgy vizsgáljuk, mint az érzékelési képesség kialakulását, vagy ami ugyanaz, *magának az érzékenységnek a fejlődését.*”²⁰

Leontyev tehát a pszichikum és vele az élővilág fejlődését mint a *biológiai visszatükrözés* fejlődését tárgyalja. Az előzőkben már utaltunk arra, hogy a visszatükrözés élő- és élettelen világbeli formája között az az alapvető különbség, hogy az élővilágban a visszatükrözés egyben az élő szervezet aktív önmegújítási folyamata. Leontyev ugyanakkor arra is rámutat, hogy az új létezési forma megszüntetve-megőrizve tartalmazza a régit is: a felbomlás, elkopás, az élettelen világ kölcsönhatásainak e jellemzője tehát nem tűnik el, hanem önreprodukálással fejlődik és ebben őrződik meg, hiszen az önreprodukálás feltételezi, hogy az élő szervezet egyes részecskéi felbomlanak és újjáalakulnak.

A biológiai visszatükrözés azon formája, mellyel a legegyszerűbb élőlények is rendelkeznek, amely mindenfajta életfolyamat *conditio sine qua nonja*: az egyszerű ingerlékenység. Ez „a szervezet azon képességében jut kifejezésre, hogy sajátos folyamatokkal válaszol a különböző életjelentőségű hatásokra”.²¹ Leontyev egész további gondolatmenete annak elemzésére épült, hogy a biológiai evolúció során ez a választévkénység hogyan differenciálódik, mint válik a valóság egyre magasabbrendű tükrözésévé éppen azzal, hogy az élő szervezet mind többfajta hatást és mind többféleképpen képes válaszreakcióiban feldolgozni. Az egyszerű ingerlékenység elemi pszichikai tükrözéssé fejlődését az határozza meg, hogy az organizmus és környezete közötti kapcsolat egyre bonyolultabbá válik; a szervezet mind több és többfajta hatás iránt válik érzékennyé, továbbá ezek közül kiemelkednek olyan hatások is, melyek *önmagukban* ugyan nem életjelentőségűek a számára, de miután közvetlen kapcsolatban vannak életjelentőségű hatásokkal, *jelző* funkciót töltenek be. Így például a béka érzékeny a halak neszekre, mert ezek a számára a vízben zizegő rovarra jelzik, bár maga a nesz hangenergiája egyáltalán nem vesz részt az asszimilációs folyamatban, sőt az organizmus anyagának disszimilációját

¹⁹ Lenin: Filozófiai füzetek. Művei. 38. köt. Bp. 1961. 240 o.

²⁰ Leontyev: Id. mű 13. o.

²¹ Uo. 47. o.

vonja maga után. Ugyanakkor már a pszichikum fejlődésének kezdeti stádiumában levő állatok is képesek arra, hogy új kapcsolatok kialakításával összefüggésben megváltoztassák viselkedésüket. Leontyev ezzel kapcsolatban a többi között Copeland és Brown gilisztakísérleteire utal. Ezek tanúsága szerint a gyűrűsféreg normális körülmények között vagy egyáltalán nem, vagy negatívan reagál az üvegpálcával való érintésre, ha azonban az érintést etetéssel kapcsolják össze, ez a gilisztának az ételhez való közeledését váltja ki.

A pszichikai tükrözés elemi formája (az ún. „elemi szenzoros pszichikum”), tehát az ingerlékenység differenciálódásának eredményeképpen jön létre, és éppen azért magasabbrendű visszatükrözése a valóságnak, mert egyrészt az e szinten álló szervezet olyan hatásokra is reagálni tud, amelyekre az egyszerű ingerlékenység fejlettségi fokán álló élőlények nem tudnak (1. a „jelző” funkciót betöltő hatásokat), másrészt mert adott hatásra többféleképpen képes reagálni mint az egyszerű ingerlékenység fokán álló szervezetek (1. a gilisztakísérletet).

Az élővilág további evolúciója főként a visszatükrözés *intenzív* differenciálódásának vonalán halad előre. Az elemi szenzoros pszichikumból kifejlődő „perceptív pszichikum” szakaszában az állat már nemcsak „jelzéseken” keresztül képes kapcsolatba lépni a számára biológiai jelentőségű objektumokkal, hanem arra is képes, hogy sajátos *körülményeikre* speciális tevékenységgel reagáljon: „az állatra ható sajátosságok, amelyek régebben hasonló értékűnek tündek számára, most kezdenek csoportonként elkülönülni: egyrészt kiemelkednek azok a kölcsönviszonyban levő sajátosságok, amelyek azt a tárgyat jellemzik, amelyre a tevékenység irányul, másrészt megjelennek a tárgyak azon tulajdonságai is, amelyek magát a tevékenység módját, tehát a műveletet határozzák meg... Az állat a környező valóságot itt már az egyes tárgyak többé-kevésbé széttagolható képeinek formájában tükrözi.”²² A fejlődés e szakaszában tehát kialakul a tárgyak általánosított képi formában való tükrözése. Leontyev rámutat, hogy a tárgyak képe nem tekinthető az egyes érzetek mechanikus összegezésének — hiszen az észlelési körülmények sohasem azonosak —, ezért a tárgy felismerése feltételezi, hogy a kialakult kép általánosított.

Mindez kérdésünk szempontjából azt jelenti, hogy a perceptív pszichikum fokán álló állatok azért magasabbrendűek az elemi szenzoros pszichikum szakaszában levőknél, mert választévékenységükben nemcsak a számukra biológiai jelentőségű tárgyra vagy a közvetlenül ezt jelző ingerre, hanem az objektum előfordulási körülményeire is képesek reagálni.

A perceptív pszichikum továbbfejlődése során a legmagasabbrendű állatoknál kialakult az állati *intellektus*. Ennek lényegét Leontyev, Köhler híres majom-kísérleteire²³ utalva, a tevékenység kétfázisosságában jelöli meg. Az állat tevékenysége itt egy előkészítő és egy megvalósító szakaszból tevődik össze (pl. a majom botot szerez, majd leveri vele a ketrec tetejére helyezett gyümölcsöt). Az elsőnek a második fázishoz fűződő kapcsolata nélkül nincs biológiai jelentősége (a majomnak nem botra, hanem gyümölcsre van szüksége); vagyis az első fázis csak a tevékenység végrehajtásának, megvalósításának szakaszához való viszonyában nyer biológiai értelmet. Más körülmények között a majom ügyet sem vet a botra, tevékenységét tehát nem a bot, hanem a gyümölcs-

²² Uo. 222. o.

²³ L. uo. 231—236. o.

höz való objektív viszonya inspirálja. Továbbá: ha egyszer elvégzett egy műveletet, képes az azonos szituációt más körülmények között is felismerni, vagyis képes arra, hogy a bottal a ketrec tetszőleges más pontjáról is leverje a gyümölcsöt, sőt bot helyett más megfelelő tárggyal is végrehajtja a már megtanult műveletet. Az állati intellektus szakaszában tehát „nemcsak az egyes tárgyak, dolgok, hanem ezek viszonyainak (a szituációknak) a tükrözése is kialakul.

Ennek megfelelően megváltozik az átvitel jellege, és ennél fogva az állat általánosító tevékenységének jellege is. Most a műveletek átvitele nem csupán azon *tárgyak* hasonlóságának elve alapján (pl. az akadályok) alakul ki, amelyekkel az adott művelet összefügg, hanem a tárgyak *viszonyainak, kapcsolatainak* hasonlósági elve alapján, amelyekre válaszol . . . Az állat most már általánosítja a tárgyak, dolgok viszonyait és kapcsolatait.”²⁴ Az állati intellektus szakaszában levő állatok tehát már nemcsak izolált tárgyakra, hanem ezek változó *kapcsolataira*, összefüggéseire is reagálni tudnak, s a mindenkori szituációnak megfelelően, rendkívül változatos módon képesek a létük számára szükséges művelet elvégzésére.

Áttérve a társadalmi szférában végbemenő fejlődés vizsgálatára, az elemzés alapegységévé az *emberi munka* válik. Leontyev rámutat, hogy a munkának mint emberi tevékenységnek két alapvető ismérve van: *eszközök* által és *társadalom* által közvetített folyamat. Az a körülmény, hogy a munkafolyamat az együttes, kollektív tevékenység feltételei között megy végbe, alapvető jelentőségű, mert ez teszi lehetővé a kizárólagosan biológiai motívumok által meghatározott ösztönös állati tevékenység túlhaladását, a tevékenység tárgyának és motívumának szétválását. A munkafolyamat kollektív jellege ugyanis az embereket nemcsak a természettel, hanem egymással is összekapcsolja. Az emberi tevékenység is „kétfázisos”, az egyes ember tevékenysége azonban a kollektív tevékenységnek már az előkészítő szakaszában is befejeződhet (pl. a hajtók funkciója a vadászatban), hiszen nem az *egy* emberi tevékenységek, hanem maga „a természetre gyakorolt együttes kollektív ráhatási folyamat” *egésze* oszlik két fázisra. Míg az állati tevékenység két fázisát *természeti* szükségszerűség köti össze, az emberi tevékenységnél ezt a szerepet a magateremtette *társadalmi* determináltság játssza: „A vadaknak a hajtó általi riasztása nem azért eredményezi a hajtó szükségleteinek kielégítését, mert az adott dologi szituációnak ilyenek a természetes viszonylatai; sőt, ellenkezőleg: a természetes viszonyok között a vad felriasztása általában megfosztja a vadászt a vad elejtésének lehetőségétől. Mi köti hát össze ebben az esetben az említett tevékenység közvetlen eredményét a végső eredménnyel? Nyilvánvalóan nem más, mint az adott individuumnak a kollektíva többi tagjaihoz fűződő viszonya, amelynek eredményeképpen megkapja a közösből a zsákmány őt megillető részét, a közös munkatevékenység termékét. Ez a viszony, ez a kapcsolat a többi emberek tevékenységének eredményeként valósul meg. Tehát éppen a többi emberek tevékenysége szolgáltatja az emberi individuum tevékenységének sajátos felépítéséhez, szerkezetéhez az objektív alapot; vagyis történetileg, tehát keletkezésének módját illetően a cselekvés motívumának és tárgyának kapcsolata nem a természeti, hanem az objektív társadalmi kapcsolatokat és viszonyokat tükrözi.”²⁵ E társadalmi jelleg határozza meg az eszközök szerepét is, hiszen az eszköz nemcsak fizikai tárgy, hanem olyan

²⁴ Uo. 241–242. o.

²⁵ Uo. 263. o.

„társadalmi tárgy” is, amely magában a kollektív munka folyamatában alakult ki, és a cselekvések társadalmilag kidolgozott módját „tárgyasítja”, használata tehát meghatározott, történelmileg kialakult cselekvési mód ismeretét tételezi fel. Éppen ez különbözteti meg alapvetően az emberek eszközökkel végzett tevékenységét az állatokétól.

A Leontyev által kifejlesztett gondolatok teljesen egybeesnek a marxizmus klasszikusainak álláspontjával, és az ember — állatvilághoz viszonyított — magasabbrendűségének egyetlen lehetséges magyarázatát jelentik. Marx — az izolált egyénből kiinduló, manapság ismét divatos vizsgálódás helyett — az embert „nembeli lénynek” tekintette, és hangsúlyozta, hogy „az emberi lény nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lény a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”²⁶ Leontyev további fejtegetései — melyek már kívül esnek vizsgálatunk körén — éppen azt bizonyítják, hogy az emberi tudat továbbfejlődését is csak ennek alapján lehet megérteni.

A fentieknek megfelelően, amikor azt mondjuk, hogy a társadalmi szférában végbemenő fejlődést az emberi cselekvés elemzése alapján vizsgáljuk, akkor a munkának mint társadalmi tevékenységnek, vagyis az ember „lényegi erőinek” fejlődéséről van szó. Az idealizmussal ellentétben — mely a tudat elemzésén keresztül közeledik az emberi cselekvés megértéséhez — az emberi géniusz magasabbrendűségét — mind geneziséét, mind továbbfejlődését tekintve — csak akkor érthetjük meg, ha tényleges, „érzéki” mivoltában, tehát mint a természetet és önmagát formáló alkotó tevékenységet tekintjük. Így módon a társadalmi fejlettségnek a termelőtevékenység *emberi, azaz alkotó jellegének színvonala* éppoly természetes mércéje, mint az élőlényeké az érzékenység differenciáltsága és a szervetlen természet jelenségeinek a fizikai-kémiai reakciók differenciáltsága, hiszen mindezekben az adott szféra lényege és ennek megfelelő differenciálódása fejeződik ki.

Ha az ember „lényegi erőinek” alapjáról vizsgáljuk a történelmet, legáltalánosabban azt mondhatjuk, hogy az a társadalom fejlettebb, mely nagyobb lehetőséget nyújt e lényegi erők kibontakozása számára, és ebben az értelemben távolabb került az állatvilágtól. Erre utal Engels, amikor a kommunizmust jellemezve megállapítja: „Az egyedi létezésért folyó küzdelem véget ér. Ezzel válik csak ki az ember, bizonyos értelemben, végérvényesen az állatvilágból, lép át állati létezési feltételekből valóban emberek közé. Az embereket körülvevő életfeltételek köre, amely idáig uralkodott az embereken, most az emberek uralma és ellenőrzése alá kerül, akik most első ízben válnak a természetnek tudatos, valóságos uraivá, mert és amennyiben saját társadalmisításuknak uraivá válnak.”²⁷

Az emberek uralmának a fokát a természet és „saját társadalmisításuk” felett az mutatja meg, hogy *miként reagálnak az őket „körülvevő életfeltételek körére”*. A magasabbrendűség általános kritériuma — a differenciáltabb visszatükrözés — így módon a társadalom szférájában is érvényes. A termelőerők szempontjából a magasabbrendűség azt jelenti, hogy — a termelőerők valamely más színvonalához viszonyítva — a társadalmi hatóerőként működő emberek termelőtevékenységükben többfajta természeti hatást, összefüggést és többféle-képpen képesek számításba venni, korlátozni vagy felhasználni — más szóval

²⁶ Marx: Tézisek Feuerbachról. VI. tézis. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 366 o.

²⁷ Engels: Anti-Dühring. MEM 20. köt. Id. kiad. 279. o.

a természeti törvényszerűségek nagyobb körét és hatékonyabban tudják céljaik szolgálatába állítani. Mindez, mint köztudott — tendenciálisan — a termelési viszonyok magasabbrendűségét is involválja. Ha most a termelési viszonyok aspektusából tekintjük ezt az egységet, a magasabbrendűség azt fejezi ki, hogy az adott rendszer — valamely más rendszerhez viszonyítva — a társadalmi viszonyok, érdekek, törekvések nagyobb körének, sokoldalúbb figyelembevételével és nagyobb „szabadsági fokkal” szervezi meg életfeltételeinek termelését, vagyis a társadalom szélesebb rétegeinek érdekeit juttatja érvényre, és több módot ad e rétegeknek arra, hogy az érdekeik változásának megfelelő korrekciókat termelési viszonyaikban végrehajthassák.²⁸

Csak a termelőerők és termelési viszonyok szerves egységének szem előtt tartásával dönthető el egy társadalmi formáció relatív fejlettségi foka. Kétségtelen, hogy e szerves egységen és kölcsönhatáson belül a termelőerők meghatározó szerepet játszanak, hiszen a társadalmi viszonyok, érdekek nagyobb körének sokoldalúbb figyelembe vétele és a nagyobb szabadsági fok az érdekek védelmében végrehajtott korrekciókra — alapvetően a termelőerők fejlettségétől függ. Marx a primitív, egyenlősítő „kommunizmusról” szólva rámutat: „Hogy a magántulajdonnak ez a megszüntetése mennyire nem valóságos elsajátítás, azt éppen a művelődés és a civilizáció egész világának elvont tagadása, a *szegény* és szükségletnélküli ember *természetellenes* egyszerűségéhez való visszatérés bizonyítja, aki nemcsak hogy nem jutott túl a magántulajdonon, hanem még csak el sem jutott hozzá.”²⁹ Ahogy minden korábbi társadalmi formáció termelőerőinek magasabb színvonalával tudta biztosítani a termelési viszonyok progresszív irányú megváltoztatását úgy a magántulajdon pozitív tagadása is csak a termelőerőknek a kapitalizmust meghaladó színvonala alapján lehetséges. Természetesen a kizsákmányoló osztályok nem holmi filantrop elvek alapján törekedtek az érdekek nagyobb körének figyelembevételére. A termelőerők fejlődése kényszerítette ki, hogy — éppen sajátos osztályérdekeiktől vezérelve — felszabadítsák a rabszolgákat, jobbágyokat, biztosítsák a proletariátus számára a polgári szabadságjogok egy bizonyos minimumát stb. Mindebben tehát a termelőerők meghatározó szerepe fejeződik ki.

Ugyanakkor azonban azt is látni kell, hogy a termelőerők fejlődése csupán a lehetőségét és elvont szükségyszerűségét teremti meg a társadalmi haladásnak, de nem azonos vele, a termelőerők és termelési viszonyok színvonala elszakadhat egymástól. Ezért a termelőerők fejlettsége *önmagában* nem fejezi ki feltétlenül a társadalmi fejlettség színvonalát. Így például a jelenkori kapitalizmus magas fokú termelőerőivel a munka elidegenedésének is rendkívül magas foka párosul: az ember mint termelő a produktivitásának soha nem látott fokára jutott el, de eközben soha nem látott mértékben következett be az is, hogy „élettevékenységét, *lényegét* csak eszközzé teszi *existenciája* számára”.³⁰ Ha tehát az ember lényegének alapjáról vizsgáljuk a társadalmi fejlődést, vagyis azt tesszük mérlegre, hogy milyen fokban vált a termelés valóban alkotó, emberi tevékenységgé, akkor korántsem elegendő a munka mennyiségi értelemben vett teremtőerejének figyelembevétele. Ettől elszakíthatatlanul azt is mérlegre kell tenni, hogy a munka nagyobb produktivitása mennyire tette emberivé a termelési viszonyokat, milyen széles rétegek érdekeit juttatják érvényre e viszonyok, s milyen fokban urai e rétegek saját társadalmisításuk-

²⁸ Vö. Marx: Német ideológia. MEM 3. köt. Bp. 1960. 47. o.

²⁹ Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp. 1962. 67. o.

³⁰ Uo. 50. o.

nak. E kettős szempont párhuzamos figyelembevételére azonban csak akkor van szükség, ha a termelőerők és termelési viszonyok színvonala elszakadt egymástól s így a kérdéses időpontban a termelőerők fejlettségének mutatói nem fejeznek ki ezzel adekvát állapotot a termelési viszonyokban. A történelem tanúsága szerint azonban az ilyen helyzet csak átmeneti jellegű lehet. Ezért, ha történelmileg elég hosszú ideig kísérjük nyomon két társadalmi formáció fejlődését, termelőerők színvonalának összehasonlítása alapján joggal következtethetünk magának az egyik vagy másik társadalmi rendszer *egészének* relatív magasabbrendűségére, mert a termelőerők színvonalából — történelmi perspektívában — a termelési viszonyokszínvonalára is következtetni lehet. Mint Marx rámutatott, a gazdasági korszakokat az különbözteti meg, hogy „*hogyan*, milyen munkaeszközökkel termelnek. A munkaeszközök nemcsak az emberi munkaerő fejlettségének fokmérői, hanem azoknak a társadalmi viszonyoknak a mutatói is, amelyek között az emberek dolgoznak.”³¹

*

Vázlatosan áttekintettük az anyagi világ három nagy szférájában végbemenő fejlődéstípusokat, és mindhárom terület vonatkozásában láthattuk, hogy a fejlődés — mint az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé haladó mozgás — olyan jelenségek kialakulását jelenti, melyek — a vázolt értelemben — differenciáltabban tükrözik vissza környezetüket. Definíciónk az anyag *egyetemese* és ugyanakkor legkülönbözőbb formáiban is *összemérhető* sajátosságán — a visszatükrözés képességén — alapul, ezért lehet alkalmas a fejlődésnek mint egyetemes törvényszerűségnek megragadására.

Miután csak magának a fejlődés *fogalmának* elemzése volt célunk, e tanulmány keretében nem térhettünk ki a fejlődés folyamatának „*hogyanjára*” és forrására vonatkozó problémákra.

О ПОНЯТИИ РАЗВИТИЯ

Андраш Дьердь Сабо

Понятие развития в марксистской литературе обычно определяется как движение от низшего к высшему. Однако содержание низшего и высшего не выяснено. Автор делает попытку выяснить содержание этих понятий. Он указывает, что структурно более сложное не обязательно представляет собой высшее, так как, с одной стороны, сложность взаимозависимости составных элементов и их движения может носить как прогрессивный, так и регрессивный характер, с другой стороны, уже потому, что различие между непосредственными составными элементами явлений различной сущности так же существенно, нельзя сводить различие в степени развитости явлений к большей структуральной сложности тождественных элементов. Не приводит к должному результату так же и попытка рассматривать в качестве развития такое изменение, в результате которого явление становится более пригодным для выполнения своих функций, так как функции могут иметь и регрессивный характер (например, функции приспособления к паразитарной жизни).

Общезначимую особенность, характерную для всех явлений материального мира и необходимую для недвусмысленного установления содержания относительно высшего, а также для доказательства таким путем развития, автор ищет во взаимодействии явлений с их средой. Это взятая в самом общем смысле способность *отражения*. Поскольку всякое явление — «зеркало и отголосок вселенной» (Рубинштейн), в том, что и каким образом отражает явление, проявляются и делаются сравнимыми его внутренняя сущность, объективные особенности. На основании этого автор следующим образом определяет содержание относительно высшего: *из двух явлений высшим является то, которое более дифференцированно отражает свою среду*. Большая дифференцированность отражения в самом общем

³¹ Marx: A tőke I. köt. Kossuth, 1961. 172. o.

смысле означает способность реагирования ббльшим количеством способов. Это может выразиться в том, что одно явление способно реагировать на такие воздействия, на которые не может реагировать другое, а также в том, что на одни и те же воздействия оно отвечает более различным реагированием, чем другое, и наконец, оба случая могут иметь место одновременно.

Далее, опираясь главным образом на работу Леонтьева, автор дает краткий обзор типов развития в неорганической природе, в живой природе и в обществе, доказывая при этом пригодность своей дефиниции для применения во всех трех областях.

ON DEVELOPMENT

by Gy. A. Szabó

The concept of development is most frequently determined in Marxian literature as a motion from a lower to a higher level, but the content of being of lower or higher level is unclarified. The author, in attempting a solution to this problem, points out that the structurally complex is not necessarily of higher rank because on one hand the complicatedness of the interconnection and the motion of components may be both progressive and regressive in nature. On the other hand the difference between the direct components of phenomena with different essences is also quidditative and for this reason the developmental difference of phenomena to the increased structural complexity of identical components cannot be reduced. We do not succeed even if we regard as development such changes which result in the possibility of the phenomenon becoming more suitable for fulfilling its functions for these functions may be regressive in nature (e.g., the functions of the adaptations of a parasite to its surrounding).

The author seeks the universally valid characteristics of all the phenomena of the material world within the interpenetration between the phenomena and their surrounding in order to state unambiguously the content of relative higher order and consequently to prove development. This is the ability of reflection taking the most universal trends. But since every phenomenon is „the reflection and echo of the universe” (Rubinstein) the intrinsic essence, the objective features become manifest and comparable in what a phenomenon reflects and how it does so. Thus the author defines the content of relative higher order as follows: *the higher order of one of two phenomena is that which reflects its surrounding in a more differentiated way.* The increased differentiation of reflection implies most generally the ability to react in a manifold way. This may be expressed in that a phenomenon can react even to such influences to which the other one is unable; furthermore a phenomenon reacts to the same effects in more ways than another and finally the two cases may occur together too.

Finally, depending primarily on the work of Leontyev, he briefly describes the types of development taking place in inorganic nature and in the organic world and society; and in all three spheres he proves the applicability of his definition.

Az idős Schelling és a fiatal Engels

SÁNDOR PÁL

„Ostobaság azt gondolni, hogy bármilyen filozófia túllépheti saját korának határait.”¹

Közismert *Engels*nek „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig” első német kiadásához írt előszavának a megállapítása: „mi, német szocialisták, büszkék vagyunk arra, hogy nemcsak Saint-Simontól, Fourier-től és Owentől származunk, de Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is”.² Engels ugyanazt hangsúlyozza, mint amit később *Lenin* fejezett ki „A marxizmus három forrása és három alkotórésze” c. cikkében, amely szerint Marx tanítása „jogos örököse a legnagyobb értékeknek, melyeket az emberiség a XIX. század folyamán alkotott: a német filozófiának, az angol politikai gazdaságtannak, a francia szocializmusnak”.³

Nem kétséges, hogy *Lenin* a német filozófián azt a „klasszikus német filozófiát” érti, amelynek főképviselőjeként *Engels*nél Kant, Fichte és Hegel szerepel. Az első pillanatra — ismerve *Marx*nak Feuerbachhoz írott levelét, melyben kérte, hogy írjon cikket a *Deutsch—Französische Jahrbücher*be az „üres szószátyár”⁴ *Schelling* ellen, továbbá *Engels*nek *Schelling* ellen írt cikkét és röpiratait — szándékosnak látszik, hogy *Engels* felsorolásából kimaradt *Schelling* neve.

Am ha meggondoljuk — nem azt, hogy a felsorolásból a klasszikus német filozófia negyedik főképviselője, *Feuerbach* is kimaradt, márpedig az ő elődszerepe a marxi elmélet számára minden kétségen kívül áll, hanem azt, hogy *Engels* mily éles gúnnal utasítja vissza *Dürring*nek *Schelling*et szidalmazó szavait,⁵ hogy azután arra a végső következtetésre jusson: „ez az ember (*Dürring*) merészel olyan férfiakat, mint Fichte, *Schelling* és Hegel, akik közül a legkisebb is óriási hozzá képest, sarlatánnak nevezni”,⁶ akkor természetesen felmerül e probléma elemzésének szükségessége. Főként, ha tekintetbe vesszük, hogy *Engels* maga is elengedhetetlen láncszemnek tekinti *Schelling*et abban a fejlődési folyamatban, amelynek kezdete Kant, befejezése pedig Hegel: „Franciaország politikai forradalmát Németországban filozófiai forradalom kísérte. Ezt a forradalmat Kant kezdte el, megdöntve a leibnizi metafizika régi rendszerét, amelyet a múlt század végén a kontinens valameny-

¹ Hegel: *Sämtl. Werke*. Bd. 7. Stuttgart 1952. 35. o.

² *Engels*: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. MEM 20. köt. Bp. 1963. 585. o.

³ *Lenin*: *Művei* 19. köt. Szikra, 1955. 4. o.

⁴ *Lenin*: *Materializmus és empiriokritizmus*. Összes *Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 316. o.

⁵ *Engels*: *Anti-Dürring*, MEM 20. köt. Id. kiad. 31 és 49. o.

⁶ Uo. 141. o.

nyi egyeteme elfogadott. Fichte és Schelling fogott hozzá az újjáépítéshez, s Hegel fejezte be az új rendszert”.⁷

Tegyük hozzá *Csernyisevszkij* hasonló felfogásról tanúskodó fejtegetéseit, amelyekben a múlt század nyolcvanas éveiben divatos természettudósokat bírálja, mondván, hogy „azok a természettudósok, akik mindent átfogó elméletek építőinek képzelik magukat, a valóságban csak tanítványai, s rendszerint gyenge tanítványai olyan régi gondolkodóknak, akik metafizikai rendszereket alkottak, s akiknek rendszereit részben már Schelling, véglegesen pedig Hegel megdöntötte.”⁸

Bizonyára nem érdektelen utalni ama Moses Hess találó párhuzamára sem, „akinek írásaiért Engels és Marx egyáltalán nem vállalnak felelősséget”⁹ (ugyan) — de akinek Bruno Bauer és Max Stirner ellen folytatott polémiját Marx és Engels határozottan támogatják, és aki a marxi „Rheinische Zeitung” egyik alapítója és munkatársa volt, és csak a 40-es évek közepén lett a korábban általa is bírált „igazi szocializmus” képviselője. E párhuzam ugyanis rokon Marx és Engels felfogásával, amennyiben „Hess szintetizálja a francia szocializmus fejlődését a német filozófia fejlődésével — Saint-Simont Schellinggel, Fourier-t Hegellel, Proudhont Feuerbachhal”.¹⁰

Talán már ennyi is elég ahhoz, hogy elgondolkozzunk azon, vajon egyértelműen elfogadható-e a Marx—Engels Művei kiadás egyes kötetéhez fűzött Mutató sztereotípiája, amely szerint Schelling „kezdetben Hegel barátja és előfutára, majd reakciós”,¹¹ illetve a „romantizáló porosz reakció hivatalos filozófusa”-e, ahogyan Lukács György aposztrofálja.¹²

Vannak egyéb mozzanatok is, amelyek miatt felvetődik a gondolat; nem kellene-e tüzetesebben utánanézni, vajon nem szorul-e kiigazításra az a kép, amely a marxista filozófiatörténetben Schellingről kialakult.

Mindjárt fel is merül a kérdés, hogy Hitlerék, akik nagy erőfeszítéseket tesznek, sőt — stílszerűen — erőszakot követnek el annak érdekében, hogy ideológiájuk számára ősoket teremtsenek, s e célból egyértelműen kisajátítják Fichtét, Nietzschét, Sorelt, Spannt, Spenglert stb. — miért éppen a leginkább kéznél levő Schellingre nem hivatkoznak?

Az „őskutatás” okán, és különösen a II. világháború idején, amikor a Szovjetunió élethalálharcát vívta az országba betörő fasiszta fenevad ellen, könnyen érthető, hogy a marxista filozófusok megfélekedtek Engels szavairól, s csak a „Der geschlossene Handelsstaat” és a „Reden an die deutsche Nation” Fichtéjét látták, aki „különösen reakciós, idealista nézeteket fejt ki a jog és az állam kérdésében”, és a németek nemzeti szuverénitásának megvédését hangoztató jelszavait „soviniszta jelszavakkal kapcsolta egybe”.¹³ E felfogás szerint vált Hegel „a francia forradalom arisztokratikus reakciója” képviselőjévé,¹⁴ akinél „konzervatív és reakciós eszmék — mint a német

⁷ Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. MEM 1. köt. Bp. 1957. 490. o.

⁸ Idézi Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 338. o.

⁹ Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Bp. 1960. 100. o.

¹⁰ Uo. 489. o.

¹¹ MEM 1. köt. Id. kiad. 646. o. stb.

¹² Lukács György: Az ész trónfosztása. Akadémiai Kiadó, 1954. 128. o.

¹³ Rozental—Jugyiñ: Filozófiai Lexikon. Szikra, 1955. 288. o.

¹⁴ Uo. 272. o.

burzsoázia következtelenségének és gyávaságának, a reakciós junkersággal való egyezkedésének, kompromisszumra hajlásának kifejezése” érvényesülnek.¹⁵

De míg Fichtével és Hegellel kapcsolatban a szektás-dogmatikus hangok egyre inkább elhalkulnak, és — Marx útmutatása nyomán, aki szerint a kanti filozófia a francia forradalom német teóriája — az előbbiben a következetes jakobinus forradalmárt, az utóbbiban pedig a még haladó jellegű bonapartizmus vonásait és a mechanisztikus felfogás zsákutcájából kivezető dialektikus módszer kiépítőjét hangsúlyozzák, addig Schelling az „intellektuális intuíció”-jával mindmáig a romantikus iskola reakciós szárnyának képviselője és főideológusa, sőt „a mitológia és a kinyilatkoztatás” misztikus filozófusa maradt.¹⁶

Mielőtt még e filozófia tartalmi kérdéseit megvizsgálánk, ha elfogadjuk azt, hogy az egyes filozófiai rendszerekben — a marxi fenti útmutatás szerint kiterjesztett értelemben és bizonyos tér- és időbeli közvetettségeket is megengedve — koruk társadalmi valóságának legáltalánosabb visszatükröződését kell keresnünk, akkor mindenekelőtt olyan körülményre kell ráirányítanunk a figyelmet, amely az eddigi, a klasszikus német filozófiával foglalkozó irodalomban eléggé háttérbe szorult. Arra ugyanis, hogy Schelling nemcsak Napóleon konzulságát érte meg, mint Kant, nemcsak a lipcei népek csatájából eredő fordulatot, mint Fichte, és nemcsak a júliusi forradalmat, mint Hegel, hanem megérte az 1833-ban megalakult, 18 német államot magában foglaló vámszövetség létrejöttét, túlélte a sziléziai tanácsok 1844-ben kitört felkelésének, a német proletariátus első tömegmozdulásának leverését, sőt az 1848-as forradalmakat is.

Működésüknek a fentiek szerint élesen különböző történelmi körülményei az említett filozófusok közötti különbségek elégséges objektív alapjaiul szolgálnak, nagyobb súllyal esnek latba fejlődésükben, mint akár egyéni jellemvonásaik eltérései, akár pedig az életkorral járó gondolkodásbeli változások.

A klasszikus német filozófia és a francia forradalom

Ha már most ebből az aspektusból nézzük a klasszikus német filozófiát, a következőket kell meggondolnunk.

Mindenekelőtt: nem döntő, de jellemző, hogy e periódus szellemi életének hangadói a kispolgári-plebejusi Kant, egy nyergesmester fia, Fichte, egy takács gyermeke, maga is szövő és libapásztor, és a mögéjük felsorakozó, a kialakulóban levő polgárság különböző rétegeiből származó értelmiségiek, az alsó papságbeli Schelling, a közigazgatási-tisztviselőcsalád sarja Hegel — s végül a burzsoá ifjak: a cukorgyáros kereskedő fia Jacobi, de főleg Feuerbach, aki már porcelángyár-résztulajdonos, sőt a kifejlődött kapitalizmus egyik válságának áldozata is volt.

A köztudat Kantról annyit tud, hogy az isten háta mögötti kelet-poroszországi Königsberg környékét hosszú életén át, soha el nem hagyta, és csodálkoznak azon, hogy munkásságában ennek ellenére mennyire tükröződnek kora eseményei. Ez a kép így valóban érthetetlen. De ha figyelembe vesszük, hogy Königsberg fontos kikötőváros volt, kereskedelmi kapcsolatokkal az egész világgal, hogy Kant angol és holland kereskedők (Joseph Green,

¹⁵ Rozental—Jugyin: Filozófiai kislexikon. Kossuth, 1964. 259. o.

¹⁶ Uo. 575—576. o.

Motherby, Hoy, a Toussaint et Lavel cég tulajdonosai stb.) közvetítésével tájékozódott a nyugat-európai tudományos életről és eredményeiről, akkor mindjárt érthetővé válik, hogy a sem közgazdász, sem szociológus, sem politikus Kant kutatásaiban felmerültek a természettudományok és technika s ezen keresztül a termelőerők közötti kapcsolatok kérdései, illetve mindazok a problémák, amelyek jelzik, hogy Németország a polgárosodás küszöbére érkezett.

Kant filozófiai pályafutásának már az első periódusát — a Kritikák előtti korszakot, amelyben a természet, az egész világegyetem *fejlődésének* gondolata bontakozik ki — és az ekkor maga elé tűzött, megoldandó feladatokat sem lehet immanens fejlődéssel, szubjektív körülményekkel magyarázni.

Külön monográfiát igényelne e természetbölcseleti életszakasz problematikájának és a társadalom termelőerői fejlődésének az összefüggését részleteiben feltárni. Itt csupán arra mutatunk még rá, hogy társadalombölcselete is lényegében *naturalista* jellegű, hiszen az embert a természet rejtett célja megvalósításának eszközévé teszi meg, és e cél érdekében, azért hogy a természet összes képességei — az emberi társadalomban — tökéletesen kifejlődjenek, a fejlődés hajtóerejéül az emberbe belopja a „társiatlan társiaság”-ot, mely antagonizmus kezdetleges megfogalmazása a későbbi marxi osztályharcnak.

Viszont az a tétele, hogy a célt az emberiség soha el nem érheti, „csupán a közeledést tette a természet kötelességünké”,¹⁷ mutatja, hogy Kant — aki 1804-ben halt meg — úgy látja: Németországban a viszonylag még erős feudalizmus alatt nem remélhető, hogy a polgári társadalom, vagy ahogy kifejezi, „egy tökéletesen igazságos polgári alkotmány”¹⁸ megvalósulhat — azaz a termelőerők fejlődése még nem érlelte meg a helyzetet annyira, hogy napirendre kerüljön a termelési viszonyok megváltozásának szükségessége. A kibontakozás tehát egy — ha szabad e paradox kifejezéssel élni — pesszimista utópizmus, amely az „Örök béke” koncepciójában jut kifejezésre.

Fichte ifjúkori filozófiája már egy fejlettebb történelmi periódusnak felel meg. Ebben már jelentkezik a termelési viszonyok átalakításának programja. Szubjektíve: Fichte politikus, jakobinus forradalmár, aki névtelen röpiratokkal lép a nagyobb nyilvánosság elé,¹⁹ nyíltan hirdeti: „Cselekedni! Cselekedni! ez az, amiért itt vagyunk!”,²⁰ és a francia forradalmat mint „az összememberiség számára fontos” eseményt üdvözli. De nemcsak a forradalmat közvetlenül tárgyaló írásai tanúsítják a forradalom igenlését, hanem a sokak által elvont, szubjektív idealista spekulációnak felfogott „*Wissenschaftslehre*” is — még ha el is fogadható az az értelmezés, hogy itt a cselekvés elsősorban szellemi művellet — a részleteket illetőleg nem hagy kétséget az iránt, hogy még a megismerés is aktív, a külvilágra ható, megváltoztató folyamat.

Nem nehéz asszociálni a jakobinizmus ész-vallását sem azokban a fejtegetéseiben, amelyeknek végső konklúziója az, hogy „az emberiség életének és minden szellemi életnek alaptörvénye az ész”²¹ amely mint világelv érvényesül a társadalomban is, és ha Kant erről mint az emberiség számára készülő, de sohasem elkészülő otthonról beszél, Fichte „dicső templomot” emleget, és

¹⁷ Kant: Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről. Bp. 1926. 23. o.

¹⁸ Uo. 24. o.

¹⁹ Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas. (1793); Breiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (1793)

²⁰ Fichte: Sämtliche Werke, Bd. 6. Leipzig 1844. 345. o.

²¹ Uo. Bd. 4. 402. o.

abban látja az egyes ember — a saját — feladatát, hogy amit az elődök „befejezetlenül voltak kénytelenek hagyni, közelebb hozhatom a befejezéshez”.²²

Ami aztán Fichtének a napóleoni kornak idején kifejtett elméleti tevékenységét illeti, a „Der geschlossene Handelsstaat”,²³ de különösen a „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters” (1806) alapján nem nehéz megállapítani, hogy ha az utóbbiban a történelem hordozójának tekintett „normálnép” a napóleoni elnyomása hatása alatt lassanként nemzetté konkretizálódik, ez nem az eredeti kozmopolitizmusának feladását és német nacionalistává változását jelenti, hanem annak a történelmi fejlődésnek a visszatükrözését, amely a polgári termelési viszonyok kialakulása folyamatában napirendre tűzi a nemzet — nemzeti piac és állam — megvalósulását.

Sőt még a „Reden an die deutsche Nation”-ban, amelyben a korábbi jakobinus világszemlélet népszemléletévé és történelmi megvalósulásában német nemzetté alakul át, ennek elhivatottságaként sem a más népek feletti uralmat jelöli meg, ahogyan a hitleristák interpretálni és saját céljaikra kihasználni igyekeztek, hanem éppen ellenkezőleg, kultúrával és neveléssel a tökéletes szabadság birodalmának a megalkotására szólítja fel honfitársait, és eszközül ajánlja számukra a szabadság filozófiáját.

S végül vegyük szemügyre Hegel bonapartizmusát. Először is meggondolandó, hogy a bonapartizmus az elmaradott németországi viszonyokhoz — és nem csupán a Waterloo utáni restaurációhoz — képest haladónak tekinthető. Hegelt tehát Napóleon iránti lelkesedése nem teszi a francia forradalom eszméinek árulójává, még kevésbé a fennálló Németország uralmi rendszerének apologetikusává. Különbözik is: senki sem állítja, hogy Hegel jakobinus lett volna, de hogy nemcsak mint diák a tübingeni kolostorban, hanem mint a berlini egyetem nagytekintélyű professzora egyaránt „dicső napfelkelteként” üdvözli a francia forradalmat, arról tanúskodnak állítólagos reakciós korában tartott történetfilozófiai előadásai,²⁴ a Napóleon utáni — 1815–30 között eltelt — restaurációs korszakot viszont „tizenöt éves bohózatként” értékeli. Hasonló a magatartása a németországi viszonyokat illetőleg is. Fiatalkori politikai broszúrájában (Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Magistratsverfassung) azt reklamálja, hogy e viszonyokban „az emberi jogok elismerése és tisztelete számára semmi garancia nincs”, és kijelenti, hogy „az egész württembergi képviselői rendszer önmagában véve téves és teljes átalakítása szükséges”,²⁵ idős korában pedig — ellentétben a legkülönbözőbb irányú Hegel-interpretációkkal — nem a fennálló német abszolút monarchiában látja az objektív szellem megtestesülésének legmagasabb formáját, hanem az *alkotmányos* monarchiában, tehát nem létezőben, hanem követelményben.

Vannak persze, akik jobban felismerik a valóságot. Hadd idézzük a porosz főiskolák miniszteri tanácsosa, Johannes *Schulze* szavait, aki így ír Rudolf *Haym*nak, a „Hegel und seine Zeit” c. mű (1858) szerzőjének: „A tények alapján nem lenne nehéz meggyőzőn Önt, hogy Hegel itt sohasem élvezett különleges jóindulatot a kormány részéről, hogy távolállt tőle a már az Aacheni Kongresszuson megkezdődött reakciónak a szolgálata, nem lehet szemére

²² Uo. Bd. 6. 322. o.

²³ Magyarul: A tökéletes állam. Phönix, 1943.

²⁴ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig é. n. 552. o.

²⁵ Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels, von G. Lasson. Leipzig 1923. XIV—XV. o.

vetni, hogy rendszerét az úgynevezett porosz reakció szellemének tudományos oltalmazójává tette.”²⁶

Nyilvánvaló tehát, hogy inkább Engelsnek van igaza, aki Hegel történetbölcseleti előadásaiival kapcsolatban gúnyosan megjegyzi: „Nem legfőbb ideje-e, hogy a néhai Hegel professor ily közveszélyes felforgató tanai ellen mozgásba hozzák a szocialista törvényt?”²⁷

Látjuk tehát, hogy Kant, Fichte és Hegel egyaránt a francia forradalom egy-egy nagy fázisának ideológiai visszfényét reprezentálják, és pedig akként vissza vetítve saját társadalmuk, szűkebb hazájuk helyzetére, hogy a francia és német viszonyok összehasonlításából s ez utóbbiakkal való elégedetlenségükből ezeknek radikálisabb vagy szelídebb formában való megváltoztatására és a francia forradalom vívmányainak — részben az otthoni sajátosságoknak megfelelő — meghonosítására követelményeket állítanak fel. Nézeteik változásai a viszonyok változásából következnek, de sohasem a fennálló igazolására, hanem — a fennállóhoz, a realitáshoz csak kapcsolódva — az előrevívó, haladást egyengető tendenciák érvényre juttatására törekednek.

Mindez ne vonatkoznék Schellingre? Ő lenne az a kivétel, akinek filozófiai fejlődése egyszerűen a fennállóhoz való simulást, alkalmazkodást, a hatalmak kiszolgálását, a valóság igazolását jelentené?

Sokakat bizonyára megtéveszt már az, hogy lényeges különbség van az előbbieknél és Schellingnek az uralkodó hatalmakhoz való viszonyában, társadalmi megbecsülésük mértékében.

Valóban, Kant még akkor is magántanárkodni kénytelen és alkönyvtárosként robotol, amikor már országos hírvű tudós, és még akkor is, mikor már az egész tudományos világ foglalkozik bölcseleti rendszerével, a königsbergi egyetemen a Leibniz — Wolff-i iskolás filozófiát köteles tanítani, saját filozófiáját pedig soha elő nem adhatta katedráján. S vegyük mindehhez hozzá a hatósági fenyegetéseket és tilalmakat, amelyek következtében köteleznie kellett magát, hogy sem szóban, sem írásban nem terjeszti vallásbölcseleti eszméit.

Még ennél is keservesebb volt a sorsa Fichtének. Szinte szüntelenül üzött vadként élte életét, egyik városból a másikba volt kénytelen vándorolni. Jakobinus hírneve miatt bárki büntetlenül beleköthetett. Sőt még hívei, diákjai részéről is atrocitásokat kellett elszenvednie. Így Jenában az egyik titkos forradalmi szervezet tagjai, az unitisták, amikor Fichte a legalitás útjára próbálja őket terelni, árulónak tekintik, lakásának ablakait beverik, feleségét inzultálják, előadásait megzavarják, és miután a katonaság helyreállítja a rendet, és ő ismét elfoglalhatja katedráját, Fichtében nem a zavargások áldozatát, hanem azt a „kényelmetlen” professzort látják, aki a diákság ügyében való „illetéktelen beavatkozása” révén nyugtalanságot és zavart okoz. Berlinben a rendőrség mint gyanús elemet szigorú felügyelet alatt tartotta, és csak III. Frigyes Vilmos egy liberális gesztusa biztosította számára a tartózkodási engedélyt („Ha igaz — jelenti ki a porosz király —, hogy ő a jóistennel ellenségeskedésbe keveredett, azt intézze el a jóisten ővele, nekem semmi közöm hozzá.”)²⁸

Csak látszólag nyugalmasabb az élete és szerencsésebb a sorsa Hegelnek. Egykori iskolatársai — Hölderlin, Schelling — már országos hírvű emberek, amikor ő még mindig mint házitanító, nyomasztó és lealázó körülmények között,

²⁶ Idézi: M. F. Ovszjanyikov: Hegel. Gondolat. 1963. 22. o.

²⁷ Engels: Anti-Dühring. MEM. 20. köt. Id. kiad. 18. o. lábjegyzet.

²⁸ J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 1. Sulzbach 1830. 324. o.

az asztalfiókjának írogat szabad óráiban és magántanárrá történt habilitációját is jórészt Schelling protekciójának köszönheti. Azután újságíróskodik, majd gimnáziumi igazgató, és éppúgy mint Kant, ő is élete derekán, 46 éves korában éri el „élete legnagyobb vágyát”, az egyetemi katedrát, Heidelbergben. De hiába élvezte később is a haladó szellemű Altenstein miniszter támogatását, és tett a berlini katedrán nagy tekintélyre szert, egy Schleiermacher is meg tudta akadályozni, hogy az Akadémia a tagjai közé válassza. És Johannes Schulze fentebb említett tanúságtétele is eléggé megmutatja, hogy Hegel iránt — minden híre és dicsősége ellenére — a hivatalos körök alapján véve mindig hűvös tartózkodást tanúsítottak.

Nem így Schellinggel szemben. Ő valóban az istenek és állami hatalmaságok kegyeltje. Még mint a *Riedesel* bárók instruktora sem úgy jár, mint Fichte, akinek mint házitánítónak rövidesen útilaput kötnek a sarkára, sem úgy mint Hegel, aki a berni rideg környezetben nem sokkal több, mint egy jobb cseléd. Tanítványai útikísérőjeként tett nagy utazásai azzal a szerencsével járnak, hogy kora vezető szellemeivel — köztük Schillerrel és Fichtével — közelebbi ismeretségbe kerül. És nem kisebb ember, mint Goethe kezdeményezésére lesz előbb Fichte mellett Jenában rendkívüli tanár, majd Fichte kényszerű távozása után az utóda — „az egyik csillag lemegy, a másik feljön”, mondta rájuk Goethe — és a romantikus irodalmi kör középpontja és hangadója. Útja továbbra is egyenes és felfelé ívelő. A müncheni Tudományos Akadémia tagja, majd titkára, később a Münchenben alapított egyetem professzora, hogy végül 1841-ben Berlinbe Hegel elárvult katedrájára kerüljön IV. Frigyes Vilmos király jóvoltából. Éspedig „nem mint egy közönséges professzor, hanem mint az istentől kiválasztott és a kor tanítójává elhivatott filozófus, akinek a bölcsességét, tapasztalatát és jellemerejét a király saját megerősítésére a közelében kívánja”.²⁹

Mindezek a szerencsés körülmények már önmagukban is elegendőeknek látszanak ahhoz, hogy Schellingben és filozófiájában az uralkodó hatalmak támaszát, ideológusát keressék, hogy fejlődésében konjunkturalizmust lássanak. Vajon igaz-e ez? Ennek eldöntéséhez vegyük szemügyre Schelling filozófiai pályafutását.

A schellingi filozófia három fázisa

Schelling életének és munkáinak számos mozzanata még^o kutatlan. Pályáját és bölceleti rendszerének fontosabb fordulatait illetőleg azonban ennek ellenére is elég pontosan megkülönböztethető *három fázis*. Az egyes korszakokat az különbözteti meg egymástól, hogy filozófiájának két alapvető elve, a természet és a szellem, milyen viszonyban van egymással. Így az *első* korszakban a természet — vagyis a főkérdések a *természetbölcelet* problémái körül forognak —, a *másodikban* a két területnek nemcsak egyensúlya, hanem teljes egybeolvadása, azonosulása következik be — így lényegileg *azonosságfilozófiai* korszakról beszélhetünk (ez témánk szempontjából irreleváns, így ezzel nem foglalkozunk), hogy azután fokozatosan felülkerekedjék a szellem, és ez, a *szellem- vagy transzcendentális filozófia*, alkotja a *harmadik* korszakot. E korszakokon belül is meg lehet különböztetni kisebb-nagyobb fokozatokat.

²⁹ Überweg—Oesterreich: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Berlin 1923. 40. o.

Feladatunk szempontjából azonban csak a harmadik korszak fázisai esnek majd döntő súllyal latba.

Ami a természetbölcselet elsődlegességének periódusát illeti, azzal nincs is különösebb probléma. Nyilvánvaló, hogy a francia forradalom közvetett és közvetlen hatására meginduló polgárosodási folyamatban felvetődik a termelő-erők fejlődésének kérdése, ez pedig előtérbe állítja a természettudományokat, illetve legújabb eredményeiket.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a termelőerők fejlődésében érdekelt társadalom közvetlen igényeket jelent be a természettudományokkal szemben, hogy tehát a természettudósok mintegy társadalmi megbízás alapján kutatnak.

Kant a maga egzakt matematikai természettudományával (a Föld tengelyforgásából a szelek forgástörvényét levezető szélelmélete, a világegyetem kialakulására vonatkozó ködhipotézise, a lisszaboni földrengésből a Föld belsejében lejátszódó vulkanikus folyamatok elemzése, a bolygók sűrűsége és a Naptól való távolságuk közötti viszonyra vonatkozó elmélete), amelyet egyetlen lehetséges tudománynak tekintett, a természet fejlődésének gondolatával olyan mechanisztikus koncepciót tár elénk, amely a Newton-féle deizmust kiküszöböli, hiszen a fejlődés nála nem a végső isteni tökéletesség felé irányul. A szerves életet illetőleg azonban az az álláspontja, hogy a természettudomány sohasem fog vele boldogulni, mert nehéz mondani: „adatok anyagot és én megmutatom nektek, mint lehet létrehozni egy hernyót”. Schelling az, aki a mechanikus-atomista elképzeléssel szemben a kanti negáció opponenseként egy dinamikus természetfelfogást állít, aki megpróbál a fejlődés-elv vonalán egy újabb lépést előretenni, aki az életet, vagyis az elevenséget teszi meg minden dolog alapjának, s e szerves életet próbálja tudományosan megmagyarázni — még ha csak a kérdés feltevéséig és termékeny hipotézisig jut is el. Annak ellenére, hogy nála a mechanizmus és az organizmus alapelvei egy- és ugyanazok, illetve a szerves és a szerves természetet ugyanaz az alapelv köti össze, és pedig a világlelék, ez nem visszatérés a Giordano Bruno-féle metafizikához — amelyben az egy és legfőbb alkotók, amely egyaránt hat a fémekben, növényekben, állatokban, sőt az emberben is, a *causa, principium, unum*, egyszerűval az isten —, hanem a mechanisztikus szemléletnek a túlhaladása, a dialektikának az érvényrejuttatása a természetfelfogásban, illetve a természet dialektikus törvényszerűségeinek a sejtelme.

Schellingnek ez a „spekulatív fizikája” lényegileg a jakobinus ész-elméletnek felel meg. „Minden természettudomány szükségszerű tendenciája — írja —, hogy a természettől az intelligenshez jusson. Ez és semmi más nem szolgál alapjául annak a törekvésnek, hogy minden természeti jelenségbe elméletet vigyünk. A természettudomány legmagasabb tökéletessége minden természeti törvénynek a legtökéletesebb átszellemítése, a szemlélet és gondolkodás törvényévé lenne. . . A természet teljes elmélete az lenne, ha az egész természet az intelligenciában oldódna fel. A természet halott és tudattalan termékei csupán a természetnek sikerületlen kísérletei, hogy önmagára reflektáljon, az úgynevezett halott természet pedig általában éretlen intelligencia — ezért a jelenségekben még tudattalanul, de már az intelligens jelleg mutatkozik. A legmagasabb célt, hogy önmaga egészen tárgy legyen, a természet csak a legmagasabb és végső reflexió által éri el, ami nem egyéb, mint az ember, vagy, általánosabban, az, amit mi észnek nevezünk”.³⁰

³⁰ Schelling: System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800. 3—5. o.

Ebben az elméletben azonban nemcsak a jakobinizmus észfelfogása tükröződik, hanem olyan motívum is előtérbe kerül, amely egyrészt a francia felvilágosodás természettudományi törekvéseihez kapcsolódik, másrészt pedig — ami ezzel egyébként összefügg — a társadalom törvényszerűségeihez, s magyarázatukra — mint később még részletezzük — analógiákat keres az újonnan fellendült természettudományi ágazatokban, a kémiában, geológiában, de különösen a biológiában.

Schelling a fejlődés vonalát az elanyagtalanodás folyamatában véli felfedezni. „A jelenségeknek (az anyaginak) teljesen el kell tűnniök, és csak a törvények (a formális) maradnak meg — írja. — Az optikai jelenségek nem egyebek, mint geometria, vonalaikat a fény húzza meg, és ez a fény maga is már csak kétesen anyagi. A magnetizmus jelenségeiben már minden anyag nyom eltűnik, és a gravitáció jelenségeiből, amely gravitációról maguk a természetkutatók is azt gyanították, hogy csak mint közvetlen szellemi behatást lehet felfogni, semmi sem marad vissza, mint a törvénye.”³¹ Itt tehát a fejlődés nem az istenig jut el, hanem az emberig, aki — mint láttuk — maga az ész.

Egyes részlettaglalásaiban — amikor a tapasztalat hiányzó láncszemeit képzelettel, konstrukciókkal tölti ki — lehet, hogy — miként Überweg — Oesterreich írják — „Schelling természetbölcsélete gazdag fantasztikus, sőt értelmetlen gondolatokban”,³² az alapvető eszméje azonban nemcsak történelmileg, hanem elvileg is tartalmaz egy „racionális magot”. „Miként a természettudomány — írja — az idealizmust a realizmusból származtatja, a természet-törvényeket az értelem törvényeivé szellemíti, vagyis az anyagihoz hozzáfűzi a formálist, ugyanúgy eredetezteti a transzcendentális filozófia a realizmust az idealizmusból azáltal, hogy az értelem törvényeit természettörvényekké materializálja, vagyis a formálishoz anyagot csatol”.³³

Figyeljük meg: a mechanisztikus metafizika zsákutcájából úgy próbál kijutni, hogy a természeti jelenségek egységes magyarázatát az organikus természet középpontba állításával kíséri meg. Organikus abban az időben egyet jelentett az élővilággal, a világegyetemet tehát eleven organizmusnak tekinti, amelynek az ösztönző ereje, motorja a szellem. Így a szerves természet sem holt, hanem benne csupán „szunnyad” a szellem, melynek legmagasabb foka az emberi ész, az én-tudat. Az én tudattalan tevékenységének produktuma a természet, tudatos cselekvése eredményeképp azonban nem erkölcsi világrend jön létre, mint Fichténél, hanem történelem.

Úgy véljük, e pár szó is eléggé megmutatja, hogy a fejlődéselméletben a preformációs teória és a Spencer-Darwin-i evolucionizmus között Schelling természetbölcsélete egy szükségszerű közvetítő kapocs, és ebben a tekintetben — a természetfilozófia történetében — jelentősebb állomás a hegelinél is. Nem kétséges az sem, hogy Schelling e periódusa egyértelműen haladó.

Feuerbach „A hegeli filozófia bírálatahoz” 1839-ből származó tanulmányában, bármily élesen fellép Schelling ellen, kénytelen elismerni: „A schellingi filozófia pozitív jelentősége azonban éppen ezért csak a természetfilozófiában van, ellentétben a fichtei idealizmus korlátoltságával, amelynek csak negatív viszonya volt a természethez”.³⁴ Ugyanakkor, bármennyire tisztelettel adózik is Hegel teljesítményének, nem hallgathatja el, hogy „Hegel félretolta a

³¹ Uo. 4. o.

³² Überweg—Österreich. Id. mű 46. o.

³³ Schelling: Id. mű 23. o.

³⁴ Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai kiadó 1951. 161. o.

természetes alapokat és okokat, a genetikai-kritikai filozófia fundamentumait”³⁵

A fiatal Marx is — 1843-ban, mint a Deutsch—Französische Jahrbücher szerkesztője, Feuerbachhoz intézett levelében, amelyben felkéri, hogy írjon Schellingről tanulmányt — nem a természetbölcsele Schellingre, hanem a hegeli katedrát 1841-től betöltő, „reakcióssá” vált Schellingre haragszik, és a következőket írja: „Pierre Leroux és a hozzá hasonlók szemében ugyanis Schelling még mindig az a férfiú, aki a transzcendens idealizmus helyébe az észszerű realizmust, az elvont gondolat helyébe a hús-vér gondolatot, a szakfilozófia helyébe a világi filozófiát tette! . . . Ön nagy szolgálatot tenne tehát vállalkozásunknak, de még inkább az igazságnak, ha mindjárt az első füzethez Schelling jellemzésével járulna hozzá. Ön éppen az arravaló ember, mert Ön a megfordított Schelling. Schellingnek — ellenfelünkről elhihetjük a jót — *őszinte fiatalkori gondolata*, amelynek megvalósításához azonban nem volt más képessége, mint a képzelet, nem volt más energiája, mint a hiúság, nem volt más ösztönzője, mint az ópium, nem volt más szerve, mint egy asszonyos befogadóképesség ingerlékenysége, Schellingnek ez az őszinte fiatalkori gondolata, amely fantasztikus fiatalkori álm maradt nála, Önnél igazsággá, valósággá, férfias komolysággá lett.”³⁶ Marx tehát a schellingi helyes program megvalósítását Feuerbachtól várja.

Az olvasó ez idézet után bizonyára azt gondolja: szerző nyitott kapukat döngtet. Hiszen senki sem vonta kétségbe a fiatal Schelling érdemeit és értékét — de éppen arról lenne szó, hogy később visszaélt a Feuerbach által emlegetett bizalommal és tehetségét többé nem az igazság kutatására, hanem urai — IV. Frigyes Vilmos és rendszere — szolgálatára használta fel. E harmadik korszakában ugyanis eddigi filozófiáját — a hegelivel együtt — negatív filozófiának tekinti, és programul most már a „pozitív” filozófia megalkotását tűzi ki. Ez pedig nála annyit jelent, hogy a negatív filozófia pusztán a logikailag megragadhatóval, a racionálissal foglalkozott, vagyis a „valóban létezőt” figyelmen kívül hagyta.

Schelling ezen a valóban létezőn nem a tudattól független valóságot érti, hiszen a szubjektum-objektum azonossága tételét — amely a második periódus alapgondolata — magával hozza a harmadik periódusba is. A tudat tartalmában van a megkülönböztetés, és amikor filozófiát „negatívnak”, vagyis „absztraktlogikainak” értékelve, minthogy ebben a bölcsele lényegileg eltekint a tartalomtól — hiányolja, hogy a tudat racionális elemeit összefoglaló filozófiában nincs meg a „valóság” egy döntő része —, akkor ezt a tartalmat azzal hozza vissza a tudatba, hogy ez nem lehet racionális. A pozitív filozófia fő problémája az irracionális tudatszféra vizsgálata — azaz a tudat terjedelmének lényeges kiterjesztése, a többi azután már csak behelyettesítés. (Az irracionális tudatréteg ekkor még nem tudatalattiként merült fel — mint később pl. Freudnál —, hanem csak mint tudatfeletti.) Ez tehát a transzcendencia behozatala a tudatba, és egyben benne való feloldása, ha úgy tetszik, szubjektivizálása, ha úgy, akkor immanenssé tétele.

Ilyen kísérlettel találkozunk ebben az időben „a protestáns teológia nagy reformátoránál”,³⁷ Schleiermachersnél, aki „Reden über die Religion” (1799) c.

³⁵ Uo. 169. o.

³⁶ Feuerbach: Id. mű. 308. o.

³⁷ Dilthey szavai az Allgemeine Deutsche Biographieban. Leipzig 1890. 22. o.

művében szakít a vallásosság dogmatikus formáival, mondván, hogy az igazi vallásosságnak sem a dogmatikus rendszerekhez, sem az erkölcsöz semmi köze sincs — hiszen a nem-vallásos is lehet erkölcsös —, de a vallásosság nem is tudás, hiszen „a tudás mértéke nem mértéke a jámborságnak”; egyszóval a vallásosság: érzelem, és pedig „a végtelennel való egység és a végtelentől való abszolút függőség” érzése, vagy, ahogyan más helyt kifejezi: „az istenségnek közvetlen tudata, amint magunkban és a világban találjuk”.

Valami hasonló gondolat jelentkezik Schellingnél, azzal a különbséggel, hogy nála a vallásos tudat nem érzelemmé alakul át, és nem szubjektivizálódik, hanem a szubjektum-objektum transzcendens-immanensként mutatkozik. Vagyis isten megismerése nem racionális folyamat — ami a lényege volt a feudalizmussal szembe forduló, reformációt elfogadó polgárság felfogásának, és megmutatkozott Hegelnél, aki már fiatalkori teológiai kísérleteiben a csodák teljes mellőzésével írja meg Jézus életét —, hanem a belső „tapasztalás”-ról való beszámolás.

E tapasztalás sűrített kifejeződése Schellingnél kétféleképpen jelenik meg a tudatban: a mitológia és a kinyilatkoztatás formájában; mindkettő látványosan — a hagyományos felfogás szerint — elveszíti racionális jellegét, de anélkül, hogy a Schleiermacher-féle tudatszűkítésre, privát érzelmekre vezetne. Ténylegesen azonban a racionális ebben az irracionalitásban „megszűnve megmarad”, sőt magasabb fokra emelkedik.

Ez a fejlődés — legalábbis a kereszténységen belül, de Schellinget csupán ez foglalkoztatja — dialektikus háromüteműséget mutat: a tétel a Petrus-féle, azaz a katolikus, az ellentétel a Paulus-féle, azaz a protestáns kereszténység, a szintézis pedig „a Jövő János-egyháza”.

Ez az isten-megismerés, amely minden „közönséges megismeréstől” függetlenül „a hit szabadságának meg nem értett és ezért oly sokszor vele visszaélt igazi értelmét nyújtja”³⁸ — csupán ismeretelméleti-metafizikai szférába emelése a korábbi történetbölcseleti fejlődési folyamatnak, amelyben Schelling a következő hármasütemet tételezi: 1. a nyers erő mint a sors korszaka, amely a szabadságot elnyomja, 2. a nyers erő mint természet korszaka, a maga törvényszerűségeivel, mely a szabadságot a természet ama rejtett céljának a megvalósítására kényszeríti, hogy műveltség útján a népeknek az egyetemes államban való egyesülését létrehozza, 3. a sors és a természet szintéziséből a gondviselés kibontakozása, az isteniesülés korszaka.³⁹

A vallási tudat és a történelem fejlődése e párhuzamosságát nem csupán annak demonstrálására hangsúlyozzuk, hogy mindkettőben a szabadság teljes megvalósulása a végeredmény — és hogy e szabadság a történelemben, éppúgy mint a metafizikában, nem a kereszténység túlhaladásából, vagy a tőle való elfordulásból, hanem „egy eltompult teológia helyett egy szabadon felismert és szabadon vállalt kereszténységből” áll⁴⁰ —, hanem elsősorban azért, hogy egy döntő körülményre felhívjuk a figyelmet. Ugyanis Schellingnek 1841-ben az egykori berlini Hegel-tanszéken tartott előadásaival, tehát „pozitív filozófiai” korszakával kapcsolatban Arnold Ruge, akkori ifjú-hegeliánus, aki később 1844-ben Marxszal együtt a párizsi Deutsch—Französische Jahrbüchert szerkesztette, a következőket írja: „Az ő (Schelling) legújabb előadásai Berlinben,

³⁸ Vö. Schelling: Werke 1. Abt. Bd. 10. Stuttgart-Augsburg 1856. 406. o.

³⁹ Lásd: Schelling: System des transcendentalen Idealismus. Id. kiad. 439—441. o.

⁴⁰ Vö. Schelling: Werke. Bd. 10. Id. kiad. 399—401. o.

amelyek egyébként már a régi müncheni árucikkek, csak az elrontott hegeli logikát mint a negatív filozófiát és éppúgy elrontott keresztény dogmatikát mint a pozitív filozófiát adják vissza.”⁴¹

A „pozitív filozófia” és előzményei

A „pozitív filozófia” tehát nem új, hiszen Schelling már — Münchenben, az ottani egyetemen — 1827-től kezdve hasonló szellemben tartott előadásokat. Ha pedig munkáinak időrendjében visszafelé haladunk, láthatjuk, hogy Jacobi ellen írt vitairatában (*Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden Lüge redenden Atheismus. Tübingen 1812*) elég világosan kifejezésre jut a vallást illetőleg miszticizmusa és irracionalizmusa, amennyiben Jacobi vádjai — hogy filozófiája ateista-naturalista lenne — ellen védekezve azt taglalja, hogy az isten az ő szemében alfa és omega, a kezdet és a vég: az előbbi mint *Deus implicitus*, az utóbbi mint *Deus explicitus* fogható fel. Ez azonban — éppúgy mint a XVI. századi német misztikusnál, *Eckhart mesternél* az „*ungenature Natur*” és a „*genature Natur*”, vagy mint a XV. századbeli Nicolaus Cusanusnál a *complicatio* és az *explicatio* — mindhármuknál egy és ugyanaz, teljes azonosságot jelöl.

Ám ha még tovább haladunk visszafelé — pl. az 1809-ből származó „*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*” c. munkájához — akkor is megtaláljuk ugyanazokat az eszméket, mint a berlini előadásaiban, ezúttal a XVII. századi teozófus *Jacob Böhmé*hez és a kortárs *Franz von Baader* gondolatmenetéhez kapcsolódva. Hogy egészen pontosak legyünk, Schelling és Baader között inkább kölcsönhatásról, mint egyoldalú függésről lehet szó.

Az irracionalizmus—miszticizmus társadalmi alapjaira és funkciójára még lesz alkalmunk visszatérni, most csak a rokongondolkodást akarjuk felmutatni. *Jacob Böhménél* — amennyire a sajátmaga teremtette szertelen és inkább költői mint tudományos filozófiai nyelvéből kihámozható — az ellentmondás elve központi szerepet játszik (ezért számítja Hegel tőle az újabb filozófia keletkezését), és ez merőben istenre vonatkozik. Isten minden, kezdet, lényeg, vég. Hogy megnyilatkozhassek, létrehozza önmaga ellentétét, teremt a világot. Ugyanígy egyetlen dolog sem nyilvánulhat meg az ellentéte nélkül, azaz minden dolog „igen is és nem is”. A gonosz is azért van, hogy a jó megnyilvánulhasson, így a rossz — mely szintén istenben gyökerezik — nem bűn, sőt a tevékenység megindítója, minthogy a jó és rossz egymásra hatásából jön létre a fejlődés is.

Baader bölcséletének középpontjában szintén az isten-fogalom áll. Isten a fennálló, aktuális egység, az örök természet ősoka. Három fázisban nyilatkozik meg: 1. Isten még ki nem nyilatkoztatott állapot, tehát immanencia — önmagát ezoterikusan, logikai folyamat formájában bontakoztatja ki. 2. Isten hármas személyiséggé alakulása — ennek során önmagát mint önmagával azonos örök természetet is legyőzi. Ez állapot: emanencia, és mint exoterikus reális folyamat fogható fel. 3. Isten nem csak önnönmagával, hanem képmásával is azonosul — ezáltal a teremtés mint a szeretet aktusa jelentkezik. E kép-

⁴¹ Arnold Ruge: *Sämtl. Werke Bd. V. Mannheim 1847. 22. o.*

más az ember, vagyis az ember lényegének megismerése kulcsot ad isten lényege megismeréséhez. Ez az ismeret sohasem lehet teljes, befejezett, a tudás által csak megközelíthető, ami azonban nem jelent agnoszticizmust, lévén isten egzisztenciája axiomatikus jellegű — nem lehet, de nem is kell bizonyítani —, és evidenciaszerű, minthogy e létezés közvetlenül világos.

Schelling ezzel szemben azon az állásponton van, hogy a legfőbb fogalmak felfogása ésszerű jelleggel bír, és a kinyilatkoztatott igazságok átalakítása észigazságokká elengedhetetlen ahhoz, hogy az ember a teljes birtokukban lehessen. Ha tehát a későbbiekben Schellingnél a racionális elem háttérbe is szorul, ez aligha választható el attól a reális-társadalmi folyamattól, amelynek során a francia forradalom jakobinus periódusának kozmopolita ész-elve fokozatosan helyet ad a nemzeti-polgári értelemnek, amely filozófiai síkon Franciaországban *Cousin* eklekticizmusában fejeződik ki.

Hogy Schellinget a Cousin-féle befolyás ellenére a racionális motívumok hatékonyságának gyöngülése nem az empirizmus, pontosabban nem a szenzualista-szubjektív idealista pozitívizmus felé, hanem egy sajátos irracionalista-objektív idealista „pozitívizmus” irányába viszi, az ismét nem „immanens” fejlődésre, hanem a francia és német társadalmi viszonyok különbözőségére, illetve a német történelem alakulásának irányára vezethető vissza, amit még részletezni fogunk.

Viszont Baaderhez hasonlóan istenben ő is három fejlődési fokot különböztet meg; ám kettejük összehasonlítása e ponton ismét ahhoz a következtetéshez juttat, hogy Baaderhez képest Schelling közelebb áll a valósághoz, és szelleme is lényegesen haladóbb. Ez nem — vagy nem csupán — arra vezethető vissza, hogy Baader katolikus, aki a katolicizmus dogmáit, hozzájuk hű maradva, misztikus mezbe öltözteti, és nem elégszik meg azzal, hogy a schellingi protestantizmust „reformációnak” — sőt egyenesen „revolúciónak” — nevezze, hanem a következőkre.

Schellingnél az első fázis a teljes indifferencia, amelyet szellemesen nem Urgrundnak, őselvnek, hanem Ungrundnak, kaosznak nevez, ez a valóság felfoghatatlan alapja, amelyben istennek még önnön mivolta is bizonytalan, azaz még nem ölt személyiségi formát.

A második fázis az ősalapnak és az ebből eredő létezőnek a kettéválása. Ez a létező azután a véges, tapasztalati dolgokban jelenik meg, de az anyagi létezők — ellentétben Baader felfogásával — nem a gonosz következményei, vagyis büntetés, hanem — az istennel való vonatkozásában — csak „periferikus lények”. — S míg Baadernél az idő és a tér is az ember bűnbeesésének következménye, aminek folytán az igazi és örök időbeli a tökéletes életet elvesztette, vagyis eredendőségéhez képest dekadenciába sülyedt, addig Schellingnél az ember a periferikus lények szférájából felemelkedik. S míg Baadernél az ember a látszatidőben — azaz amíg a földön él — megtagadhatja a gonoszt, és ez esetben az „igazi életben”, vagyis a halála után elkerülheti az örök és végleges poklot, és örök boldogságot nyerhet Krisztus üdvösségének felfogása által, addig Schellingnél az emberben és az ember által jön létre a harmadik isteni fázis, a kettéválás megszűnése, a magasabb, újra megtalált azonosság, az ellentétek kibékülése.

Ezzel az ember a világmindenség központjává válik. Problémája az univerzális akaratnak mint őselvnek egyesítése az egyéni akarattal. Minthogy az empirikus ember alá van vetve a szükségszerűségnek, ez az egyesítés nem mindig sikerül. Ha nem sikerül, akkor az ember a gonosz martaléka lesz, ha

azonban igen, akkor győzedelmeskedik benne a jó, és ezzel a szabadság jut osztályrészéül. Így ahhoz, hogy isten a harmadik fázisba juthasson, az emberre mint nélkülözhetetlen közvetítőre szüksége van, vagyis ugyanaz az „eretnek” gondolat bujkál a fejtegetéseiben, amellyel Eckhart mester újraalkotási elméletében találkozunk, mely szerint isten minden kívülre létezőt az emberi lélek közvetítésével teremt újjá, így az istennek szüksége van a lélekre. „Isten nem nélkülözhet engem — hirdeti Eckhart — ha én nem lennék, nem lenne ő sem.” S ha még hozzátesszük, hogy Baadernél a végső cél, a megvalósulás a *szeretet*, Schellingnél pedig a *szabadság*, akkor nem nehéz belátni, hogy előbbi hátralép, utóbbi pedig előre halad.

Tekintsünk tovább visszafelé. Az 1804-ben készült „Philosophie und Religion” c. munkájában Schelling a végességet és az anyagot az abszolúttól való leszakadás eredményének állítja be. Ezt a művet K. A. *Eschenmayer* (1768—1852) provokációja elleni védekezésül írta, aki „Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie” (Erlangen 1803) munkájában a bölcséleti gondolkodásnak a vallásos hithez való „felemelkedését” követeli és kéri számon Schellingtől. Schelling műve tehát akkor készült, amikor filozófiája előterében a művészet kérdései állanak.⁴² De még így is nehéz elképzelni, hogy Schellingnél a vallásosság motívuma csak későbbi fejlődési fázis, nem pedig eredeti rendszerének tartozéka, amely csak — társadalmi változások következtében, amit már itt hangsúlyozni kívánunk, és aminek kifejtésére még vissza fogunk térni — bizonyos módosuláson ment keresztül.

Egy fiatalkori rendszervázlat

Ez állításra egy olyan Schelling-szöveg készített bennünket, amely *Hölderlin* Sämtliche Werke 4. kötetében mint függelék látott napvilágot,⁴³ és amelyhez a kiadó a következő magyarázó jegyzetet fűzi:⁴⁴

„*Tervezet* (A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja). A Hegel kezeírásával fennmaradt szöveget, amelynek eleje elveszett, Schelling fogalmazta, nagymértékben, különösen a szépségeszmény koncepciójában, Hölderlin által indítatva. Nem egyetlen tanulmány tervezetéről, hanem egy filozófiai életmű programjáról van szó. Az írás pontos összehasonlítása alapján Hegel másolása időpontját 1796. június—augusztusra teszik. Ha ez a dátum helyes, akkor a leírás nem Frankfurtban történt, ahova Hegel csak 1797 januárban költözött, Hegel tehát az eredetijét már korábban megkaphatta, valószínűleg Schellingtől magától. Schellinget Hölderlin 1795 nyarán (július 21 és augusztus 30 között) Tübingenben látogatta meg. Hogy Schelling az akkor folytatott beszélgetés után közvetlenül formulázta-e meg a rendszer-programot, vagy csak Hölderlinnel való (1795 december) újra találkozás után, vagy pedig Frankfurti (1796 április) tartózkodása után, arról nincs hír.”

Ez az időpont tehát Schelling ama korszakának felel meg, amikor még erősen Fichte hatása alatt állott. Erről „Über die Möglichkeit einer Form der

⁴² Vö. Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. München 1807.

⁴³ Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Im Auftrag des Württembergischen Kultusministeriums. Herausgegeben von Friedrich Beissner, Stuttgart 1962.

⁴⁴ Uo. 407. o. 309. sz. jegyzet.

Philosophie überhaupt" (Tübingen 1795) c. könyve tanúskodik, amelyben azt az egyetlen principiumot keresi, amely egy filozófiai rendszer alapjául szolgálhat, és ezt a fichtei én-ben találja meg. Hasonló gondolatkörben mozog a „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (Tübingen 1795), amelyben azonban már a fichtei én meglehetősen átinterpretáláson megy keresztül, amennyiben az én minden létező, minden realitás foglalata: *ἐν καὶ πᾶν*; azaz a szubjektív idealizmusból kitörve — Dilthey szavaival — „egy új pantheizmus programját" nyújtja.

Amikor tehát az alább következő Tervezet a fenti, még mesterei hatásának nyomait magán viselő írásai és az 1797-ben megjelent „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (Landshut) és az „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (Jena és Leipzig) közé esik, akkor itt korántsem arról van szó, hogy a Tervezetben a panteizmus gondolatrendszerén belül tapogatózik, és eredményül a természethez mint elsődlegeshez jut el, azaz hogy a spinozai Deus sive natura helyett a Natura sive Deus álláspontját fejtené ki. A Tervezet egész életprogram, és az egyes fejlődési fázisokban lényegileg ezt dolgozza ki konzekvensen. A Tervezetben tehát már az egész rendszer végiggondolása megvan, s hogy melyik kategóriára esik a nyomaték, az a konkrét német társadalmi fejlődéssel függ össze.

A Tervezet így hangzik: „... egy etika. Mivel az egész metafizika a jövőben az erkölcsbe olvad (amiről Kant a két posztulátumával csak példát adott, de semmit sem merített ki), így ez az etika semmi más, mint valamennyi eszme vagy, ami ugyanaz, valamennyi gyakorlati posztulátum teljes rendszere. Az első eszme természetesen az önnönmagamról mint abszolút szabad lényről alkotott képzet. A szabad, öntudattal bíró lényvel egy egész világ lép elő a semmiből — az egyetlen igaz és emlékezésre képes teremtmény a Semmiből. — Itt a fizika területére szállok majd le; a kérdés ez: milyennek kell a világnak lennie egy morális lény számára? Szeretnék a mi lassan, kísérletekkel fáradságosan előrehaladó fizikánk számára ismét szárnyakat adni.

Így — ha a filozófia az eszméket, a tapasztalatot, a tényeket nyújtja, a fizikát végre olyan nagyra tehetjük, ahogyan azt késői koroktól elvárom. Nem úgy látszik, hogy a mostani fizika egy alkotó szellemet, amilyen a mienk, vagy amilyennek lennie kellene, ki tudna elégíteni.

A természet után rátérek azután az emberi alkotásra. Először az emberiség eszméje — meg akarom mutatni, hogy nincs eszménk az államról, mert az állam valami mechanikus, márpedig egy gépről nem lehet eszme. Csak ami a szabadság tárgya, azt nevezem eszmének. Túl kell tehát haladnunk az államon. Hiszen minden állam a szabad embereket mint mechanikus gépezeteket kénytelen kezelni; és ezt ne tegye, tehát szűnjék meg. Látjátok magatoktól, hogy itt mindezek az eszmék, az örök békéről stb., csak egy magasabb eszmének alárendelt eszméi lehetnek. Azután az alapelveket akarom itt felállítani az emberiség történelme számára, és az egész nyomorult emberi alkotást, az államot, alkotmányt, kormányt, törvényhozást illetőleg, borig le akarom vetköztetni. Végül következnek az eszmék egy morális világról, istenségről, halhatatlanságról — az ész maga semmisítsen meg minden tévhitet, üldözze a papságot, amely újabban maga is észet színlel. Minden szellemnek, amely az intellektuális világot magában hordja, abszolút szabadság jár, és sem istent, sem halhatatlanságot nem szabad önmagán kívül keresnie.

S végül az eszme, amely valamennyiönket egyesít, a szépség eszméje, a szót magasabb platóni értelemben véve. Meg vagyok róla győződve, hogy

az ész legmagasabbrendű cselekedete, az, amely minden eszmét magában foglal, esztétikai cselekedet, és hogy az igazság és a jóság csak a szépségben egyesül testvériesen. A filozófusnak ugyanannyi esztétikai erővel kell rendelkeznie, mint a költőnek. Az esztétikai érzék nélküli emberek betűragó filozófusaink. A szellem filozófiája esztétikai filozófia. Semmiben sem lehet elmés valaki, magáról a történelemtől sem lehet elmésen okoskodni, esztétikai érzék nélkül. Itt nyilvánvalóvá kell tenni, mi hiányzik tulajdonképpen az emberekből, akik nem értik az eszméket — és nyíltan be kell vallani, hogy minden egyszerre sötét lesz számunkra, mihelyt valami túlmegy a táblázatokon és lajstromokon.

A költészet ezzel magasabb méltóságot nyer, végül ismét az lesz, ami kezdetben volt — az emberiség tanítómestere; mert nem lesz többé filozófia, sem történelem — egyedül a költészet fog túlélni valamennyi más tudományt és művészetet.

Gyakran halljuk, hogy a nagy tömegnek szüksége van érzékletes vallásra. Nemcsak a nagy tömegnek, hanem a filozófusnak is szüksége van rá. Az érzés a szív monotheizmusa, a képzeleterő és a művészet politeizmusa, ez az, amire szükségünk van.

Itt először olyan eszméről fogok beszélni, amely, ha jól tudom, eddig még egyetlen embernek sem jutott eszébe — egy új mitológiát kell teremtenünk, ennek a mitológiának azonban az eszmék szolgálatában kell állnia, az ész mitológiájának kell lennie.

Mielőtt az eszméket esztetikussá, illetve mitologikussá tesszük, a nép számára nem érdekesek — és fordítva: mielőtt a mitológia ésszerű lenne, a filozófusnak szégyenkeznie kellene miatta. Végül is felvilágosodottak és nem felvilágosodottak kezét kell hogy nyújtsanak egymásnak, a mitológiának filozófikusnak kell lennie, hogy a népet eszébe tegye, és a filozófiának mitológikusnak kell lennie, hogy a filozófusokat érzékletivé tegye. Akkor örök egység uralkodik közöttünk. Soha többé megvető pillantás, soha többé a nép vak remegése bölcsei és papjai előtt. Csak akkor vár ránk minden erőnk, az egyes és minden individuum egyenlő kiművelése. Semmi erő nem lesz többé elnyomva, akkor uralkodik majd minden szellem általános szabadsága és egyenlősége! Egy magasabb szellem az égből küldve kell hogy ezt az új vallást alapítsa közöttünk, ez lesz az emberiség végső, legnagyobb műve.”⁴⁵

Anélkül, hogy e szöveg részletesebb analizisébe bele kellene mennünk, világossá válik:

1. Schelling „három korszaka” — természetbölcselet, azonosságfilozófia, „pozitív” filozófia (vallásbölcselet) fejlődésének nem egymásnak ellentmondó állomásai, hanem egy, fiatakorában már kialakult teljes rendszer fokozatos kiépítése.

2. Összehasonlítva akár Fichtével, akár Hegellel, a jakobinus-forradalmi szellem legradikálisabb, a konzekvenciákat végsőkig levonó megnyilvánulásait találjuk nála; így pl. az állam kérdésében az állam teljes megszűnését hirdeti, amivel sokkal inkább tekinthető az ifjúhegelianus Max *Stirner* és az anarchista *Bakunyin* szellemi elődjének, mint a Tökéletes állam szerzője, Fichte, illetve a Jogbölcselet államigenlő, etatista Hegele.

3. Fel lehet tételezni az ifjú Marxra bizonyos közvetett, áttételeken keresztül gyakorolt hatásokat is, hogy csak az államnak mint mechanikus gépezetnek az elutasításával kapcsolatos gondolatát tekintsük, vagy a mitoló-

⁴⁵ Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. 309—311. o.

gia-nép-filozófia viszonylatának a „A hegeli jogfilozófia kritikájához” írt Előszó egyes — pl. a vallás és a nép viszonyára vonatkozó — eszméivel való rokonságát.

Ez utóbbi vonatkozásban három megjegyzést kell tennünk:

1. Marx természetesen nem olvashatta Schelling fent idézett szövegét, de a közvetlen hatás — Hegel — visszanyúlik Schellinghez, aki sokáig befolyásolta Hegelt; egyébként is jóval több a Schelling-hatás Hegelben, mint általában gondolják.

2. Viszont jól ismerte Marx Schelling „Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus” c. tanulmányát, mely 1796-ban Niethammer Philosophisches Journaljában jelent meg. Ebben Schelling a következőket írja: „Bennünk valamennyiünkben lakik egy titkos, csodálatos képesség, hogy az idő változásából a mi legbelsőbb, minden kívülről hozzájöttből kivetkezett magunkba visszahúzódjunk, és változhatatlan formájában az örökkévalót szemlélhessük; ez a szemlélet a legbelsőbb, legsajátabb tapasztalat, amelytől mindaz függ, amit mi egy érzékfeletti világról tudunk és amiben hiszünk”. Nos, ilyen és hasonló — a késői irracionális-misztikus „pozitív” filozófiára emlékeztető — fejtegetés ismeretében írta Marx az idős Schellingről: „Általában tanácsolni kellene Schelling úrnak, hogy emlékezzék vissza első írásaira . . . Végül emlékeztetjük Schelling urat fent idézett levelének befejező szavaira: 'Itt az ideje, hogy a jobb emberiségnek hirdessük a szellemek szabadságát, és ne tűrjük tovább, hogy sirassa bilincseinek elvesztését.' Ha már ez anno 1795-ben időszerű volt, mennyire az 1841-ben.”⁴⁶ Azaz Marx összeegyeztethetőnek tartotta a fiatal Schellingnél a misztikus-irracionális „intellektuális szemléletet”, a Nicolaus Cuxanus-féle *visio intellectualis* a szabadságért lelkesedő forradalmi szellemmel.

3. Vagyis Marx szerint sem egyértelműen jelent reakciót a misztikus irracionális beállítottság.

Schelling, Stahl és IV. Frigyes Vilmos

Mielőtt azonban ennek az eszmeiségnek történelmi szerepére és funkció-változásaira rátérnénk, meg kell vizsgálnunk az idős Schelling életpályájának és filozófiájának, bölcséleti munkásságának ama szakaszát, amelyet a hagyományos — polgári és marxista — filozófiatörténetek mint reakciósat, mint IV. Frigyes Vilmos porosz uralmi rendszerének ideológiai alátámasztását jellemznek. Ez a periódus tehát 1841-gyel kezdődik, azzal az időponttal, amikor IV. Frigyes Vilmos meghívta a berlini egyetemre, Hegel egykori katedrájára.

A király intenciója és várákozása egyértelmű volt: Schellingtől mint az akkori idők legtekintélyesebb filozófusától remélte, hogy „a hegeli panteizmus sárkányvetése” ellen felveszi a harcot. Nos, ez a kérdés sem volt olyan egyszerű, mint ahogyan a hagyományos filozófiatörténetek beállítani igyekeznek, ti. hogy IV. Frigyes Vilmos Schelling berlini szereplésétől az ifjúhegeliánusoknak a *berlini egyetemen uralkodó hatása* ellensúlyozását várta volna.

Ezzel szemben a helyzet az, hogy a 20-as és 30-as években Altenstein miniszter, Hegel híve, arra törekedett, hogy csaknem minden német egyetemen

⁴⁶ Lásd: Marx—Engels: Kritische Gesamtausgabe (MEGA) Bd. 1. Halbbd. 1. Frankfurt a/M 1927. 80—81. o.

Hegel követői tanítsák és terjesszék a hegeli „porosz állambölcseletet”. Hegel halála után az iskolája kettészakadt, óhegeliánusokra és ifjúhegeliánusokra. Igaz ugyan, hogy az óhegeliánusok hatása, akik Hegel filozófiájának lényegileg teológiai értelmezést igyekeztek adni, történelmileg elég hamar szertefoszlott, ezzel szemben az ifjúhegeliánusok Bruno Bauer, Strauss, Ruge, Feuerbach, majd a közülük kikerülő Marx és Engels révén óriási történeti jelentőségre tettek szert — ám a helyzet az volt, hogy az ifjúhegeliánusok egyáltalán nem voltak katedraképesek, és hatásuk nem az egyetemekről áradt szét. Az ifjúhegeliánus irányzat bázisa egyáltalán nem maga a berlini egyetem volt, hanem a berlini *Doktorklub*, amely később a *Berlini Szabadok Társaságává* alakult át, továbbá az A. Ruge és Th. Echtermeyer által szerkesztett *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, valamint a mérsékeltebb, a két szélsőség között centrista álláspontot elfoglaló, *Henning* által szerkesztett, említett *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.

Hegel idejében a berlini egyetemen — Schopenhauer rövid és dicstelen szerepléséről nem szólva — Leopold von *Henning* tanított, aki etikatörténetet adott elő hegeli szellemben, később azonban az államtudományokra specializálta magát, kiadta a „*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*”-et, és ennek szerkesztésében vett részt az ugyancsak Hegel-követő tanártársa, Eduard *Gans*, aki a jogtudományi tanszéket töltötte be, és az öröklésjogra alkalmazta Hegel kategóriáit.

Hegel filozófiai katedráján 1835-től G. A. *Gabler* működött, aki szintén buzgó munkatársa volt a *Jahrbücher*-nek, és ezekben közölt cikkeiben Hegel hű követőjének vallotta magát, de a pantheizmust határozottan elutasította. Egy másik hegeliánus, Wilhelm *Vatke*, a teológia rendkívüli tanára volt a berlini egyetemen, aki éles polémiába keveredett ugyan a berlini egyetem teológiai rendes tanára, E. W. *Hengstenberg* Hegel-ellenes orthodox-dogmatikus tanaival, ugyanakkor azonban *Strauss* ellen is fordult, és elutasította ennek felfogását, hogy az istenember érzéki jelensége mitikusan értendő.

A berlini egyetemen működött még ebben az időben Philipp *Marheineke* mint a teológia professzora, aki „A keresztény dogmatika alaptanításai” c. művének első kiadását schellingi szellemben írta meg, és csak a második, átdolgozott kiadásban érződik Hegel hatása. Magántanár volt ott Fr. A. *Märcker*, aki Hegel befolyásáról tanúskodó műveit azonban már Schelling berlini tanársága idején jelentette meg.

A berlini egyetemen tanított mint rendkívüli tanár még K. L. *Michelet*, aki mesterének — több mint egy fél évszázaddal túlélve őt — mindvégig hű követője maradt, de ha felfogását nézzük, sem az óhegeliánusokhoz, sem az ifjúhegeliánusok táborába nem számíthatjuk, és működése Hegel filozófiájának népszerű ismertetésére és egyes szakterületekre való alkalmazására szorított. Viszont elutasította Hegelt Adolf *Trendelenburg*, a classica filológia és a filozófia professzora a berlini egyetemen, akinek Hegel elleni polémiája történelmileg jelentőssé vált. Említsük még meg, hogy nagy hatást gyakorolt a berlini filozófiai életre metafizika- és spekulációellenes nézeteivel O. F. *Gruppe* is — ha nem is az egyetemen tartott előadásaiival, hanem mint a berlini Művészeti Akadémia titkára.

Amikor aztán 1840-ben, ugyanazon évben meghalt Altenstein miniszter és III. Frigyes Vilmos porosz király, ennek utóda, IV. Frigyes Vilmos, a berlini egyetemet az egész országban az érdeklődés középpontjában álló hegeli filozófia elleni harc bázisává akarta tenni azzal, hogy módszeresen — részben

filozófusok mozgósításával, részben adminisztratív eszközökkel — mindenütt visszaszorítsa a hegeli hatásokat, és pedig nemcsak a „pantheizmus” területén, hanem mindenütt. Így nemcsak Schellinget hívta meg az egyetemre (1841-ben), hanem mindjárt trónralépése után (1840-ben) Fr. J. Stahl, a jogbölcselet, is, azzal, hogy ez a hegeli jogbölcselet ellen lépjen fel.

Ez nem lehetett véletlen, hiszen Hegel jogbölcseletét konzervatívnak, sőt reakciónak vélve („ami ésszerű, az valóság, és ami valóság az ésszerű”) alkalmasnak gondolták arra, hogy a fennálló porosz rendszert alátámasszák. Elsősorban ezt a hegeli művet tekintették a „porosz állambölcselet” foglalatának.

Stahl, aki később a porosz-konzervatív világnézet egyik megformálója és a porosz konzervatív párt vezetője lett, és politikája alapelvét, élesen harcolva a liberalizmus és demokrácia ellen, az „autoritás, nem majoritás” jelszavát tette, mint berlini egyetemi tanár a jog- és állambölcseletét a keresztény kinyilatkoztatásra alapozta (mellesleg zsidó volt, és 18 éves korában tért át a protestáns hitre), és Hegellel rokon az a felfogása, hogy a jog érvényességét isteni eredetével indokolja. Elveti ugyan Hegel állítólagos pantheizmusát, de ugyanakkor Hegel racionalizmusát nem éppen teista alapon utasítja el, azt állítja ugyanis, hogy megismerésre nem fogalmak, hanem tapasztalás útján jutunk. A másik érdekessége Stahl kinevezésének, hogy a hasonló megfontolásból a berlini egyetemre hozott Schellinggel egyáltalán nem ért egyet, s főmunkájára, a „Philosophie des Rechts” (1830—37) 2. kiadásához írt Előszavában (1845)⁴⁷ tiltakozik az ellen, hogy ő Schelling követője lett volna, azt állítja, hogy ő csak Schellingnek a (lényegileg hegeli) „racionalista elv” elleni polémiaját tette magáévá.

Stahl és Schelling berlini pályafutásának összehasonlítása élesen dokumentálja IV. Frigyes Vilmos elképzelését, és magyarázatot ad arra a kérdésre is, amelyet Schellinggel kapcsolatban felvetettünk. Stahl ugyanis pontosan teljesítette, sőt később túlteljesítette azokat a feladatokat, amelyek elvégzésére a berlini egyetemre való kinevezését megkapta. Kiszabadulván Hegel és Schelling lenyűgöző hatása alól, a Savigny által képviselt ún. történelmi jogi iskolához csatlakozott; Savigny ugyancsak a berlini egyetemen tanított (1810—1842), és a természetjogi felfogás ellen harcolva magáévá tette a romantikusok elképzelését, amely szerint a jog is a népszellem egyik kifejezési formája. Stahlnak ugyan ezzel az elmélettel szemben vannak bizonyos fenntartásai — lényegileg a történelmi jogfelfogást a hegeli történelemszemlélettel próbálja összhangba hozni —, s ennek eredményeként nem annyira a jog keletkezése, mint inkább a jog erkölcsi tartalma érdekli, ugyanannyira, hogy említett főmunkájában a jogbölcseletet mint „az igazság tudományát”⁴⁸ definiálja, amelynek eredete és érvényességének szankciója egyaránt istenben van. A jog tehát a nép, illetve a népek közösségi életrendje, isten világtrendjének fenntartására. Emberi rend, de az isteni rend szolgálatára, isten parancsa által erre rendelve, és isten felhatalmazására alapítva⁴⁹ Az állam pedig „egy nép szervezete egy uralkodó alatt”, „az erkölcsi világ”⁵⁰; a forradalom pedig nem csupán erőszakos láza-

⁴⁷ Fr. J. Stahl: Philosophie des Rechts. II. köt. 1845. 1. o.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Stahl: Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung. Heidelberg 1854—1856. 194. o.

⁵⁰ Uo. 131. és 138. o.

dás, hanem „az egész közállapotnak az ember akaratára, nem pedig isten rendjére és elrendelésére való alapítása”⁵¹; az állam eszménye viszont ezzel szemben olyan „igazi monarchia, amelyben a király nem akaratnélküli eszköze a parlamenti többségnek, nem kell egy kormányrendszer miniszterét elfogadnia, hogy az neki előírásokat terjesszen elő, hanem a törvényes keretek között önállóan saját lelkiismerete és ítélete szerint kormányoz, azaz ő a hatalom súlypontja.”⁵²

Talán ennyi is elég annak illusztrálására, hogy lássuk, miért lett és maradt Stahl IV. Frigyes Vilmos kedvence; 1848-ban a király az akkori Első Kamara életfogytiglani tagjává nevezte ki (ez később — 1854-ben — az Urak Házává alakult át). Stahl az Erfurti Parlamentben 1850-ben már mint a reakció hangadója vezető szerepet játszott, és mint az evangélikus egyházi főtanács tagja működésével nagyban hozzájárult az ortodox papságnak a laikus világi erők feletti uralma megújításához és megerősítéséhez.

Mennyivel más az a kép, amelyet Schelling berlini működéséről kapunk! Ami a külső eseményeket illeti, Schelling előadásait nagy várakozások előzték meg. Az érdeklődés később ugyan megcsappant — erre még visszatérünk — de ugyanakkor a sajtóban jobbról és balról egyaránt heves kritikákat is kiváltott.

A balról kapott támadásoknak nem volt széles publicitásuk. A Ruge által szerkesztett, említett Hallische Jahrbücher szűk olvasóréteg kezébe került, azonkívül pl. Rugenek ingerült reagálása nem is a nyilvánosság előtt, hanem magánlevelekben csapódott le. Így pl. M. *Carrière*-nek, Hegel egyik hívének, aki főleg esztétikai írásaival vált közismertté és sokat olvasott szerzővé, közvetlenül Schelling kinevezése után, de még mielőtt megkezdte volna előadásait, 1841. febr. 11-én ezt írja: „Egyre inkább szükséges az ő (Schelling) előadásait azzal az intencióval látogatni, hogy az eltitkolt bölcsességét a kritika fényébe állítsuk, és aktaszerűen bebizonyítsuk, amit már az egész világ tud, hogy ti. ő semmi újat nem tud. A blamázs siralmas, és nagyon alapos lesz, a hegelianusok az alkalmat jól kihasználják, amit nem is mulasztanak el. Nem remélem, hogy itt a kegyeletről szóló szerencsétlen fecsegés helyet kapna. Szégyenletes kísértet ő, és kiáltó lecsúszás minden filozófia területéről.”⁵³

Schelling Hegel katedráján

Schelling első előadását Berlinben 1841. nov. 15-én tartotta az egyetem zsúfolásig megtelt nagytermében. A hallgatóság között szorongott a 21 éves Engels is, aki abban az időben önkéntesi katonaévet szolgált. Engels, mint általában az ifjúhegelianusok, Schelling fellépését történelmi jelentőségűnek érezte. A „*Telegraph für Deutschland*” 1841 dec. 207. és 208. számában, „*Schelling über Hegel*” címen cikket jelentetett meg, és ebben a következőket írja: „Ha ti most itt Berlinben olyasvalakitől, akinek csak sejtelve van a szellemnek a világ felett uralkodó hatalmáról, a harctér iránt érdeklődtök, amelyen Németország közvéleményének a politikában és a vallásban való, tehát maga Németország feletti uralmáról folyik a küzdelem, akkor az illető azt fogja nektek

⁵¹ Idézi: Überweg—Oesterreich: Id. mű. 256. o.

⁵² Uo. 256—257. o.

⁵³ A. Ruge: Briefwechsel und Tagebuchblätter Bd. I. Berlin 1886. 218—219. o.

válaszolni, hogy ez a harc tér az egyetemen van, és pedig a 6. sz. tanteremben, ahol Schelling tartja előadásait a kinyilatkoztatás filozófiájáról.”⁵⁴

Amíg tehát Ruge, anélkül hogy tudta volna, mit fog Schelling előadni, a korábbi schellingi elmélet ismeretében hangulatot csinált ellene, addig Engels a hegeli filozófia ismeretében és érte való lelkesedésében várakozással tekintett Schelling előadásai elé; de mindjárt az első előadások után úgy látta, hogy Schelling Hegel ellen fordul, és fiatalos lendülettel fogott hozzá, hogy mesterét megvédje. Auguste Cornu a „Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk I. 1818—1844.” c. művében utal Fr. Oncken „Friedrich Engels und die Anfänge des deutschen Kommunismus” c. tanulmányára,⁵⁵ mely beszámol arról, mint ejtette Engelst örömmámorba a gondolat, hogy „ő a hivatott arra, hogy aktív részt vállaljon abból a harcból, amely Németország korábbi sorsát meghatározza”.⁵⁶ Engels azonnal tollat ragadott, és közzétette a cikkét.

E cikk, melyet a szerkesztő Gutzkow még szelídített is, és emiatt Engels felháborodásában meg is szüntette a vele való kapcsolatot, alapjában véve nem tér ki Schelling filozófiai mondanivalójára, csupán Hegel védelmére kel, és Schellingnek az ellene intézett támadásait utasítja vissza felháborodott szavakkal. „Hát bizony túlságosan erős, ha Schelling a századra ráfogja, hogy negyven évi fáradozást és munkát, a gondolkodás, a legkedvesebb érdekek és legszentebb hagyományok feldolgozása negyven esztendejét mint eltékozolt időt, mint eltévesztett irányt visszaszívja, pusztán azért, mert ő nem élte át ezt a negyven esztendőt; több mint iróniaként cseng, ha ő Hegelnek . . . a nagy gondolkodók között olyan helyet jelöl ki, hogy őt (Hegelt) . . . saját teremtményének, saját szolgájának tekinti, s végül mint valami gondolatzsugori jelenik meg, ha mindent, amit Hegelnél elismer, mint saját tulajdonát, mint húst az ő húsából reklamálja . . . A mi dolgunk lesz, hogy a nagy mester sírját a szidalmaktól megvédjük. Nem riadunk vissza a harctól”.⁵⁷

Engels valójában így is viselkedett. Rövid egymásutánban névtelenül két brosrát is megjelentetett. Az egyik a „Schelling und die Offenbarung — Kritik des neusten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie” (Berlin, 1842. március), a másik: „Schelling, der Philosoph in Christo” (Berlin, 1842. május). Cornu kevésre becsüli ezeket az írásokat. Azt állítja, hogy „Engels az ismereteit illetően tulajdonképpen kevésbé volt felfegyverkezve ahhoz, hogy Schelling ellen harcosan fellépjen. Mint autodidakta feldolgozta ugyan a hegeli filozófiát, de keveset tudott a schellingi filozófiáról; számára azonban elsősorban az volt a döntő, hogy Schellinget mint politikai ellenfelet támadja meg.”⁵⁸

Ez az állítás kézenfekvőnek látszik, ha meggondoljuk, hogy a brosrák írásakor Engels éppen hogy betöltötte a 21. évét, hogy apja egy évvel az érettségije előtt már kereskedelmi pályára kényszerítette, és csupán egy barmeni, majd brémai cégnél betöltött gyakornoki állásában ellopott óráiban foglalkozhatott irodalmi és filozófiai olvasmányaival, és rendszeres, intenzív tanulmányokat valójában csak Berlinben, katonai szolgálata közben folytathatott s csak ekkor kapcsolódhatott be az ifjúhegeliánusok szellemi mozgalmába.

⁵⁴ MEGA Bd. 1. Halbbd. 2. 173. o.

⁵⁵ Historische Zeitschrift, Bd. 123 (1931) 239—246. o.

⁵⁶ Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk I. 1818—1844. Berlin 1954. 238. o.

⁵⁷ MEGA, Bd. 1. Halbbd. 2. 178—179. o.

⁵⁸ Cornu: Id. mű 239. o.

Indulatát fokozhatta az az igazságtalanság is, amely nagybecsült idősebb barátját, Bruno *Bauert* érte, aki őt bevezette a Doktorklubba, illetve a Berlini Szabadok Társaságába. Bauer ebben az időben a bonni egyetemen mint magántanár tartott előadásokat — ő volt az, aki Marxot is biztatta, hogy kövesse példáját és habilitálásához egyengette is az utat —, de egy beszéde miatt, amelyet egy berlini ünnepi összejövetelen tartott, és amelyen Hegel államtanát „bátorsága, liberalitása és határozottsága” miatt dicsérte, és szembe állította a dél-német liberalizmus államtanával⁵⁹ és amely beszéd politikai tüntetésre vezetett, megvonták tőle a venia legendit és eltávolították Bonnól.

E Hegel elleni közvetett támadást és Bauer adminisztratív megrendszabályozását az ifjúhegeliánusok a filozófia szabadsága elleni támadásnak értékelték, és mivel ez a támadás egybeesett Schelling Hegel elleni állásfoglalásával, Engels összefüggést látott a kettő között, és Schelling előadásait mintegy a rendőri rendszabályok kiegészítésének és ideológiai alátámasztásának fogta fel.

Mielőtt azonban rátérnénk Schelling berlini előadásainak a Hegel-kritikán túlmenő pozitív mondanivalójára, és bemutatnánk Engels fejtegetéseit, hogy az olvasó megítélhesse, mennyiben helytálló Cornu értékítélete — további következtetéseink alátámasztására előbb lássuk Schelling előadásainak sorsát.

Mint említettük, Schelling a balról jövő támadásokat nemigen vette szívére, nem találunk megbízható adatokat arra nézve sem, hogy egyáltalán tudott-e róluk. Annál nagyobb kavarodást okoztak azonban életében azok a támadások, amelyek berlini előadásai miatt őt jobbról érték. Itt számításba jön mindenekelőtt Julius *Frauenstädt* „Schellings Vorlesungen in Berlin” (Berlin 1842) c. munkája. Frauenstädt Berlinben teológiát, majd filozófiát hallgatott, 1841–44-ig a berlini orosz követségen mint a követ gyermekeinek instruktora állott alkalmazásban, és ebben az időben még Hegel követője volt, pontosabban az óhegeliánusokhoz tartozott, és az ő szellemükben írta első munkáját „Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes” (Berlin, 1838) címmel. Annak ellenére, hogy Hegel hatása alatt éppen a teológiai racionalizmus nevében támadja Schelling „pozitív” filozófiáját, a schellingi probléma — az ész és a kinyilatkoztatás egymáshoz való viszonya — nemcsak hogy tovább foglalkoztatta, amiről 1848-ban írt munkája — *Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung* (Darmstadt 1848) — tanúskodik, hanem az irracionalizmusban hamarosan tovább megy Schellingnél, és Schopenhauernál köt ki, átvéve ennek akarat-metafizikáját, azzal a különbséggel, hogy nála az akarat nemcsak a szenvedések, hanem az örömekek is forrása, és a pesszimizmusnak eme optimizmusba való fordításán kívül, hasonlóképpen teológiai beállítottsága maradványaként, a schopenhaueri — állítólagos — szubjektív idealizmust „objektív-fenomenális idealizmusba” fordítja. Ez azonban már későbbi periódus, a Schelling berlini előadásainak kritikájánál még egy fellazított hegeli, konzervatív-teológiai pozícióból vitatkozik.

Frauenstädtnél sokkal kevésbé válogatott eszközökkel támadja Schellinget H. E. G. *Paulus*, heidelbergi teológiai professzor, a teológiai racionalizmus akkori főképviselője, aki különösen azáltal vált híressé, hogy az új testamentumról írt négykötetes kommentárjaiban a jelenségek megítélésénél olyannyira túlhajtja az értelmi elemek szerepét, hogy gondolatmenete már inkább jogi, mint teológiai síkban mozog. Ez a „vén gonosztevő” — ahogyan Schelling

⁵⁹ MEGA Bd. 1. Halbbd. 2. 265. o.

őt aposztrofálja — „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung” (Darmstadt, 1843) című pamfletjében, heves támadást intézett Schelling ellen, ugyanakkor Schelling előadásainak szövegét — saját szája íze szerint „megszerkesztve” — Schelling engedélye nélkül közzétette.

Schelling a tudta és engedélye nélküli kiadás miatt pert indított Paulus ellen, aki ez ügyben egy teológushoz és professzor-kollégához méltatlan és szokatlan hangnemben röpiratot adott ki: „Vorläufige Appellation an das Publikum contra des Philosophen F. W. I. v. Schellings Versuch, sich mittels der Polizei unwiderleglich zu machen” (Darmstadt, 1843).

Schelling a pert elveszítette. A hatóságok nyilvánvaló elfogultsága annyira elkésérítette, hogy beadványt intézett a minisztériumhoz, amelyben közölte, hogy ilyen körülmények között nem folytatja előadásait, és 1845-től fogva valóban nem is tartotta meg őket.

Ehhez a magatartásához különböző félreértések és téves interpretációk tapadnak. Pl., hogy ürügynek használta volna fel e támadásokat, az igazi ok tulajdonképpen az lett volna, hogy amilyen nagy érdeklődés mutatkozott első előadásai iránt, annyira közöny fogadta a későbbieket. Ez azonban Schellinget aligha zavarta. De nyilván nem zavarta ellenfele viselkedése sem. Hiszen korábbi bonyolult polémiái — amelyekben többnyire ő volt a támadó fél — szintén arról tanúskodnak, hogy minél alantasabb eszközöket vesz igénybe az ellenfél, annál kevésbé törődik vele — Paulusról és vitatkozási módszeréről pedig alaposan meg volt a véleménye. Lemondása emlékeztet Fichte esetére, aki, midőn az ún. ateizmus-vitákból kifolyólag eljárás indult ellene, beadványt intézett a kormányhoz, amelyben bejelentette, hogy dorgálásra ítéelés vagy más ellene hozandó rendszabály esetén mind ő, mind más professzor-társai eltávolznak a jeni egyetemről; a weimari kormány ezt hivatalos lemondásként fogadta el, és Fichte távozott — de egyedül. Kollégáinak — fogadkozásaik ellenére — eszük ágában sem volt, hogy szolidárisak legyenek vele. Schelling a Paulussal kitört konfliktust csak felhasználta arra, hogy megváltják a katedrától, mert nem tudta magát azonosítani a stahli szellemiséggel. IV. Frigyes Vilmos pedig készséggel elfogadta a lemondást, mert Stahlra és a stahlokra volt szüksége, olyanokra, akik a feudális-konzervatív rendszert ideológiailag alátámasztják. Schelling pedig a „pozitív filozófiájával” nem bizonyult e rendszer apologetájának, nem is óhajtott az lenni. Ha nem hirdetheti a *saját* eszméit, akkor inkább visszavonul a közélettől, fiókjának ír, legfeljebb, ha az Akadémia ülésén szerepel egy-egy általa szabadon választott témáról szóló előadással. (Hogy „vallásos-misztikus” periódusában milyen témákat választott, említsünk meg egy pár ilyen előadását. 1847 márc. 15. és ápr. 29.: Kantnak a tiszta ész eszméjéről; 1848. július 13.: A dialektikus módszer eredeti jelentőségéről; 1849. febr. 5.: Arisztotelész *ἀλλᾶ*-járól; 1850. dec. 19.: A testi három dimenziójának elvi levezetéséről; 1952. febr. 5.: Megjegyzések a *μᾶ*-val összetett görög jelzőkről.)

Persze Schelling tanári működését még tovább kell elemeznünk. Azt kell kimutatnunk, hogy mit tüközött vissza az idős Schelling filozófiája, milyen társadalmi funkciót teljesített, vajon azt-e, amit a hagyományos filozófiatörténetek neki tulajdonítanak.

„Schelling és a kinyilatkoztatás”

S itt érkezünk vissza a fiatal Engelshez. Lássuk előbb, hogyan fogta fel, hogyan értelmezte és értékelt a berlini katedrán „kinyilatkoztató” Schellinget. A magyar közönség számára Engelsnek ez az írása sajnos nehezen hozzáférhető; s így indokolt lenne terjedelmes idézeteket ide iktatni. Helyszűke miatt mégis kénytelenek vagyunk megelégedni gondolatmenete rövid összefoglalásával, és csak a legtalálhatóbb, legkifejezőbb részeket szó szerint közölni.

Engels a „Schelling und die Offenbarung” címet adta a brosúrájának, és hogy ez a cím mennyire tipikus és pregnáns volt, arra csupán illusztrációul hozzuk fel, hogy egy másik Schelling-ellenes hegelianus, Christian Kapp heidelbergi egyetemi tanár, Feuerbach barátja, Engelsszel egyidőben (1842) kiadott röpiratának címe ugyancsak „Schelling und die Offenbarung”. A teljesség kedvéért megjegyezzük, hogy Kapp, aki Hegel és Fichte filozófiájának valamiféle szintézisére törekedett, a következő évben (1843) egy még élesebb és közel 400 oldal terjedelmű könyvet adott ki Schelling ellen — „Fr. W. J. von Schelling; Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter” (1843) — névtelenül.

Persze, a rokonság nem szorítkozik csak a címre, hiszen Engels ez időben Kapphoz hasonlóan még csak hegeli pozícióból támadja Schellinget. Részletelesen beszámol arról a nagy várakozásról, amellyel Schelling előadásait fogadták. Természetesen fiatalos túlzás érződik szavaiból, amikor arról szól, hogy az előadások nem jártak azzal az eredménnyel, hogy nyomukban mindjárt bekövetkezett volna „a hegelianizmus összeomlása, minden ateista és nem keresztény halála”.⁶⁰ Terjedelmes taglalást találunk arról, hogy Hegel halálakor a Hegel-követők száma „még viszonylag csekély volt”.⁶¹ „A rendszer csupán abban, a bár szigorú és merev, de alapos formában volt jelen, amelyet azóta oly sokat szidtak, amely azonban szükségszerű volt.”⁶² Csak Hegel halála után kezdett filozófiája szélesebb körökben ismertté válni és híveket toborozni magának. Terjedéséhez nem kis mértékben járult hozzá az, hogy Altenstein miniszter halála után, aki a hegeli filozófiát és filozófusokat minden lehető támogatásban részesítette, a hegeli filozófia elvesztette hivatalos jellegét, és az ellenzéki erők politikai fedőszerve lett.

Engels szerint az ellenzéki erők Schelling iránti rokonszenvét az is alá támasztotta, hogy Schelling és Hegel „barátok és szobatársak voltak az egyetemen, azután Jenában is olyan meghitten éltek együtt, hogy mind a mai napig eldöntetlennek kell tekinteni, ki milyen hatást gyakorolt a másikra. Csak az bizonyos, hogy Hegel volt az, aki Schellingben tudatosította, hogy (Schelling) anélkül, hogy tudná, milyen messze túlhaladta Fichtét”.⁶³ De míg Hegel 1806-ban a *Phänomenologie des Geistes*-ben a természetfilozófiai álláspontot elhagyta, és ettől függetlennek jelentette ki magát, addig Schelling kételkedett abban, hogy ezen az úton jelentős eredményeket lehet elérni, és „már ez időben megkísérelte, hogy az abszolútát közvetlen módon, egy magasabb kinyilatkoztatás tapasztalatszerű előfeltételezésével megragadja”.⁶⁴ A kinyilatkoztatás filozófiáját 1831-től kezdve Schelling már Münchenben

⁶⁰ Engels: Schelling und die Offenbarung. Leipzig 1842. 6. o.

⁶¹ Uo. 7. o.

⁶² Uo.

⁶³ Uo. 10–11. o.

⁶⁴ Uo.

előadta, és a mitológia filozófiája még korábbi időből datálódik — állapítja meg Engels⁶⁵ Rugeval megegyező módon.

Hegel álláspontjával szemben — hogy a filozófia feladata, a világot mint ésszerűt felfogni, mivel ami ésszerű, az szükségszerű, és ami szükségszerű, az valóságos vagy legalábbis valóságosnak kell lennie — Schelling nem mondta ki ugyan a világ ésszerűtlenségét, csupán a filozófia ésszerűtlenségét tagadta. Így az ész és az ésszerűtlen közötti viszonyt keresve „az ésszerűt a priori felfoghatónak, az ésszerűtlent a posteriori felfoghatónak nevezi, és az elsőt a tiszta esztudományba vagy ‚negatív filozófiába‘, a másodikat a megalapozandó ‚pozitív filozófiába‘ utalja”.⁶⁶

Engels ebben a dualizmusban látja az első nagy szakadékot Schelling és minden más filozófia között. Schelling — mondja Engels — ezzel beismeri, hogy képtelen az univerzumot mint ésszerűt és egészet felfogni, és arra a skolasztikus álláspontra helyezkedik, hogy a dolgokban a quid és a quod, a mi és a hogy megkülönböztetendő: „Hogy a dolgok mik, azt az ész tanítja, hogy vannak, ezt a tapasztalat bizonyítja.”⁶⁷ Az ész abszolúte képtelen arra, hogy bárminek a létezését bebizonyítsa, és e tekintetben elegendőnek tartja a tapasztalat tanúbizonyosságát.

Anélkül, hogy Engelsnek e fejtegetéseiből messzebbmenő következtetéseket vonnánk le, meg kell jegyeznünk, hogy e ponton, ahol Schelling a hegeli szubjektum-objektum azonosságot hangsúlyozza, éppúgy közel kerül a marxizmushoz, mint Hegel. Schelling szerint ugyan a filozófiának feladata olyan dolgokkal is foglalkozni, amelyek — mint pl. isten — túlmennek a tapasztalaton, Engels azonban Schelling e felfogását maga sem teológikusnak értelmezi, hanem úgy, hogy ebből szükségszerűen az következik, hogy „az ész a tiszta gondolkodásban nem a valóban létező dolgokkal, hanem a dolgokkal mint lehetőségekkel foglalkozik, a *lényegükkel, nem a létükkel*”.⁶⁸ Vagyis itt tulajdonképpen — és ezt természetesen mi fűzzük hozzá — arról van szó, hogy Schelling kísérletet tesz a jelenségtől a lényeg felé haladásig, de az erre vonatkozó marxista elmélet még embrióban sem lévén, amit Schellingtől, a polgártól kívánni történelmietlen is lenne, a hagyomány nyújtotta megoldással próbálkozik; ez pedig nem más, mint az arisztotelészi potencialitás — aktualitás viszony.

E tételből kiindulva azután — szerintünk — a hegeli abszolút szellem és isten egymáshoz való viszonya bizonytalansága, tisztázatlansága helyett sokkal indokoltabb lenne ateizmussal vádolni Schellinget, mint Hegelt. Schelling Engels megfogalmazása szerint is arra az eredményre jut, hogy a filozófia tárgya „isten lényege, nem pedig létezése”,⁶⁹ hiszen ez végeredményben a törvény, vagyis a jelenségek lényegi összefüggése kutatásához vezet, nem pedig egy ontológiai isten tételezéséhez. Amíg tehát Hegel azt állítja, hogy „ami ésszerű, az valóság, Schelling azt mondja, ami ésszerű, az lehetőség”.⁷⁰ Abból a tényből azután, hogy „az ész a megismerés végtelen potenciája”, következik, hogy az ész „nem tudja, vajon egzisztál-e a világ, csak annyit tud, hogy ha egzisztál, ilyennek és ilyennek kell lennie”.⁷¹

⁶⁵ Uo. 12. o.

⁶⁶ Uo. 13. o.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo. 14. o. (Kiemelés S. P.)

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo. 15. o.

A potencia-tan azután alapul szolgál a dialektikus fejlődés számára. A lét potenciája magában foglalja a lehetőséget, hogy átmenjen a létbe. Ez a fogalom nélküli lét, mihelyt viszont természetté válik, már nem fogalom nélküli, hiszen formált lét; a potencia azonban szabad és végtelen — és ennyiben „vak, korlátozatlan”, ennyiben „anyag”⁷² —, s ezért a létbe át is mehet meg nem is. Így benne a két kontradiktórikus ellentét — a lét és a nem-lét — nem zárják ki egymást. Csak ha a közvetlen létlehetőség valóban átmegegy a létbe, akkor lesz a másik ettől kizárva; de nem zárják ki egymást a lét és nemlét között szabadon lebegők sem. Így három potenciánk van: 1. a lét felé hajló, 2. a nemlét felé hajló, 3. a lét és nemlét között lebegő.

Az első és a második potencia között egész sor levezetett lehetőség és közbülső potencia van — ezek adják a konkrét világot. A harmadik potencia viszont „sem tiszta létlehetőség (Seinkönnen), sem tiszta létező-lét (Seinsein), hanem csak az, ami a létben létlehetőség és a létlehetőségben lét, a lehetőség és lét ellentmondása mint azonosság van tételezve, a kettő között szabadon lebegő, a *szellem*, a lét kimeríthetetlen forrása, amely egészen szabad, és nem szűnik meg a létben lehetőségnek maradni”⁷³. „Ebben az önmagát bíró lehetőségben, a szellemben, véget ér a természet. Ez utóbbi aztán egy új, tudattal hatékony mozgásnak adhatja át magát, s így a természet felett egy új, intellektuális világ képződhetik. Ezt a lehetőséget is ki kell a tudománynak mérítenie, amely csak természet- és szellemfilozófia lesz”⁷⁴.

Engels előtt „az első pillanatra világos”, hogy „e három potencia, ha a meztelen gondolat tartalomra redukáljuk, semmi más, mint a hegeli, negáció által megindított fejlődési menet három mozzanata, csak egymástól elválasztva, elválasztottságában rögzítve, és a saját céljának tudatában levő filozófia által ehhez a célhoz igazítva”⁷⁵. Engels szerint ezek az úgynevezett potenciák többé nem gondolatok, hanem „ködös, fantasztikus alakzatok”⁷⁶ és úgy érzi, hogy „a gondolatnak ez a különös megérzékítése” valójában a hegeli logika félreértéséből származik, és a „hatalmas dialektikát” nem „képviselő kifejezőmóddal” ruházta fel, hanem „gnosztikus-keleti álomgondolkodássá” alakította át, amely „ama gondolati meghatározást vagy mint személyiséget vagy mint anyagot fogja fel”⁷⁷.

Schelling szerint — folytatja Engels a továbbiakban — Hegelnél a logika szubjektív tudomány, „amelyben a gondolkodás önmagában és önmagával egyedül van, minden valóság előtt és kívül. És mégis a valóságos, reális ideát akarja megtenni végpontjául. Mialatt az azonosságfilozófia első lépésével a természetben van, Hegel a természetet kidobja a logikából, és ezért azt logikátlannak nyilvánítja. A hegeli logika absztrakt fogalmai nem tartoznak tehát a filozófia kezdetéhez, hanem csak akkor lépnek be, ha a tudat az egész természetet már felvette magába, mivel ezek a fogalmak a természetből vett absztrakciók. Így Hegelnél nem lehet szó objektív logikáról, hiszen a logika éppen ott szűnik meg, ahol a természet, az objektum kezdődik. Így a logikában az idea keletkezésében (Werden) van, de csak a filozófus gondolatában, objektív élete csak akkor kezdődik, amikor bekerült a tudatba. Mint valóságosan egzisztáló

⁷² Uo.

⁷³ Uo. 17. o.

⁷⁴ Uo. 18. o.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 19. o.

⁷⁷ Uo.

csak a logika végén van – tehát nem lehet vele tovább haladni. Hiszen az idea mint abszolút szubjektum-objektum, mint ideális-reális önmagában befejezett, és nem képes előrehaladásra; hogyan tudna tehát a másba, a természetbe át-menni. Itt mutatkozik meg már, hogy a tiszta észtudományban egy valóban létező természetről nem lehet szó. Ami a valóságban létezőt illeti, azt fenn kell tartani a pozitív filozófia számára”.⁷⁸

Schellingnek ez az interpretációja Engels szerint „azon a naiv hiten alapszik, hogy Hegel nem jutott túl a schellingi állásponton, és ezt még hozzá félre is értette”,⁷⁹ s a továbbiakban Engels azt bizonyítja, hogy „Hegel nem emelt igényt az absztrakt idealításra”,⁸⁰ viszont Schelling álláspontja magában foglalja a tételt, hogy „amennyiben a logikai világból következik a logikai abszolútum, akkor a létező világból következik a létező abszolútum” – végeredményben tehát Schelling az eszme-ideát „mint világonkívüli lényt, mint személyes istent képzei el, ami Hegelnek soha eszébe se jutott”, hiszen Hegelnél „az idea realitása semmi más, mint természet és szellem”.⁸¹

A továbbiakban ezután azon az alapon, hogy Schelling szerint, „ha isten létezik, akkor szükségszerűen létezik”,⁸² azt elemzi, hogy itt – Schelling „pozitív filozófiájában” – lényegileg isten létének ontológiai bizonyítékáról van szó. Szembeállítja a „szükségszerű létezőt” (istent) a „vakonlétezővel” (amely „Hylé” a korábbi filozófiákban mint örök anyag szerepel) – és ezt az istennel ellentétes, dualisztikus princípiumot Schellingnél új vonásnak, istenhez fejlődésnek tekinti.

Ezzel kapcsolatban vezet be azután Schelling egy új fogalmat, az „*unvordenkliches Sein*”-t, mely „gondolkodáselőttiség”-et úgy azonosítja a „vakonlétezővel”, hogy ebből a létező *actus purusa*, vagyis a lét és lényeg azonossága fejlődik ki, azaz olyan „aseitas”, melyet abban az időben isten szinonimájaként használt a filozófia.

Ez az „*unvordenkliches Sein*” azonban – állapítja meg Engels – „csak materializmushoz, legfeljebb panteizmushoz vezethet, de sohasem a monoteizmushoz”,⁸³ és az eredmény, hogy Schelling „nem az isteni létezését, hanem csak a létező istenségét akarja bizonyítani”, és – teszi hozzá Engels – „éppen ugyanezt teszi az ifjúhegeliánus filozófia”.⁸⁴ Engels konzekvenciája azután az, hogy – ha logikusan következtetünk – „az önmagától létező aktusa csak az anyag örökkévalóságába vezethet; logikátlan következtetések pedig akkor sem érvényesek, ha rájuk a kinyilatkoztatás igent mond”.⁸⁵

Ami azután a további gondolatmenetet illeti – a szentháromság filozófiai dialektikus interpretációjáról van szó –, arról Engels összefoglalólag azt állapítja meg, hogy Schelling itt a Strauss-szal kezdődő „legújabb kritikáról” mond ítéletet; ez az állásfoglalás azonban témánk szempontjából azért nem bír jelentőséggel, mert Schelling „ezeket az előadásokat” Engels megállapítása szerint is „1831 óta mindig ugyanazon a módon, hozzátétel nélkül tartotta”. sőt „a mitológia filozófiája még korábról datálódik”⁸⁶ – vagyis a berlini periód-

⁷⁸ Uo. 28–29. o.

⁷⁹ Uo. 29. o.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Uo.

⁸² Uo. 33. o.

⁸³ Uo. 35. o.

⁸⁴ Uo. 36. o.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ Uo. 49. o.

dus, amikor tehát a fennálló rendszer apológiájáról lett volna állítólag szó, e tekintetben változást a korábbiakhoz képest nem hozott.

A továbbiakban azután Hegel jelentőségét emeli ki, azét a férfiét, „aki a tudat új korszakát nyitotta meg”, és nem érdektelen, hogy a Hegelt két oldalról, „az elődjétől, Schellingtől és a legfiatalabb utódjától, Feurbachtól” ért támadásokat egyaránt visszautasítja.⁸⁷ „Ha ez utóbbi Hegelnek szemrehányást tesz — írja Engels —, hogy (Hegel) mélyen benneragadt a régiben, meg kell gondolnia, hogy a régiről alkotott tudat éppen már az új, hogy egy régi éppen azáltal válik történelmivé, hogy tökéletesen a tudatba emelkedik. Így Hegelnél az új mint a régi, és a régi mint az új”.⁸⁸ Hosszas keresés és tévelygés után Hegel feltette a fejlődésre a koronát, és „ez a menyasszony, ez a szentség az emberiség öntudata, az új Grál, amelynek trónja körül a népek ujjongva gyülekeznek”. „A mi hivatásunk — fejezi be Engels a vitairatát — az, hogy mi e Grál számára kard legyünk, és életünket bátran kockára tegyük a végső, szent háborúban, amely után a szabadság ezeréves birodalma következik.”⁸⁹

Úgy véljük, hogy nemcsak Schellingre, hanem az ifjú Engelsre is találóak *Cuvier*-nek Engels által idézett szavai: „Schelling bizonyítékok helyett metaforákat alkalmaz, és fogalmak helyett képeket és allegóriákat alkot”.⁹⁰ Ennek ellenére az adott vázlatból is megállapítható: Cornunak nincs igaza, amikor azt állítja, hogy Engels keveset tudott a schellingi filozófiáról. De a fentiekből kiviláglik az is, hogy Schellinget nemcsak balról, hanem jobbról is támadták, és a jobbról jövő támadások Schelling előadásai során egyre inkább szaporodtak, míg az ifjúhegelianusok, később pedig különösen Engels és Marx, ha itt-ott utaltak is rájuk, már korántsem azzal a vehemenciával, ahogyan Engels tette a röpirataiban, később pedig — mint láttuk, Dühringgel szemben — még pozitív értékelésük is elkövetkezett. Összegezve: Az engelsi polémiák Schellingnek csupán néhány előadására vonatkoztak, hiszen Engels Telegraph-cikke az első előadás után egy hónappal, könyvei pedig négy, illetve hat hónappal később már megjelentek.

Schelling és az ifjúhegelianusok

Schelling további előadásai főleg a jobboldaliak, a racionalista teológusok kritikáját hívták ki maguk ellen, és ha röviden számba vesszük Schellingnek nem is az 1843—44 telén tartott előadásait (amelyek a „természeti folyamat ábrázolása” címet viselik, és főleg Kant tér- és időtanával, a mágnesség és elektromosság jelenségeivel, a vonzás-taszítás törvényeivel, az organizmus, a technika, az anyag, a természeti mechanizmus mint egész és az ember mint a természet csúcspontja kérdéseivel foglalkoznak, és ahhoz a végső konklúzióhoz jutnak, hogy „az emberrel, mint a természet határával egy új kezdet gyanánt szükségszerűen egy új világhoz jutunk; ez az új világ a szellemi, a szellem világa vagy az univerzum idealista oldala”⁹¹ — amelyek tehát az ifjú Schelling természetbölcséleti korszaka gondolatköréhez térnek vissza), hanem a később-

⁸⁷ Uo. 52. o.

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ Uo: 54. o.

⁹⁰ Uo. 35—36. o.

⁹¹ Schellings Werke. Bd. 5. München 1928. 430. o.

bieket,⁹² akkor nem nehéz megállapítanunk, hogy miért került Schelling a jobboldali, reakciós teológusok támadásának középpontjába.

Ez előadások rövid, vázlatos átnézete arról tanúskodik, hogy Schelling és az ifjúhegelianusok problematikája közös. *Strauss a Das Leben Jesu* (1835) c. művében Hegel ama felfogása ellen lép fel, hogy a keresztény vallás tanulmányozásánál a történelmi valóságot, valamint a bibliai és evangéliumi történeteket figyelmen kívül lehet hagyni, és csupán a szimbolikus tartalmat kell szem előtt tartani. Hangsúlyozza, hogy éppen ezek a történetek alkotják a keresztény vallás lényegét, ezek nem szimbólumok, hanem mítoszok, akárcsak a pogány mondák. Ezek a mítoszok költemények, de nem egyes egyének művei, hanem vallási közösségek vagy népek szellemi alkotásai. A közösségi szellem mélyéből tudattalanul jönnek létre, de bennük is hat a történelmi ész: a mítoszok az eszmék történelmi megnyilvánulásai.

Ezzel szemben Bruno *Bauer* Hegel abszolút szelleméből a szubsztanciát vezette le, és ezt a fogalmat tette az evangéliumnak „alkotó” alapelvévé. Ugyanakkor azt igyekszik bizonyítani, hogy az evangéliumi történeteket nem a szentlélek diktálta, ahogyan a teológusok állítják, de nem is a keresztény közösségek öntudatlan alkotásai, ahogyan Strauss magyarázza, hanem egyes írók személyes költői kitalálásai. Ez a vita aztán arra a végső problémára vezetett, vajon a világtörténelemben a szubsztancia vagy az öntudat-e a döntő hatóerő. E vitát a résztvevői közös — idealista — platformján nem lehetett megnyugtató módon befejezni s konkrét, reális megoldást csak a Marx és Engels által megalapított történelmi materialista módszer hozott.

Jelentős motívumokat találunk e problémára vonatkozólag Schelling említett előadássorozatában is. Sorra veszi a mitológiával kapcsolatos addigi felfogásokat. Először a mitológiát mint költészetet tárgyalja, mégpedig azzal az aspektussal, hogy a mitológia nem tartalmaz igazságot; majd a kérdést visszajára fordítja, és azt vizsgálja, milyen — negatív — eredmény jön ki abból, ha a mitológiát allegorikus jelentésében fogjuk fel, s végül megkísérli a költői és filozófiai nézetek szintézisét, és ezzel nemcsak a mítosz és a nyelv kialakulásának azonos eredetéig jut el, hanem a mitológia létrejöttének *történelmi* előfeltételeit kutatva azt a következtetést vonja le, hogy a mitológia nem kitalálás.

A következő lépés a népek keletkezése, szétválása, differenciálása és a politeizmus kialakulása közös gyökerének a felfedezése, és az, amit Strauss csak élete végén, a „*Der alte und der neue Glaube*” (1872) c. utolsó művében sejt, hogy a probléma természettudományi alapjainak feltárása is segítséget nyújt a megoldáshoz. Schelling már ebben az előadássorozatában felállítja a népek keletkezésének természettudományi hipotéziseit, és ezeket összefüggésbe hozza a faji különbségek kérdésével (V. előadás). Lehet, hogy ebben az időben (bár közvetlen hatásnak nyomát nem találtuk) nem maradt rá hatás nélkül Feuerbach „*Das Wesen des Christentums*” (1841) c. művének Hegel „racionális misztikájával” és „spekulációival” szembeállított naturalizmusa. Am amikor Feuerbach a hegeli szellem abszolút mivoltával a természet abszolút mivoltát állítja szembe, egyben lemond a történelmiségről, míg Schelling (a VI. elő-

⁹² A két előadássorozatból álló *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Az első 10 előadást 1845-ig még megtartotta, a második részt alkotó 14 előadás — amelyeket 1850-ig írt — csupán kéziratban maradt fenn. Egyes töredékeket azonban a berlini Tudományos Akadémia ülésein felolvasott belőlük. E második résznek Schelling a következő címet adta: „*Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie.*”

adásában) a mitológiát mint folyamatot mutatja fel, amelyben a „népek és nyelvek törvényszerű rendben keletkeznek”.⁹³

Ez a történelmiség — mégpedig dialektikus törvényszerűség formájában — uralkodik az ún. „végső filozófiai kérdések” taglalásában is, amikor a „három okot”, az anyagot, a mennyiség-minőséget és a dolgokat, a negyedik okra vezeti vissza. Ezt azonban nem mint végső okot állítja be: „ez az ok nem lehet isten”,⁹⁴ hanem a „természet vége”, az ember, aki azonban egyben „egy teljesen más és új, a természet fölé és azon túlmenő világ, a tudás, a történelem és az emberi nem kezdete”.⁹⁵ Mindezt összefoglalóan és nem köznapi értelemben lélekek nevezi⁹⁶, amely lényegileg közbülső tag „a konkrét és isten között”.⁹⁷

Hogy isten itt nem ontológiailag értendő, hanem mint princípium, amely egyben azonosul a szellem kategóriájával, az kitűnik abból a fejtegetésből, amelynek során a lelket és a szellemet hasonlítja össze, mondván, hogy a szellem „minden anyagtól szabad, nem az, amit Descartes egy „chose qui pense”-nek nevez, amelyben inkább semmi sincs a *Miből*, hanem a tiszta *Hogy*, minden potencia nélkül, s ezzel valóban annyi mint isten,” „egy teljesen új, ami azelőtt abszolút nem volt, egy tisztán keletkező, amely mégis örök eredetű, mivel nincs kezdete, hanem ő maga a kezdet, saját tette, önmagának oka, egy egész más értelemben, mint azt Spinoza az abszolút szubsztanciáról mondotta, ama tisztán önmagát tételező, amellyel Fichte egykor egy nagyobb fogást csinált, mint azt ő maga is tudta.”⁹⁸

Hogy minden teológiai frazeológiája ellenére „a teizmus tanítását az isteni akarati aktus által végbemenő világteremtésről éppen olyan energikusan elutasítja, mint a világnak istenben való minden feloldódását”,⁹⁹ az nem csupán a szellemnek az arisztotelészi nousszal való azonosításából¹⁰⁰ és az észtudomány ama magatartásából állapítható meg, amellyel elutasítja a kérdést, „vajon, az ember cselekvését isten akarta-e, hogy azzal a világot az ideából tételezze”,¹⁰¹ hanem abból a következetességből is, amellyel a történelmiség szempontját érvényesíti akár az ismeretelméletben, amely szerint „a lélek tárgya nem isten, hanem a létező”,¹⁰² akár a gyakorlati filozófiában, ahogyan levezeti az erkölcsi törvényt, amely „független istentől”, és ahogyan az államot nem szerződés által létrejönnek, hanem történetileg kialakult szervezetnek tekinti.

Ez a fejlődés abban foglalható össze, hogy míg korábban — a keleti despotizmusban — az állam a társadalom hordozója, a társadalom fejlődését gátolhatja vagy meg is szüntetheti, addig — a görög demokráciában — a társadalom az állam hordozója, alapja. A további előrelépés — a görög társadalomtól a rómaiig —, amikor az államból mint célból eszköz lesz, hogy azután a rómaiak a monarchiában viláгурalmat hozzanak létre. Ezzel azonban túlmentek magán az államon, minthogy a viláгурalmat világi uralomként elérni lehetetlenség, így az igazi viláгурalom csak a kereszténység által jöhet létre, ami a politeizmust legyőző monoteizmusban is visszatükröződik. Mert „miként a világ egy biroda-

⁹³ Vö. Schellings Werke. Bd. 5. Id. kiad. 434. o.

⁹⁴ Uo. 581. o.

⁹⁵ Uo. 582. o.

⁹⁶ Uo. 435. o.

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ Uo. 602. o.

⁹⁹ Lásd: Überweg—Oesterreich: Id. mű. 55. o.

¹⁰⁰ Lásd XX. Előadás. Schellings Werke Bd. 5. Id. kiad. 639—671. o.

¹⁰¹ Uo. 436. o.

¹⁰² Uo.

lommá vált, kellett az uralkodónak is Egynek lennie, és ez csak egy isten, egy princípium lehetett, ami nem erről, azaz a római világról való”.¹⁰³

Ez az új állam, ahelyett, hogy az egyéni szabadságot elnyomná, ellenkezőleg, éppen lehetségessé teszi, mivel az individuumot személyé emeli. Ez nem jelenti azt, hogy az én nem érzi az államot ránehezedő nyomásnak, de éppen ezért jogos és szükségszerűnek elismert az ember törekvése, hogy az állam nyomását leküzdje. Ezt a legyőzést azonban bensőleg kell érteni, azaz belsőleg kell túlhaladni, vagyis minden egyes embernek például kell szolgálnia a független meggyőződés számára, hiszen ez, „ha az egész nép meggyőződésévé vált, jobban megvéd minden elnyomás ellen, mint akármilyen alkotmány dicsőített ködképe”.¹⁰⁴

Az állam így nem tárgya, hanem előfeltétele minden haladásnak, ennyiben pedig ereje és tartása az empirikusban van, s ha ezt kiküszöbölnénk, az államnak is meg kellene szűnnie. A korábbi — az eredeti, az ifjúkori tervezetben szereplő — anarchisztikus tagadással szemben itt most már nem követeli az állam megszüntetését, hanem csupán azt, hogy az „érezhetetlenné tegye magát”,¹⁰⁵ az egyénnek nyugalmat és gondtalanságot biztosítson, magasabb célok elérésének eszköze és ösztönzője legyen.

A feladata tehát: „hogy az egyénnek a lehető legnagyobb szabadságot (autarkíát) nyújtsa — szabadságot, és pedig túl az államon, nem pedig az államra visszahatólag vagy az államban”.¹⁰⁶ Ezzel éppen az ellenkezője kell hogy történjék, mint amit az alkotmányos intézményeink mutatnak, hogy ti. az állam mindent magába szív, és ahelyett, hogy az egyénnek gondtalanságot adna, mindenkit a maga számára igénybe vesz, minden terhét az egyénre hárítja. „Mint csupán külső, a tényleges világgal szembeni tényleges közösség az állam nem lehet cél, ahogyan éppen ezért a *legtökéletesebb* állam sem célja a történelemnek. . . A *legtökéletesebb* államnak megvan ugyan a maga helye a történelem filozófiájában, de csupán a negatív oldalon.”¹⁰⁷

Volt idő — fejtegeti a továbbiakban — amikor természetes és megbocsátható volt, hogy a történelem célját egy eszményben keresték, és úgy vélték, hogy ez a *legtökéletesebb* államban valósul meg. De ez az eszmény hamis, hiszen az eszménynek tartósnak, öröknek kellene lennie, ugyanakkor azt látjuk, hogy ez a világ mint egy állapot nem lehet tartós. „A jelenlegi rend nem cél, az a sorsa, hogy megszűnjék; a cél tehát nem ő maga, hanem az a rend, amely arra hivatott, hogy a helyére lépjen.”¹⁰⁸

Egy magasabb fejlődés perspektívájából tehát az állam csak alap, hipotézis, átmeneti állapot; a haladás túlmegy az államon — ez a túlhaladó pedig nem más, mint az individuum. Az állam, akármilyen hatalmas is, csupán külső igazságot szolgáltatathat, ezért, ha létezésébe bele is nyugszunk, vele szemben csak egészen passzív magatartást tanúsíthatunk, ellentétben az erkölcsi törvénnyel. Az erkölcsi törvény nem képzelhető el mint isteni, még kevésbé az, hogy isten a természetjogba beleavatkozhatik. „Ha mindent alá akarunk rendelni a vallásnak, akkor nincs többé racionális morál. . . Nem szabad arra következtetnünk, hogy az erkölcsi törvény csak mint isteni törvény bír szá-

¹⁰³ Uo. 726. o.

¹⁰⁴ Uo. 731. o.

¹⁰⁵ Uo. 733. o.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Uo. 733—734. o.

¹⁰⁸ Uo. 734. o.

munkra jelentőséggel, vagy hogy az erkölcs egészen a teológiára vezethető vissza.”¹⁰⁹

Ám mivel az erkölcsi törvény személytelen, egyben tökéletlen is. A személytelenség és általánosság miatt csupán a közösséget érinti, de az individuumnak semmit sem nyújt, hiszen 1. „Bár az individuumhoz szól, de a törvény szándéka nem az egyesre, hanem a nemre irányul”, 2. „nem mondja meg, mi a teendő, tehát csupán negatív”, 3. „ennyiben az erkölcsnek nincs célja, így ha mindent betöltök, akkor sem érek el semmit”.¹¹⁰

A törvény célja tehát az én negációja, amennyiben tehát az erkölcsi törvény szankciója istenben van, ez még csak negatív, külsőlegesség. Az igazi erkölcsiség nem a nemből, hanem az individuumban van — ezen az alapon nevezi Schelling a lelkiismeretet potenciális istennek,¹¹¹ az „aktuális” istent pedig „ideának”.¹¹² Az eredmény ismét csak az, hogy ontológiai istenfogalom-ról nem lehet szó, hiszen minden „egzisztenciális tétel” — Kant szellemében — csupán szintetikus lehet, már pedig a tiszta, absztrakt *Hogy* nem szintetikus tétel. Ahhoz viszont, hogy isten ne pusztán idea legyen, túl kell haladni minden racionálison — s ebben gyökerezik „az észtudomány végső válsága”¹¹³ —, és miután a „negatív filozófia” — amely a Kant—Fichte—Hegel-vonalat jelzi, beleértve Schelling korábbi saját filozófiáját is — elvégezte az idea szétrombolását, mint pozitív filozófia az *akaratot* teszi meg kiindulópontnak, ez pedig nem egyéb, mint az olyan én, amely feladta a kontemplatív, szemlélődő, tehát passzív magatartást.

A negatív filozófia megmondja, hogy a boldogság miben áll, de nem segít hozzá bennünket. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a pozitív filozófia eljuttat a boldogsághoz; megszabadulunk ugyan a racionálistól, úgy hogy az ész fölé emelkedünk, de nem szabadulhatunk meg az „ittlét hiúságától,” s ennek folytán hatalmába kerít bennünket a „végső kétségbeesés”.¹¹⁴

Amikor tehát Schelling tételezi, hogy nem az emberben levő általános, hanem az individuum törekszik a boldogságra, ebből következik, hogy a pozitív filozófia, amely ezt a kétségbeeséstől kísért, de annak ellenére érvényrejutó törekvést teszi tárgyává, nem lehet lezárt, egyszóval „a pozitív filozófia történeti filozófia”.¹¹⁵ Ennek hordozója az én („nem az ész” — hangsúlyozza), amely mint személyiség jelenik meg, ez a személyiség pedig személyiséget kíván, a *személyt követel*, amely „a világon kívül és az általános felett van, szív, amely hozzá hasonló”.¹¹⁶

A személy személyt követelése mögött kettős tendencia húzódik meg: az egyik, az első, az ember, akinek szüksége van a másodokra, istenre, de ezt — ha nem üres idea — nem tudja — transzcendensen — elképzelni, csak mint személyt, azaz *antropomorfikusan* — ez a *Feuerbach*-féle vonal. A másik, az immanenssé tétel, azaz az isten *szubjektívizálása*, pszichológiai igényné változtatása — ez a *Schleiermacher*-féle vonal.

Ezen összefüggések taglalása még további, ezután elvégzendő feladatokat ró a marxista filozófiatörténészekre, itt csak utalunk arra a rokonságra,

¹⁰⁹ Uo. 736. o. lábjegyzet.

¹¹⁰ Uo. 737. o. lábjegyzet

¹¹¹ Uo. 738. o.

¹¹² Uo. 739. o.

¹¹³ Uo. 747. o.

¹¹⁴ Uo. 748. o.

¹¹⁵ Uo. 753. o.

¹¹⁶ Uo. 751. o.

elé pontos párhuzamra, amely az *idős Schelling* és az *idős Feuerbach* között fennáll. Mert nem csak a vallási antropomorfizmusban állnak közös talajon, hanem abban is, hogy — *polgári* intellektueller lévén — egyre idegenebbül nézik az erősödő munkásmozgalmat és a proletariátusnak mint önálló osztálynak a burzsoázia fennálló rendje ellen irányuló törekvését. A 48-as forradalmat már egyikük sem érti meg, és mivel — *polgári intellektueller* lévén — nem találják helyüket a kapitalista viszonyok között sem — kiváltképp Feuerbach, aki saját bőrén tapasztalta a tőkés válságot —, fokozatosan visszahúzódnak a közélettől, és nem marad más hátra számukra, mint a keserű *magány*.

A társadalomból való kiszakadás mindkettőjükre nézve egyaránt fájdalmas, és egyaránt a vallással való foglalkozásban keresnek menedéket és vigaszt. A befeléfordulásnak is ugyanaz a gesztusa, hiszen a „materialista” Feuerbach — mint B. *Bolin*hoz írt leveléből kitűnik (1860 okt. 20.) — maga is kijelenti, hogy „én a filozófiát a vallás által reformáltam”. Ugyanakkor felhívja a figyelmet a Teogoniájára, amelyet „legegyszerűbb, legbefejezettebb, legérettebb” művének tekint, s ebben, ellentétben korábbi írásaival, amelyekben „fárasztó filozófiai bizonyítások formájában” fejtegette álláspontját, „itt a közvetlen, önmagában boldog bizonyosság formájában” mondja ki.¹¹⁷ Nem más ez, mint az a romantikus — antikapitalista — magatartás, amely a fennállóval szemben valamiféle elégtelenséget fejez ki, és a külső valóságtól elfordulva képzelgésekbe merül, illetve a valóságot szubjektív életeréssel, felfokozott individualizálással itatja át. Ezen a plattformon találkoznak azután Schleiermachersal is, aki — mint láttuk — szintén szakít a vallásosság dogmatikus formáival.

Az irracionális kettős funkciója

Hátra van még — ahhoz, hogy az idős Schellingről teljes képet kapjunk — annak vizsgálata, mit jelent, milyen valóságot tükröz és milyen társadalmi funkciót teljesít ez a közvetlen belső bizonyosság, ez a misztikus szubjektív átélés, amely mindhármuknál és a korszak más jelentős filozófusainál is — akikre még visszatérünk — egyaránt kifejezésre jut.

De mielőtt erre a kérdésre a feleletet megadnánk, szükséges arra rámutatni, hogy ez az irracionális, ez a miszticizmus nem egyértelműen és nem minden körülmények között retrográd. Sőt, ellenkezőleg, vannak korok, amikor az ellenzékiesség, sőt forradalmiság — az ezt képviselő tényezők viszonylagos fejletlensége, erőtlensége folytán — éppen a miszticizmus ideológiájában jelentkezik. Hadd idézzük erre — illusztrációul — Engels szavait, aki a feudalizmus bomlásának időszakáról szólva azt írja, hogy az akkori átmeneti, alakulóban levő viszonyok között, „az érdekek, nézetek és törekvések akkori kuszáltságában... a feudalizmus elleni minden általánosan megfogalmazott támadásnak, mindenekelőtt az egyház elleni támadásnak, s minden forradalmi társadalmi és politikai tannak egyszersmind és túlnyomórészt teológiai eretnokségnek kellett lennie... A forradalmi ellenzékiesség... a korviszonyok szerint majd

¹¹⁷ Lásd Feuerbach: Válogatott filozófiai művei, Id. kiad. 315. o. A Schelling és Feuerbach közötti párhuzam kísérteties. Feuerbach nem önmagáról, hanem Schellingről írja, a következőket Marxhoz intézett levelében (1843-ban): „A régi teológia a mindenhatóság önkényét mégis mint objektumot Istenen kívül helyezte... Schelling a mindenhatóság önkényét *alannyá* teszi... Schelling *megcsinálja* istenét, *nincs* istene, ő a kor *istennélkülisége*, holott ez a kor istenesnek véli magát” (Uo. 312. o.)

misztika, majd nyílt eretnecség, majd pedig fegyveres felkelés formájában lép fel.”¹¹⁸

Misztika, eretnecség, felkelés — a társadalmi fejlődésnek, a feltörekvő új erők jelentkezésének és előretörésének, ha nem is törvényszerű, de szinte szabályszerű szakaszai. Abban a korban, amelyről Engels beszél, a kezdetet, a miszticizmust *Eckhardt* mester és hívei, *Tauler* és *Seuse* képviselik, akiknél — ismét nem véletlenül — a miszticizmus sajátos szubjektívizmussal párosul, s így az isteni transzcendencia immanenciává alakul át.

A következő lépés *Luther*, akire *Eckhart* főleg a „*Die deutsche Theologie*”-n, ezen az eckharti szellemben írt, népszerű névtelen művön keresztül hatott. Ez költötte fel ugyanis Luthert „dogmatikus szendergéséből”, s ehhez írta azt az Előszót,¹¹⁹ amellyel önmagát, Engels kifejezésével élve, eretnökké avatja.

A harmadik szakaszt, a fegyveres felkelést azután *Münzer* Tamás képviseli, ugyanis, mint *Szmirin* megállapítja: „a tauleri misztika kifejezései és kategóriái *Münzer* forradalmi társadalmi tanításának külső kifejezésévé váltak”¹²⁰

Hasonló vonalat láthatunk a kapitalizmus ellen meginduló népi mozgalmak kialakulásában is. Nem is szólva *Saint Simon* „*Nouveau Christianisme*” (1825) c. munkájáról, vagy *Fourier* „*Le nouveau monde industriel et sociétaire*” (1829) c. falanszter-álmódosásairól, mindenekelőtt „a német kommunizmus megalapítója”,¹²¹ *Wilhelm Weitling* misztikus „keresztény kommunizmusa” az, amelynek eszméit *Weitling* bibliai frazeológiával a *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) és a *Das Evangelium eines armen Sünders* (1845) c. munkáiban fejti ki, és amely mint a kezdődő, bizonytalanul tapogatózó mozgalom ideológiai lecsapódása, *Marx* szavaival szólva „a német proletariátus első önálló elméleti megmozdulása”,¹²² „szertelen és ragyogó irodalmi bemutatkozása”¹²³ jelentkezik. Az eretnecség klasszikus periódusát *Marx—Engels* képviselhetik, hogy azután a harmadik szakasz, a „fegyveres felkelés” *Lenin* nevéhez fűződjék.

A feltörekvő, majd győzelemre jutó és uralkodóvá váló osztály pályájának e váltakozó szakaszaiban azonban maga a misztika is változáson megy keresztül, mind megnyilvánulási formáiban, mind funkcióiban, mind pedig hatásában. A fentiekből világos, hogy a misztikus-irracionális elmélet a feltörekvés szakaszában, az erőtlenséget, bizonytalanságot, a tudati elmosódottságot jelzi, ennek ellenére azonban *haladó* jellegű, kifejezésre juttatja a fennállóval szembeni elégedetlenséget, de célképzetlenségében a fantáziára bízta magát, a valóságon felül akar emelkedni, tehetetlenségében azonban tőle független magasabb hatalmaktól vagy a mélyben rejtőző, ismeretlen erőktől várja a megváltoztatást.

A megerősödött, győzelemre számító, jövőjében biztos osztály azután levetkőzi a misztikus-irracionális formákat, tapasztalati, racionális, pozitivistabobjektív törvényszerűséget elismerő elemek keveredéséből adódó, formáiban

¹¹⁸ Engels: A német parasztháború. MEM 7. köt. Bp. 1962. 332—334. o.

¹¹⁹ *Luthers Werke* I. köt. Weimar 1883. 379. o.

¹²⁰ M. M. *Szmirin*: *Münzer* Tamás népi reformációja, Bp. 1954. 205. o.

¹²¹ Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. MEM. 1. köt. Id. kiad. 488. o.

¹²² Engels: A „Kommunizmus Szövetsége” történetéhez. *Marx—Engels Vél. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 308. o.

¹²³ Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez. MEM 1. köt. Id. kiad. 404. o.

változatos, de alaptendenciáiban egyértelmű ideológiát fejleszt ki magának, amely saját létét és győzelmét reálisan hivatott igazolni.

Már a biztos győzelem tudatában, főképpen azonban a hatalom birtokában bizonyos differenciálódás jön létre, amelynek van objektív-társadalmi menete, de ideológiai elágazása is. A kispolgárság, amely a közös harcban a burzsoáziával egységfrontot alkotott, a győzelem után csalódik törekvéseiben. Az *értelmiségiek* egy része az uralkodó osztály „diplomás lakájaivá” válik.¹²⁴ Akik ezt nem hajlandók vállalni, azok tehetetlenségükben — a két alapvető osztály közt botladozva — igyekeznek elfordulni a valóságtól, megereszti képzeletüket, és különféle attitude-öket felvéve, változatos formákban, de ismét csak egyértelműen a miszticizmusba-irracionalizmusba *menekülnek*. Van azután ennek a miszticizmus-irracionalizmusnak egy olyan „utóélete”, hogy az uralkodó osztály ezeket az objektíve elavulttá vált eszméket — rendszerint megfelelően „továbbfejlesztve” — felhasználja a valóság objektív törvényeinek elködösítésére a vele szemben álló erők szétzilálására.

Ezek az eszmék tehát azzal, hogy elégedetlenek a fennállóval, hogy negatíven viszonyulnak hozzá, nem retrográdok, nem igazolják a fennállót, sőt destruálnak, s ezzel bizonyos mértékig objektíve a haladást is szolgálják — egyben azonban konzerváló erőként is hatnak. A miszticizmus-irracionalizmus tehát egészében se nem forradalmi, se nem reakciós, hanem a kettő között lebegve „*haladó konzervatív*”, és legfeljebb az a probléma, hogy mikor melyik jellege jut túlsúlyra.

Tipikus példa erre *Nietzsche* filozófiája, amely a maga ellentmondásosságában hosszú ideig alkalmat adott a marxista *Mehring*nek, hogy a szocializmus felé közeledőt lásson benne, a dekadens intellektuelleknek, hogy a maguk sznobizmusát és nihilizmusát igazolják vele, de *Hitler* és *Rosenberg* is ki tudtak belőle indulni népiért politikájuk kiépítésében. Mégis úgy gondoljuk, hogy a nietzschei filozófia a burzsoázia minden apologetikus törekvése ellenére nem a monopolista-imperialista nagyburzsoázia osztálylétének és törekvéseinek alátámasztója, nem „a fasizmus egyik legfontosabb ideológiai őse”¹²⁵, hanem csupán „a kapitalizmus és a szocializmus küzdelmében vergődő, talajt- és reménytvesztett kispolgári intellektuell” osztályhelyzetét tükrözi vissza, „aki a valóság egyetlen darabjába sem tud már szilárdan megkapaszkodni, ezért tagadja az egész valóságot és a távoli jövőbe néző tekintettel önmagát álmodja a világ közepének és az új valóság megteremtőjének”.¹²⁶

Am ha filozófiájának ellentmondásossága *Nietzschénél* erre alkalmas, ez inkább érthető, mintha ugyanez történik *Schellinggel* kapcsolatban. *Schelling* filozófiája — ha visszagondolunk akár a *Stahl*lal való szembeállításra, akár pedig késői filozófiájának ismertetett gondolatmenetére — egész világosan a valóság elől magányba, irracionálisba, misztikába menekülés, nem pedig a valóságot mások elől eltakaró elmélet, ahogyan *Lukács* „Az ész trónfosztása” c. művében beállítani igyekszik, egyenes fejlődési vonalat húzva *Schellingtől* *Rosenbergig* és *Hitlerig*.

¹²⁴Vö. Lenin: A harcok materializmus jelentőségéről. Művei 33. köt. Szikra 1953. 220. o.

¹²⁵Lukács György: Adalékok az esztétika történetéhez. Akadémiai kiadó. 1953. 371. o.

¹²⁶Vö. Mai nyugati filozófia (Egzisztencializmus) Szöveggyűjtemény. Bevezetés. Tankönyvkiadó. 1963. 9—10. o.

Ebbe a vonalba esik Lukácsnál *Schopenhauer* és *Kierkegaard* is, holott ők mindketten csupán a „menekülő polgár” kategóriájába tartoznak, világnézetük pedig azon misztikus-irracionalista filozófiák közé, amelyeket még továbbfejlesztett formájukban sem lehet a burzsoázia apológiájára felhasználni. Hogy a Schellinggel való belső rokonságuk nem véletlenül, temperamentumon vagy szellemi hasonlóságon alapszik, hanem ezen az objektív, társadalmi motívumokon épül, az — külön részletes kifejtést érdemlő téma! — *kitűnik abból is*, hogy Schellingnél, Schopenhauernél egyaránt központi szerepet játszik az egyénen túlhaladó, transzcendens jellegű *akarat*, és hogy a művészetben, majd később a vallásban — *nem a pozitív vallásokban*, hanem egy konstruált, Schellingnél Schleiermacherhez, Schopenhauernél egy képzeletbeli buddhizmushoz kapcsolódó vallásban — keresik a megoldást.

A fentieket támasztja alá az is, hogy Schopenhauer főműve (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819) a megjelenésekor észrevétlen marad. A 30-as években és még a 40-es évek elején is előtérben van a feltörekvő német polgárságnak a fejlődés-haladás okozta optimizmusa: ezt fejezte ki a hegeli racionális, pánlogista dialektikus fejlődésfilozófia. A 48-as forradalomig a polgárság útja viszonylag zavartalan és felfelé vezető út volt. A forradalom azonban ráeszméltette, hogy a társadalom mélyében fenyegető erők növekszenek, és ez nemcsak a feudális elleni harcában okozott megtorpanást és lohasztotta le a lelkesedését, hanem — a reakció felülkerekedésével — annak az érzésének kialakulásához is hozzájárult, hogy két tűz közé került, helyzete reménytelen, és a kínzó valóság előtt legjobban, ha nirvánába menekül.

Még világosabban fejezi ki a polgári intellektuális kiűttalanságának, az ellentmondásokkal teli valóságtól való megrettenésének belső világát Schopenhauer követőjének, Eduard von *Hartmann*nak a filozófiája, aki a „*Philosophie des Unbewussten*”-ben (1869) a „tudattalan” metafizikai elvében — Schelling azonosságfilozófiájának motívumaival megtoldva — a hegeli logikai eszmét képzeté alakítja át, és egyesíti az alogikus schopenhaueri akarattal. Így jön létre pontosan az a magatartás, amelyet „haladó konzervatív” jellemeztünk, és amelyet Hartmann az „evolucionista optimizmus” és az „eudemonológiai pesszimizmus” egyesítésének nevez.

De világosan ugyanez a kép *Kierkegaard*nál is, aki melleleg a fiatal Engelsszel együtt hallgatta Schellinget a berlini egyetemen. *Kierkegaard* annak a Dániának a szülőtte, amely 1849-ben abszolút monarchiából alkotmányos monarchiává alakult át — de ennek az államformai, politikai átalakulásnak a mélyén gazdasági-társadalmi struktúraváltozás ment végbe, a polgárság hatalomra kerülése, a kapitalista rendszer uralkodó társadalmi formációvá válása, a patriarchális viszonyok felbomlása, aminek következményeképp eldologiasodtak, atomizálódtak az emberek egymás közötti kapcsolatai. A tőkés- és a munkásosztály között őrlődő kispolgárság, elsősorban az értelmiségi rétege itt is talaját vesztetté válik, főleg pedig azok az értelmiségi rétegek, amelyek a polgári társadalom új jelenségeitől idegenkedve, sőt megrettenve hiába kerestek támaszt a társadalom külső életében, beleértve magát az egyházat és teológiát is.

Kierkegaard is teológus volt, de midőn rájött, hogy az egyháztól hiába vár segítséget, előbb csendes rezignációval, majd tőle telhető harciassággal, sőt az egyházból való tüntető kilépéssel vonta le a pozitív vallásból a konzekvenciákat: befelé fordul, és vallása szubtilis, szubjektív, élményszerű, kétségbeesésként jelentkező hit formáját ölti fel; más szóval vallásos ateista lesz

belőle. Ennek a befelé fordulásnak, ennek a menekülésszerű magánynak az optimizmusa — a „Csak az erős, aki egyedül áll” — azonban önbecsapás, amiként ezt Stirnernél vagy Ibsen Brandjában tapasztalhattuk — csak ideig-óráig megoldás. Végül is azonban Brand „mindent vagy semmit”-jében a semmi győz, és Stirner is kénytelen bevallani: „Az én dolgomat a semmire helyeztem.”¹²⁷ Vagyis a magány a Semmivel néz szembe, s ezzel a szorongás, a kétségbeesés, a bánat, a gond, a semmi, a „magánkereszténnyé lett” Kierkegaard filozófiájának alapvető kategóriái által jellemzett életérzés fejeződik ki abban a bölcséletben, amely a két világháború közötti, sőt a második világháború utáni polgári értelmiség különböző irányzatokban jelentkező irracionálisnak vált forrásává.

A különbség tehát egészen világos. Egészen más irracionális és miszticizmus ölt testet durvább formában a szociáldarwinizmusban, a fajelméletben, a hitlerizmusban, finomabban a Smuts-féle holizmusban, a Klages-féle biocentrizmusban, a Driesch-féle neovitalizmusban, a Gentile-féle aktualizmusban, és egészen más a bergsoni intuicionizmusban, a crocei különbségek dialektikájában, az S. Alexander-féle emergens-evolucionizmusban.

Az első csoportba az irracionálisnak azok a mai formái tartoznak, amelyek a monopolkapitalizmus tudatos törekvésének megnyilvánulásai, hogy a feltörekvő erőket szétzilálja, az objektív törvényszerűségeket ködbe burkolja, mert ezek túlmutatnak saját társadalmi létén.

A második csoport viszont a talajtvesztett, „kiüresedett”, polgári értelmiség valláspótlékot kereső filozófiája, még akkor is, ha az uralkodó osztályok kísérletet tesznek arra, hogy az ebben a filozófiában rejlő pesszimizmust és antikapitalista tendenciákat a maguk céljaira felhasználják. Ez történt pl. Bergsonnal, akinek a metafizikájával megpróbálták a modernizmust aláátmasztani — hogy aztán hamarosan takarodót fűjjanak.

De hogy az irracionális fenti áramlatai — funkciójukat illetőleg — milyen gondos elemzést igényelnek, mutatja az egzisztencializmus példája, az, hogy a *Heideggeri* szorongás, aggodalom, Semmi, a fasiszmusba torkollhat, ugyanakkor a *Sartre-i* szorongás, aggodalom, Semmi úgy nyújt a polgári értelmiség egyes rétegeinek valláspótlékot, új tartamat, sőt tartást, hogy nem akadály, ellenkezőleg közelítés a forradalmi osztály ideológiájához, a marxizmushoz. És vajon hova lehetne sorolni annak a „Hiány”-nak az irracionálisát, amelyet Ernst Bloch a *Prinzip der Hoffnung*-ban akkor képviselt, amikor önmagát — és mások is őt — marxistának vallották?

Úgy véljük, ezek után nem kétséges, hogy az idős Schelling filozófiája az irracionálisnak nem az első, hanem a második csoportjába tartozik, ugyannyira, hogy a fasiszták meg sem kísérelték, hogy — a klasszikus német filozófia többi képviselőivel ellentétben — ideológiájuk számára ősként felhasználják.

De miért fordult akkor oly vehemensen a fiatal Engels az idős Schelling ellen? A magyarázat most már eléggé kézenfekvő, — amihez segítséget nyújt Kierkegaard is, aki szintén „kiábrándult” Schellingből. És ha Kierkegaard — ellentétben Engelsszel — ugyanakkor Hegel ellen is fordult, szemére vetvén,

¹²⁷ Egyébként Feuerbach Schelling filozófiáját is hasonlóképpen jellemzi a Marxhoz intézett, korábban idézett levelében: „Az alap ez: Minden semmi és hiábavaló. Nincs Isten és nincs ördög, nincs igazság és nincs hazugság, nincs ész és nincs esztelenség, nincs erény és nincs léhaság, nincs összhangzás és nincs ellentmondás” (Lásd: Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Id. kiad. 312—313. o.)

hogy mennyiségi dialektikát csinál, míg saját maga ezzel szemben a minőségek dialektikáját kívánja megteremteni, ez nem annyit jelent, hogy Engels „balról”, Kierkegaard pedig „jobbról” bírálja Schellinget.

A társadalmi talaj, amelyről mind Engels, mind Kierkegaard részéről a bíráló elhangzik, közös: a *polgári forradalmi demokratizmus* szociális alapja, akárcsak a többi ifjúhegelianusnál. A forradalmi demokraták határozottan a feudalizmus ellen fordultak, és lényegileg a kapitalizmus számára akartak szabad utat. Kritikai beállítottságuk még erősen a felvilágosodás eszméiből táplálkozott, azaz a történelmiség szempontja, a jelenségek objektív törvényszerűségeinek, mozgásának, fejlődésének feltárása még kevésbé állt az előtérben — nem látták meg a kialakulóban levő polgári társadalom visszasságait, a népet fenyegető veszedelmeket, az értelmiséget érintő világnézeti konfliktuslehetőségeket.

A polgári társadalom negatív tendenciái felerősödésével és fokozatos valósággá válásával a kritikusok útja elvált: az ifjúhegelianusok — megmaradván a polgári talajon — lassanként levetkeztek radikalizmusukat, és a fennálló társadalom igényeihez simulva vagy *liberálisak* lettek, vagy önmagukba húzódva lemondtak a közéleti tevékenységről. Mások — túlhaladva az ifjúhegelianus törekvéseken és célkitűzéseken — a polgári társadalom bírálataán keresztül eljutottak a *proletariátus osztályállásponyjáig*, és erről a talajról, új eszmékkel, új módszerekkel gazdagodva, pozitív célkitűzésekkel vették fel a küzdelmet a társadalom ellen. Ez utóbbiak közé tartozott mindenekelőtt Marx és Engels, akik azután teljes fordulatot adtak a filozófia fejlődésének, megalakítván a történelmi, majd a dialektikus materializmust.

Nos, a forradalmi demokrata ifjúhegelianus Engels az idős Schelling filozófiájában csak a Hegel-ellenességet látta — csak emiatt szállt vele szembe —, de még nem vette észre, hogy a schellingi „pozitív” filozófia már az új, a fejlődőben levő, a termelőerők és termelési viszonyok antagonisztikus ellentmondásával küszködő — és a 48-as forradalmak mint ez ellentmondás megoldására hivatott események előszelében élő — társadalom valóságát tükrözi vissza, bár úgy hogy alkotója e társadalom két alapvető osztálya közül egyiknek az osztálytörekvéseit sem képes vállalni.

A későbbi Engels, miután Marxszal együtt megalkotta a *történelmi materializmust*, ennek az elméletnek az alapján és e módszer alkalmazásával a történelem mozgásának felfedezése és a bonyolult osztályviszonylatok elemzése útján már *felismerte az idős Schelling* filozófiájának értelmét — és nem bírálta többé, hanem beillesztve e filozófiát a társadalom és a filozófia általános történetébe, mint láttuk, még az elismerés szavait is megtalálta a számára.

Ez az elismerés persze nem annyit jelentett, hogy akceptálta volna, de a valóság egy fontos szegmentumának, a visszahúzó, két osztály között lebegő értelmiség létének hű tükörképét megkapván lényeges tapasztalati anyagot szerzett a marxizmus szövetségi politikája számára. S miként *Lenin* szerint „Marx, Tőkéjét és különösen a ‚Tőke’ I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját”,¹²⁸ ugyanúgy csak a még idealista, polgári forradalmi demokrata Engels bírálata alapján, tehát a kifejtett marxizmus elmélete és módszere *nélkül* nem érthetjük meg az egész Schellinget.

E felismerés birtokában kell tanulmányoznunk Schelling filozófiáját, hogy történelmi igazságot szolgáltatassunk neki, és a valóságnak megfelelően ismerjük

¹²⁸ Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. 1961. 164. o.

meg azt a szerepet, amelyet a klasszikus német filozófiájában betöltött. Ennek a feladatnak a megoldásához igyekeztünk jelen tanulmányunkkal az első lépést megtenni.

ПОЖИЛОЙ ШЕЛЛИНГ И МОЛОДОЙ ЭНГЕЛЬС

Пал Шандор

Автор ставит своей целью раскрытие общественно-исторических основ тех различий, которые имеются в марксистских оценках представителей классической немецкой философии. Легко мотивируются жирондизм Канта, якобинизм Фихте и бонапартизм Гегеля, но трудно, однако, показать, что отражает философия Шеллинга. Эта трудность объясняется тем, что Шеллинг дождался не только до консульства Наполеона, подобно Канту, не только до того поворота, который произошел в результате лейпцигской битвы народов, подобно тому, как это довелось Фихте, и не только до июльской революции, подобно Гегелю, но пережил и возникновение немецкого таможенного союза, и поражение первых массовых выступлений немецкого рабочего класса, и даже революции 1848 года. Это означает, что Шеллинг, как ни противостоял бы он разлагающемуся феодализму, устранившись от собственных классовых стремлений пролетариата, «призрака коммунизма», будучи буржуазным интеллигентом, пытается отвернуться от действительности и бежать в одиночество, колеблясь между двумя основными классами. Религиозно-мистическая форма этого бегства, однако, не представляет собой уступки реакции, а является синтезированием двойственной тенденции в некое высшее единство. Бога Шеллинг понимает не онтологически, а — с одной стороны — как некую личность, т. е. антропоморфично, подобно Фейербаху, — с другой стороны — не трансцендентным, а имманентным, т. е. субъективированно, психологически, как Шлейермахер. Шеллинг становится «частным христианином», как и его ученик Киркегард, «религиозный атеист», отец экзистенциализма, а не гитлеровско-розенберговского иррационализма, как об этом свидетельствуют позднейшие, составившиеся в рукописях и никогда не прочтенные его лекции.

Автор подробно излагает содержание антишеллинговских памфлетов молодого Энгельса, и приходит к выводу, что Энгельс в этот период — в возрасте 21 года —, точно так же, как и его товарищ по берлинскому университету Киркегард, критикует «положительную» философию Шеллинга еще не с позиции исторического материализма, а с точки зрения буржуазного революционного демократизма. В философии же пожилого Шеллинга, как это видно из его подготовленного в молодости очерка системы, проявляется не отступление от ранних прогрессивных идей и становление их реакционными; «три фазиса» его философии содержат построение первоначальной системы, постепенное осуществление его концепции.

THE AGED SCHELLING AND THE YOUNG ENGELS

by P. Sándor

The author attempts to reveal the sociohistorical bases of the differences in the Marxian evaluation of the representatives of classical German philosophy. We can easily find the motives of Kant's Girondism, Fichte's Jacobeanism and Hegel's Bonapartism. It is rather difficult to trace, however, what Schelling's philosophy wants to reflect. This difficulty may be traced to the fact that Schelling not only lived to see Napoleon become consul as did Kant, not only to see the changes following the struggle of the people of Leipzig as did Fichte and not only to witness the July revolution as did Hegel but he lived on to see the rise of the German Customs Union, the overthrow of the first mass movements of the German proletariat and even the revolutions of 1848. In other words Schelling — no matter how much he opposed the disintegrating feudalism — as a bourgeois-intellectual shocked by the „ghost of communism”, the attempts of the proletariat, heasting between the two fundamental classes tries to turn away from reality and escape into solitude. The religious mystic form of this escapism is however not a concession to the reaction, but the formulation of the higher unity of the two tendencies. That is to say, he does not ontologically conceive God but on one hand he visualizes God as a person,

i. e., anthropomorphically (as Feuerbach) and on the other he does not transcendently but imminently, i. e., subjectively, psychologically, interprets God as did Schleiermacher. He establishes his private Christianity similarly to his pupil, Kierkegaard, who—as we learn from his undelivered lectures surviving in manuscript form — was a religious atheist, the forerunner of existentialism and not of the irrationalism of Hitler—Rosenberg.

The author treats in detail the content of Engel's pamphlet against Schelling and he concludes that Engels at those times (at the age of 21) criticizes Schelling's „positive” philosophy just as Kirkegaard, his fellow student at the University of Berlin, did not from the viewpoint of historical materialism but bourgeois revolutionary democratism. The philosophy of the aged Schelling, as it may be seen from one of the schemes of his system written at an early age, does not mean the relinquishing and the reactionary development of his earlier progressive views; the „three phases” of his philosophy contain the gradual realization of his conception and the completion of the original system.

A mindennapi élet szerkezetének vázlata

HELLER ÁGNES

A mindennapi élet *minden* ember élete. Kivétel nélkül mindenki éli ezt az életet, bárhol is helyezkedjék el az emberiség szellemi vagy fizikai munkamegosztásában. Nem létezhetik olyan ember, aki olyannyira azonosul nembeli tevékenységével, hogy teljesen kiszakadna a mindennapokból. S fordítva: nincs olyan „kis” ember, aki — bár túlnyomóan a mindennapokban él — *csupán* mindennapi életét élné.

Az „ünnep” mint a mindennapok ellentéte, mint a mindennapi tevékenység felfüggesztése már ott is megjelenik, ahol munkamegosztásról nincsen szó. Ebben az esetben az egész közösség minden tagja szimultán él *egyazon* mindennapban, hogy azután szimultán emelkedjék ki belőle az „ünnepben”, a művészi magatartás első csíráitól egészen az extázisig.

A mindennapi élet a szó szoros értelmében *mindennapi* — az ember élete általában, úgy ahogy az napról napra folyik. Ez az életmód meghatározó eleme, lényeges és lényegtelen (gyakran névtelen) konkrét tevékenységek végtelen sora, melyekben az emberi társadalom produkálódik és reprodukálódik s mely talaja minden nem-mindennapi cselekvésnek és gondolatnak is. Az az élet, melyben az emberek — hogy József Attilát idézzük — „kapáltak, öltek, öleltek, tették, ami kell”.

A mindennapi élet mindig *az egész ember élete*; azaz az ember egyénisége, személyisége minden vonatkozásával résztvesz benne. Összes érzékei, gondolati készségei, manipulációs készségei, érzelmei, szenvedélyei, eszméi, ideológiai „munkában vannak”. Bár — s ezt azonnal hozzá kell tennünk — az, hogy összes készségei munkában vannak, egyúttal meghatározza azt, hogy *korántsem teljes intenzitásukkal* vannak munkában. A mindennapok embere tevékeny és élvező, aktív és receptív, érzelmi és értelmi, de nincs „lehetősége” és „ideje” arra, hogy felolvadjon egyik vagy másik képességében vagy aktivitásában, s hogy ezeket teljes intenzitásukban kimerítse.

A mindennapi élet messzemenően *heterogén*. Méghozzá sok szempontból. Mindenekelőtt azonban tevékenységtípusaink tartalma és jelentősége szempontjából. A munka és a magánélet megszervezése, a szórakozás és a pihenés, a rendszeressé vált társadalmi tevékenység, a közlekedés és a tisztálkodás stb. mind a mindennapi élet szerves része. Ezek jelentősége (és tartalma) azonban nemcsak heterogén, hanem *hierarchikus* is. A hierarchia konkrét formája azonban — szemben a heterogenitás tényével — nem örök és merev; különböző társadalmi-ökonómiai szerkezetekben rendkívül eltérő. Így pl. a történelem előtti korokban — de bizonyos dolgozó osztályoknál (pl. jobbágyoknál) jóval azután is — e hierarchiában messze a munka járt legelől; az egész mindennapi élet a munka megszervezése körül helyezkedett el, s minden más tevékenységi

forma ennek volt alárendelve. Ezzel szemben pl. Attika szabad lakosságánál az i.e. V. században messzemenően a társadalmi tevékenység, szemlélődés, pihenés (kulturálódás) volt az, ami a mindennap megszervezésében a centrális helyet elfoglalta — s az egyéb tevékenységformák hierarchikusan ezek köré rendeződtek. A mindennapi élet heterogenitása és hierarchikus rendje (megszervezettsége) együtt teszik lehetővé a „sima” produkciót és reprodukciót nemcsak a termelés, de az érintkezési formák tekintetében is. Heterogenitás *kell* ahhoz, hogy létrejöjjön a mindennapok „olajozottsága”, és a spontán hierarchia verklíje *kell* ahhoz, hogy a heterogén szférák szimultán mozgásban maradjanak.

Az ember *beleszületik* saját mindennapjaiba. Egy ember felnövekedése pedig minden társadalomban annyit jelent, hogy *elsajátítja mindazokat a készségeket, melyek az adott társadalom (adott réteg) mindennapi életének éléséhez elengedhetetlenek*. Aki egyedül tudja élni mindennapjait, az felnőtt. Mindenekelőtt el *kell* sajátítania, a *dolgok manipulációját* (természetesen azokét a dolgokét, melyek az adott mindennapok éléséhez elengedhetetlenek). Meg *kell* tanulnia a poharat fogni, belőle inni, kést és villát használni — hogy a legegyszerűbb példánál kezdjük. De már ebből is látszik, hogy a *dolgok manipulációjának elsajátítása egyben a társadalmi viszonyok elsajátítása is* (aki csak kézzel tanul meg enni, az ma nem válik felnőtté még akkor sem, ha életszükségeit így is ki tudná elégíteni). Ma a dolgok manipulációjához az is hozzátartozik, hogy az ember megtanuljon villamosra szállni, átmenni a kocsiuton, sőt: írni és olvasni — ahogy már nem tartozik hozzá, hogy megtanulja a libákat őrizni vagy tüzet csiholni. — De bármennyire társadalmi viszonyok elsajátítása is a dolgok manipulációja, elengedhetetlenül „benne van” a természet-törvények spontán uralom-alávetése. Az uralom alávetés konkrét formája mindig társadalmi (társadalmi viszonyok közvetítette), de az uralom alávetés ténye megmarad. *A mindennapi élet elsajátítása annak a foknak elsajátítása, melyen az emberiség (az adott társadalom) a természetet tipikusan maga alá vetette, így a természeti korlátok visszaszorításának foka mindig kifejeződik a mindennapokban*. A „tipikusan” szó — mint megszorítás — persze nem véletlen. A természeti korlátok visszaszorítása mindig *folymat*, egy adott társadalmon belül is „végigfutási ideje” van, eredményei tehát nem közvetlenül és azonnal hatnak a mindennapokban, különösen nem *mindenki* mindennapjában. A „végigfutási idő” problémája azonban egészen külön kérdés, mely másképp vetődött fel korábbi századokban mint ma, másképp osztálytársadalmakban mint osztály nélküliekben, és egészen másképp az összemberiség vonatkozásában (ahol ez ma is hihetetlenül lassú folyamata) mint egyes kisebb társadalmi integrációk esetében. Ha nem is érintjük itt ezeket a problémákat — miattuk tartottuk nagyon fontosnak az előbbi megszorítást.

Ha a dolgok manipulációjának (s ezzel együtt a természet uralom alávetésének és a társadalmi közvetítettségeknek) elsajátítása a mindennapokba való „felnövés” feltétele, legalább annyira az a *társadalmi érintkezési formák közvetlen elsajátítása is*. Ez az elsajátítás, ez a „felnövés” a mindennapokba mindig *csoportokban* kezdődik (ma többnyire a családban, iskolában, kisebb környezeti közösségekben stb.). Ez az elementáris tény tévesztett meg egyes szociológusokat, akik úgy vélték, hogy a csoportstruktúra a társadalom alapvető szerkezete, hogy ez teremti a szokásokat, a normákat, hogy minden más — nagyobb — integráció erre épül és ebből levezethető. Holott — a történet előtti időktől eltekintve, melyekben valóban a csoportstruktúrák voltak a leg-

magasabb típusú integrációk is — a helyzet fordított. Nem a nagy integrációk vezethetők le a csoportstruktúrákból, hanem ezek a „face to face” csoportok más nagyobb integrációk szokásait, normáit, etikáját *közvetítik* az egyén felé. Az ember a csoportban tanulja meg a mindennapok elemeit (hogy fel kell kelnie, önállóságot kell tanulnia, hogy hogyan kell köszönnie, hogyan kell viselkednie stb.), de csak akkor lesz felnőtt, ezeknek az elsajátított normáknak csak akkor van „értékük”, ha *valóban* a nagyobb integrációk értékeit közvetítették az egyén felé, ha a csoportból (teszem: családból) kilépő egyén önállóan tud élni a szélesebb integrációk világában, tájékozódni tud korántsem csoportszerű emberi viszonyokban is, „mozogni” tud a társadalom médiumában.

Persze: a mindennapi élet elsajátítása — mind a dolgok manipulációja, mind a társadalmi szokásnormák elsajátítása esetében — nemcsak annyit jelent, hogy az ember megtanul mozogni a közegben, hanem együttal azt is, hogy *megtanulja mozgatni a közegeket*. Aki elsajátítja egy kor adott mindennapjának szükséges tevékenységi formáit, az „belép a történelembe”, még ha névtelen szántóvetőként éli is le egész életét.

A mindennapi élet tehát nem áll „kívül” a történelmen. Az emberek mindennapi élete a történelem „dereka”, a társadalmi szubsztancia voltaképeni „sűrűje”. Cincinnatus ennyiben szimbólum. A nagy — és nem mindennapi, történetkönyvben is feljegyzett tettek — a mindennapokból indulnak ki és oda is térnek vissza. Minden különleges, nagy történelmi tett attól lesz naggyá és különlegessé, hogy továbbgyűrűzik a hétköznapokban. Aki elsajátítja a kor mindennapját, ezzel együtt elsajátítja az emberiség múltját is — igaz, nem öntudattal, hanem „magábanvalóan”.

*

A mindennapi élet az egyed élete. Ez az egyed magábanvalóan mindig és mindenkor *egyszerre partikuláris lény és nembeli lény*. Természeti értelemben ebben nem különbözik más élőlényektől. Az állat is — természeti értelemben — partikuláris egyed, egészen sajátos és ismétелhetetlen tulajdonságokkal és felépítéssel, egyéni (természeti) szükségletei kielégítésére törekszik, s mint egyetlen egyed elpusztul saját halálával. A „nincs két egyforma falevél” leibnizi gondolata az egész élővilágban érvényesül. Ugyanakkor minden élőlény a fajtájának reprezentánsa is, csak rajta keresztül érvényesül a fajta (s a fajta fejlődésének) folyamatossága, újratermeli ezt a fajtát, s természeti ösztönei (reflexei) a fajta törvényeit követik. Ez a (természeti) partikularitás és ez a nembeliség szükségképpen érvényesül az embernél is. Az ember is biológiai egyed, s ugyanakkor biológiailag az emberi faj reprezentánsa is — s ez megszüntethetetlenül s egyaránt érvényesül mind a társadalmi partikularitásnál, mind a nembeliségnél. De az embernél partikularitás és nembeliség — még puszta magábanvalóságukban is — társadalmi partikularitás és nembeliség; a biológiai is csak társadalmi közvetítésben érvényesül. Ez annyit jelent, hogy a partikularitás már nemcsak „egyed” voltát, de „egyén” voltát is kifejezi. Minden *egy*es falevélről leolvashatók az azonos fajtához tartozó *összes* falevelek *lényeges* tulajdonságai; de *egy ember sosem reprezentálhatja, fejezheti ki az emberiség lényegét*.

Mi jellemzi ezt a társadalmi (illetve társadalmilag közvetített) partikularitást? Az *egyszeriség*, az *ismételhetetlenség* igazán éppen itt alapvető ontológiai tény. Ez az egyszeriség és ismétелhetetlenség azonban egyre bonyolultabb *komplexum*, mely az adott társadalmi valóság és egyben az adott manipuláció

készségek elsajátításán nyugszik; ugyanakkor az elsajátítás minden esetben (még a legprimitívebb embereknél is) bír valami „*egyetlen*”, az általánosban feloldhatatlan mozzanattal.

Ugyanakkor: az emberiség szükségletei az egyes egyedeknél mindig az *én szükségleteiként* tudatosodnak. Az „*én*” éhes, az „*én*” érez fájdalmat — legyenek a fájdalmak testiek vagy lelkiek —, az „*én*”-ben ébrednek fel az indulatok, szenvedélyek. Az emberi partikularitás alapvető dinamikája az „*én*”-szükségleteknek a kielégítése. Ebből a szempontból most mindegy, hogy mennyire azonosul egy ilyen „*én*” akár magábanvalóan, akár tudatosan a nembeliség adott reprezentációjával, vagy hogy milyenek az „*én*”-szükségletek tartalmai. Hamis ezt az alapvető ontológiai tényt akár az „*önszeretettel*”, akár az „*önzéssel*” azonosítani. Az „*énre*” vonatkoztatás korántsem jár mindig együtt önszeretettel, az önzés pedig az előbbinek csak viszonylag későn megjelent és igen bonyolult formája.

Minden világismeret, a világra vonatkozó minden kérdés, mely közvetlenül ebből az egyszeri *én*-ből, ennek a szükségleteiből, szenvedélyeiből indít, a partikularitás kérdése. Ilyenek a „*minek élek*”, a „*mi célja velem a mindenségnek*” kérdései. *A partikularitás teleológiája mindig önmagára (az egyedre) vonatkoztatott.*

A nembeliséget szintén minden egyes ember „*tartalmazza*”; méghozzá minden olyan *tevékenységével*, mely nembeli, még akkor is, ha e tevékenység *motivuma* partikuláris. Így a munkának gyakran vannak partikuláris motívumai, de a munkatevékenység — feltéve ha tényleges (társadalmilag szükséges) munkáról van szó — mindig nembeli tevékenység. Nembeli az érzelmek, szenvedélyek többsége is, mert *létük és tartalmuk kifejezheti és továbbplántálhatja az emberi szubsztanciát*. Tehát többnyire nem az érzelem vagy a szenvedély partikuláris, hanem az *énre* vonatkoztatott, pusztán egyéni szükségletet és teológiát kielégítő (vagy ki nem elégítő) megjelenései.

Az ember tehát mint egyén is nembeli lény, hiszen társadalmi viszonyainak produktuma, kifejeződése, az emberi fejlődés örököse és letéteményese; ugyanakkor *nembeliségének reprezentánsa rajta kívül* (az egyes emberen kívül) van. Ez mindig az a társadalmi integráció (nemzetiség, démosz, rend, osztály, nemzet, emberiség) — gyakran több integráció egyszerre —, melynek az ember tudatos része, melyben „*mi-tudata*” kialakul.

A „*tudatosságot*” nem véletlenül hangsúlyozzuk. Az egyes ember akkor is az emberiséghez — mint a legmagasabbrendű integrációhoz — tartozott, midőn egységes emberiség, történelem mint világtörténet még ki sem alakult.¹ Egy adott kor embere számára a nembeliséget mindig az az adott közösség reprezentálja, melyen „*keresztül*” az emberiség útja, történelme vezet (még akkor is, ha az adott integráció sorsa az, hogy zsákutcába vezessen). Ehhez a közösséghez mindig és minden embernek tudatos viszonya volt; itt alakult ki „*mi-tudata*”, mely egyidős az „*én-tudat*” kialakulásával. Itt alakult ki *a nembeliség teleológiája, mely sosem az én-re, hanem mindig a mi-re kérdez* (pl. a „*kiválasztott népre*” a zsidó mitológiában).

Az *individuum* (individualitás) tartalmazza *mind* a partikularitást, *mind* az emberben nem-tudatosan és tudatosan funkcionáló nembeliséget. Az *individuum* azonban olyan egyed, amelynek *viszonya* van saját partikularitásához, illetve nembeliségéhez, tehát amelyben mindkettő *tudatossá* válik. Ez a tuda-

¹ Hogy az emberiséghez való közvetített, ill. közvetlen vonatkozás között miféle különbségek vannak, annak elemzésére itt nem térhetünk ki.

tosság sokféle magatartásban kifejeződhet. Így a mi-tudat és én-tudat tendenciózus azonosításában, azonosítási törekvésében — mely természetesen *teljesen* sosem sikerül —; ez két irányban is végbemehet: az egyik a partikularitás felemelése a „mi-tudat” szférájában, akár az önuralom, akár a szenvedélyek nembelivé fokozása útján, a másik a nembeli „lefokozása” partikularissá, a tudatos önzésben (individualizmus). Kifejeződhet a *partikularitás* humanizálásában is, anélkül, hogy az individuum azt direkt a „mi tudatnak” rendelné alá. De akármilyen típusú is az individuum, minden individualitás közös lényege nembeliségének és partikularitásának *viszonylag szabad* (autonóm) megválasztása, ahol egyaránt hangsúlyozott a viszonylagosság és a szabadság. Hozzá kell tennünk, hogy az individualitás *foka* is különböző lehet. Korántsem minden ember egyaránt individuum, s a társadalmi manipuláció és elidegenedés körülményei között egyre inkább „szerepeire” bomlik. *Az individuum fejlettsége* elsősorban — bár korántsem kizárólagosan — tényleges szabadságának, illetve *szabadságlehetőségeinek függvénye*.

Individuum nem mindig létezett, de a partikularitás és a nembeliség néma együttélése olyan régi, mint az emberiség. Amíg az individualitás nem alakul ki, addig ez a „némaság” a tipikus; ahol felmerül a konfliktus — és mindenképpen felmerül — ott nincs „szabad viszony” sem a nembeliséghez, sem a partikularitáshoz; csak egy megoldás van: a partikuláris igényeket *némán* alávetik a közösségnek. Hogy nem engedik meg, hogy valaki az elejtett vadat egyedül fogyassza el, vagy ha megteszi, megtorolják, ez éppen olyan „természetes”, mint ahogy a közösség léte maga „természetes”. Ugyanakkor a nembeli-közösség adta kereteken belül a partikularitás korlátlanul „kiélheti magát”; az az indulat vagy ösztön, amely nem sérti az adott közösségi kereteket, gáttalanul törhet fel és realizálódhat.

Az individualitással, annak kevesebb-több kibontakozásával születik meg az egyén *egysége*, az egyén partikularitásának és nembeliségének egységes *egyéniiséggé* való ötvöződése. Minél egységesebb az egyéniség (és ez az egység természetesen mindig csak *tendencia*, gyengébb vagy erősebb, kevésbé tudatos vagy tudatosabb tendencia), annál inkább szűnik meg nembeliség és partikularitás néma együttélése az *egész* életet jellemzi. Ennek társadalomontológiai feltétele a nembeliséget hordozó közösség és az egyed kapcsolatának lazulása, amikor is az egyénnek már van bizonyos *mozgásterülete*, hogy — az adott lehetőségeken belül — *saját közösségét és saját életmódját* megválassza. Ennek következménye egy bizonyos *distancia*, melyből az ember viszonyt tud teremteni saját közösségéhez (a születetthez és a választotthoz), ahogy *viszonyt* tud teremteni saját partikularitásához mint relatív „adottsághoz” is.

Ez az individualitás azonban azóta is csak tendencia, lehetőség. A mindennapi életben — az emberiség óriási többségénél, ha nem is mindenkor egyforma többségénél és azonos mértékben — *azóta is érvényben marad partikularitás és nembeliség néma együttélése*. Mindkettő — többnyire — azóta is magábanvalóan funkcionál, nem válik tudatossá, felismertté. Az emberek beleszületettsége a mindennapokba azóta is annyit jelent, hogy „késznek” fogadják el a mindennapi élet funkcióit, kereteit, gondolkodását — ami persze korántsem azonos azzal, hogy egyúttal „jónak” is tartják. Különben a mindennapi élet „kész” voltának érzése és a „jó” igényének ellentéte éppen az az egyik tényező, melyből a hit, a vallási szükséglet fakad.

A partikularitás és nembeliség néma együttélése nem mindig azonos szerkezetű. Van, midőn az ember objektivációi, funkciói a néma nembeliséget

hordozzák, míg a motívumok többnyire partikulárisak. Így pl. a munka, mely az emberek nagy részének mindennapjában centrális helyet foglal el, lényege szerint nembeli tevékenység; az egyes emberek munkamotívumai azonban többnyire korántsem nembeliek. Azért dolgoznak, hogy megéljenek — tehát önmagukra vonatkoztatott teleológiából. Azok a szokásnormák, elemi szabályok, melyeket az ember a születésétől kezdve fokozatosan elsajátít, gyakran egészben vagy részben szintén a nembeliséget hordozzák (bár egyáltalán nem olyan feltétlenséggel, mint maga a munka!). Itt az elsajátítás többnyire spontán, de amennyiben motívuma van, ez a motívum éppen úgy lehet partikuláris, mint félig partikuláris-félig morális. Vannak tipikusan partikuláris affektusok, mint pl. az irigység, de vannak olyanok, melyek csak vonatkozásukban válnak azzá. E keretek között még e kapcsolat főbb típusait sem tudjuk felvázolni.

A mindennapi életben általában — és éppen ezért beszélhetünk arról a bizonyos „néma” együttéléstről — a nembeliség és partikularitás közötti kollíziók nem tudatosodnak. Az egyik a másiknak „némán” aláveti magát. De — és itt különbözik a mindennapi élet modern struktúrája már *elvileg* is az individualitás kialakulását megelőző struktúrától — korántsem feltétlenül úgy, hogy a partikularitás aláveti magát a természetes közösségnek. „Természetes” közösség ugyanis nincs többé. S ezzel erős sanszot kap az a lehetőség, hogy a partikularitás vesse maga alá a nembeliséget, hogy az adott társadalmi integráció szükségletei és érdekei *szolgálják* az egyén indulatait, vágyait, egoizmusát és nem fordítva.

Ez a sansz — a partikularitás spontán győzelmének sansza — hívta életre a társadalmi együttélés szükségleteképpen az *erkölcsöt*. Az erkölcs követelményei és normái az adott nembeli integráció (és az emberi fejlődés hagyományának) *követelése* az egyén felé, hogy partikularitását a nembeliségnek vesse alá, s hogy ezt a követelményt *belső indítékká* tegye. Az erkölcs mint motívum — ezt nevezzük *morálnak* — egyéni motívum, de nem partikuláris többé, hanem *individuális*: szabadon (viszonylag szabadon) magunkra vett attitűd az étellel, társadalommal, az emberekkel szemben. Éppen ezért nem vezethető le semmiféle természetes „commiseratio”-ból (ahogy a partikularitást sem lehetett az úgynevezett önszeretettel azonosítani); akiben erős az úgynevezett „commiseratio”, annak nem „nehéz” tartani magát választott erkölcséhez, ez azonban mit sem változtat az erkölcs struktúráján, méghozzá a partikularitást gátló struktúráján.

A gátlás, a vétőjog a morálnak természetesen csak egyik funkciója. A másik: a partikularitás igényeinek átalakítása, „kulturálása”. Nemcsak az individuumok életében, hanem az emberiség életében is. Vannak olyan vágyak, melyek meg sem jelennek ma bennünk (s ezért le sem kell már győznünk őket), holott őseink énjében kiemelt szerepük volt. (Persze vannak olyan partikuláris vágyaink is, melyeket őseink még nem ismertek; ezek is történetiek, de *nem* az erkölcs hatására keletkeztek). — De akármilyen erős a morál „átalakító”, kulturáló szerepe, *gátlás-funkciója nem szűnik meg, és erős mindaddig, míg a mindennapi élet struktúráját alapvetően partikularitás és nembeliség néma együttélése jellemzi.*

Az erkölcsnek — mind a mai napig és a társadalom átlagánál — a mindennapi életben van a *legkisebb* szerepe. A nagy morális konfliktusok — mint látni fogjuk — kívül esnek ezen a szférán, hiszen minden elmondható róluk, csak az nem, hogy mindennaposak. De világos, hogy *más* a mindennapi élet,

mióta erkölcs létezik, és más-más a tartalma azoknál, akiknél az erkölcs több, illetve kevesebb szerepet játszik, méghozzá nemcsak a mindennapokban, hanem a belőlük való kiemelkedésben is. Az erkölcs ugyanis — és ehhez mindig „hozzászámítjuk” a motívumot, a morál-„oldalát” —, ismételjük: az individuumban tartozik. A gyengén fejlett individuum mindennapja „széteső”, nem rendeződhet az egész egyéniség köré, a fejlett individuum mindennapi élete koncentrált, egységes, mert az adott kereteken belül az egész életre rányomja bélyegét.

A mindennapi életnek a fentiekben elemzett „befolyásoltsága” természetesen nemcsak az erkölcsre vonatkozik, hanem minden olyan attitűdre, mely kapcsolatban van az individuumban (társadalmi) választásával. Itt első sorban a világnézetre vagy másfajta társadalmi engagemenszóra kell gondolnunk. Ezeknek is van morális „oldaluk”, de mégsem szinonimák a morállal.

A mindennapi élet telítve van alternatívákkal, választásokkal. Ezek a választások lehetnek erkölcsileg teljesen közömbösek (pl. felszállok-e egy teli villamosra vagy megvárom a következőt), lehetnek erkölcsileg is motiváltak (pl. átadom a helyemet egy öregasszonynak vagy sem). *Minél nagyobb szerepe van a moralitásnak, személyes engagemensz-nak, az individualitásnak, a rizikónak* — s ezek mindig együtt járnak — *egy adott alternatíva eldöntésénél, annál inkább felülemelkedünk a mindennapokon*, annál kevésbé van szorított mindennapi döntésekről. Amilyen erővel motiválja az embert a moralitás — s ezzel a nembeliség — annál inkább „emeli fel” partikularitását a nembeliség szférájába. Itt már megszűnik partikularitás és nembeliség néma együttélése. Ahhoz, hogy az ember a mindennapokon felülemelkedve döntsön, szüksége van saját énjének ismeretére — a „gnoti szeauton”-ra —, szüksége van a nembeli követelések ismeretére és szenvedélyes vállalására. Kant ennek a magatartásnak formális kritériumát keresi a kategorikus imperatívuszban. Valójában egy ember sem cselekedhet úgy, hogy valamely tette általános paradigmává váljék — mert mindig egy konkrét szituáció konkrét individuumaként cselekszik. De ez a paradigmatisz jelleg annyiban mégis létezik, amennyiben a partikularitás nembelivé „emelkedik”.

De itt két fenntartással kell élnünk. Egyrészt: a nembelivé emelkedés sosem jelenti a partikularitás megszüntetését. Hiszen az én-re (a pusztá, partikularis énré) irányuló szenvedélyek, érzelmek nem szűnnek meg, „csak” kifelé fordulnak, a nembeli megvalósításának hajtóerői lesznek, vagy amennyiben gátjai a morális indítékú cselekvésnek — az adott cselekvés tartalmára fel vannak függesztve. Másrészt: az effajta morális döntés ebben a kiélezettségben *tendencia*. A morálisan motivált döntések és cselekvések nem határolhatók el *mereven* és egyértelműen a köznapiaiktól. A cselekedetek és választások többségének heterogén motivációja van — a partikularis és a morális-nembeli együtt és egyszerre motiválják őket —, s így a partikularitáson való „felülemelkedés” többnyire nem „vagy nem-vagy igen” történik, hanem *többé vagy kevésbé*. A mindennapok és a morál szférája között nincsen kínai fal. „Tisztán” morális motivációkkal csak a moralisták cselekszenek — s azok is inkább csak az elméletben, mint ténylegesen.

Már csak azért sem beszélhetünk efféle kínai falról, mert — mint erről már beszélünk — az emberiség múltjának erkölcsi hagyatéka s a kor erkölcsi követelménye az emberek felé a mindennapok szokásaiban, szokásnormáiban is kifejeződik — s ezek elsajátítása lehet egészen spontán, nélkülözhet minden morális motívumot. De — amennyiben ilyen morális motívumokat tartalmaz

is — ezek nem teszik szükségessé a partikularitáson való felülemelkedést, annak felfüggesztését, nem mondanak ellent a „néma együttélésnek”.

Az individuum és a szituáció viszonya többnyire olyan, hogy — mikor az ember az adott erkölcsi rend szerint cselekszik, dönt, vagy akár a benne adott mozgásterület „kitapintására” törekszik — a morális motívum egy (jelentéktlenebb vagy jelentősebb) a többi között. Ilyenkor e morális motívum követése vagy „természetesen” megy végbe, vagy — amennyiben partikularitásokat valamennyire korlátozzuk — kisebb-nagyobb megerőltetést igényel, de sosem kívánja egész emberi erőnk összpontosítását. *A szélső, tisztán erkölcsi konfliktusokban azonban a morális motívum meghatározóvá válik, bennük a hajtóerő, cél, a szenvedély tárgya a nembeliségbe való felemelkedés, a nembeliség szolgálata.* Ez nem okvetlenül abban fejeződik ki, hogy közösségünket szolgáljuk, bár ez ennek a magatartásnak a legtipikusabb esete, kifejeződhet abban is, hogy pusztán személyi magatartásunkkal az emberi nem „helyes” magatartását reprezentáljuk (pl. a sztoikusok viszonya a természetes halálhoz). Ennek a magatartásnak útja *a választás (döntés), minden erőnk koncentrációja a választás (döntés) végrehajtására, továbbá a magunkválasztotta szituáció, mindenekelőtt a következmények tudatos vállalása.* A fent vázolt „út” számos állomása azokra a félig-meddig még mindennapi döntésekre is jellemző, melyekben a nembeliségbe való emelkedés — a partikularitás felfüggesztése — csak részben vagy még részben sem megy végbe. De a mindennapokban nem lehet *minden* döntésnél *minden* erőt koncentrálni. Ez — mint látni fogjuk — ellentmond a mindennapok alapvető szerkezetének. Ugyanígy értelmetlen tudatosan magunkra vállalni egy *nem az egész individuum által tudatosan végrehajtott* választás következményeit — „a magunkra vevés” itt többé-kevésbé passzív, és nagyon is megfér azzal a partikularitásra jellemző kérdéssel, mely szerint „miért is kellett ennek éppen velem megtörténnie?”. Az erkölcsi választás hőse sosem kérdezi ezt. Választása az ő sorsa, s ami vele történt, az csak vele történhetett meg. A hétköznapiokon való erkölcsi felemelkedés csúcspontja így a *katharzis*. A katharzisban az ember saját nembeli voltának az *öntudatára ébred*.

De nemcsak az erkölcsi választás esetében, hanem az emberi tevékenység semmilyen szférájában sincs éles és merev határvonal a mindennapi és a nem mindennapi magatartás (tett) között (természetesen csak olyan magatartásokról van szó, melyekben a nembeliségbe emelkedés lehetséges). Gondoljunk csak a politikai szférára. A nagy-centrális politikai döntések ugyanazt az „utat” járják be, mint amelyet az erkölcsi szférában megfigyeltünk (választás, erőkoncentráció, következmények tudatos vállalása), bármennyire sajátos is a politikai döntések struktúrája. Bizonyos, hogy Lenin döntése Októberben nem tartozik a mindennapi élet szférájába, ahogy — ha más fokon is — a forradalom közemberének döntése sem. Ha azonban ugyanaz a forradalmár a forradalom után más munkája mellett folyamatosan a társadalom érdekében tevékenykedik ugyan, de ez a munka egyre kevesebb sajátos erőkoncentrációt igényel — akkor egyre inkább mindennapi tevékenységformával van dolgunk. Hasonlóképpen az „amour passion” választásai és döntései — a szenvedély, a választás erejétől stb. függően — különböző mértékben ugyan, de semmiképp sem mindennaposak; a megszokássá és esetleg rutinná vált szerelem ismét „lesüllyedhet”² a mindennapokba. Ez a fajta lesüllyedés —

² A „lesüllyedés”-nek — mint látni fogjuk — itt nem pejoratív értelme van, ez csak a mindennapok és a nem-mindennapok közti szerkezeti különbségre utal.

sem az előbbi, sem az utóbbi példák esetében — nem szükségszerű, de kétségtelen, hogy alapvető léteény.

A mindennapi életből — s ezzel a mindennapi gondolkodásból — való kiemelkedés azon formái, melyek tartós *objektívációkat* hoznak létre: a *művészet* és a *tudomány*. Ezzel kapcsolatban csak utalunk Lukács György mélyreható analizisére az Esztétika bevezető fejezetében. Eszerint mind a művészi, mind a tudományos tükrözés szakít a mindennapi gondolkodás spontán-partikuláris énré-irányítottságával. A művészet, amennyiben éppen lényege szerint az emberi nem öntudata és az emberiség emlékezete, a társadalomtudomány, amennyiben dezantropocentrizál (elvonatkoztat az egyes emberre vonatkoztatott teleológiától), a természettudomány, amennyiben dezantropomorfizál. A tudomány, a művészet, illetve a mindennapi élet és gondolkodás sincs egymástól merev határral elválasztva — még hozzá többszörösen nem. Mindenekelőtt a tudósnak és a művésznek is van mindennapi élete: azokat a kérdéseket, amelyekre objektívációban, műveiben válaszol, többek között (persze csak többek között) a mindennapi élet teszi fel. Mint mindennapi embernek, a művésznek és tudósnak is van partikularitása, s ez ha az alkotásban fel is van függesztve, bizonyos közvetítéseken keresztül — a művészetben és társadalomtudományokban az individualitás közvetítésén keresztül — „befolyik” az objektívációba. Végül: minden jelentős mű többé-kevésbé visszajut a hétköznapiokba, hatása végső soron a „mások” mindennapjában gyűrűzik tovább.

Bármennyi rokonvonás is van a művészet, illetve a tudomány, az erkölcsi, politikai stb. szférák mindennapokkal való kölcsönhatása között, alá kell húznunk, hogy ez a rokonság a kiemelkedés, illetve a kölcsönhatás tényében, nem pedig konkrét formáiban nyilvánul meg. Csak példaképpen idézzük, hogy míg egy politikai döntés objektívációjához egész társadalmi rétegek mindennapból való részleges felemelésére, illetve mindennapjának igénybevétele van szükség, egy ökonómiai döntés végrehajtásához gyakorta elég pusztán a mindennapok igénybevétele. Egy morális döntés végrehajtásához nincs szükség mások mindennapjaira; legfeljebb annak az embernek mindennapjait veszi igénybe, aki döntött. E probléma kifejtésére itt nincs terünk — csak jelezhetjük.

A partikularitás részleges vagy teljes felfüggesztésének, a mindennapokból való kiemelkedésnek és a nembeliségbe való felemelkedésnek eszköze a *homogenizálás*. A mindennapi életről tudjuk, hogy heterogén, hogy minden képességünket sokféle irányban igénybe veszi, de egyiket sem „nagyon”. Lukács György ezt úgy fejezi ki, hogy a mindennapokban az „egész ember” vesz részt. Mit jelent a homogenizálás? Egyrészt azt, hogy *egyetlen feladatra* összpontosítjuk figyelmünket, elvégzése közben minden más tevékenységünket „felfüggesztjük”; másrészt azt, hogy megoldásánál *egész emberi egyéniségünket* igénybe vesszük, — hogy megint Lukács György kifejezésével éljek: „ember egészzé” változunk; harmadrészt azt, hogy ez nem akármilyen módon történik, hanem úgy, hogy partikularitásunk olvad fel a nembeli tevékenységben, melyet *tudatosan* és *autonóman*, tehát mint individuumok választunk.

Csak ha *mindhárom* tényező együtt van, csak akkor beszélhetünk olyan homogenizálásról, mely *teljesen* kiemel a mindennapokból a nembeliség szférájába. A homogenizálásnak az a típusa, mely csak az első tényezőtől, az egyetlen feladatra való koncentrálásból fakad, még jól megfér a mindennapokkal, azoknak szerves része. Így, ha egy új munkamozdulatot kell elsajátítanunk, kénytelenek vagyunk teljesen erre koncentrálni, még nem tudunk közben „másra gondolni”, tehát „felfüggesztjük” minden egyéb tevékenységünket. Ha pl.

vizsgáztatunk, akkor spontánul homogenizálunk, hiszen elvonatkoztatunk a vizsgáló más tulajdonságaitól, és pusztán egy szempontból vesszük — koncentráltan — szemügyre. De ebben az esetben ennek a koncentrációnak, pillanatnyi homogenizálásnak nincsen ránk post festa hatása, nem befolyásolja egyéniségünket.

Világos, hogy ezeknél a homogenizálásoknál korántsem volt egész egyéniségünk munkában, s a koncentrációnak semmi köze sem volt partikularitásunk felfüggesztéséhez. De ugyanezek a tevékenységek s a belőlük következő választások, döntések állhatnak már „magasabb”, azaz a mindennapokból többé-kevésbé kiemelkedő fokon. Pl. ha egy paraszt először dolgozik gyárban, s a munkamozdulat elsajátításánál arról a próbáról van szó, hogy vajon képes lesz-e a gyári munkára, ott tudja-e hagyni végképp a falut — ez már az egész életre kiható próba; merülhetnek fel konfliktusok — akár morálisak — pl. a vizsgáztatás esetében is. Ilyenkor énünknek már jóval nagyobb része van a munkában, a döntés inkább egyéniségünk függvénye. Az efféle döntések már többé-kevésbé változtatnak az egész emberen, van post festa hatásuk; itt tehát már megjelenik — ha nem is uralkodik — a nembelivé való homogenizálás, megindul a „kilépés” a mindennapokból, anélkül hogy egészen megtörténék. S tudjuk, hogy életünk legtöbb — tényleges — döntése ezen a szinten áll.

A nembelivé való homogenizálás, a partikularitás teljes felfüggesztése, az „ember egésszé” való alakulás az emberek többségénél egészen *kivételes*. Még társadalmi megrázkodtatásokban gazdag korokban sincs sok ilyen nagy választóvonal az átlagos ember életében. Vannak, akiknek élete elfolyik anélkül, hogy akár *egyetlen* ilyen pont is adódna benne. Csak olyanoknál nem egyszerű vagy nem nagyon kivételes ez a fajta homogenizálás, akiknél az *élet főszenvédélye a nembelire irányul, s ugyanakkor megvan a képességük arra, hogy ezt a szenvédélyt realizálják*. Ilyenek a nagy (példamutató) moralisták, az államférfiak (forradalmárok), művészek, tudósok. Az utóbbi háromnál (államférfi, illetve hivatásos forradalmár, művész és tudós) még arról is van szó, hogy nem egyszerűen főszenvédélyük, de főmunkájuk, *alapvető élettevékenységük* is követeli és eredményezi a nembeliségbe való felemelkedést. Náluk tehát az „ember egésszé” való homogenizálás az élet lényegéhez, az élet alaptevékenységéhez szükségszerűképpen hozzátartozik.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy művész, tudós vagy államférfi minden pillanatban ebben a túlfeszítettségben élne. A művésznek, tudósnak vagy államférfinak ugyanúgy van mindennapi élete mint másoknak, s ebben ugyanúgy érvényesül partikularitása, mint másoknál. Csak az alkotás folyamatában függeszti fel ez a partikularitást s válik — individualitása közvetítésével — az emberi nem reprezentánsává, lép be főszereplőként a történelmi összefolyamatba. Az államférfi — legyen bárminő is „papucsban” —, midőn érzi saját médiumát — a tömeget, melyet meg kell győznie, magával kell rántania a tettebe, vagy a katonákat, akiket a cél irányába kell befolyásolnia, vagy a komplikált szituációkat, melyeket a következmények előrelátásával meg kell oldania —, felülemelkedik önmagán, szinte „viteti” magát valaminő, látszatra rajta kívül álló „hatalommal” — melyet gyakran ihletnek neveznek —, amely azonban nem más, mint a nembeli döntés felemelő hatalma. A művészt ilyenkor vezetni kezdi egy „láthatatlan kéz”, úgy hogy alkotásában gyakran mást hoz létre, mint amit akart — az *objektivitás hatalma* ragadja magával, tisztítja meg alkotását mindattól, ami a szándékban még partikularitás. Ez a realizmus győzelmének ontológiai alapja. — Ezért olyan nevet-

ségesek azok a vállalkozások, melyek tudósok, művészek, államférfiak alkotásait abból akarják magyarázni, hogy milyenek abban a bizonyos „papucsban”, tehát a partikuláris életben keresik a választ az alkotó életre.

Minden — bárminő magasrendű — nembelivé homogenizálás között a művészi homogenizálásnak van egy specifikuma. Az, hogy van homogén médiuma, még hozzá mindig egységes homogén médiuma (láthatóság, hallgatóság stb.). A homogenizálás tehát itt mindig egy homogén médium által történik. Ennek a sajátjának sorsdöntő jelentőségét ugyancsak Lukács György tárta fel Esztétikájában. — Beszéltünk arról, hogy a köznap embere csak kivételképpen jut el saját választásaiban, döntéseiben a teljes nembelivé homogenizálás, az „ember egésszé válás” fokára. A művészetnek azonban éppen homogén médiumai következtében s a velük összefüggő számos — itt nem elemezhető — sajátossága következtében megvan az a lehetősége, hogy a *műélvezőben* is létrehozza a nembelibe való emelkedést, hogy a műélvezőt is fel-emelje a nembeliség síkjára. A műalkotás élvezője — amikor teljesen odaadja magát a műnek — ugyanúgy egy érzékszervével és egyetlen feladatba összpontosul, mint a mű alkotója; s receptivitásán keresztül élményében reprodukálni tudja azt a „felemelkedést”, amely az alkotó sajátossága volt. A műalkotás élvezetében így az ember saját nembeliségének, történelmének öntudatára öbred; nem kell tehát az alkotó képességével, tehetségével bírnia ahhoz, hogy a művészet közvetítésével a nembelivé emelkedés élményében részes legyen. — Vigyázzunk: ez megint csak relatíve ad a művészetnek *kiemelkedő* státuszt. Mert teszem: nemcsak a hivatásos forradalmár emelkedik a nembeliség szférájába, hanem azok, akik tudatosan, autonóman „vele mennek”, szintúgy „ember egésszé” homogenizálódnak. Csakhogy — s itt jön a művészet specifikuma — az efféle felemelkedések száma az emberek életében nagyonis véges — egy egész életet kevesen élnek le forradalmi döntések, az „ember egésszé” válást követelő döntések egymásutánjában. De a műélvezet — elvileg — számban és élettartalomban korlátlanul szaporítható, az *egész* élet jellegzetessége lehet, és *mindenki* számára.

*

A *mindennapi élet szerkezetének* részletes vázolására itt nem vállalkozhatunk. Csak e szerkezet néhány olyan mozzanatára szeretnénk utalni, melyeknek a következő fejtegetésekben jelentőségük lesz.

A mindennapi élet uralkodó jellemvonása a *spontaneitás*. Természetesen nem *minden* mindennapi tevékenység *egyugyanazon* szinten spontán, ahogy *ugyanaz* a tevékenység sem *egyformán* spontán különböző szituációkban. De a spontaneitás mégis minden tevékenységforma *tendenciája*. Méghozzá jellemzi *mind* a partikuláris motívumokat (és tevékenységformákat), *mind* a nembeli tevékenységeket. A mindennapok *merev ritmusa, ismétlődése, szigorú szabályozottsága* (ez a ritmus sokkal merevebb, ez a szabályozottság jóval szigorúbb, mint a mindennapokból való kiemelkedés esetében) korántsem mond ellent ennek a spontaneitásnak, sőt az egyik tételezi a másikat. A szokásmagartások, követelmények, divatok pusztá — többnyire „utánagondolás nélküli” — elsajátítása csak spontaneitás alapján jöhet létre, hiszen ha minden egyes köznapi tevékenységformánk igazság- vagy helyességtartalmának utána akarnánk gondolni, a köznapok igényelte tevékenységek tört részét sem tudnánk elvégezni, az emberi társadalom életének produkciója és reprodukciója lehetetlenné válnék. A spontaneitás azonban nemcsak a merev szokásmaga-

tartások, az életritmus elsajátításában jut kifejezésre, hanem abban is, hogy ezt az elsajátítást állandóan változó, előbukkanó, majd megint visszahulló *efemer motívációk* kísérik. A mindennapok tevékenységformáinak átlagánál az emberek motívumai nem tipizálódnak, azaz az egymást gyorsan váltó, kiemelkedő és visszahulló motívumok távol állnak attól, hogy az individuum egészét, lényegét kifejezzék. Ez még a kimondott (megfogalmazott) motívumok többségére is áll, ha nem is olyan mértékben, mint a „némákra”.

A mindennapi életben az emberek a *valószínűség* alapján — valószínűségi szinten — cselekszenek, tevékenységeik és ezek következményei között objektíve valószínűségi kapcsolat van. Sosincs biztonsággal (tudományos biztonsággal) kiszámítva egy-egy cselekvés következmény-lehetősége. Ehhez — a mindennapi tevékenységek sokoldalú gazdagságában — megint nem lenne „idő”, de nincs is rá szükség: a valószínűség az esetek *átlagában elégséges* ahhoz, hogy a tett elérje a célját. Itt az „átlagban” és az „elégséges” egyaránt fontos. Az előbbi arra utal, hogy természetesen lehetségesek s gyakran elő is fordulnak olyan esetek, amikor a valószínűségi „saccolás” csődöt mond. Ilyenkor beszélhetünk a *mindennapi élet katasztrófáiról*. Mindig valószínűségi „saccolással” megyünk át az utcán, sosem számítjuk ki járásunk és a járművek haladásának sebességét — nem *szokott* előfordulni, de előfordulhat, hogy a járművek alá kerülünk; ha azonban minden esetben efféle számítással lennénk elfoglalva, akkor egyáltalán nem tudnánk közlekedni. Az „elégséges” kifejezés tehát ketős határt jelöl. Egyrészt azt, hogy valószínűség alapján *már* tudunk a mindennapokban tájékozódni, manipulálni, míg alatta — a pusztá lehetőségsszférában — *még* nem tudunk, s fölötte — a tudományos biztonság szférájában — *már nem* tudunk. Mindebben — még egyszer hangsúlyozzuk — természetesen benné foglaltatik a valószínűség-cselekvés rizikója, mely azonban korántsem egyfajta önként vállalt rizikó, hanem egy az élethez elengedhetetlen, *szükséges rizikó*. S ennyiben különbözik az individualitás — erkölcsi — rizikóitól.

Már a valószínűség alapján való cselekvés is jelzi a mindennapi élet *ökonomizmusát*. A tevékenység és a gondolkodás *minden* kategóriája csak annyiban jelenik meg és funkcionál, amennyiben *szükséges* a mindennapok egyszerű viteléhez, sosem jelentkezik ennél nagyobb mélységben, szélességben, intenzitásban — hiszen ez már felborítaná a mindennapok szigorú „rendjét”. Ha és amikor nagyobb mélységben és intenzitásban van jelen, akkor mindenképpen megbomlik ez a rend, akár „felfelé”, úgy hogy felemelkedünk a mindennapokból — ami, mint láttuk, sosem jellemezheti *egész* életünket —, akár „lefelé”, úgy hogy életképtelenné válunk, mint Oblomov.

A mindennapi gondolkodás a mindennapi élettevékenységek végrehajtására irányul; ennyiben beszélhetünk a mindennapokban elmélet és gyakorlat *közvetlen* egységéről. A mindennapokban *szükséges* elméletek így sosem emelkednek a teória színvonalára, ahogy a mindennapi tevékenység voltaképpen *még nem praxis*. Az egyes ember gyakorlati tevékenysége különben csak akkor emelkedik a praxis szintjére, mikor *tudatosan nembeli tevékenység*; a partikularitás és nembeliség néma együttélésekor, tehát a mindennapokban, az egyéni gyakorlat csak *része* a praxisnak — mint az emberiség olyan összetevénységének, mely az adottra építve *valami újat hoz létre* —, anélkül, hogy maga is azzá válnék.

Elmélet és gyakorlat közvetlen egysége a mindennapokban annyit is jelent, hogy *nincs különbség helyes és igaz között*; ami helyesnek bizonyul, az egyúttal az „igaz” is. A mindennapi élet attitűdje tehát okvetlenül *pragmatikus*.

Hogy az, ami helyesnek bizonyul, mindenképpen egyúttal „az igaz” is, magyarázatra és kiegészítésre szorul. A mindennapi gondolkodás telve van olyan gondolatfoszlányokkal, tudásanyaggal, sőt ítéletekkel, melyek egyáltalán nem befolyásolják a dolgok manipulációját vagy dologi objektívációinkat, hanem *kizárólag társadalmi tájékozódásunkkal vannak kapcsolatban*. A dolgok manipulációjában, illetve a dologi objektívációk esetében a „helyes” és „igaz” spontán azonosítása nem problematikus (legalábbis nem a mindennapi élet síkján — a tudományról itt nem beszélünk). Ez a problémátlanság azonban azonnal megszűnik ott, ahol a „helyesség” kritériuma egy adott társadalmi-közegben való mozgás — illetve az adott közeg mozgatásának — lehetősége. Itt a helyesség csak annyiban igazság, amennyiben segítségével a mindennapokat — lehetőleg zökkenésmentesen — folytatni tudjuk. Ez az igazság azonban semmit sem mond az adott gondolat vagy ítélet *objektív* — *egyéni gyakorlatunktól független* — *igazságtartalmáról*. (Az egyéni gyakorlat itt persze ritkán *teljesen* egyéni, többnyire egy társadalmi réteg vagy osztály igényeinek és érdekeinek vetülete.) Az objektíve legkevésbé igaz ítéletek és gondolatok is helyesnek bizonyulhatnak a társadalmi gyakorlatban, ha annak az osztálynak vagy rétegnek érdekében állnak, amelyhez az egyén tartozik, s ezzel megkönnyítik az egyénnek az adott osztály és réteg mindennapjai követelményeinek megfelelő tájékozódást vagy cselekvést. — Természetesen: Osztályok, rétegek érdekének megfelelő cselekvés emelkedhetik — és gyakran fel is emelkedik — a praxis színvonalára, de ekkor már megint túljut a mindennapi élet szintjén; a mindennapi elméletből ekkor *ideológia* válik, mely relatíve függetlenedik a mindennapi gyakorlattól, önálló életet él, s így vonatkozása elsősorban nem a mindennapi gyakorlattal, hanem a praxissal van. De megint ismételnünk kell, amit már sokszor elmondottunk: a mindennapi és nem mindennapi gyakorlat és gondolkodás között itt sincs kínai fal — az átmenetek végtelen sok típusával találkozunk.

Az előbbiekből érthető, hogy a mindennapi életben mind a hit, mind a bizalom nagyobb szerepet játszik, mint az élet egyéb szféráiban. Ez semmiképp sem azt jelenti, hogy hit és bizalom itt a *legintenzívebb* — a vallásos hit többnyire intenzívebb és feltétlenebb a mindennapok hitféleségeinél, s a bizalomnak az etikában vagy a politikai tevékenységben megint csak intenzívebb, érzelemtől fűtöttebb jelentősége van. „Csak” arról van szó, hogy a mindennapokban ez a két érzés „több teret tölt be”, áthidaló szerepükre nagyobb szükség van. Az emberek a valóság semmilyen vonatkozásában sem tudják áttekinteni az *egészet*: tehát az igazság alapkontúrjainak felismeréséhez *hozzá kell járulnia* a bizalomnak (bizalomnak tudományos módszerünkben, a valóság megismerhetőségében, mások tudományos eredményeiben stb.). De a mindennapokban — ahol a megismerés a gyakorlatra való vonatkozásra korlátozódik — a bizalom és hit „terjedelme” egészen más, mint a köznapiakon túli szférákban. Egy csillagásznak nem elég elhinnie, hogy a föld forog a nap körül — a mindennapokban azonban ez elég; az orvosnak nem elég bíznia abban, hogy az adott gyógyszer gyógyítja a betegséget — de a betegnek (az orvosba és az orvostudományba vetett egyszerű bizalom alapján, mely természetesen több-kevesebb tapasztalatra támaszkodik) elég. Persze: a példák is mutatják, hogy itt nem merev ellentétekről, hanem „kapcsolódó” sajátságokról van szó. Ha az orvos „bizalom” alapján cselekszik (s ez nem ritkán van így), akkor ő is a mindennapi struktúrán belül cselekszik; ha a mindennapi élet egy pillanatában valaki gondolkozni kezd azon, hogy egy babona, melyben hitt, vagy egy

tétel, melynek elfogadásába „beleszületett”, s melyben így szintén hitt, nem elfogadható, ellentmond a tapasztalatnak, s elkezd a valósággal való konfrontálás segítségével túlhaladni, végül elveti — akkor már — legalábbis itt — kiemelkedett a mindennapi gondolkodás szokásos menetéből.

A hitről és a bizalomról eddig összefogóan beszéltünk. Itt nem elemezzük azt, hogy (gyakorta közös funkciójuk ellenére) mennyire más affektusokról van szó, csak annyit szeretnénk leszögezni, hogy míg a *hit mindig és kizárólagosan a partikularitásban gyökeredzik, addig a bizalom az egész individuum affektusa*: ezért jobban hallgat mind a tapasztalatra, mind a morálra, mind az elméletre.

Miután — ismételjük — a mindennapi gondolkodás pragmatikus, volta-képpen minden mindennapi tevékenységünk kísérőjelensége valaminő hit vagy bizalom. Ahol a „helyesség” a manipulációban vagy dologi objektivációban fejeződik ki, „hit” nem is lehetséges; itt ugyanis a tapasztalat elvileg és mindig korrigál. Az ember *egészétől* — individualitásától —, továbbá az adott társadalmi szituációtól függ, hogy a társadalmi közegben való „mozgásnál” — ahol, mint láttuk, helyesség és igazság egysége problematikusabb formában jelenik meg — melyik affektus lesz az alapvető.

A mindennapi gondolkodásra ugyanis — akár „átvett” formában, akár egyéni tapasztalat következményeképpen — jellemző a *túláltalánosítás*. A túláltalánosításon alapuló ítéletek mind *előzetes ítéletek*, melyeket a gyakorlat vagy igazol, vagy legalábbis *nem cáfol* — s ezt megteszi mindaddig, amíg képesek vagyunk rájuk támaszkodva cselekedni és tájékozódni. Amennyiben a bizalom affektusa kapcsolódik egy előzetes ítélethez, addig egyáltalán nem „baj”, hogy „csak” előzetes ítéleteink vannak, s hogy ezek túláltalánosítottak — sőt, mint láttuk, ennél precízebb ítéleteket kezdetben nem kívánhatunk néha pedig mindvégig sem, hiszen akkor cselekvőképességünket általában veszítenénk el. Csak az szükséges — de már nem a mindennapi életben való tájékozódás, hanem egész emberi egyéniségünk, erkölcsi integritásunk, magasabbra fejlődésünk számára —, hogy amennyiben az előzetes ítélet alapján a mindennapban ugyan tudunk manipulálni, de csak egyéniségünk elvesztése, emberi kiüresedésünk árán, akkor képesek legyünk előzetes ítéleteinket feladni, módosítani. Amennyiben az előzetes ítélet bizalommal párosult, akkor ez lehetséges, amennyiben hittel — akkor lehetetlen. Azok az előzetes ítéletek, melyek a partikularitásban gyökerезnek, s így hitre alapulnak: az *előítéletek*.³

Itt megint hangsúlyoznunk kell, hogy nincsenek merev határok. Nincs olyan ember, akinek egyáltalán ne volnának előítéletei vagy olyan előzetes ítéletei, melyek súrolják az előítéletességet. Arról, hogy valaki előítéletes-e vagy sem, bizonyos életjelenségekhez való viszony szempontjából kialakult *összkép* dönt. Ami még mindig nem zárja ki, hogy ugyanez az ember más életjelenségekkel kapcsolatban kevésbé vagy tendenciájában egyáltalán ne legyen előítéletes. Az átmenetek azonban korántsem teszik értelmetlenné a fenti osztályozást.

A túláltalánosításnak az előzetes ítéletek (és előítéletek) csak kiemelt példái. Mert a mindennapi életre általában — és nemcsak az előítéletek esetében — jellemző az „*egyes*” *durva kezelése*. Mindig egyes szituációkra reagálunk, egyes követelményekre válaszolunk, egyes feladatokat oldunk meg. Hogy rea-

³ Az előítéletekkel részletesen foglalkoztam „Társadalmi szerep és előítélet” c. könyvemben. (Akadémiai Kiadó, sajtó alatt.)

gálhassunk, hogy megoldhassunk, ahhoz szükségünk van arra, hogy az egyest lehetőleg *gyorsan* valaminő általános alá szubszummáljuk, egész életattitűdünkben, mindennapi tevékenységünk folyamatában *elrendezzük* — a dolgot vagy a dolgokat „*elintézzük*” (a szó kettős értelmében). Nem érünk rá az egyes eset minden vagy döntő vonatkozásának feltárására: az adott feladat szempontjából kell gyorsan megtalálnunk azt a helyet, mely megilleti. Ez pedig csak túláltalánosítás különböző formáival lehetséges. Így pl. kikerülhetetlen szükségünk van az *analógiára*. A köznapi emberismeretben — mely nélkül egyáltalán nem tudnánk tájékozódni — elsősorban az analógiával operálunk. Az embert, akit — az adott, számunkra fontos vonatkozásban — meg akarunk ismerni, alárendeljük egy más, ismert, hallott, tapasztalt *típusnak*, s ebben a típusalárendeltségben helyezük el. Csak post festum, ha a gyakorlatban „megmutatja magát”, vagyunk képesek arra, hogy feloldjuk ezt az analógiát, és hogy az egyes jelenséget — ebben az esetben az embert — a maga konkrét totalitásában értsük meg, értékeljük és megismerjük. Persze: az analógiás előzetes ítélet itt is előítéletté merevedhet; van, midőn semminő későbbi — előzetes ítéletünkkel mereven ellenkező — tény sem veszünk figyelembe, olyan maradéktalanul saját tipizálásunk, előítéletünk hatalmába kerülünk. Így az analógiás előzetes ítélet a mindennapi emberismeretben egyszerűen elkerülhetetlen, de ki van téve a megmerevedés veszélyének — az egyes durva kezelése eleinte nem hiba, de — amennyiben már nem lenne rá szükség és mégis megmarad — jóvátehetetlen hibává válhatik. Ez lehet erkölcsi hiba — ennnyiben nem „zavarja” a mindennapokban való tájékozódást —, de vezethet a mindennapi élet katasztrófáihoz is.

Hasonló a helyzet a *precedens* esetében. Ez nem annyira a személy-, mint inkább a helyzetfelismerésben játszik szerepet, egy adott helyzetben kialakítandó magatartásunk, attitűdünk „vezetője”. A „mások az én helyzetemben így meg így cselekedtek”, a „már volt példa erre” stb. attitűdjei nélkül sokszor úgy járnánk, mint Buridán szamara — tehát itt megint nem valaminő elvileg „rossz” jelenségről van szó. Ez az attitűd csak akkor válik negatívvá, sőt gyakran pusztítóvá, ha a precedensre való beállítottságunk következtében képtelenek vagyunk észrevenni azt, ami a szituációban új, ismételtetetlen, egyszeri.

Utánzás nélkül sincs mindennapi élet. A szokásrendszer elsajátításánál sosem pusztán „előírások” szerint járunk el, hanem másokat is utánozunk; mimézis nélkül mind a munka, mind a társadalmi érintkezés lehetetlenné válnék. A kérdés mindig csak az, hogy az utánzáson *belül* képesek vagyunk-e megteremteni egyéniségünk mozgásterületét, képesek vagyunk- (maradunk-) e — szélső esetben — az utánzott szokások *megtörésére*, új attitűdök kialakítására. Persze vannak a mindennapi életnek olyan szektorai, melyekben az utánzás „egyénytése” nem szükséges, vagy olyan idők, midőn éppen nem szükséges, továbbá az egyénytés típusai és fokai a különböző életszférákban szükségképpen mások, és különböző korokban, szituációkban is szükségképpen mások.

Nem kisebb szerepet játszik a mindennapokban az *intonáció*. Méghozzá mind saját tevékenység- és gondolkodástípusunk kialakításánál, mind pedig mások megítélésénél, a kommunikációban stb. Egy ember megjelenése valamilyen adott közegben mindig „intonálja” az illetőt; megteremt egy bizonyos hangulati atmoszférát, mely azontúl körüllegli. Az „első látásra szerelemtől” a „bevagódásig” — hogy két ilyen különböző jelenségre utaljunk — végtelen száma van azoknak az emberi viszonylatoknak, melyekben egyfajta intonáció

rezeg tovább. Aki nem kelt efféle intonációt, az nem egyéniség, s aki nem képes felfigyelni efféle intonációra, az érzéketlen az emberi kapcsolatok egyik döntő vonatkozásában. De: az intonáció foglyának maradni megint csak egyfajta túláltalánosítás, most inkább az emóciók, mint az ítéletek terén. Talán érzelmi előítéletnek nevezhetnénk. Különben gyakran kart-karba öltve jelenik meg a túláltalánosításon alapuló előítélettel.

Mindezek a példák — ha összefüggően is — bizonyos véletlenséggel lettek kiválasztva a mindennapi élet és gondolkodás szerkezetének jellemzésére. Közös — szükségszerű összefüggésükből adódó — sajátosságuk, hogy *nem-létük* képtelenné teszi az embert arra, hogy a mindennapokban éljen. Nincs mindennapi élet spontaneitás, pragmatizmus, ökonomizmus, analógia, precedens, előzetes ítélet, túláltalánosítás, utánzás és intonáció nélkül. De — és ez fontossá válik a továbbiakban — a mindennapi élet szükségszerű, strukturális magatartási és cselekvési formái *nem merevedhetnek feltétlenné*, adniok kell mozgásteret — és fejlődési lehetőséget — az individuum számára. Ha feltétlenné válnak, ha ilyen mozgásterületet többé nem adnak, akkor a mindennapi élet *elidegenedésével* van dolgunk.

*

Az elidegenedés természetesen mindig valamihez, méghozzá *az emberiség nembeli fejlettségének konkrét lehetőségeihez képest* való elidegenedés. Ugyanaz a típusú — merevségű — utánzás, mely általános volt akkor, midőn még nem fejlődött ki a modern individuum, ugyanolyan mértékben ma is létezhet; míg azonban az előbbi nem nevezhető elidegenedési terméknek, az utóbbi viszont már igen, mivel az emberiségben ma *már* kialakultak olyan lehetőségek, melyek messzemenő individuális tájékozódást igényelnek.

A mindennapi élet a valóság összes szférái között a *legalkalmasabb az elidegenedésre*. A partikuláris és a nembeliség „néma”, magábanvaló együttélése következtében, mint láttuk, a mindennapi tevékenység — amikor motívumai efemerek és partikulárisak — lehet nem-tudatosan nembeli, a lét és lényeg szétválasztása a mindennapokban tehát „természetesnek” tűnik. A mindennapi tevékenységek heterogén egymásmellettségben és egymásutániségében nem *kell* egy egységes egyéniségnek megnyilvánulnia; a „szerepeire” felbomlott ember — amennyiben szerepeit megfelelően utánozza — tud tájékozódni ezekben a mindennapokban. Az uralkodó szokásnormák spontán átvétele — amennyiben az, aki „átvesz”, „mag” nélküli individuum — szinte magától válhat konformizmussá; a partikularitás pedig, amely a konfliktus nélküli „jó életre” törekszik, a hitével támogatja ezt a konformizmust.

A mindennapi élet szerkezete azonban csak „vonzza” az elidegenedést, de *korántsem szükségképpen elidegenedett*. Még egyszer hangsúlyozzuk, hogy a mindennapi élet szerkezetében létrejövő magatartási és cselekvési formák *adhatnak* mozgásteret és fejlődési lehetőséget az individuum számára, lehetővé teszik, hogy az individuum — mint a nembeli és partikuláris tudatos egysége — mintegy prizmaszerűen „magába gyűjtse” a mindennapok tapasztalatait, hogy a mindennapok heterogén tevékenységi formáiban egységes lényegként fejeződjék ki és objektiválódjék. Amennyiben ez egy adott korszak individuumai számára — az individualitás s ezzel a nembeli fejlettség sajátos, arra a korra jellemző maximális fokán — lehetséges, annyiban lét és lényeg nem hasad ketté, tehát a mindennapi tevékenységformák nem elidegenedettek. Minél nagyobb elidegenedést termel egy adott társadalom gazdasági struktúrája,

annál elidegenedettebb a mindennapi élet, annál inkább „kisugározza” saját elidegenedettséget más szférákra is.

Alá kell húznunk, hogy az elidegenedés azóta létezik, mióta a nembeli fejlődés és az egyes ember fejlődési lehetősége, a nembeli produkció és az egyes ebben való tudatos részvétele közötti szakadék létrejött. Ez a szakadék különböző korokban és különböző rétegeknél nem ugyanolyan mély; így pl. az attikai polisz virágkorában vagy az itáliai reneszánsz poliszok virágkorában viszonylag „közelített” egymáshoz, míg a modern kapitalizmusban eddig sosem látott mértékben elmélyült. Nem is *minden egyes* individuum számára volt áthidalhatatlan; minden korban voltak — többen-kevesebben — reprezentatív személyiségek, akik ezt a szakadékot sajátos tehetségük, helyzetük, a történelem egyes nagy „pillanatai” adta lehetőségek következtében áthidalták. De az emberek tömegei számára, a „minden egyes” számára a szakadék akkor is szakadék maradt — még azokban a korokban is, amikor keskenyebb volt.

A modern kapitalista fejlődésben — mint mondtuk — ez az ellentét a végsőkéig kieleződött. S ezzel párhuzamosan az elidegenedett mindennapok struktúrája terjeszkedni kezdett: áthatott olyan szférákat, melyekben e szerkezet nemcsak hogy nem szükségszerű, nemcsak hogy nem a tájékozódás előfeltétele, de kontrakarirozza ezt a tájékozódást.

Ezzel nem azt akarjuk állítani, mintha a mindennapok kategóriái teljesen idegenek lettek volna a nem-mindennapi szférától. Hiszen elég csak arra utalnunk, hogy milyen szerepet játszik a precedens a politikai tevékenységben, az analógia a tudományos vagy művészi hasonlatoknál, a mimézis vagy az intonáció a művészetben stb. *A kategóriák bizonyos közössége azonban sosem jelentett sem szerkezeti azonosságot, sem szerkezeti hasonlóságot a mindennapok cselekvésformáihoz vagy tartalmaihoz.* De mikor a modern tudomány pragmatista alapra helyezkedik, akkor *a mindennapi struktúra „szívja föl” magába, hasonlítva önmagához a tudományt;* vagy mikor a modern művészet arra vállalkozik, hogy tárgyául az efemer motivációkat válassza és elvonatkoztasson az emberi élet lényegétől, a mindennapok és nem-mindennapok közötti állandó fel-le mozgástól, kölesönhatástól — akkor megint csak *a mindennapok hasonlítják önmagukhoz a művészetet.* Az a struktúra, mely nem szükségszerűen elidegenedési jelenség a mindennapokban — szükségszerűen az a művészetben, tudományban, erkölcsi és politikai döntéseknél. A mindennapi struktúra azonban annál inkább terjeszkedik „felfelé”, minél inkább válik elidegenedetté.

A mindennapi élet — ismételjük — nem szükségképpen, nem szerkezeténél fogva elidegenedett, csak bizonyos társadalmi körülmények között válik azzá. Minden korban voltak „reprezentatív személyiségek”, akik nem-elidegenedett mindennapokban éltek; s ha — s amennyiben — a társadalom gazdasági struktúrája lehetővé teszi az elidegenedés elhalását: ez a lehetőség minden ember számára nyitva áll.

De korántsem úgy, hogy minden ember az élete főtevékenységében, munkájában, objektivációiban válik tudatosan nembelivé. A mindennapi élet humanizálása legkevesbé sem tételezi, hogy az emberek Planck fejével, Menuhin kezével, Lenin politikai képességeivel vagy Brutus erényeivel legyenek megáldva. De — mint Goethe mondja — *minden* ember komplett lehet — komplett lehet magában a mindennapokban is. De hogyan?

Tudjuk, hogy a mindennapi életnek mindig van egy spontán hierarchiája, melyet a kor (termelés, társadalom, az ezekben elfoglalt hely) határoz meg. Ez a spontán hierarchia azonban egészen különböző mozgásteret nyújt a külön-

böző egyéniségeknek, a polgári társadalom kialakulásával kezdődő korban — legalábbis *elvéleg* — ezek a keretek tágultak. Mindig is volt rá lehetőség, de mióta az ember viszonya az osztályához „véletlen” (Marx), azóta nagyobb a lehetőség arra, hogy a spontán hierarchián belül *minden ember saját egyénisége diktálta tudatos hierarchiát építsen ki*. Ugyanezek a társadalmi viszonyok, melyek ezt a lehetőséget megteremtették, egyúttal lényegében kontraktarizáltak is, de az elidegenedés ösztársadalmi megszüntetése-megszűnése esetén számolhatunk ennek a lehetőségnek maximális kibontakozásával. A tudatos — egyéniség szabta — hierarchia kiépítését a mindennapokban — újra csak Goethe után — *életvitelnek* nevezzük.

Az „életvitel” tehát nem jelenti a mindennapok spontán szerkezetének megszüntetését. „Csak” azt jelenti, hogy a partikularitás és nembeliség „néma” együttélését az individuumnak a nembeliséghez való *tudatos* viszonya váltja fel, s hogy ez az attitűd — mely *egyszerre erkölcsi, világnézeti „engagement” és törekvés a személyiség önmegvalósítására és önélvezetére* — „rendezi” a különböző, heterogén élettevékenységeket. Az életvitelben — a mindennapok szerkezetének megőrzése mellett — van mindenkinek *saját* élete, tudja *sajátos* módon *elsajátítani* a valóságot és rá tudja nyomni egyénisége bélyegét. Persze az életvitel mindig csak kisebb-nagyobb tökéletességgel megvalósítható tendencia: éppen azért *életvitel*, mert tökéletessége az ember egyéniségének függvénye, nem pedig speciális tehetségé vagy képességé.

Az életvitel — mint láttuk — társadalmilag általános lehetőséggé csak az elidegenedés megszűnésekor válhat. De *nem lehetetlen* kidolgozni az életvitelt akkor sem, mikor az általános gazdasági-társadalmi feltételek az elidegenedésnek kedveznek. Pilenkor az életvitel *reprezentatív*vá válik, hiszen már magában is kihívás az elembertelenedés ellen — mint amilyen a sztoicizmusban és epikureizmusban volt. Ekkor azonban a mindennapok „rendezése” már korántsem „mindennapos” jelenség; a reprezentatív, a „kihívó” jelleg, a kivételenség a *mindennapok rendezését is morális és politikai tetté változtatja*.

ОЧЕРК СТРУКТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

Агнеш Хеллер

Повседневная жизнь рассматривается в работе как жизнь каждого человека, где бы он ни жил в физическом или духовном разделении труда в обществе; как обыденная жизнь в самом прямом значении этого слова, являющаяся условием всякой другой человеческой деятельности, общественного воспроизводства; как жизнь всего человека, в которой человек принимает участие во всех своих отношениях, с самыми различными своими способностями и потребностями; как гетерогенная сфера, в которой сплавляются в единое целое деятельности не только различного типа, но и различной ценности и качества. Выращивание в повседневность — это по сути дела — неизбежное — становление человека взрослым, и притом как через манипуляцию вещами, освоение их применения, когда человек через посредство общества практически усваивает законы природы, так и путем непосредственного усвоения общественных отношений (через привыкание к обычаям и нормам, схемам поведения), которое происходит прежде всего в группах.

Далее в работе анализируются антропологические вопросы повседневной жизни. В повседневности партикулярность и принадлежность-к-роду-в-себе могут сосуществовать немо и без конфликтов. Но спонтанно и в обыденности воздействует нравственность, функция которой состоит либо в поднятии партикулярности до осознанной принадлежности к роду, либо подчинение первой требованиям последней. Нравственная развитость индивидуума чрезвычайно тесно связана с формированием индивидуальности. Индивидуум организует свои обыденные дни с сознательной иерархией.

Между повседневной и не-повседневной жизнью нет резкой границы; отношение между ними хаоактеризуется постоянно волнующимся движением. В своих нравствен-

ных и политических решениях, научном мышлении и творчестве, художественном творчестве и наслаждении и т. д. «поднимается» индивид снова и снова над своими буднями, и постепенно создает — если создает — из себя индивидуум.

Далее в работе излагается структура повседневной жизни. Для этой структуры характерно единство спонтанности и строго повторяющейся правильности. В обыденной жизни люди действуют на основе вероятности. Повседневная деятельность экономична, прагматична, ее характеризует непосредственное единство мысли и практики. Повседневное мышление слишком обобщающе, основано на предрассудках, грубо оценивает единичное. Большую роль играет в нем прецедент, аналогия, подражание, интонация.

Повседневная жизнь по своей структуре склона к отчуждению. Там, где отчуждение порождается экономическими отношениями, всегда наиболее отчужденны будни. Но отчужденность будней не необходима — в общем такова она лишь при определенных экономических отношениях, с точки же зрения индивидуума отчужденность будней необязательна даже при неблагоприятных общественных обстоятельствах. Всегда возможна организация будней человека с помощью сознательного «несения жизни». Это может становиться повседневным явлением; пока существует отчуждение, «несение жизни» остается также репрезентативным, исключительным, моральным действием.

OUTLINE OF THE STRUCTURE OF EVERYDAY LIFE

by A. Heller

The study treats everyday life from the viewpoint of everyman irrespective of his participation in the physical and mental division of labour in society. In the strictest sense of the word she treats daily life which is the precondition of all other human activities and of social reproduction; she treats it as the life of the whole man in all relations in which man fully participates using all his abilities and in order to satisfy his most varied needs. He treats it as a heterogeneous sphere fusing not only the activities of different types but also of different values and qualities. Becoming a fully participating member of daily life is the actual and indispensable initiation into adulthood. This takes place by learning how to use and manipulate things, i. e., when man learns in a practical way how to manipulate with the laws of nature through the mediation of society and by the immediate learning of social relations (customs, norms, the adjustment to behavior patterns) which mainly takes place within groups.

Then the study analyzes the anthropological questions of daily life. The particular and the components of the „human genus” may coexist silently and without conflict in everyday life. But morality has an effect on everyday life spontaneously too, and its function is to raise particularity to the level of consciousness of „human genus” or the subordination of the former to the requirements of the latter. The moral development of the individual is to a great extent related to the growth of individuality. The individual organizes his everyday life on the basis of a conscious hierarchy.

There is no rigid separation between everyday and non-everyday life. The relation of the two is characterized by a constant fluctuation. The individual in his moral and political decision, in his scientific thinking and his creation, in artistic production and enjoyment, etc. rises above his daily experience and creates — so far as he is able — of himself a fuller individual.

In the following section the paper describes the structure of everyday life. This is characterized by the unity of spontaneity and strictly repeated, inflexible regularity of these two. In everyday life people base their actions on probability. The daily activity is economical, pragmatic and is characterized by the direct unity of thought and practice. Everyday thinking is overgeneralising, prejudiced and treats the single individual in a harsh manner. Precedents, analogies, imitation and intonation play a great role in this.

Due to its structure everyday life leans toward alienation. Wherever alienation is brought about by economic relations there the everyday life is the most alienated all the time; but the alienation of everyday life is not necessary (even generally speaking it is so only among certain economic relations) and from the viewpoint of the individual it is not necessary even among unfavourable social circumstances. There is always a chance for man to organize his everyday activities by conscious „living”. This once may become an everyday phenomenon; and until there is alienation this „living” is also a representative, exceptional, moral act.

Az igazság problémája

MIHAILO MARKOVIĆ

Ha a logikát olyan tudománynak tekintjük, amely az igazság (igaz ítéletek) elérésének általános feltételeit vizsgálja, akkor evidens, hogy az igazság a logika legfontosabb fogalma.

Bármely formális¹ logikai rendszer valamennyi fogalmának definiálásához végső soron szükség van az „igazság” fogalmára.² Másrészt, ha el akarjuk kerülni a circulus vitiosus, vagy egyszerűen tételeznünk kell magát az „igazságot”, vagy pedig más módon, extralogikai jelentésű terminusok felhasználásával kell definiálnunk.

Az első módszert nagyon gyakran használják, mert rendkívül kényelmes. De csak akkor lehetne előnyben részesíteni, ha a másik irányban nem lenne remény továbbhaladásra. Mivel azonban az utóbbi néhány évtizedben szemmel láthatólag itt is észlelhető némi haladás, ez a szkepticizmus aligha jogosult.

A szóban forgó extralogikai jelentésű terminusok ontológiai és episztemológiai terminusok, pl. objektumok, tények stb., érzéki tapasztalás, gyakorlati akciók, verifikációk stb. Illúzió, hogy az igazság problémája tárgyalható ontológiai és episztemológiai vonatkozások nélkül. Az igazság koherencia-elmélete egy ilyen irányú kísérlet, de ez az elmélet, mint később látni fogjuk, az igazság jelentésének csak egyik oldalát veszi tekintetbe.

Csaknem általánosan elfogadott vélemény szerint a problémáról írott legjobb művek egyike Tarski *Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*³ című munkája. Tarski azonban igazságdefiníciójának megalkotásakor nemcsak eleve feltételezi a matematikai logikának és a számosságok aritmetikájának eredményeit, valamint bizonyos, a köznapi nyelvben használatos logikai terminusok (pl. a logikai konstansok) jelentését, hanem olyan fogalmakat is, mint pl. objektumok (Gegenstände), individuumok (Individuen), osztályok (Klassen). Definíciója ténylegesen „az ítéletfüggvény adott objektumok fölötti kielégíthetőségének” fogalmán alapul. Itt az „objektum” terminusnak világosan extralingvisztikus jelentése van.

Az igazság-definíció szempontjából különösen fontos a jelentés fogalma. A két fogalom között annyira szoros az összefüggés, hogy tisztázásuk fordított sorrendben is elfogadható. Például egy x szimbólum jelentése olyan feltételek összességéként definiálható, amelyek között egy öt komponensként

¹ Emlékeztetnünk kell arra, hogy ez a terminus a formális logika explicite meghatározott fogalmaira vonatkozik (a formális logika magába foglalja mind a „szintaxist”, mind a „szemantikát”). A nem-formális logika fogalmai, amelyek minden racionális kifejtés alapját alkotják, már eleve feltételezettek az igazság definíciójában.

² Például értéktáblázatok szükségesei a logikai konstansok definiálásához.

³ *Studia Philosophica* I. köt., Leopoli 1935. 261–405. o.

tartalmazó kijelentés igaz lehet.⁴ Itt a jelentés fogalma az igazságon alapul. Másrészt a „logikai igazság” is alapozható a jelentésre, ha adottak a legfontosabb logikai kifejezések jelentésének szabályai, és az „igaz” predikátum egy kalkulus azon kijelentéseit illeti meg, amelyeket ezeknek a szabályoknak megfelelően alkottak.

Első pillantásra az előbbi eljárás látszik természetesebbnek, mivel az igazság problémája történetileg régiebb; a jelentés problémája csak a logikai analízis meglehetősen fejlett szintjén merül fel. Logikailag azonban a második eljárás előnyösebbnek tűnik. Először tudnunk kell, mit jelent egy kijelentés, hogy eldönthessük, igaz-e? Másrészt a jelentés problémáját tárgyalva elkerülhetjük az igazságra való hivatkozást. Nem így van ez, amikor az igazság fogalmát elemezzük, felfedezték ugyanis, hogy ez nemcsak ténybeli, hanem nyelvi komponenseket is tartalmaz.

Mielőtt Tarski fellépett szemantikus igazság-elméletével, a következő három fontosabb modern igazság-elmélet volt ismeretes:

1. Koherencia-elmélet
2. Operacionalista (pl. pragmatista) elmélet.
3. Korrespondencia-elmélet

Ezek egy része erősen kritikai jellegű és ontológiailag gondosan megalapozott, de csak nagyon gyenge igazság-kritériummal rendelkező elmélet; mint pl. a koherencia-elmélet és a különféle operacionalista teóriák, beleértve a pragmatistát is. Másrészt van köztük realista igazság-elmélet is (a korrespondencia-elmélet), ez jól tükrözi a józan ész igazság-fogalmát, és jobban összhangban áll a terminus szokásos használatával, de túlságosan kritikátlan.

Mindezen elméletek gyengesége egyoldalúságukban rejlik; a problémának csak egyetlen aspektusát emelik ki, a többi más elméleteknek engedik át.

1. A *koherencia-elmélet* fő érdeme az egyes ítéletnek a tudás mint totalitás más komponenseivel való összefüggésének kihangsúlyozása. Az igazság nem ismerhető meg egyetlen ítélet vonatkozásában. Ez a nézet tökéletesen helyes, mert soha sem tudhatjuk, hogy egy elszigetelt, valamiféle előzetes ismeret és valamilyen jel használata nélkül elgondolt ítélet (amely persze lehetetlen) igaz-e vagy hamis. Ennek az elméletnek mégis roppant nagy hiányosságai vannak:

a) Az elmélet egyetlen követőjének sem sikerült soha pontosan és kielégítő módon leírnia, mit jelent a „koherencia” kifejezés és melyek azok a relációk, amelyekben egy bizonyos ítéletnek más ítéletekhez kell kapcsolódnia.

b) Vagy előre feltételezni kell, hogy a rendszer más ítéletei már eleve igazak, ebben az esetben az elmélet mibenléte többé nem kérdéses; vagy pedig ezek az egyéb ítéletek egyszerűen posztuláltak, amikor is minden ítélet igazzá tehető megfelelő posztulátumokkal.

A b) első esete akkor áll fenn, ha a koherenciát úgy értelmezzük, mint egy hipotézis viszonyát lényegükben empirikusan evidens állításokhoz. Ezeknek az utóbbi állításoknak magától értetődően igazaknak kell lenniük, ha az evidencia fenáll, és igazságukat rendszerint verifikálásukkal vagy az észlelt tényekkel való megfelelésükkel értelmezzük; ez világosan bizonyítja a koherencia-elmélet és másik két elmélet összekapcsolásának szükségességét.

⁴ „Egy kijelentést megérteni, megismerni azt, amit állít, ugyanazt jelenti, mint ismerni azokat a feltételeket, amelyek között igaz lehet.” R. Carnap: *Introduction to Semantics*, Harvard Univ. Press, 1948. 22. o.

A második eset az, amikor néhány ítéletet konvencionálisan „igaznak” tételezve a koherenciát mint a logikai konzisztencia vagy levezethetőség vagy bizonyíthatóság relációját értelmezzük. Ezek az ítéletek valójában vagy nem a konvenció, hanem más okok miatt igazak, utóbbiak azonban explicite nincsenek kifejtve, ami az egész igazságelméletet elégtelenné teszi; vagy pedig a kritérium túlságosan gyenge, mert konvencióból mindent igaznak fogadhatunk el, következésképp mindenről bebizonyíthatjuk és levezethetjük, hogy igaz.

2. A különféle *operacionalista* elméletek az ítéletek igazságának megállapítására *gyakorlati módszereket* javasolnak. Ily módon az igazságot a „hasznosság”, „a vizsgálat eszközeként való alkalmazhatósággal”, a „verifikálhatósággal” stb. azonosítják.

Ezekből az elméletekből megtanulhatjuk, hogyan kell ellenőriznünk valamely ítélet igazságát, valamint azt, hogy ez az igazságkritériumnak csak egy része.

Ezek az ellenőrzési módszerek azonban túlságosan gyengék, ha nem tartalmaznak koherencia-kritériumokat, valamint a gyakorlati verifikálhatóságra vonatkozó kritériumokat. Ugyanis két egymásnak ellentmondó ítélet is lehet „hasznos” és „jól alkalmazható” különböző érdekek szempontjából, ami implikálja az igazság pluralitásának tételét. Valamely ítélet, amely egyéb elméleti okokból hamisnak látszhat, bizonyos ideig hasznos kutatási eszköznek bizonyulhat; és fordítva, egy ítélet, amely minden elméleti szempontból igaznak látszhat és később igazként verifikálható is, az adott időszakban gyakorlatilag mégis eredménytelen lehet.

Ezért az operacionalista elméleteket vagy más elméletekből vett megfontolásokkal kell kiegészíteni, vagy az igazság teljes relativizmusát vonják maguk után, ami a tudományos és a mindennapi életben egyaránt összeférhetetlen az „igazság” fogalmával.

3. A *korrespondencia-elmélet* úgy definiálja az igazság fogalmát, hogy maximálisan számba veszi az aktuális nyelvhasználatot és az igazság köznapi fogalmát. Az igazságot mint a „valósággal való egyezést” értelmezi, a klasszikus arisztotelészi meghatározásnak megfelelően: „igaz azt mondani a létezőről, hogy létezik, és hamis azt mondani a nem létezőről, hogy létezik”.

Lényeges különbség van ezen elmélet és a másik kettő között, mind a koherencia-, mind a pragmatikus igazságelmélet úgy próbálja meghatározni az igazság jelentését, hogy tételezi azon kritériumok egyikét vagy másikat, amelyeket szokásosan az igazság értékelésekor használnak fel (koherencia, gyakorlati verifikáció). Az igazságot a valósággal való korrespondenciával akkor fejezzük ki, ha nem tartalmaz ilyesmit. Megkísérli elválasztani az igazság jelentésének problémáját az ítéleteink igazságtartalmának ismeretére vonatkozó kritériumok problémájától. E szerint, amikor azt állítjuk, hogy egy bizonyos p igaz, ezzel az állítással úgy véljük, hogy létezik egy tény, amelynek p megfelel; eltekintve attól, igazunk van-e vagy nincs. Az igazság kritériumainak problémája csak akkor merül fel, ha azt vizsgáljuk, hogy igazunk van-e vagy nincs.

Ez az elmélet arról ad általánosított leírást, amit a mindennapi életben igazságnak nevezünk, ez a fő érdeme. Az a forma azonban, amelyben ezt a mindennapi jelentést a klasszikus korrespondencia-elmélet hívei bemutatják, határozatlan körvonalú és pontatlan. Intuitíve értjük, hogy mit jelentenek a „valóság” és a „korrespondencia” terminusok, szigorú logikai elemzés szempont-

jából azonban ezek nem sokkal világosabbak, mint maga az „igazság” kifejezés. Ha egyszer elfogadjuk azt az érvelést, hogy intuitive tudjuk, mit jelent a valóság, nincs szükségünk többé a korrespondencia-elméletre. De akkor azt is mondhatjuk, hogy egy ítélet igaz volta intuitív módon annak megérzését jelenti, ami evidens vagy szükségszerű. Ilyen például Sigwart igazságelmélete.⁵

A korrespondencia-elmélet régebbi változatában alkalmazott definiálási módszer alapvető nehézsége abból ered, hogy a „valóság” az általánosság legmagasabb szintjéhez tartozó fogalom, s így más terminusokkal nem definiálható helyesen circulus vitiosus vagy az „igazság” fogalmának előzetes feltételezése nélkül.

Tarski szemantikus igazságelmélete az elmélet új, formálisan sokkal helyesebb változatának elfogadását javasolja.

Művének kezdetén Tarski világosan leszögezte, hogy problémáját „a klasszikus igazság koncepció” (a korrespondencia elmélet) intencióival összhangban kívánja tárgyalni.⁶ Lényeges változást eszközölt, mellőzve a „korrespondencia” említését és a „valóság”-ra való hivatkozást. A következő általános definíciós sémát fogadta el: „ x akkor és csak akkor igaz kijelentés, ha p ”,⁷ ahol x egy kijelentés neve és p maga a kijelentés. Más szavakkal a kijelentés igazsága a meta-nyelvben való állítása.

Tarski bebizonyította azonban, hogy ennek a sémának a köznapi nyelvben való alkalmazása paradoxonokhoz vezet (a hazug paradoxona), ennek oka a köznapi nyelvezet általános jellege. Ugyanabban a nyelvben különböző tárgyalási szintekkel rendelkezünk, ezért ugyanaz a kifejezés nemcsak a kijelentéseket és neveiket tartalmazhatja, hanem magába foglalhat szemantikai predikátummal ellátott kijelentéseket is, olyanokat mint az „igaz”, amelyeknek magasabbszintű nyelvhez (meta-nyelv) kellene tartozniuk.

Ezért Tarski a kutatási területét arra korlátozta, hogy a problémát a formalizált nyelvek síkján próbálja megoldani. Ezek lehetővé teszik, hogy különbséget tegyünk a különféle tárgyalási szintek között (tárgy-nyelv, meta-nyelv, meta-meta-nyelv stb.).

Hogy Tarski művének jelen célja szempontjából való fontosságát megfelelően értékelhessük, szükségesnek tartjuk emlékeztetbe idézni a következő általános érvényű feltételezéseit:

1. Az „igaz állítás” kifejezés helyes definíciójának *összhangban* kell lennie a köznapi nyelvhasználat *szellemével*.⁸
2. Az igazság problémája csak azokra a formalizált nyelvekre alkalmazható releváns módon, amelyek valamely formalizált, deduktív tudomány kifejezési eszközei. Azok a „formális nyelvek, amelyekben a jeleknek és a kifejezéseknek nincs konkrét (inhaltliche) jelentésük, érdektelenek; rájuk vonatkozólag az igazság problémája értelmetlen.”⁹
3. Mivel a helyes igazságdefiníciónak bizonyos nyelvre kell vonatkoznia, a Tarski javasolta definíció az osztálykalkulus nyelvére vonatkozik.
4. A szimbolikus logika nagy részét adottnak vesszük, ti. az osztálykalkulus kifejezéseit és számos kifejezést az ítéletkalkulus, függvénykalkulus és relációkalkulus területéről. Ezek a kifejezések szemantikailag definiáltak,

⁵ Sigwart: *Logik* I. köt. Tübingen 1924. 8. o.

⁶ Tarski: *Id. mű* 265. o.

⁷ Uo. 268. o.

⁸ Uo. 279. o.

⁹ Uo. 280—281. o.

pl. a logikai konstansok (negáció és diszjunkció, az univerzális kvantor és a tartalmazás) a köznapi nyelvben is adott jelentésekkel rendelkeznek.¹⁰

A változókat az individuumok alkotta osztályok neveinek fogja fel,¹¹ a relációkat az osztályfogalmakkal kifejezve definiálja stb.¹²

5. Tarski meta-nyelvének axiómarendszere két kifejezés-kategóriát foglal magában: a) általános logikai axiómákat, b) (a meta-nyelv) azon specifikus axiómáit, amelyek az adott tárgy-nyelv kifejezéseinek bizonyos elemi, intuitive észlelhető tulajdonságait írják le.¹³

Minden axiómának jelentéssel („inhaltlicher Sinn”) kell rendelkeznie. Ezek egzisztenciális előfeltételezéseket tartalmaznak, köztük a végtelenség-axiómát is (azt a feltevést, hogy az összes individuumok osztálya végtelen).

Ezekon az alapokon Tarski néhány definíciót ad meg. Különösen fontos az adott ítéletfüggvény adott objektumok fölötti kielégíthetőségének definíciója.

Végül a következő igazságdefinícióhoz jut el:

„Def. 23. x akkor és csak akkor igaz állítás — szimbolikusan: $x \in -Wr-$, ha $x \in As$ (x eleme az állítások osztályának), és x -et osztályok minden végtelen sorozata kielégíti.”¹⁴

E definíció helyességének igazolására Tarski véleménye szerint két eljárás áll rendelkezésünkre: a) bebizonyítani azt egy magasabb szintű tudományban, a „meta-meta-tudományban”; ez megkívánja a meta-tudomány formalizációját, ahogy a definícióban már adott volt, és új nyelvi apparátus, a „meta-meta-nyelv” alkotását; b) bizonyos számú konkrét példán empirikus módon ellenőrizni azt.

Mivel az adott definíció csak a legegyszerűbb osztálykalkulus nyelvére vonatkozik, amelyben az összes változó ugyanahhoz a szemantikai kategóriához tartozik és elsőrendű, Tarski a művének többi részében adekvát igazságdefiníciók megalkotásának lehetőségét vizsgálja bonyolultabb nyelvek részére, ebben azonban nem kell követnünk őt.

Tarski elméletének kiemelkedő vonása, hogy formálisan pontos és helyes; anélkül, hogy konvencionalista lenne, és anélkül, hogy megszakítaná a kapcsolatot a logika és az emberi tudás többi része között (ami a formalistákat mindig az igazság teljes relativizálásához vezette). Az előzetesen említett három elmélet szintézisét képviseli, elsajátítva mindazt, ami bennük értékes:

1. A meta-tudománynak, amelyben a nyelv definícióját megalkotjuk a) *belsőleg koherensnek* és b) *tudásunk többi részével koherensnek kell lennie*; az első követelmény a meta-nyelv felépítésében követett szigorú szintaktikai eljárással valósítható meg, a második pedig a megfelelő szemantikus definíciók útján (a meta-nyelv kifejezéseinek jelentését a köznyelv vagy valamelyik szak-tudomány terminusaiban adva meg, nem pedig valamiféle önkényesen megválasztott műszavakkal).

¹⁰ „Ezeket a jeleket megközelítőleg a köznyelv „nem”, „vagy”, „bármely” és „benne van” kifejezéseivel azonos jelentésűeknek tekintem.” Tarski: Uo. 283. o.

¹¹ „A nyelv tartalmi interpretációjában, amelyet itt állandóan szem előtt tartok, a változók mindig individuumok osztályainak neveit képviselik.” Uo. 284. o.

¹² Uo. 286. o.

¹³ Uo. 289. o.

¹⁴ Uo. 313. o.

¹⁵ Mivel vannak adekvát és inadekvát referenciális fogalmak, vannak adekvát (igaz) és nem-adekvát (hamis) referenciális ítéletek is. Az utóbbiak látszólag tényekre vonatkoznak, ilyen tények azonban nincsenek.

2. Tarski igazságdefiníció-sémája kielégíti a korrespondencia-elmélet fő követelményét anélkül, hogy használná „a korrespondencia” és a „valóság” terminust.

Az „ x igaz, amikor p ” kifejezésben p -nek a meta-nyelvben kifejezett állításnak kell lennie. A meta-nyelvnek egy meta-tudomány nyelvének kell lennie, nem pedig jelentés nélküli szimbólumok valamiféle játékos struktúrájának. Egy *tudomány* kifejezései vagy leíró terminusok, amelyek a dolgok valamilyen objektív állapotára vonatkoznak, vagy absztrakt műszavak, amelyeknek jelentése a leíró terminusok használata útján értelmezhető. Az első esetben „ p ” referenciális ítélet,¹⁵ a másodikban csak annyiban van jelentése, amennyiben valahogy referenciális ítéletekre vonatkozik.

Nem nehéz belátni, hogy Tarski sémája megőrzi a korrespondencia-elmélet egységes magvát. Az egyetlen, nagyon üdvös eltérés annak a régi tételnek mellőzése, amely szerint „ p ” szükségyszerűen leírja a dolgok valamely reális állapotát, ami persze sok tudományos tételre nem állítható.

3. A hitelesség próbájaként Tarski szemmel láthatóan kettős kritériumot javasol:¹⁶ a) teoretikus bizonyítást és b) empirikus verifikációt (amely a megfelelő helyére illeszti az igazság pragmatikus-operacionális koncepcióit).

Tarski végleges definíciója, ámbár formálisan helyes, nem egészen felel meg céljainknak, mert speciális terület számára készült. A szimbolikus logika több részét adottként eleve feltételezi. Sőt a szimbolikus logika egyik speciális rendszerét is előfeltételezi. — a *Principia Mathematica*-féle¹⁷ kétértékű logika. Evidens, hogy nem volna helyénvaló elfogani ilyen igazságdefiníciót mint alapfogalmat a logika definíciója számára általában (ez egyébként nem is állt Tarski szándékában). Azt akartuk tudni, hogy szimbólumok milyen rendszerét minősíthetjük logikának és milyent nem. A válasz az volt, hogy azok a szimbolikus rendszerek alkotnak logikát, amelyeknek jelentésük van, és amelyek megalapozzák az igazság általános feltételeit. Ha előre feltételezzük az igazság definíciójában a logika egy speciális rendszerét, a definíció a hibás kör áldozatának látszik, de másfelől hogyan tudjuk az igazságot definiálni anélkül, hogy valamilyen logikát ne tételeznénk fel?

A válasz az lehet, hogy Tarski definíciójának *általános* sémája — „ x akkor és csak akkor igaz állítás, ha p ” — semmiféle speciális logikai rendszert nem tételez fel előre, és a probléma akkor lenne megoldva, ha x és p számára alkalmas interpretációkat találunk. Tarski kezdeti, legáltalánosabb interpretációja a következő volt: „ p ” tetszőleges állítás, és „ x ” ennek az állításnak a neve volt. Persze az interpretáció túl általános, következésképp túlságosan határozatlan. Tarski művében csupán a kiindulópont szerepét játsza. Valóban meglepő, hogy néhány filozófus önmagában végleges eredménynek minősítette, és ennek megfelelően kezelte. Pap például így írt:

„Az igazság szemantikai koncepciójának jelentése:

‘(p) igaz’ azonos értelmű egyszerű állításával, és ennek megfelelően ‘(p) hamis’ azonos értelmű (p) tagadásának egyszerű állításával.”¹⁸

„Ha Ön azt mondja, hogy ‘a hó fehér (állítás) megegyezik a valósággal’, Ön látszólag két, egymással kapcsolatban álló terminussal rendelkezik, az ítélettel és a valósággal, de az idézett kijelentés azonos értelmű azzal, hogy ‘az a

¹⁶ Az elemzett műben nem ez a fő téma.

¹⁷ „Egyetlen, a nyelvhasználattal egyező, igaz kijelentésnek sem szabad a kizárt harmadik elvének ellentmondó konzekvenciákat maga után vonnia.” Id. mű 303. o.

¹⁸ Arthur Pap: *Elements of Analytic Philosophy*. New York 1949. 350. o.

helyzet, hogy a hó fehér”; az utóbbi pedig azonos értelmű a „hó fehér” kijelentéssel. Az analízis tehát azt bizonyítja, hogy ha az „az a helyzet, hogy” megfogalmazást használjuk, akkor semmiféle információt nem teszünk hozzá az állított ítélethez, hanem csupán nyomatékos módon állítjuk az ítéletet.”¹⁹

Tarski formulájának ilyen interpretációjával szemben az első ellenvetés az, hogy erősen eltér az igazságra vonatkozó korrespondencia-elmélet „intenciótól”, következésképp magától Tarskiétól is, *másodszor*, hogy eléggé triviális és filozófiailag érdektelen.

Ami az első tételt illeti, úgy vélem, Papnak nincs igaza, amikor azt tartja, hogy „a hó fehér (állítás) megegyezik a valósággal” és a „hó fehér” azonos értelműek. A realistáknak szemrehányásokat tehetünk, hogy formálisan pontatlan definíciókat adnak, de amit ők valamely x valóságán értenek, az biztosan nem ugyanaz, mintha valaki x -et nyomatékosan állítja. x valósága már implikálja azt, hogy x valamely észlelőtől függetlenül létezik, és hogy ha egyáltalán észlelhető, *általában* észlelhető. Az, hogy valaki x -et állítja, semmi ilyesfélét nem implikál; bármilyen nyomatékos, lehet teljesen szubjektív is, pl. valaki állíthatja, hogy ördög van a szobában. Állítása nem vonja szükség-szerűen maga után azt, hogy bárki másnak is látnia kellene az ördögöt, lehet, hogy ez csupán saját személyes meggyőződését fejezi ki. Ha ehhez hozzátesz-szük, hogy *tény az*, hogy az ördög a szobában van, ennek az állításnak a jelentése — függetlenül attól, hogy helyes vagy helytelen — annyiban erősebb, hogy tartalmazza a nyilvános igazolás lehetőségét. Persze, valaki megváltoztathatja a „valóság” és a „tény” terminusok jelentését; Pap pontosan ezt teszi. De ebben az esetben a korrespondencia-elméletet helytelenül interpretálják.

Ugyanehhez a következtetéshez jutunk, ha összehasonlítjuk Pap interpretációjával az a jelentést, amelyet Tarski tulajdonított az igazságdefiníciója általános sémájának. Tarski világosan kifejtette, hogy javasolt sémája csupán az alábbi, nem formális nyelven kifejezett definíció pontos szimbolikus áttétele: „az igaz állítás olyan állítás, amely azt állítja, hogy a dolgok így és így vannak és a dolgok éppen így és így vannak.”²⁰ Ámbár ez a definíció „formálisan nem teljesen világos”, Tarski úgy véli, hogy „intuitív jelentése és általános intenciója világos és érthető”. Véleménye szerint a szemantikus definíció feladata az, hogy „ezt az intenciót pontosabbá tegye és korrekt formára hozza.”²¹ Tarski nem hagy bennünket kétségben az iránt, hogy sémájában „ p ” a dolgok aktuális viselkedésére vonatkozik (legalábbis, amennyiben p empirikus ítélet). Pap interpretációjában „ p ” csupán „nyomatékos újraállítás”, amely sokkal kevesebbet jelent, mert nem vonatkozik extra-lingvisztikai entitásokra.

Az efféle interpretáció lehetséges és teljesen jogosult,²² csupán triviális és filozófiailag érdektelen; ez a második ellenvetésünk. Ha „ p ”-nek Tarski formulájában csupán egyetlen feltételt kell kielégítenie, ti. azt, hogy nyomatékos újraállítás legyen, akkor ez a formula annyira gyengévé válik, hogy majdnem semmit sem mond az igazság jelentéséről. „ x akkor és csak akkor igaz,

¹⁹ Uo. 355–356. o.

²⁰ „Ene wahre Aussage ist eine Aussage, welche besagt dass die Sachen sich so und so verhalten... und die Sachen verhalten sich eben so und so.” (Id. mű 268. o.).

²¹ Uo.

²² Helyes, mert a formula hipotékus. „A’ Föld lapos’ akkor és csak akkor igaz, ha ’a Föld lapos’ ” ítélet érvényes, de triviális, mert ezt a formulát *minden* állítás kielégíti.

ha p '. Ha ezután p -t állítom, azaz azt állítom, hogy a p ítélet igaz, akkor egyben azt is állítom, hogy az x kijelentés igaz. Ez azt jelenti, hogy a kérdést egyszerűen bizonyítottunk vesszük. Minket az érdekel, hogy *mit jelent úgy állítani p -t*, hogy az maga után vonja x igazságát. A realista válasz a következő: p -t állítani azt jelenti, hogy p bizonyos tényre vonatkozik. Ez a válasz filozófiailag már érdekes, csak további magyarázatot igényel. Mit tartunk ténynek? Vagy másképpen feltéve a kérdést, *milyen feltételeket kell p -nek kielégítenie, hogy az ítéleteknek ahhoz az osztályához tartozhasson, amely ítéletek adekvát módon vonatkoznak a tényekre?*²³ Milyen feltételeket kell tehát p -nek kielégítenie ahhoz, hogy maga után vonja nevének, „ x ”-nek igazságát?

Úgy gondolom, hogy ezen feltételek meghatározására a legjobb módszer az, hogy Tarski általános sémája alapján igazságdefiníciót alkotunk.

A két másik lehetőség: 1. azon emberek privilegizált csoportjának megjelölése, akiknek p állításai maguk után vonják x igazságát, 2. a tényeknek mint a nyelv definiálatlan terminusainak tételezése.

Ha — az 1. lehetőség értelmében — fenn kívánjuk tartani az „állítások” és a „nyomatékos újraállítások” nyelvezetét, akkor a következő módosításokhoz kell folyamodnunk. Szükséges az, hogy p -t az adott terület specialistáinak vagy szakértőinek közössége állítsa. Itt először is nem tudjuk elkerülni az időbeli paraméter számbavételét. Ezt vagy úgy kell érteni, hogy x értékelése ugyanabban az időben történik, amikor p -t a szakértők közössége állítja, vagy pedig úgy, hogy a szakértők egyetértőleg állítják p -t abban az időben is, amikor x igazságértékét már eldöntötték. Másképpen megtörténhet az, hogy x igazságát valamely elavult, a múltban történt helytelen p állítás alapján fogadják el.

Ez a korlátozó módosítás, bár a legtöbb esetben elegendő, némelykor mégsem hathatós. Bármikor, amikor tudományos forradalom következik be, mint a Darwin-elmélet a biológiában, az Einstein-elmélet a fizikában stb., a szakértők között is jelentős véleménykülönbségek merülnek fel; ismételten megtörténik, hogy a kisebbségnek vagy egy embernek van igaza, és a nagy többség téved. Ezért arra következtethetünk, hogy ha a szakértők állítását az igazság feltételének tekintjük, akkor nem kerülhetjük el a „fejek megszámlálására” való támaszkodást,²⁴ ezt pedig a legkedvezőbb esetben is csupán approximativ eljárásnak tekinthetjük.

Továbbá eljárhatunk úgy is, hogy megvizsgáljuk, milyen előnyökkel jár ez a forradalmi magatartás a tudományban a szembenálló konzervatív többség álláspontjához képest. Természetesen az előnyök miatt valamivel később a specialisták általánosan elfogadják ezeket a nézeteket. Elképzelhetjük, hogy ezek nagyjából ugyanazok az előnyök, amelyek a laikusok vélekedéseinél megbízhatóbbakká teszik a szakértők ítéleteit.

Ezen a ponton azonban lemondunk arról a módszerről, hogy az igazságot úgy definiáljuk, hogy bizonyos privilegizált embercsoport állíthatja, és el-

²³ Mivel itt az igazság jelentésének problémájával foglalkozunk, nem pedig az aktuális igazság kritériumainak kérdésével, azért azt, hogy valami „adekvát referenciális ítéletet” *jelent*, nem kell összezavarni azzal, hogy valami adekvát referenciális ítélet.

²⁴ Ezzel a nézettel szemben Ayer professzor tett egy másik ellenvetést *Verification and Experience* (Proceedings of the Aristotelian Society, 1937) című művében. Rámutatott, hogy amikor felelni akarunk arra a kérdésre, hogy miképpen jön létre a szakértők egyetértése, akkor regressus in infinitumba esünk.

fogadjuk azt a módszert, hogy olyan feltételeket kell létrehozni, amelyeket egy ítéletnek ki kell elégítenie azért, hogy az adekvát referenciális ítéletek közé sorolhassuk be (a fentemlített előnyök éppen ezek a feltételek).

2. A második lehetséges módszer a tényeknek mint a nyelv definiálatlan terminusainak tételezése. Tarski eljárása ehhez a csoporthoz tartozik. A meta-nyelv terminusai, amelyekben megkísérelte az igazság definiálását, legalább egy ontológiai terminust foglalnak magukban, nevezetesen a „Gegenstand” (objektum, tárgy) terminusát.

Eljárása a következő érvekkel védhető: a) Bármilyen definíció-rendszer számára szükségesek bizonyos előfeltételezett terminusok. Ha valaki igazság-definíciót akar alkotni, eléggé általános szokás szerint specifikus esetként belefoglalja a ténybeli igazságot is, ebben az esetben azonban eleve feltételezni kell olyan terminusokat, mint „tények”, vagy „objektumok”, vagy „a dolgok állapotai” stb. b) Bár ezeket a tételezett terminusokat nem definiálják expliciten, használatuk a rendszer más terminusaival kölcsönhatásban mégis implicit definíciókat eredményez. Azok a terminusok, amelyek explicit értelemben *definiálóként* funkcionálnak, implicit értelemben — ugyanabban az időben és ugyanabban az összefüggésben — *definiálandóként* szerepelnek. A különféle fogalmakat a tényekre vonatkoztatva fokozatosan eljutunk annak megértéséhez, hogy mik a tények, dacára annak, hogy nincs semmiféle adott definíció.

Módszertanilag ez a magatartás egészen jogosult a szemantika szintjén, ha a szemantikát a logikai formális kalkulus meta-elméletének fogjuk fel. Ezen a szinten csak a logikai terminusok definícióit kell megadni, míg az extralogikai terminusok — mint „objektumok”, „tulajdonságok” és „tények” — definiálatlanok maradhatnak. A logikai terminusok általános elméletének következő, magasabb szintjén azonban a „tárgyak”, „tények”, „referenciális fogalmak”, „referenciális ítéletek” terminusok legalábbis nem-formális módon értelmezendők. Itt a „nem-formális” a következőt jelenti: „anélkül, hogy előfeltételként adottnak vennénk bármely expliciten kifejtett logikai rendszert, következésképp anélkül, hogy valamely szigorúan deduktív eljárást felhasználnánk.”

Mivel az igazságot nem a szokásos szemantikai elmélet, hanem a logika általános elméletének szintjén tárgyaljuk, ezért természetesen ezt a többé-kövésbé nem-formális értelmezési eljárást kell elfogadnunk.

Problémánk tehát a következő: *milyen ítéleteket kell a tényekre adekvát módon vonatkozó ítéletekként számbavenni?* Úgy vélem, ezt a problémát legjobban tudománytörténeti kutatás útján lehet megközelíteni. Bizonyos tények leírására általánosan elfogadott ítéleteknek és elméleteknek az alábbi jellemző vonásokkal kell rendelkezniük:

1. Közölhetőeknek, közös jelentésűeknek kell lenniük, azaz legalább bizonyos időközben, bizonyos adott feltételek között valamely embercsoport tapasztalásának állandó vonásaira kell vonatkozniuk.

2. Az addig létező tudásanyaggal koherenciában kell állaniuk az alábbi két értelmezés valamelyikének megfelelően: a) Összeegyeztethetőeknek kell lenniük vele, vagy, ha bizonyos absztrakt kifejezésekkel összeegyeztethetetlenek, lehetővé kell tenniük ezek új szerkezetű leíró kifejezéseit. Ezt az új szerkezetet akkor kell előnyben részesíteni, ha formája az előzőnél egyszerűbb vagy, ami még sokkal fontosabb, ha a korábbi tapasztalatokról jobb magyarázatot szolgáltat, kiváltképp, ha azokat is figyelembe veszi, amelyeket eddig

kivételekként kezeltek. *b)* Legyenek a korábbi tudásanyagból levezethetők, vagy szolgáljanak alapul levezetéséhez.

3. Bizonyos új, előzőleg ismeretlen jövőbeli tapasztalatok előrelátásának szabályait kell tartalmazniok. Az előrelátás ellenőrzését célzó gyakorlati akcióknak ismételtlen és interszubjektíve sikereseznek kell lenniök.

Ha már most feltételezzük, hogy „*x* akkor és csak akkor igaz, ha *p*” általános sémánk *x* szimbóluma a *p* ítélet nevét jelenti és *p* kielégíti az alábbi három feltételt — 1. közös jelentése van (közölhető), 2. előző tudásunkkal koherens (vagy elméletileg tartható), 3. verifikálható —, ezzel megkaptuk az „empirikus” vagy „faktuális” igazságdefiníció általános sémáját.

Ha *x* szintetikus és igaz kijelentés, akkor az, ami sémánkban mint *p* szerepel, kielégíti az objektivitás kritériumát, és *fordítva*, bármely *p*, amely kielégíti ezt a kritériumot, már implikálja *x*-et mint szintetikus és igaz kijelentést.

Mielőtt a logikai (vagy szemantikai vagy analitikus) igazságdefiníció feltárásába belefognánk, az alábbi nehézséget kell kiküszöbölnünk. Az az érv merülhet fel, hogy nem kerüljük el a *circulus vitiosus*t, ugyanis a logika fogalmát az igazságfogalom alapján defináljuk, pl. azt mondjuk, hogy a logika a tudás valamely adott területének igazságfeltételeire vonatkozó tudomány. Valóban, objektivitáskritériumunk előfeltételezi a logikát. Logikai eljárások nélkül nem tudunk fogalmakat és ítéleteket alkotni. A tudományos prognózisokat és verifikációkat sem lehet lefolytatni logikai indukció és dedukció nélkül.

Erre az ellenvetésre az a válasz, hogy két különböző szintű logikánk van. Ha *nem-formális* igazságdefiníciót adunk meg, a tudományos kutatások és mindennapi társalgásunk implicit logikáját tételezzük fel (ezt C. S. Peirce *logica utens*nek nevezte). Az ilyenfajta igazságdefinícióval az explicit logikát (*logica docens*) akarjuk definálni, és választani kívánunk a különféle lehetséges formális kalkulusok között, amelyek mint formalizált logikai elméletek és rendszerek elfogadhatók. Még világosabb fogalmazásban: ha különféle formális kalkulusokat tárgy-nyelveknek (szintakszis) tekintünk, és interpretációik (szemantika) a meta-nyelvek, akkor a logika általános elméletét, amely olyan terminusokat definál, mint „logika”, „igazság”, „jelentés” stb., a meta-meta-nyelvben kell felépíteni. A szintaxis a formulák érvényességével, a szemantika pedig (az említett formulákban kifejezett kijelentéseknek) az adott logikai rendszerre vonatkozó L-igazságával foglalkozik. Mindkettő feltételezi a kiválasztott formális rendszer előfeltételeit. Az általános logikai elmélet az igazsággal általában (az L-igazság különböző szemantikai elméleteinek igazságát is beleértve) foglalkozik. Ezért nem tételezhet fel előre semmiféle speciális formális rendszert, hanem csak azokat a terminusokat, amelyek minden racionális kifejtés alapját alkotják (pl. „szimbólum”, „tapasztalás” stb.), és ahhoz tartoznak, amit nem-formális, implicit logikának neveznek.

Ez az eljárás nemcsak módszertanilag tökéletesen jogosult, hanem az egyetlen, amely céljainknak megfelel. Ha felvesszünk bármilyen speciális formális logikai rendszert, akkor végül is *arra a rendszerre vonatkozó*, formálisan egzakt és pontos igazságdefinícióhoz kell eljutnunk. A formális egzaktság ára a definíció szűk volta lesz. Azon a logikai rendszeren kívül, amelynek számára készült, nem használható, ezért nem alkalmazhatjuk kritériumul annak értékelésére, hogy milyen szimbólumrendszerek tartoznak a logikához. Másrészt a tudományos kutatás implicit nem-formális logikájára alapozott igazságfo-

galom némi bizonytalansággal jár, de ez az általánosság természetes következménye. Ami elvész a precizitás hiánya miatt, azt visszanyerhetjük az alkalmazhatóság körének kibővülése révén. Az igazság általános fogalmának felépítése mindenképpen több fázisú. A kezdő fázis a nem-formális logikának megfelelő általános definíció megalkotása, ezt próbáljuk most elvégezni. És ez megfelel annak, ami minden tudományban végbemegy. Semmiféle formalizáció nem lehetséges, mielőtt a kutatás bizonyos területén nem alkotnak meg nem-formalizált fogalmakat.

Tény, hogy komoly logikusok, akik műveikkel jelentősen hozzájárulnak a logika fejlesztéséhez, rendszerük szabályait úgy alkotják meg, hogy tekintetbe veszik annak lehetőségét, hogy igaz kijelentésekből igaz kijelentéseket leheszen levezetni. Következtetésképp *már rendszerük megteremtése előtt van valamilyen igazságkoncepciójuk és ez a koncepció nem-formális.*

Ha valaki egy nem-tökéletesen formalizált nyelvre vonatkozó igazságdefiníciót akar felépíteni, amelyben a tudományos kutatás implicit logikájának kell kifejeződnie, akkor gondosan kerülnie kell a jól ismert szemantikai paradoxonokat („hazug” stb.). Tarski rámutatott arra, hogy a köznapi nyelvben nem lehetséges olyan igazságdefiníció, amely ne vezetne el ezekhez a paradoxonokhoz. Ebből következik, hogy meta-meta-nyelvünk nem lehet a köznapi nyelv, bár másrésről nem is formalizálható tökéletesen és nem szabad a tudományos metodológiában általánosan elfogadott formákon kívül más szimbolikus formákat előre feltételezettként alkalmaznia. Ezért tekinthető „nem-tökéletesen formalizált” nyelvnek. Paradoxonok elkerülése céljából egyszerű fogáshoz kell folyamodunk: meta-meta-nyelvünk valamennyi terminusa elé egy prefixumot kell fűznünk, hogy meg tudjuk különböztetni őket az alacsonyabbszintű nyelvek terminusaitól, mely utóbbiak ugyanazzal a verbális kifejezéssel, de különböző jelentéssel rendelkeznek. „Az „O” (objektív) szimbólumot fogjuk használni mint általános „igazság”-terminusunk prefixumát. A szemantikai „igazság”-terminust, amely ebben az esetben a tárgy-nyelvhez tartozik (másrésről pedig a szintakszis meta-nyelve) szokásosan „L” szimbólummal látjuk majd el. Az empirikus jelentésű „igazság” terminust pedig „E” prefixummal jelöljük. Ezután posztuláljuk azt, hogy nyelvünk semmiféle szimbóluma nem lehet olyan kijelentés neve, amely O-terminust tartalmaz. Ezért Tarski példájának²⁵ átfogalmazásával csak ilyenfajta kijelentésekhez juthatunk: „C akkor és csak akkor O-igaz kijelentés, ha C nem L-igaz (vagy E-igaz) kijelentés”, ahol C azonos a „C nem L- (vagy E-) igaz kijelentés” kifejezéssel. Ez nem ellentmondás, mert két tárgyalási szintünk és két különböző igazság-jelentésünk van. C lehet empirikusan *nem* igaz, ha azonban logikailag igaz, akkor O-igaz is. Fordítva, C lehet logikailag *nem* igaz, ha azonban empirikusan igaz, akkor O-igaz is.

Most rátérünk a *logikai igazság* definíciójának tárgyalására. Logikai igazságon szokásosan azt értik, hogy egy kijelentés pusztán a logikai szabályok szerint igaz, a tapasztalt tényekre való tekintet nélkül. Más szavakkal: ha egy ítélet logikailag igaz, igazsága csak azoknak a szimbólumoknak definícióitól függ, amelyeket tartalmaz (a komponensek jelentésétől).

Ez a definíció túlságosan határozatlan és gyenge, olyan alkalmazásokat enged meg, amelyek valóban paradox eredményekhez vezetnek. Így pl. konvencionalista szempontból olyan önkényes logikai rendszer alkotható,

²⁵ Vö. Tarski: Id. mű 271. o.

amelynek szabályai összeférhetetlenek a mindennapi beszédben és a tudományban használt következtetési szabályokkal. Ezeknek a furcsa szabályoknak egyikét például a következő sémával ábrázolhatjuk:

$$\frac{\begin{array}{l} \vdash (\mathfrak{H} \times) f \times \supset (\times) f \times \\ \vdash (\mathfrak{H} \times) f \times \end{array}}{\vdash (\times) f \times}$$

Ha a „ $(\mathfrak{H} \times)$ ” szimbólum, mint szokásosan, az egzisztenciális kvantort jelenti, abba a helyzetbe kerülünk, hogy „logikailag igaznak” kell elfogadnunk mindazokat a — többnyire hamis — ítéleteket, amelyekhez a különöstől az általános felé haladó általánosítás útján jutunk, amelyeket azonban evidencia nem támaszt alá.

Többféle érveléssel bizonyíthatjuk, hogy a definíciók és szabályok megválasztása egy olyan rendszerben, amely igényt tart arra, hogy logikának tekintsék, nem lehet önkényes konvenció és szubjektív hajlam dolga. Vagy *fordítva*, ha ez az eset állana fenn, a létrejött rendszer tökéletesen érdektelen lenne a logika vagy bármely más tudomány részére, kivéve talán a pszichológiát, amely tanulmányozhatná az efféle rendszer megalkotására ösztönző motívumokat.

Jelenleg azonban sokkal többet fáradoznak azon, hogy pontosabb logikai igazságdefiníciót találjanak; olyant, amely meggátol mindenféle konvencionalista szertelenkedést s áthidalja a ténybeli és a logikai igazság közötti szakadékot.

Carnap bebizonyította, hogy egy bizonyos L nyelv egy (Si) kijelentése logikai igazságának (L igazság) számos egyenértékű és specifikusabb definíciója alkotható.

I. A Si -nek megfelelő (pl. ' $f \times V - fx$ ') nyílt logikai formula általánosan érvényes (ti. a szabad változók bármely értékei kielégítik). (Itt előre feltételezzük, hogy L tartalmazza az összes leíró konstansoknak megfelelő változókat.)

II. A Si -nek megfelelő (pl. ' $(f) (\times) (f \times V \sim f \times)$ ') általános logikai ítélet igaz. (Itt előre feltételezzük, hogy L minden leíró konstanshoz megfelelő kvantált változóval rendelkezik.)

III. Si -t az előforduló leíró konstansok minden értéke kielégíti.

IV. Si érvényes az összes állapotleírásokban. (Egy állapotleírás olyan konjunkció, amely bármely elemi állítás és negációja közül pontosan az egyiket tartalmazza, és más állításokat nem tartalmaz. Itt feltételezzük, hogy L a változók összes értékeinek megfelelő konstansokat és a tárgyalási univerzum individuumainak megfelelő specifikus individuális konstansokat tartalmaz.)

„Természetesen e megfogalmazások mindegyike előfeltételezi, hogy adottak olyan szabályok, amelyek a szóban forgó fogalmakat az L rendszerben determinálják; így pl. a képzési szabályok (ezek determinálják a nyílt formulák és az állítások, azaz a zárt formulák alakjait), a változók értékészletének szabályai, III-ra vonatkozóan a leíró konstansok értékészletének analóg szabályai, IV-re vonatkozóan az állapotleírásokat determináló szabályok, amelyekben az adott állítás érvényes. A IV. alak teljesen megfelelő, ha (L) rendelkezik a szükséges formával. III. forma korlátozza a legkevésbé L -t.”²⁶

²⁶ Rudolf Carnap: *Meaning Postulates*. Philosophical Studies, III. köt. 5. sz. (1952 okt.) 67. o.

Ebben a négy definícióban kapcsolatot létesítettünk a logikai és a leíró kifejezések között (leíró szimbólumokon olyan szimbólumokat értünk, amelyek ténybeli információt adnak vagy empirikus tartalmat írnak le). Az az elgondolás ötlük fel bennünk, hogy a leíró kifejezések alkotják a logikai formulák változóinak értékeit, és hogy az ilyen logikai formula akkor tekinthető logikailag igaznak, ha változói összes értékei kielégítik. Más szavakkal: egy kijelentés logikailag igaz, ez azt jelenti, ha a változókat leíró kifejezésekkel helyettesítjük, az állítás mindig igaz marad, feltéve, hogy minden arra vonatkozó speciális döntés, hogy a) egy kifejezés kijelentés-e b) mi a változók értékkészlete, c) mi a leíró konstansok értékkészlete, világosan meghatározott szabályok útján történik.

Ha ezt értjük egy kijelentés logikai igazságán, akkor ez természetesen nem független attól a tapasztalástól, amelyet a leíró konstansok jelentése testesít meg, abban az értelemben, hogy semmi köze sincs a leíró konstansokhoz, és logikailag még akkor is igaz lehetne, ha az összes tények különbözők lennének. A „független” kifejezés itt nagyon kétértelmű; hogy lássuk, miről van szó, amikor a logikai igazságnak az empirikus ismerettől való függetlenségéről beszélünk, elemezzük az alábbi példát:

Tételezzük fel, hogy adott a „ $(x) [f(x) \supset g(x)]$ ” formula és a következő szemantikai szabályok:

1. „ \supset ” jelentése „implikáció” (igaz, ha előtagja hamis, vagy ha utótagja igaz).
2. „ f ” „bolygót” jelent.
3. „ g ” jelentése „a Nap körül keringő”.
4. x értékkészlete: Merkúr, Venus, Föld, Mars, Saturnus, Jupiter, Uranus, Neptunus és Pluto.

Ezeknek a szabályoknak alapján a „ $(x) [f(x) \supset g(x)]$ ” formula logikailag igaz. A „bolygónak lenni” implikálja azt, hogy „a Nap körül keringeni”, összhangban a használt szavak valóságos jelentésével. E kijelentés igazsága azonban független a bolygóról való empirikus tudásunktól. *Nem* abban az értelemben, hogy még akkor is igaz maradna, ha a Merkúr, Venus stb. megszűnnék a Nap körül keringeni, hanem abban az értelemben, hogy *valamennyiükre* igaz az, hogy bolygók és a Nap körül keringenek; ezért *lényegtelen, hogy közülük melyiket választjuk az x változó értékének.*

Ha pedig egyszer felfedezzük majd, hogy a Pluto valójában nem a Nap körül kering, akkor vagy teljesen elejthetjük a „ $(x) [f(x) \supset g(x)]$ ” formulát, vagy megváltoztathatjuk a szemantikai szabályokat. Az első esetben azért teszünk így, mert a formula x előzetesen megadott jelentésével már nem igaz többé. A második esetben a formulát logikailag még igaznak tartjuk, de x megváltozott jelentésével már új ítéletet fejez ki. Mindkét esetben evidens, hogy a formulánk által kifejezett ítélet logikai igazságára egy új tény felfedezése közvetett módon²⁷ hatást gyakorolt.

²⁷ Új empirikus tények az analitikus ítélet szempontjából közvetve fontosak, annyiban amennyiben közvetlenül csak szavaink jelentésének megváltoztatására indítanak bennünket. Az előzetesen analitikusnak vélt állítások azonban a terminusok új jelentésével többé már nem igazak. Pl. „az atomok az anyag oszthatatlan részei” annyi ban analitikus állítás volt, amennyiben az „atom” terminust „oszthatatlan részecske” jelentésben vették. Az a felfedezés, hogy az atom alkotórészeire bontható, közvetlenül az „atom” szó jelentésének megváltozását idézte elő, és közvetett módon „az atomok az anyag oszthatatlan részei” újraértelmezett kijelentés igazság-értékének újraértékelésére készítetett bennünket.

Ugyanígy „ $\sim (f \times \wedge \sim f \times)$ ” formula, ahol a feltételezés szerint x értékészlete végtelen, a tapasztalati tudástól független logikailag igaz, *nem* abban az értelemben, hogy akkor is igaz maradna, ha sikerülne olyan tárgyakat találnunk, amelyeknek bizonyos tulajdonságai „ugyanabban az időben” meg is lennének és nem is. Logikailag csak akkor igaz, ha elismerjük, hogy nincsenek ilyen tárgyak, és szemantikai szabállyal posztuláljuk, hogy x -nek végtelen sok értéke van. Így a formula tapasztalati tudásunktól csak annyiban független, amennyiben *lényegtelen, hogy a végtelen értékészlet melyik objektumát vesszük az x változó értékéül.*

Valaki azt az ellenvetést tehetné, hogy a „ $\sim (f \times \wedge \sim f \times)$ ” formula csupán lingvisztikai fogás, és mivel az őt alkotó szimbólumok jelentései csupán önkényes választásuktól függenek, ezért örökké igaz marad. Sőt érvelését így folytathatná: még akkor is, ha feltételezzük, hogy a világra vonatkozó tudományos ismereteink olyan alaposan megváltozhatnak, hogy egy napon eljutunk ahhoz a konklúzióhoz, hogy minden olyan gyorsan fejlődik, hogy minden objektumnak ugyanabban az időben megvan és nincs meg a legtöbb tulajdonsága, még ez sem érintené formulánk igazságát. Ezt a formulát mi hoztuk létre, nyelvünk része, és igazságértékét, ha csak nem döntünk másképpen, megtartja.

Minderre a következő választ kell adnunk: ha adottnak vesszük azt a feltételezést, hogy világmépünk mélyrehatóan megváltozik, akkor *a*) vagy lemondunk a formuláról (ti. vagy struktúráját vagy igazságértékét változtatjuk meg), vagy *b*) szimbólumunk jelentéseit fogjuk megváltoztatni, a lingvisztikai kifejezést megtartva megváltoztatjuk azt az ítéletet, amelyet állít, vagy *c*) sem szintaxisunkban, sem szemantikánkban nem változtatunk meg semmit; ragaszkodunk az általunk megalkotott lingvisztikai eszközökhöz, formulánkat azonos komponensekkel, azonos struktúrával, azonos jelentéssel és azonos igazságértékkel megtartjuk. Ez azonban Don Quijote-i magatartás lenne: formulánk, legalábbis filozófiailag és logikailag, érdektelenné válnék, mert állandóan félrevezetné az embereket. Valahányszor x helyébe valamely leíró (referenciális) kifejezést helyettesítenénk be, mindig ténybelileg hamis eredményt kapnánk. Tökéletesen megzavarná őket az a furcsa tény, hogy ami logikailag igaz, az ténybelileg hamis és fordítva. Természetesen ez éppen az ellenkezője annak, amit a logikától elvárunk.

Az előzőleg logikailag igaznak tartott és később (a régi interpretáció mellett) az empirikus tényekkel összeférhetetlennek talált formula védelmezői nyilvánvalóan valószínűleg a *b*) magatartást részesítik előnyben.

Az „ellentmondás-elv” kritikusai a következő olyan ténytípusokat sorolhatják fel, amelyekre az elv nem érvényes:

a) az egyik állapotból a másikba való gyors átmenet vagy a hirtelen mennyiségi, illetőleg minőségi változások esete, pl. az alábbi kijelentésben: „Ez a kémiai elem aktínium A és nem-aktínium A” (felezési idő csupán 0,002 mp.);

b) olyan esetek, amelyekben az egyik vonatkozásban fennáll valamilyen tulajdonság, egy másik vonatkozásban ellenben nem, pl. „X úr bátor (gondolva, de ki nem mondva: a háborúban, a harcban) és X úr nem bátor (gondolva, de expliciten ki nem mondva: feleségével szemben vagy betegség esetén stb.)”;

c) határesetek, amikor nem világos, vajon a tárgy egy osztálynak eleme-e vagy sem, mint pl. az alábbi kijelentésben: „X úr (aki angol apától és amerikai

anyától származik, kettős állampolgárságú és váltakozva mindkét országban él) amerikai és nem-amerikai”;

d) abban az esetben, amikor nagyon általános, rendkívül absztrakt terminusokat használnak anélkül, hogy a kijelentés értelmének tisztázásához szükséges kvalifikatív meghatározásokat elvégeznék, pl.: „Egy bizonyos pillanatban a mozgó test egy bizonyos helyen van, és nincs ott.”

Az ellentmondás elvének védelmezői ezeket a kritikai ellenvetéseket úgy próbálják elhárítani, hogy bizonyos — pl. temporális és relációs — módosításokat iktatnak be, ezenkívül olyan követelményeket állítanak fel, amelyek szerint a terminusok alkalmazási területét rögzíteni kell, határozatlan terminusokra az elv nem alkalmazható stb. E módosítások hatására az x változó értékészlete a „ $\sim (f \times \wedge \sim f \times)$ ” vagy a „ $\sim (p \wedge \sim p)$ ” formulában megváltozik. Az eddigi korlátlan kiterjedés helyett most kizárjuk x értékészletéből mindazokat a terminusokat, melyek temporális és relációs paraméterei nincsenek megadva, valamint a határozatlan jelentésű és a nem rögzített kiterjedésű terminusokat. Így már nincsenek ellentmondások, mert a fenti, az ellentmondási elv ellen felhozott kijelentés-példák az alábbi módon önthetők újra formulákba:

a) Ez a kémia elem aktínium A a t_1 pillanatban, de nem aktínium A a t_2 pillanatban (mondjuk 0,01 mp-cel később),

b) X úr bátor a háborúban, de nem bátor, amikor beteg,

c) X úr annyiban amerikai, amennyiben amerikai az anyja és ő maga amerikai állampolgár, de annyiban nem amerikai, amennyiben apja angol és ő maga angol állampolgár.

d) Egy mozgó test valamely végtelen kicsiny t_1 időközben a p_1 pontban van, a legközelebbi végtelen kicsiny t_2 időközben pedig nincs a p_1 pontban.

Rendkívül fontos azonban, hogy a „ $\sim (f \times \wedge \sim f \times)$ ” formulának már nem ugyanaz a jelentése, ti. nem ugyanazt az ítéletfüggvényt fejezi ki a módosításokkal, mint nélkülük. Lényeges szemantikai szabályokat változtatunk meg (különösen az x változó értékészletét meghatározó szabályokat), emiatt a „ $\sim (f \times \wedge \sim f \times)$ ” formula logikailag nem igaz ugyanabban az értelemben. Az x változó értékészletének korlátozása nélkül a formula logikailag már nem igaz többé. E korlátozásokkal, vagy — ha a köznyelvet mint tárgy-nyelvet elkerüljük — egy megfelelő tárgy-nyelvben, alkalmas szemantikai szabályokkal, a formula logikailag igaz marad.

Végkövetkeztetésünk az, hogy a logikai igazság és a ténybeli ismeret között van kapcsolat. A logikailag igaz állításoknak — ténybeli igazságuk általános feltételeiként — alkalmazhatóknak kellene lenniük empirikus állításokra és elméletekre. Ez azt jelenti, hogy minden x logikai állítás empirikus állítások egy y halmazával kapcsolatban olyan szabály, amely 1. vagy megmagyarázza a jelentést, vagy 2. bizonyos következtetési sémát szolgáltat, vagy 3. y valamennyi elemére megalapozza a verifikáció feltételeit. Igaz, hogy abban a pillanatban, amikor megalkotunk egy rendszert, gyakran nem tudjuk, hogy alkalmazható-e vagy sem. Arról van szó, hogy valamely formula logikai igazságról beszélni csak akkor értelmes dolog, ha legalább is elvileg elvárjuk, hogy alkalmazható legyen. Ha a logikai formula nem ténybeli igazság feltétele, akkor csupán szükségtelen zavarokat idézne elő, ha egyáltalán igaznak neveznénk. Ezért azt kell következtetnünk, hogy egy x kijelentés logikailag akkor igaz, ha olyan közölhető szimbólumok összessége, amely egy s állítást fejez ki; s pedig kielégíti a következő feltételeket: 1. interpretált,

2. bizonyítható (azaz vagy axióma, vagy végkövetkeztetés egy deduktív rendszerben), 3. olyan szabályt fejez ki, amely alkalmazható (a leíró szimbólumok egy osztályára).

Most érkeztünk el az empirikus és a logikai igazság viszonyának problémájához. Az előző fejtegetésből az következik, hogy bár az igazság e két aspektusát mint fogalmakat világosan meg kell különböztetnünk, még sincs közöttük szakadék; különböző összefüggésekben ugyanazok az ítéletek mind empirikusan, mind logikailag igazak lehetnek. A kettőjük közötti viszony a legjobban a szokásos értelemben²⁸ vett logikai „diszjunkció” segítségével ábrázolható.

Egy x kijelentés az alábbi három esetben tekinthető objektíve igaznak:

I. x csak empirikusan (E -) igaz, de nem logikailag (L -) igaz, amiből következik, hogy (eltérően az L -igazságtól) a) x -et alátámasztja valamilyen elmélet, de nem bizonyítja szükségszerűen valamely formális deduktív rendszerben, b) gyakorlati úton verifikálták.

II. x csak L -igaz, de nem E -igaz, amiből következik, hogy a) x vagy olyan szabályt fejez ki, amely nem alakítható át empirikus állítássá, de felhasználható arra, hogy segítségével empirikus állításokat kapjunk; az igazság problémája itt úgy merül fel, hogy vajon x valóban olyan szabályt fejez-e ki, amelynek segítségével empirikusan igaz állításokhoz jutunk, vagy b) x -et, ámbár alkalmazható, ténylegesen még sem alkalmazták, ezért univerzálisan igaz állításként (mint változóinak összes értékeire igaz) mégsem állítható.

III. x E -igaz és L -igaz is. Ebből az alábbiak egyike következik: a) x -et először valamely nem-formalizált elmélet keretein belül bizonyították és verifikálták mint E -igaz állítást. Ezután egy formális deduktív rendszerben axiómának tekintik vagy — bizonyítják. Ez történik meg, ha olyan elméletet formalizálunk, amelyet mint empirikusan igazat már megalapoztak. Az elmélet valamennyi ítéletével kapcsolatban tesszük itt meg a „ $(x) (\dots x \dots)$ ” formula E -igazságától a „ $(\dots x \dots)$ ” formula L -igazságáig terjedő lépést. b) x -et először mint L -igaz formulát alkotjuk meg, azután úgy találjuk, hogy változóinak összes értékére E -igaz, és univerzális empirikusan igaz ítéletet fejez ki.

Itt tesszük meg „ $(\dots x \dots)$ ” L -igazságától $(x) (\dots x \dots)$ E -igazságához vezető lépést.

A harmadik lehetőség bizonyítja, hogy logikai és empirikus igazság között nincsen szakadék. Valójában az összes formális rendszerek számára a III. az ideális eset.

Azokat a formális rendszereket, amelyeket empirikusan nem alkalmaztak és nem is alkalmazhatók, a legjobb esetben is csak előkészítő munkálatoknak lehet tekinteni. Analógia áll fenn az ilyenfajta terméketlen formális kalkulusok és az eredménytelen kísérletek között. Közülük azonban egy sem szükségképpen érdektelen, mert a tudományban néha a zsákutca nagyszerű eredményekhez vezethet. A terméketlen kalkulusok azonban, éppúgy mint az eredménytelen kísérletek, nem eredmények és teljesítmények, hanem csak negatív tapasztalatok jelzései.

Végül az alábbi problémáról kell még néhány szót ejteni: *Hogyan kell formalizálni az igazságról szóló olyan ítéleteket, amelyeknek önmagukban kell igazaknak lenniük?* Úgy tűnik, hogy a probléma bármely megoldási kísérlete

²⁸ 'p objektíve igaz' = Df 'p vagy empirikusan vagy logikailag igaz' = Df 'p vagy empirikusan, vagy logikailag, vagy mind empirikusan, mind logikailag igaz.'

feltétlenül circulus vitiosusba torkollik, vagy hogy félre kell tennünk magát a problémát mint megoldhatatlan (vagy értelmetlen) kérdést; tehát posztulálnunk kell annak az igazságát, amit az igazságról mondunk.

De mert felfedezték, hogy a szemantikai paradoxonok elkerülése céljából a nyelvek hierarchiáját kell felépítenünk, a probléma megoldhatóvá lett. Minden ítélet, amelyben az „igaz” predikátum megjelenik, bizonyos L nyelvre vonatkozik, és csak egy magasabb-szintű nyelvben formalizálható. Ha a C formális kalklust tárgy-nyelvnek vesszük, formuláinak egyike sem tartalmazhatja a „logikai igaz” kifejezést, de C szemantikája olyan meta-nyelvet szolgáltat, amelyben az „ L -igaz” kifejezés C formulájának predikátumaként használható. Az igazság különböző szemantikus koncepcióinak a megvitatásához általános logikai elméletre van szükségünk; erre a célra meta-méta-nyelvet kell létrehoznunk. E nyelv keretein belül a különféle szemantikus kifejezéseknek az O-igaz (objektive igaz) predikátum tulajdonítható. Amikor pedig az általános logikai elmélet ítéleteinek az igazságára vonatkozó kérdés felmerül, a probléma már csak a legközelebbi magasabb szintű nyelv megalkotása útján oldható meg.

Ez az eljárás nem szenved a circulus vitiosus hibájában és regressus ad infinitum esete sem áll fenn, mert egy és ugyanazon igazságfogalom állandó visszatérése helyett különböző jelentésű és általánosságú fogalmakat alkot.

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ

Михайло Маркович

Вводная часть работы критически анализирует новейшие теории истины: теорию когеренции, корреспонденции, операционалистскую, а также семантическую теорию Тарского.

Тарский разработал новую теорию корреспонденции, в которой учитываются результаты современных семантических исследований. В основе этой теории лежат следующие постулаты всеобщего значения: 1. правильная дефиниция истинного заявления должна согласовываться с обыденным использованием языка, 2. адекватным образом проблема истины может исследоваться только в соответствующем образом формализованных языках.

Семантика должна быть понята как мета-теория логического формального kalkulus. На этом уровне должны быть даны определения только логических терминов, экстралогические термины, такие, как например вещи, свойства, факты могут оставаться неопределенными. На более же высоком последующем уровне экстралингвистические понятия становятся поддающимися интерпретации, или по крайней мере могут быть интерпретированы не-формальным способом.

Главная проблема состоит в следующем: каковы те суждения, которые адекватным образом относятся к фактам? Такие суждения должны обладать следующими основными чертами: 1. они должны быть могущими быть сообщенными (проблема общего значения), 2. должны быть когерентны предшествующему материалу знаний, 3. должны давать соответствующие правила для возможности научного предвидения некоего нового, ранее неизвестного, будущего опыта.

В обыденном языке невозможно создание такой дефиниции истины, которая не вела бы к парадоксам. Для избежания парадоксов перед каждым термином высшего метаязыка должен быть поставлен какой-либо префикс, чтобы можно было отличить их от тех терминов низших языков, которые обладают тем же самым вербальным выражением при различном значении.

Важная проблема определения логической истины — отношение к эмпирии. Логические истины — именно потому, что они являются общими условиями своей фактической истинности, — должны быть применимы и к эмпирическим утверждениям. Соотношение логической и эмпирической истины может быть подытожено таким образом: заявление x может быть рассматриваемо объективно истинным в следующих трех случаях: x истинно

лишь эмпирически (Э-), но не логически (Л-). Это означает, что x подкрепляется какой-либо теорией, но не доказывается в какой-либо формальной дедуктивной системе, либо x верифицируется практическим путем. II. x истинно только (Л-), но не (Э-). Здесь x выражает такое правило, которое не может быть преобразовано в эмпирическое утверждение, но с его помощью можно придти к таким утверждениям, либо x , хотя и применимо, до сих пор не было применено фактически, и поэтому может быть названо универсально истинным утверждением. III. x истинно (Э-) и истинно (Л-). Здесь возможны два способа: 1. x было сначала доказано в какой-либо неформализованной теории, а затем было выведено либо предположено в качестве аксиомы также и в какой-либо формальной системе, 2. x сначала создано как (Л-) истинная формула, и позднее установлено опытным путем (Э-) истинность ее для всех значений ее переменных, так что x выражает универсальное эмпирически истинное суждение.

Эмпирическая истина и логическая истина могут рассматриваться лишь как два аспекта, которые хотя и должны быть со всей определенностью различены, но в одном суждении — и это необходимо подчеркнуть — в определенных соотношениях должны сопутствовать друг другу.

THE PROBLEM OF TRUTH

by *Mihailo Marković*

The author, in the criticism given in the introductory section, analyzes the most modern truth theories: the coherence, operationalist (pragmatic), the correspondence theory and Tarski's semantic theory.

Tarski elaborated on the basis of the following postulates of general validity a new version of the correspondence theory utilizing the results of modern semantic research: 1. the correct definition of a true statement must harmonize with the common, everyday use of language, 2. the problem of truth may be adequately studied only in adequately formalized language.

Semantics has to be treated as the metatheory of logical formal calculus. At this stage only the definition of logical terms must be given; the extra-logical terms as for instance the objects, facts and properties, remain undefined. But on the next higher stage, the extra-linguistic concepts can already be interpreted or at least they can be explained in a non-formal way.

The main problem is as follows: what are the judgements which adequately refer to the facts? They must possess the following fundamental features: 1. they must be communicable (the problem of mutual meaning), 2. they must be in coherence with the former body of knowledge, 3. they must serve rules making possible the scientific prediction of certain new, previously unknown, future experiences.

In common everyday language it is impossible to formulate such a definition of truth which does not lead to a paradox. In order to avoid paradoxes we have to add a prefix of some sort to all the terms of a higher level of meta — metalanguage so that we could be able to distinguish them from those terms of the lower level of languages which possess the same verbal expression but with different meanings.

An important problem of the definition of logical truth is its relation to Empiric. Logical truths must be applicable to empirical propositions too which is a general condition for their factual truth. The relation between empirical and logical truths may be summed up as follows: proposition X may be regarded as objectively true in the following three instances: I. x is true only empirically (E) but not logically (L). This implies that x is supported by some sort of theory but this does not prove that x is verified in a formal deductive system or in a practical way. II. x is true only as L but not as E. Here x expresses such a rule which although it cannot be transformed into an empirical proposition but through it we can achieve an empirical proposition or x though applicable has not yet been actually employed as such and therefore it can be called a universally true proposition. III. x is true both as E and L. These two ways are possible: 1. x was first proven in some non-formalized theory then also in a formal system or it was posited as an axiom; 2. x was first formulated as a true formula (L) and later empirically stated for all the values of its variables as an E truth; thus it expresses a universally empirically true judgment.

Empirical and logical truths may be regarded only as true aspects about which — although they must be clearly distinguished — it must be emphasized that a judgment may be both empirically and logically true in certain relations.

FIGYELŐ

A jövő determinált és nyitott jellege¹

A jövő determinált és nyitott jellegét a konkrétitásnak azon a szintjén szeretném vizsgálni, ahol egyszerre kapcsolódik a közvetlen gyakorlat] és az elmélet kérdéseihez.

Abból kell kiindulnunk, hogy a determináltság és a determinációk egész kérdés-komplexuma a legszorosabban összefügg a totalitás és a totalizáció problémakörével; a folyamatok ugyanis, totalitás jellegüknél fogva, egyik oldalukként magukban foglalják a determinációk létét. A totalitások specifikumai természetesen meghatározzák a determinációk specifikumait. Ez azonban nem szükségtelenné, hanem ellenkezőleg, csak még fontosabbá teszi azt, hogy a determinációkat a maguk differenciáltságában fogjuk fel. Különösen áll ez a társadalmi determinációkra, már csak azért is, hogy elkerüljük azt a leggyakoribb és legsúlyosabb tévedést, mely az emberi lét determinációit a pszichológiai vagy pszichofiziológiai determinációval azonosítja. Kétségtelen ugyan, hogy ez fontos tényezője az emberi determináltságnak, de nem egyedüli, még csak elsődleges sem, hiszen más determinációk interiorizálására épül. Ez az interiorizálás (az interiorizáció fogalmát itt tágabban értelmezem, vagyis nem csupán mint a társadalmi eszmék és normák elsajátítási folyamatát) a társadalmi életben történő folyamatos adaptálással valósul meg. A társadalmi objektivitás interiorizálása az objektivációnak az egyén szubjektíváló tevékenysége által történő újra realizálása, amelynek során a szubjektivitás önmagát valósítja meg. Ez a folyamat egyúttal a pszichológiai determináltság kialakulása, illetve folyamatos alakulása is — a cselekvés és fejlődés így kialakult belső alapjai a továbbiak során determináns tényezők —, érvényesülésénél azonban azt, hogy valójában önmagán túlrá utal, éppúgy számításba kell venni, mint a tudat relatív függetlenségét.

A tudatnak (s ezen belül a pszichológiai determináltságnak) az egyén esetében betöltött szerepéhez hasonló a társadalom szintjén az ideológia játszik. (Tévedések elkerülése végett megjegyzem, hogy ideológián nem a hamis tudatot értem, hanem azokat a társadalmi koncepció rendszereket, amelyek — rétegek és osztályok érdekeit fejezve ki — a társadalmi tudat kikristályosodásai, a tudat szintjén valósítják meg az egyének totalizációját, s maguk is az egyéni tudatok totalizációi.) Ez az ideológia maga is determinált, mégpedig összetetten: múltbeli fejlődése és a jelen társadalmi problémái által. Ezért az ideológia mint determináló tényező, mint a determinációk egyik momentuma maga is önmagán túlrá, más determinációkra utal.

Az utóbbi determinációkat a könnyebb megközelítés érdekében két csoportra oszthatjuk. Az elsőbe tartozók magva az, hogy a társadalmi viszonyok, a társadalmi struktúra, a fejlődés elért szintje — és mindezek alapján a társadalmi tendenciák — „készen kaptak”. E készen kapott viszonyok képezik minden tevékenység kiindulópontját. Ezek jelennek meg az ember számára mint problematikusak és megváltoztathatók, s ugyanakkor ezek nyújtják a megváltoztatás lehetőségeit, sőt mi több, eszközeit is. Együttes pregzisztenciájuk mind a fenntartás, mind a megszüntetés, mind az átformálás lehetőségeit körülhatárolja. Körülhatárolja, nem pedig eleve meghatározza, vagyis a problémák feladva vannak, nem pedig megoldva, a megoldottság olyan értelmében, hogy már magukban hordanak — mégpedig szükségszerűen kötelező erővel — a minden egyebet kizáró egyetlen lehetőséget, akár az egyetlen lehetséges alternatívát, vagy akár csak az egyetlen lehetséges utat is. A lehetőségek határai között mindig több megoldás

¹ A zágrábi egyetem által 1965-ben rendezett körúli nyári iskolán tartott előadás. A szesszió, mely a „Mi a történelem?” címet viselte, a determinizmus problémáját egyik vitatémájaként foglalta magába. Az ülészakon a jugoszláv marxista filozófusokon kívül részt vettek lengyel, NDK-beli és magyar, továbbá kapitalista országokbeli marxista filozófusok, valamint több, a problémával vagy a marxizmussal foglalkozó polgári gondolkodó is.

— s ennek több útja — kínálkozik, eltekintve attól, hogy a fenntartás-megváltoztatás alternatívája sincs eleve eldöntve. Mindezek — mégpedig a lehetőségük is — csak az emberi tevékenység által formálódtak ki konkrétan.

Hogy az adott helyzetben a lehetőségek skáláján elhelyezkedő megoldási lehetőségek közül melyik kerül előtérbe, konkretizálódik valószínű lehetőséggé, azt közvetlenül a létező ideológiák determinálják. A különböző ideológiák ugyanis, kapcsolódva hozzájuk, különböző lehetőségek hordozóivá lesznek, s belső tendenciák következtében hasonló differenciálódás megy végbe az egyes ideológiákon belül is. (Jegyezzük meg, hogy az összefüggés egyúttal fényt vet az ideológiák fejlődésének egyik momentumára is. Arra, hogy az ideológiák fejlődése is rendelkezik az addigi ideológiák fejlődés és a társadalmi probléma kölcsönhatása által determinált lehetőségskálával. Itt azonban, mivel az ideológiák fejlődésben a filozófiai fejlődés jelentős szerepet játszik, a rétegek és érdekek lehetőség-konkretizáló hatása közvetetebb, s így — a filozófián keresztül — a gondolkodó egyén tevékenységének nagyobb tér nyílik.)

Az ideológia tulajdonképpen reális lehetőségekké konkretizálja a potenciális lehetőségeket. Ezek azonban sohasem szűkülnek le annyira, hogy polivalens prespektívák relative nyitott jövőt ne alakítsanak ki.

Az egyén szintjén a pszichofiziológiai determináltság, a társadalom szintjén a determináltan kialakult ideológia, továbbá a cél- és értékrendszer a potenciálisan nyitott lehetőségek közül ezt vagy azt a lehetőséget valószínűvé, néha majdnem bizonyossá teszi, de sohasem teljesen bizonyossá.

Fűzzük ehhez hozzá, hogy a társadalmi ellentmondások és problémák tudatosulási módja, a helyzetnek mint problematikusnak, illetve mint megváltoztatandónak az értékelése, az említett ideológiai meghatározottság keretei között jelenik meg. Így a probléma ideológiai szinten való felvetésének módja a megoldás elméleti tendenciáját mint lehetőséget és célt is tartalmazza.

A társadalmi determináltság második momentuma a szinkron determináltság, vagyis az, hogy bármely társadalmi hatású cselekedet a tényleges értékét, szerepét — ha úgy tetszik, értelmét — csak a társadalom egészének, a totalitásnak a totalizáló hatása következtében nyeri el. A cselekedet „értelme” azáltal alakul ki, hogy a cselekedetet a társadalmi mozgásban további tettek felhasználják, illetve az a kiindulópontjuk lesz. Továbbá: minden társadalmi akció a benne résztvevők tevékenysége következtében realizálódik, determinálódik, így például egy párt tevékenysége mindazok cselekedetei által, akik politikáját megvalósítják, és az osztály magatartásán keresztül is. Külön kell utalni a cselekedetek polivalenciájára, vagyis összetettségére, s értelmezéseik ebből eredő különböző lehetőségeire.

A szinkron determináció minden társadalomban megvan. Ez könnyen érthető, minthogy elképzelhetetlen olyan társadalom, amelyben abszolút érdekazonosság lenne, amelyben nem lennének érdekkülönbségek. Az antagonista társadalomban az ellentmondások sajátos jellegéből eredően a szinkron determináció is sajátos formában létezik. A konkrétan adott formájának változása nem jelenti az eltűnését. A szinkron determináció tehát a nem-antagonista struktúrájú társadalomban is tény, sőt megmarad az osztály nélküli társadalomban is. Az osztályon belüli érdekkülönbségek a szinkron determinációhoz hasonló mechanizmuson keresztül formálódnak ki és totalizálódnak osztálymozgássá.

Végeredményben a szinkron determináció minden társadalmi determináció alapja. Ez az alapja annak, hogy a történelem relatív önállósággal bír, vagyis hogy a cselekvő egyének (illetve osztályok és rétegek) akaratától és a társadalmi mozgásra vonatkozó tudatától elszakadva nyeri el arcukat. Ugyanebből következik, hogy a társadalmi helyzet megváltoztatásáért küzdő osztály a jövődőt sohasem alakíthatja teljesen az elképzelése szerint, bármennyire is ismerje a társadalom törvényszerűségeit. A lehetőségek meghatározott skáláján belül realizálódó lehetőség, illetve jellege sohasem függ egyedül az érte küzdő osztálytól. A kialakuló eredmény sem légüres térben valósul meg, hanem küzdelemben, és az ellenfél lététől és magatartásától nem lehet absztrahálni. Így válik érthetővé, hogy miért éppen az osztályharc a történelem determináló tényezője. Ez abból is következik, hogy nem valami előre megírt törvény betöltéséről van szó, hanem problémák megoldásáról, amely megoldás emberek dolga. (Különböztet magukat a problémákat és az ellentmondásokat is az emberi tevékenység létezteti, csak ebben a tevékenységben léteznek, nem pedig valamilyen absztrakt spekulatív társadalmi térben.) Végül jegyezzük meg, hogy a lehetőségek elméleti skálájának szélessége gyakorlatilag mindig változó.

Vizsgáljuk meg az elmondottakat a jelen és a belőle kinövő perspektívák szempontjából.

Említettük, hogy a lehetőségek és a perspektíva skálája szempontjából jelentős szerepet játszanak az osztályok tevékenységét összefogó szervezetek, amelyek az egyes

osztályok küzdelmeit — meghatározott ideológia alapján, valamint az ezzel az ideológiával összhangban kialakított célok jegyében — irányítják, a törekvéseket aktualizálják és realizálják. A potenciális lehetőségek a helyzet, az objektív feltételek és a szinkron determináció által meghatározott keretek között az osztály és szervezetei tevékenysége által válnak reális lehetőségekké. Ezek a lehetőségek továbbá az osztály tevékenysége során mint az osztályon belül jelentkező tendenciák, illetve az általános osztály-ideológián és az alapvető célkitűzésen belül mint különböző rész-célkitűzéseknak megfelelő törekvések öltenek testet. Az adott osztály különböző szervezetei vagy pedig az egy szervezeten belül létező különböző törekvések, amelyek a különböző célkitűzésekben tükröződnek, a különböző lehetőségek kikristályosodási pontjai lehetnek.

Nem más a helyzet a munkásosztály és a szocializmus kialakításának nyitott lehetőségeivel sem. A különböző lehetőségek a munkásosztályon belül jelentkező tendenciákból konkretizálódnak, és ugyanakkor: e tendenciák a lehetőségeknek a hordozói. Ha a munkásosztály szervezeteinek struktúrája demokratikus, a tendenciák ezen keresztül érvényesülnek, alakulnak. A tendenciák és a szervezetek tehát együttesen alapjai annak, hogy a jövő nyitottsága a munkásosztály szervezetein belül konkretizálódjék, *osztály-reális* legyen, és hogy ennek következtében kialakulhasson az osztály érdekeinek leginkább megfelelő megoldás. E megoldás csak reálisan létező munkásdemokrácia körülményei között valóságos, és a proletárdiktatúrának egyebek között feladata az, hogy a burzsoázia elnyomásával megteremtse e munkásdemokrácia kialakulásának lehetőségét.

A szocialista fejlődés konkrét valóságában a lehetőségek skálája nem minden szakaszban egyformán széles, és tudatosulása is különböző formájú és mértékű lehet. A lehetőségek skálája alapvető fordulatok idején mindig szélesebb. A fordulatokban kialakuló megoldással a továbbiakra vonatkozó lehetőségek skálája konkrétan természet-szerűleg leszűkül. A lehetőségek egyikének realizálódása bizonyos történelmi körülmények között kiindulópontja lehet a munkásdemokráciát leszűkítő politika kialakulásának is. Ez azonban nem szükségszerű, hanem csak lehetséges, és még ha be is következik, objektíve akkor sem képes megsemmisíteni a jövő nyitott jellegét s az ennek megfelelő tendenciákat. Csak eltoldódás, eltorzulás következik be. A fő tendencia azonossága következtében ugyan lehetővé válik a differenciáltság háttérbe szorítása, a problémák egyik megoldási módjának mint egyetlen lehetségesnek a beállítása, ennek következtében azonban a különböző tendenciák polarizálódni kezdenek, és a munkásosztályon belül sajátos jellegű ellentmondások alakulnak ki. Ez a lehetőségek skálájára vonatkozóan is torzítóan hat, különösen a lehetőségek tudatosulásának területén. A polarizálódás nyomán az önmagukban szocialista tendenciák a tudatban gyakran nem-szocialistákként tükröződnek, s ezzel az osztály nyitott lehetőségei a tudatban már nem tükröződnek mint a szocializmuson belüli fejlődés lehetőségei. Az ilyen helyzetben a többféle lehetőség reális lehetőséggé konkretizálódása, az utak s módok sokfélegének a szocialista perspektíván belül történő kialakulása a vezetés szintjén is deformálódhat. Ebben az esetben azonban a változások, annak ellenére, hogy végső alapjuk az osztályon belül létező tendenciák, közvetlenül nem az osztály valóságos mozgásából nőnek ki. Ez a viszonylagos elszakadás tágabb kaput nyit a szubjektívizmusnak. Ha a munkásdemokrácia alapján a nyitott lehetőségek mindig mint konkrét (a tendenciák és célok alapján meghatározott) lehetőségek jelennek meg, úgy a most említett esetben helyüket elvont lehetőségek foglalják el, ezek pedig mint elméleti lehetőségek formálódnak ki. Éppen ez teszi lehetővé nemcsak a spekulatív és ad hoc megoldásokat, hanem azt is, a lehetőségek felmérése helyett a vágyak juthassanak szerephez, megjelenhessék a kapkodás, a helyes törekvések is eltorzulhassanak és saját ellentétükbe csaphassanak át, és a helyzetnek, a viszonyoknak — sőt a céloknak is — ellentmondó, nem megfelelő, vagy éppen velük ellentétes döntések születhessenek meg, kialakulhasson az önkényesség.

A szocializmus építésének mind több országban kialakuló gyakorlata kétségtelenül a lehetőségek különböző és egyre differenciáltabb kibontakozásának irányában hat, a lényegében azonos problémára az eltérő helyzet miatt kisebb-nagyobb mértékben eltérő megoldásokat kell találni, már csak azért is, mert a különbségek figyelmen kívül hagyásából, mint láttuk, többrendbeli konfliktus született. Továbbá: az egyes országok munkásmozgalma a szocialista építés során a munkásosztályon belül jelentkező tendenciák közül nem mindig ugyanazt emelte előtérbe. Az egyes országok által választott lehetőségek bizonyos vonatkozásokban *mind egyik* ország lehetőségeit jelentették, függetlenül attól, hogy az illető országban melyik tendencia került konkrétan előtérbe (vagy uralkodó helyzetbe). A lehetőségeket a munkásmozgalom nemzetközi szinten bontakoztatta ki, illetve objektíválta. A szocialista országok számának növekedése szélesebbre nyitotta a lehetőségek skáláját, ami minden egyes ország munkásmozgalmára visszahatott (rész-igényben öltve testet).

A szocialista építésben jelentkező előrehaladás, annak következtében, hogy történetileg meghatározott új feladatok jelentkeztek, és ennek megfelelően új megoldások igénye lépett fel, szintén bővítette a lehetőségek skáláját. A későbbi fázisokra jellemző problémák felmerülése azonban szükségképpen új fényt vet a korábbi fázisok történetére, és ennek következtében visszahat azoknak az országoknak a munkásmozgalmára, amelyek az e korábbi fázisok valamelyikéhez hasonló helyzetben vannak. Ez ismét csak a lehetőségek skálájának kinyílásához vezet, mégpedig nemcsak azokban az országokban, ahol új problémák merültek fel.

Az elmondottak szerint mindinkább tudatosul az a tény, hogy a történelem nincsen előre megírva, és hogy a lehetőségek széles reális skálájával kell számolni. Minden egyes konkrét kérdéssel kapcsolatosan mind szükségesebbé válik a lehetőségek, az alternatívák felmérése és tudatosítása. A legkülönbözőbb kérdésekben jelentkező lehetőségek skáláját fölösleges lenne felsorolni. Egy általánosabb jelentőségű lehetőséget azonban érdemes kiemelni, ez pedig a gazdasági és társadalmi optimalizálás viszonyának problémája. A kettő ugyanis nem jár szükségszerűen együtt, mivelhogy, egy divatos kifejezéssel élve, a gazdaságszervezés terén lehetséges egy, a gazdasági optimalitás irányába ható „technokratikus” jellegű megoldás, amely azonban társadalmilag nem szükségképpen optimális, ugyanakkor lehetséges egy, a társadalmi optimalizálás irányába ható megoldás, amely a demokratizálásra épül, ez viszont nem jelenti szükségszerűen a gazdaságilag legjobb megoldást. Továbbá: egyik vagy másik megoldás lehet pillanatnyilag optimális, de egyáltalán nem bizonyos, hogy nagyobb távlatokban is az marad. Ugyancsak világosan megjelenik a lehetőségek sokrétűsége a modern, magas szintű és sokoldalú ipar megfelelő és szocialista megszervezésének és irányításának a módjaival összefüggésben.

A különböző lehetőségek, mint mondtuk, és ez itt a konkrét értékelésnél különösen világos, nem sorolhatók egyszerűen olyan értékrendbe, amelyből a tetszenék ki, hogy egyetlen egy helyes megoldás létezik. Továbbá: a közvetlen eredményesség és a távolabbi célok, azaz a kommunista perspektíva kölcsönös viszonya maga is összetetté teszi a helyzetet, ami már maga is feloldja az egyetlen alternatíva merevségét.

Az elmondottak alapján, úgy vélem, jogos az a megállapítás, hogy a szocialista gyakorlat időbeni és térbeli sokrétűségének kibontakozása — amely a szocialista építésre és a társadalmi törvényszerűségekre vonatkozó ismereteink jelentős gyarapodását eredményezi — egyúttal a lehetőségek skálájának folyamatos reális kibontakozásához vezet. Nem bizonyul tehát igaznak és fenntarthatónak az a nézet, amely szerint ismereteink előrehaladásával a szabadság mind jobban egyetlen lehetőség megvalósítására szűkülne le, azaz hogy a szabadságra egyetlen szükségszerűen tudatosulása és tudatos megvalósítása lesz a jellemző. Éppen ellenkezőleg, egyre inkább kiderül, hogy nem egyetlen predeterminált lehetőség létezik, hanem mindig a lehetőségeknek egész — és egyre szélesedő — skálája, s minél jobban ismerjük a társadalom törvényszerűségeit, annál inkább válik a lehetőségek kiszélesedése reálisabbá. Ezért az „úgy és a szabadság birodalmába” éppen a lehetőségek mind szélesebb skálájának kibontakozását eredményezi.

Milyen konkluziókat vonhatunk le?

Véleményem szerint abból kell kiindulni, hogy a determinációk csak úgy érthetők meg, ha a reális komplexitásukban ragadjuk meg őket, ha a múltban kialakult helyzetet, a meghatározott ideológiát és a szinkron determináltságot egyaránt figyelembe vesszük, mégpedig nemcsak egymás mellett létezőket, hanem összefüggésükben, mint totalitást, azaz figyelembe véve, hogy kölcsönösen feltételezik és determinálják egymást.

Ennek alapján válik azután érthetővé, hogy a jövő determinált és nyitott jellege nem áll egymással ellentétben, hanem szükségképpen kölcsönösen feltételezett, hiszen a determináltság nem a megoldás meghatározottságát jelenti. Továbbá a lehetőségek skáláján belül éppen olyan tény a nyitottság, mint ahogy a meghatározott skálán kívül nem létezik. Ezért a nyitottság konkrétan mindig véges, vagyis, ha úgy tetszik, relatív, de mindig létező. Hogy pedig a konkrét skála szűkebb vagy tágabb, az is determinált, de ugyanakkor a nyitottságba tartozik az is, hogy a reális lehetőségek skálája kitáguljon: egészen addig, amíg megközelíti a potenciális lehetőségskála szélességét.

A lehetőségek skálájának kiszélesítése pedig azért fontos, mert az osztály számára ez biztosítja az optimális megoldásokat a társadalmi cselekvés alapján.² *Tordai Zádor*

² Az előadás a témának csupán egy részkerdését öleli fel, így számos igen fontos problémát nem is érint. Így pl. azt sem, hogy hogyan formálódik ki a kialakult reális lehetőségek közül és tendenciákból a realizálódó valóság. Egy ilyen irányú elemzés kiinduló pontjait az elmondottak konkluziói képezhetik. Úgy gondolom, különösen három momentumot kell itt figyelembe venni: a szinkron determinációt, a tendenciák egymással dialektikusan összekapcsolódó mozgását és a reális lehetőség körül kibontakozó ideológiai küzdelmet.

„Az önmozgás kérdése és az arisztotelészi filozófia” c. cikkhez

Simon Endre a Filozófiai Szemle 1965/6. számában vitába száll „Arisztotelész ellentmondás-felfogásához” c. cikkemnek azzal az állításával, hogy Arisztotelésznél megtalálható az önmozgás fogalma. „Úgy vélem — írja —, helyesbítésre szorul a tanulmány-
nak az a véleménye, hogy Arisztotelésznél megtalálható az önmozgásnak egy olyan fel-
fogása, amelyben az aktív mozgó és a passzív mozgatott egybeesnek, azonosak egymás-
sal.” (1034. o.) Állításom — mint egyébként a szerző is idézi — a következő volt: „A szub-
szztancia másik fajtája az érzéki valóság. Ezt Arisztotelész más néven természetnek nevezi,
s természetéről, vagyis lényegéről pedig így ír: *... annak a dolognak szub-
sztanciája, mely mozgásának elvét önmagában hordja...*” Az
alapnak ez a formája önmozgó. Ha a mozgást — mint sokáig tekintették — úgy fogjuk
fel, hogy van egy mozgatásra szoruló, *passzív* tag, amelyet egy *aktív* tag mozgat, akkor
az önmozgásnál e két tagnak — az oknak és az okozatnak — szétválaszthatatlanul
egybe kell esnie, egymással azonosnak kell lennie. Ez az okok *causa sui* formája.” (Uo.)

E megállapítással az ellentétek alapjának jellegzetességére kívántam utalni.

Mint köztudott, az ellentétek alapjával kapcsolatban a filozófusok álláspontja
eltérő, mégpedig aszerint, hogy milyen álláspontot vallanak az ellentmondás vonatkoz-
tatásának kérdésében. Akik az ellentmondást ugyanazon vonatkozásúnak tartják, ezt az
ugyanazon vonatkozást tekintik az ellentmondás alapjának azzal, hogy ez az alap az
ellentmondás két legszélső tagjának, az ellentéteknek az egysége. Akik viszont az ellent-
mondást nem ugyanazon vonatkozásban fennállónak, hanem a két ellentétes tagot „egy-
részt-másrészt” vonatkozásúnak tartják, azok szerint természetes, hogy az ellentétek
egysége nem az ugyanazon vonatkozás egysége, vagyis nem az alap.

Cikkemben az ellentmondás vonatkoztatásának itt vázolt kérdésére nem tértem
ki, mivel pusztán megemlítése a vita eldöntéséhez semmit sem adott volna, érdemleges
kifejtésre viszont a cikk más jellege miatt nem kerülhetett sor. Most azonban, mivel
úgy gondolom, hogy Simon elvtársal való vitánk gyökere az ellentmondás alapja és
az ellentmondás vonatkoztatása kérdéséről vallott eltérő felfogásunkban rejlik, utal-
nom kell véleménykülönbségünknek erre az elvi alapjára.

Úgy érzem, hogy Simon elvtárs érvei nem cáfolják felfogásomat, mert az, amit
Arisztotelész Fizikájából idéz, és ennek alapján elmond, nem áll ellentétben Arisztotelész-
nek az általam idézett munkáiban elfoglalt álláspontjával. Simon elvtárs álláspontja
a következő: „A Fizika figyelmes olvasója nem kerülheti meg a következő tényt: Ariszto-
telész minden erővel tiltakozik az ellen, hogy a mozgó és a mozgatott egybeessen. Ha a
mozgó és a mozgatott egybeesik, azonos lenne egymással, akkor ez ellentmondást
jelentene a valóságban, és éppen ezért nem fogadható el, véli Arisztotelész. Éppen ezért
fel kell tételeznünk, írja, hogy amennyiben valami önmagát mozgatja, annyiban mindig
meg lehet különböztetni *ebben a tárgyban* egy külön mozgó és egy külön mozgatott
részt.” (1035. o. — kiemelés V.I.)

Csakhogy úgy gondolom, Simon elvtársnak elkerülte a figyelmét, hogy én a ter-
mészetről, amelynek az a lényeges alapelve, hogy „mozgásának elvét önmagában hordja”,
mint *alapról* beszéltem, hiszen a következőt mondtam: „Az alapnak ez a formája önmozgó.”
Cáfoló állításában Simon elvtárs maga is azt írja, hogy Arisztotelész szerint „... ameny-
nyiben valami önmagát mozgatja, annyiban mindig meg lehet különböztetni *ebben a
tárgyban* egy külön mozgó és egy külön mozgatott részt”. (Kiemelés — V. I.) Tehát
szerinte is *ebben a tárgyban*.

Ha általánosítjuk a Fizikában mondottakat, s a természetre mint általános tárgyra
vonatkoztatjuk — s ezt jogosan tehetjük meg, hiszen a Fizika a természet konkrét egyedi

tárgyainak és jelenségeinek jellegzetességeit elemzi —, akkor elmondhatjuk, hogy a természetben van aktív és passzív tag. Ha a természetet mint az ellentmondás aktív és passzív oldalainak *alapját* nézzük, akkor saját maga mindkét tagot tartalmazza, s ekkor a fentiek értelmében önmozgónak nevezhetjük.

Ha feltételeznénk, hogy Arisztotelésznél a természet nem saját maga tartalmazza, nem önmagában hordja mozgásának elvét, hanem a mozdulatlan mozgató mozgatja, akkor Arisztotelésznél esetleg problematikussá válhatnék az önmozgásos alap megléte. Simon elvtárs azonban a mozdulatlan mozgatóra nem hivatkozik, hanem — ellentétes meghatározottságuk ellenére külső mozgatóra szoruló — konkrét, természetben belüli, természeti jelenségeket (tűz, élőlény) elemez, így viszont a külső mozgatók is természetben *belüliek*. Így a természet az az alap, amely tartalmazza, magán hordozza e két ellentétes tagot. Én pedig nem az állítottam, hogy Arisztotelész a természet konkrét jelenségeit nyilvánítja önmozgónak, hanem hogy a természetet magát.

A természet önmozgásos jellegének arisztotelészi felfogását tehát, mint már említettem, akkor lehetne „cáfolni”, ha bebizonyítanánk, hogy a mozdulatlan mozgató mozgatja. De lényegében ekkor is csak kitolódna a határ, mert a mozdulatlan mozgató, mint cikkemben kimutattam, lényegében ugyancsak felfogható önmaga okának. A magamagát gondoló ész ugyanis, amikor önmagát mint tárgyat ragadja meg, önmagán belül marad. Ami mozog és amit mozgat (gondol), az egy ugyanaz: a „magábanvaló gondolkodás”. Ez másként fogalmazva azt jelenti: Arisztotelész a világot lényegében önmagából, igaz, hogy legvégső soron a gondolkodásból, de mégis önmagából magyarázza. Így tehát, még ha fel is tételeznénk, hogy Arisztotelésznél a természetet mozdulatlan mozgató mozgatná, ez sem zárna ki azt, hogy önmozgásról beszélhessünk nála. Ezért volt tehát véleményünk szerint tanításának legnagyobb meghamisítása, amikor az egyház a világon kívül s felül álló isten igazolására használta fel.

Egy fejlett dialektikus önmozgásfelfogás természetesen nem tekintheti kielégítőnek az ugyanazon az alapon álló egzisztálás pusztá elismerését, hanem elemeznie kell az egyes tagok egymást áthatását, azonosságát és különbségét is. Azt már távolról sem állítanám, hogy Arisztotelész ebben a vonatkozásban is elfogadható, legalábbis a fejlett dialektika szintjéről elfogadható álláspontot képvisel. Ezt azonban cikkemben sem állítottam, hanem csak annyit mondtam, hogy Arisztotelésznél az önmozgás felismerése megállapítható, megtalálható. Önmozgásfelfogásának jellegzetességeire nem tértem ki, ezeket nem elemeztem — itt már számos ellentmondást és problematikus nézetet találhatnánk. Ezek felderítésére további kutató munkára lenne szükség. Azt azonban, hogy az önmozgás felfogása Arisztotelésznél megtalálható, továbbra is helytállónak tartom.

Vas Ida

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Vitányi Iván: A „könnyű műfaj”¹

A magyar esztétikai kutatás sajnálatosan elhanyagolja a művészet szociológiai megközelítését, bár ennek eredményességét nem egy külföldi — nyugati és népi demokratikus — munka dokumentálja. Néhány, a művészet és közönsége kapcsolatát elemző kísérlet után Vitányi Iván könyve az első, amely egy egész művészetfaj, a közkeletű művészet társadalmi—történelmi problémáinak tudományos vizsgálatára vállalkozik. Így e tanulmánynak már pusztá meg születése is fontos esemény, amelyet örömmel kell üdvözölni. A szerzőt azonban nemcsak az amúgy is elhanyagolt tárgy tartalmi vonatkozásai állították nehéz feladat elé, hanem az anyagot új eszközökkel, nálunk még meg nem honosodott módon is dolgozta fel. A könyvet e kettős feladatnak már a vállalása is úttörő jellegűvé avatja, de ezen túl a megoldásaiban is sok lényeges kérdésre ad helyes választ, társadalmi és művészeti folyamatokról jó elemzést. Ugyanakkor viszont a vállalkozás természetéből következik, hogy a kifejtés sok tekintetben problematikus, fogyatékos. Ezért mindenekelőtt nyomatékosan le kell szögezni, hogy itt egy tudományág első lépéseinek bizonytalankodásáról van szó, a bizonytalanságoknál azonban imponálóbbak az eredmények, főként a felvázolt perspektívák. S éppen ennek jegyében — az eredményeknek szóló elismerés következetes fenntartásával — kell megvizsgálunk e kezdeményezéssel kapcsolatos — elsődlegesen módszertani — problémákat; a könyv problematikus pontjai ugyanis a módszerrel kapcsolatosak, s egyes vitatható esztétikai következtetései is metodológiai tisztázatlanságból származnak.

„Van egy fajtája a művészetnek, amely mindig a viták középpontjába kerül, de a közönség előtt rendkívül népszerű: az úgynevezett 'szórakoztató' vagy 'könnyű' műfaj — tágabb értelemben pedig minden valóban közhasználatú, közkeletű művé-

szet.” (5. o.) Ez Vitányi Iván könyvének első mondata, amely egyúttal elemzéseinek tárgyát is exponálja. Helyes és fontos így elkülöníteni a tárgy szűkebb és tágabb fogalmát — de mindjárt megjegyezzük: a tanulmány módszertani problematikusága éppen e distinkció következtelen alkalmazásából ered. A szerző a téma megközelítésének rokonszenves és tudományosan egyedül helyes módját választotta, amikor nem kívánta folytatni az előítéletek „igenel vagy nemmel” „érvelő” vitáját a művészet közkeletű formáiról, hanem így gondolkodott: „ha kialakulásuk társadalmi szükségszerűség, akkor nem segíthet az elhamarkodott harc, a mindent egy kalap alá fogó általánosítás, hanem éppúgy differenciálnunk kell, mint az irodalom és művészet bármely más ágában.” (6. o.) A könyv célja tehát az, hogy „feltárja e formák kialakulásának társadalmi gyökereit, megrajzolja fejlődéstörténetüket, igyekszik elválasztani a jót a rossztól, az előremutatót, a művészt a hanyatlótól és művészetlentől” (uo.), s ezért kiindulásul megrajzolja a társadalom kulturális életének struktúráját.

A művészi felépítményt nem egyszerűen egy bizonyos korban létrejött művek összességének tekinti, hanem helyesen úgy értelmezi, mint a „művészeti viszonyok összességét”, mely „magába foglalja a műveket, a műveket megteremtő emberi tevékenységeket, s azokat a viszonyokat, amelyeket az emberek e tevékenységek közben kialakítanak”. (19. o.) E viszonyok tanulmányozására pedig csak egy egységes művésztudomány képes, mely az esztétikai, a művészetszociológiai és a pszichológiai vonatkozásokat a művészi visszatükrözés-elmélet alapján a maguk komplexi tásában fogja föl.

Mint az ilyen esetekben általában, itt is a különböző vonatkozások elhatárolása és összefüggéseik feltárása a probléma. Az

¹ Kossuth, 1965. Esztétikai Kiskönyvtár. 235 o.

esztétikai, a szociológiai és a pszichológiai módszer természetesen nem szigetelhető el egymástól, de éppen egységes alkalmazásuk hatékonysága szükségessé teszi érvényességi körük pontos kijelölését, nehogy a termékeny kölcsönhatás helyett eltorzítsák egymás eredményeit. A vizsgálat tárgyának következtelen felfogása mellett itt jelentkezik a könyv második módszertani problémája. Bár a szerző helyesen állapítja meg, hogy „a marxista esztétika nem rekedhet meg a műalkotás öncéli elemzésénél, hanem a művészetet társadalmi létében és funkciójában vizsgálja” (16. o.), ezt az igazságot azonban gyakorlatilag túlfeszíti: a bírált szélsőséget elkerülendő többnyire beéri a művek példaszzerű említésével, melyebb elemzésüket mellőzi, és így a helyes arány megteremtése helyett a másik véglethez közelít. Ez a módszer a „könnyű műfaj” „értékeinek” bizonyítására. Aligha célravezető, tekintettel arra, hogy értékes vagy értéktelen voltukat csak konkrét esztétikai analízis tudná kimutatni. A szerző maga is hangsúlyozza, hogy a marxista esztétikának „elemző munkával... azt kell szétválasztania, hogy mit képviselnek az egyes elemek, hol hat a szórakoztatóipar üzleti szelleme, és hol érvényesül a nép alkotóereje”. (97. o.) Esztétikai vizsgálódásaiban viszont felelőten megáll, analízise a művészet közkeletű formáinak még mindig túl általános szintjén folyik, a konkrét műalkotásokba már nem hatol be. Holott a műfaj eleven ellentmondásossága, a szociológiai és esztétikai tényezők viszonya csak ezekben ragadható meg konkrét mozgásában. Vitányi módszerének két következménye van. Egyrészt a vizsgálat objektíve nem tesz eleget annak a követelménynek, amelyet az egységes művészettudomány igényével önmaga elé állított, másrészt pedig a szociológiai módszerének az e hiányosságért bőven kárpótló eredményeit a továbbiakban esztétikai értékeléseknek tekinti, s ez a kétértelműség téves következtetésekre ad alkalmat.

A könyv első két fejezetében a társadalom művészeti életének és a művészet közkeletű formái kialakulásának alapján helyes leírását kapjuk. A szerző megállapítja, hogy a művészeti felépítmény történeti fejlődése „az egységből az elkülönülés, a differenciálódás felé halad”. (24. o.) Az öskommunizmus idején a differenciálatlan, egységes művészet nem vált el az élet egyéb eseményeitől, funkciója a mágiától a valóság tükrözésén át a szórakozásig terjedt, a művészi termék nem szakadt el az őt létrehozó tevékenységtől. Az osztálytársadalmak kialakulásával azonban a művészeti élet is differenciálódni kezdett. A kapitalizmus előtti osztálytársadalmak

művészi felépítményében a szerző két alapvető változást emel ki: „az egyik az *osztálykultúrák*, a másik a különböző funkciót betöltő *művészetfajok* kialakulása.” (26. o.) A lenini „két kultúra” megkülönböztetése mellett az uralkodó osztályon belüli munkamegosztásból kiindulva még egy fontos jelenségről beszél: „Fokozatosan elkülönült egymástól a *közönség* és a *hivatásos művész* funkciója. Az addig egységes művészet maga is két különböző funkciót betöltő *művészetfajra* szakadt. Az egyiket *közösségi művészetnek*, a másikat *önálló alkotóművészetnek* nevezzük.” (28. o.) A két művészetfaj elkülönülése elsődlegesen szociológiai jellegű, ami természetesen messzemenő esztétikai következményekkel jár: „a két művészetfaj a valóság művészi visszatükrözésének is más fokozatát képviseli.” (29. o.) Vitányi Iván ezt a fokozati különbséget analógiába állítja a társadalmi tudat köznapis és szisztematikus elméleti szférájának viszonyával. Eszerint — s itt gondolatát Kelle és Kovalzon 1962-ben kiadott „Történelmi materializmus” című tankönyvének felfogására alapítja — a népművészet, amely a köznapis tudat egy része, alacsonyabb, míg az önálló alkotóművészet magasabb szintet képvisel. A két művészetfaj szintkülönbsége kétségtelenül fennáll, de ez minőségileg más, mint a közkeletű és az önálló szint viszonya általában. A társadalmi tudat egészében a két művészetfaj lényegét tekintve egységet alkotó esztétikai szféraként viszonyul egyrészt a köznapis tudathoz, másrészt a tudományos visszatükrözéshez. A művészetben belüli fokozatiság, az átmenetek és a bonyolult kölcsönhatások sem változtatnak azon, hogy az esztétikum mint a valóság általános visszatükrözése minőségileg különbözik a mindennapi gondolkodástól, a tudománnyal együtt felette álló szférát alkot. A művészi és a tudományos visszatükrözés e szférá két pólusa.

A közösségi és az önálló alkotóművészet megkülönböztetésének alapja a művészi tevékenységnek és a műalkotásnak a két művészetfajban eltérő viszonya. A közösségi művészetben ugyanazon — osztatlan — kollektíva alkotja s használja is fel a művészetet, általában a tevékenység más formáival összekapcsolva, míg az önálló alkotóművészetben a hivatásos művész az alkotást árúként bocsátja a közönség rendelkezésére. Ebből a szociológiai tényből esztétikailag az következik, hogy a közösségi művészetben az alkotó tevékenység és a létrejött műalkotás egységet alkot, aminek vetülete a mű-laza struktúrája és variabilitása, míg az önálló alkotó művészetben a termék és a tevékenység különvállik, ami a struktúra megoszólárduását, a

végleges megformálást eredményezi. Vitányi Iván helyesen látja, hogy „a két művészetfaj nem alkot egymással mereven szembeállítható ellentétet, hanem dialektikusan kapcsolódik egymáshoz” (33. o.): „A két művészetfajban más fokon valósul meg a művészet tevékenység — illetve a műalkotás termék-voltának összefüggése, de alapjában véve mindkét fokon erről az összefüggésről van szó.” (35. o.)

Szociológiai értelemben kétségtelenül igaz, hogy a fejlődés menete „a két osztály-kultúra, a két művészetfaj egyre fokozódó elkülönülése, differenciálódása”. (49. o.) A folyamat a kapitalizmusban érte el a csúcspontját. Ez természetesen ellentmondásos folyamat. Igaz, hogy egyfelől a paraszti népművészet pusztulásnak indul, és az önálló alkotóművészet tulajdonosává egy viszonylag szűk, elsősorban értelmiségi réteg válik, másfelől azonban kialakul a munkásfolklor, továbbá éppen a műalkotás áruvá válása teszi lehetővé a művészet tömegméretekben való elterjedését. Bár e folyamatok ellentétes tendenciák küzdelmének eredőjeként bontakoznak ki, a kapitalizmus alapvető művészetellenességét nem tudják legyőzni. A kapitalista társadalom művészeti felépítményét Vitányi Iván így jellemzi: „Egyik oldalon tehát ott látjuk az önálló művészetet, ameynek 'hatásterülete' szűk körre terjed, a másik oldalon pedig a már pusztuló hagyományos népművészetet és a kibontakozásában megakadályozott új, közösségi művészetet. Az a 'senki földje', aminek a két művészetfaj közötti területet neveztük, a kapitalizmusban sokkal szélesebb és kietlenebb, mint a megelőző társadalmakban. A kettő között szinte 'légüres tér' keletkezik, amit mindenképpen ki kell tölteni. Erre hivatottak a *művészet közkeletű formái*.” (59. o.)

A közkeletű művészet fogalma több problémát vet fel. Tartalma szerint a széles néprétegek előtt népszerű és általuk felhasznált alkotások tartoznak e kategóriába, tehát szociológiai kategóriáról van szó. A szerző a következőképpen jellemzi: „Harmadik művészetfajnak tarthatjuk... a közösségi és az önálló művészet mellett? Ha pusztán művészetszociológiai szempontból néznénk, igennel felelhetnénk, mert a közkeletű művészet *sajátos és önálló szerepet tölt be a művészeti felépítmény struktúrájában*. Esztétikai szempontból nézve már jóval kevésbé önálló, lényegében a két művészetfaj funkciója keveredik benne, de nem alkot új minőséget. Ezért összefoglalóan nem állíthatjuk *egyenrangú társként a két művészetfaj mellé*, legfeljebb kiegészítő művészetfajnak tekinthetjük. Mindkettővel érintkeznek, de egyikőtől sem határolható el pontosan. Mindkettővel

vannak közös tulajdonságai, de egyikkel sem azonos teljesen. Nem szintézisük; funkciója a közvetítés, összeköttetés.” (94. o.) Mi tehát a közkeletű művészet szerepe? A közvetítés. S mi a funkciója? A közvetítés. Ez azonban nem esztétikai funkció, mint ahogy a két művészetfaj funkcióját sem lehet esztétikai szempontból meghatározni. Az esztétikum szerepének, funkciójának vizsgálatára éppen a művészetszociológia hivatott. Ha pedig a szerző az esztétikai funkció fogalmán nem a művészet társadalmi hatását érti, hanem a visszatükröző és emocionális sajátosságot, „funkciót”, akkor nem lehet szó keveredésről, lévén az a közösségi és az önálló művészetnek egyaránt alapvető sajátossága. További kérdés az, hogy a közkeletű művészet szerepe *ebben* a közvetítésben merül-e ki? Ez a szerep csak a másik két művészetfajhoz való viszonyában elsőrendű, a dolog lényegét illetően azonban meglehetősen járulékos. A közkeletű művészet funkciója és jelentősége ugyanis éppen abban áll, hogy tömegméretekben ezen keresztül áramlik vissza a művészet az életbe, *tehát a művészi szféra és a köznapi gondolkodás között közvetít*. A közkeletű művészetnek mint művészetszociológiai kategóriának ez a valódi tartalma.

Nyilvánvaló, hogy ez a kategória olyan általános, terjedelmileg a művek olyan széles skálája tartozik hozzá, hogy egészében esztétikailag értékelhetetlen, értékelhetővé csak további differenciálás révén válik. Vitányi Iván a következőképpen határozza meg a kategória terjedelmét: „A közkeletű művészethez először is olyan elemek tartoznak, amelyek a *közösségi művészetből* származnak. Eredetük szerint ezek is kétfélék, vagy a *hagyományos parasztművészet* alkotásai, vagy pedig új, *városi*, esetleg *proletár-forradalmi* közösségi művészet termékei. Továbbá ide tartoznak az *önálló alkotóművészet* népszerűvé vált, közérthető alkotásai, amelyek széles tömegek szívében találnak visszhangra; közöttük is megkülönböztethetjük a polgári és az új, szocialista művészet alkotásait. Végül ide tartozik a *szórakoztató művészet* (amennyiben természetesen valóban közhasználatúvá válik), az értékes és az értéktelen, a *művészi és a giccs* egyaránt.” (99. o.) Sajnálatos következetlenség, hogy bár a szerző maga is leszögezi, hogy „... másfajta felosztás útján különíthetjük el a burzsoá- és a proletárkultúrát, önálló és közösségi művészetet, értékes műalkotást és értéktelen giccset, és megint másfajta felosztás útján jutunk el a szórakoztató művészethez” (86—87. o.), itt eltér ettől a helyes elvtől, s ezzel a „több alapú felosztás” logikai hibájába esik. Nyilvánvaló ugyanis,

hogy a felosztás első két tagja szociológiai, míg a harmadik esztétikai alapon nyugszik. *Esztétikai vonatkozásban* a két művészetfaj — az önálló alkotó művészet és a közösségi művészet — *ugyanannak az esztétikai lényeknek* csak minőségileg különböző két megjelenése, míg *szociológiai szempontból lényegileg különböznek egymástól*, aszerint, hogy termékeik áruvá válnak-e vagy sem. A valóságban a „szórakoztató művészet” kategóriájához a közkeletű művészet egészének mint a két művészetfaj már elemzett közvetítő területének esztétikai analízise vezet el.

A szerző esztétikai vizsgálódásának alapja Arisztotelész katarzis-elmélete. Utal arra, hogy a katarzis elvét nem lehet leszűkíteni a tragédiára, hanem a művészet egész területén általános érvényű, mégpedig a fogalom kettős vonatkozásában. „Tartalmazza egyrészt a félelmen és részvéten keresztül való „megtisztulás” tragikus mozzanatát, másrészt viszont az „ártalom nélküli örömet”, tehát végső soron a szórakozást. Minden igazi művészet arra törekszik, hogy *egyesítse ezeket a funkciókat*. Ezért a valóság megismerése nincsen ellentétben a legjobb értelemben vett szórakozással sem.” (82—83. o.) Vitányi Iván joggal harcol az ellen a nézet ellen, mely a katarzist a tragikus katarzis értelmében fogja fel. A katarzis az esztétikának valóban általános kategóriája, de éppen ezért mozzanatait nem jelölhetjük meg a „félelem és részvét”, valamint az „ártalom nélküli öröm” élményét. Ezek a tragikus katarzis vonatkozásai. Amikor a szerző a katarzis fogalmát általánosítja, tulajdonképpen csupán a tragikus katarzis sajátosságait polarizálja „megtisztulás”-sá és „szórakozás”-sá, s ezek egységében látja a kategória tartalmát. A megtisztulást a szerző Szigeti József szavaival úgy értelmezi, hogy „a dolgok kaotikus átéléséből fölvezeti az embert a *dolgok rendezettebb látásáig*” (82. o.), e „rendezettebb látás” azonban nála nem vesztí el tragikus színezetét. Továbbá: a szórakozás fogalma tisztázatlan marad (s így természetesen a megtisztulással való, a szerző szerinti egysége is problematikus). Úgy tűnik, a szerző itt a műélvezetre gondol — a két fogalmat azonban élesen el kell határolni egymástól.

A műélvezet a mindennapi egyéniséget gazdagítja, tapasztalatait elmélyíti, kibővíti, s ez a gazdagodás kihat további életmódjára: a személyiséget cselekvésre összpontosítja, szellemi koncentrációt idéz fel. A szórakozás ezzel szemben — Hegel szavaival — „a szellemi ernyedtség” óráit tölti ki, a személyiséget fellazítja, feloldja, s így bár igen jelentős szerepet tölt be az ember

életében, nem emeli magasabb szintre; regenerálhatja energiáit, de nem fokozza fel, nem sokszorozza meg. Ha a műélvezetet a szórakozásra redukáljuk, éppen a művészet sajátosságát hagyjuk figyelmen kívül.

Ha a katarzis fogalma tartalmazza a szórakozást, a „szórakoztató művészetnek” szabad útja van az esztétikum világába. A szórakozást pedig mindaddig tartalmaznia kell, amíg a „megtisztulás” tragikus színezetű értelmezésétől nem tud elszakadni.

Amikor tehát Vitányi a katarzist az esztétika általános kategóriájának nyilvánította, de ugyanakkor nem kúszobította ki a tragikus mozzanatot, a kívánt általánosságot csak úgy érthette el, hogy a szórakozást vette fel ellentétes pólusnak, ezzel viszont e kategóriát túláltalánosította. Éppen ezért viszont, mivel ezen a túláltalánosított kategórián belül a művészet lényegének specifikumát már nem lehet megragadni, döntő kritériumul a valóság téves, illetve helyes tükrözését kénytelen megjelölni: „A cezurát csakis a valóság helyes, illetve téves vagy hamis tükrözése köze tehetjük, amelyet az emocionális funkció csak kísér és elősegít.” (85. o.) A tükrözés-elmélet és a katarzis-elv egységének megfontásával az ismeretelméleti esztétika nézőpontját az általános ismeretelméletével cserélte fel, s így az esztétikum fogalma tartalmazza elszegényedik, míg terjedelmileg túlságosan is kibővül.

A szórakoztató művészet Vitányi Iván szerint „a közkeletű művészetnek olyan fajtája, amely a szórakoztatás célját, funkcióját tekinti elsődlegesnek, vagy ahhoz alkalmazkodik”. (85. o.) Nyilvánvaló, hogy ezzel a szórakoztató művészet a katarzis és a valóság tükrözését egyaránt eltorzítja, s így felbontva az esztétikai elvet, a művészetet kívülrre kerül. Az esztétikum kritériumát csak a műalkotás elégíti ki, míg igazságértéke nemcsak a műalkotásnak van. Ezért az ismeretelméleti kritérium általánosabb, mint az esztétikai, holott a szerző fordítva alkalmazza őket. Az értékes műalkotást, illetve a giccset a „szórakoztató művészetben” belül különbözteti meg a valóság helyes, illetve hamis visszatükrözése alapján. Ez a megkülönböztetés jogos, de csak az esztétikai szférán kívül. Az igazságérték a tudat visszatükröző funkciójának minden területére vonatkozik, az esztétikai érték azonban csak a társadalmi tudat esztétikai szférájára. Ezt maga Vitányi Iván is látja: „Úgy gondolom, . . . nem tévedünk sokat, ha a művészi értékben elsősorban két funkció megnyilvánulását látjuk. Az egyik, hogy mennyire felel meg a művészet esztétikai lényegének,

azaz, hogy mennyire helyes visszatükrözése a valóságnak. A másik, hogy a művészi megfogalmazás milyen magas színvonalon áll, mennyire felel meg a kor követelményeinek. Teljes értéket csak a kettő együtt adhat. A valóság bármilyen igaz tükrözése sem képezhet *művészi* értéket, ha nem magasrendű művészi formában jelenik meg, viszont a legtökéletesebb forma is érdektelen marad, ha nincs mögötte igazságtartalom, ha nem tölti be a művészet megismerő funkcióját.” (75. o.) (Itt legfeljebb annyit kell megjegyezni, hogy igazságtartalom nélkül eleve lehetetlen tökéletes *művészi* forma.) A szerző belátása azonban a konkrét elemzésben nem jelentkezik.

Az esztétikum szféráját csak úgy lehet meghatározni, ha a tartalom és forma kérdését összekapcsoljuk a katarzis-elvvel. Ez az elv éppen a maga általánosságával a tartalom és forma abszolút azonosságára utal, miként azt Lukács György több helyütt mélyen elemzi és bizonyítja. Eszerint a katartikus élményben, amely maga is kettős, a tartalom és forma kettősége és egysége fejeződik ki, s ez az élmény a művészi teljesség legfontosabb kritériuma, és egyúttal a művészet társadalmi funkciójának, hatásának meghatározója is. Tehát végül is akár a tartalom és forma egységének, akár a katartikus elvnek a megsértése egyaránt az esztétikai szféra határainak átlépését jelenti. Ezek a határok természetesen nem merevek, az átmenetek végtelenül sok árnyalata rugalmassá teszi őket, de ez nem menti fel a tudományos esztétikát e határok tiszteletben tartása alól.

Vitányi Iván szerint a „szórakoztató művészet” azért nyer bebocsátást a művészetbe, mert így vagy amúgy, de mégiscsak tükrözi a valóságot — ha helyesen, értékes műalkotás, ha nem, akkor giccs. Az esztétikum sajátossága azonban nem adható meg általános ismeretelméleti alapon, csak az ismeretelméleti esztétika segítségével. Ha pedig a tartalom és forma, valamint a katartikus elv felől nézzük a „szórakoztató művészetet”, kitűnik, hogy esztétikum alatti terület. Ez az a koncepcióból fakadó probléma, mely a katarzis-elmélet értelmezését homályossá teszi. Egy tragikus katarzis-fogalomhoz viszonyítva valóban jogos a „szórakoztató művészet” művészetnek nyilvánítani, de a katarzis általános esztétikai kategóriája — mely leegyszerűsítve azt jelenti, hogy a befogadó egyén a maga partikularitásából nembeli lényé emelkedik a művészi élményben — a műélvezetet is tartalmazza, és egyremegy, hogy a szórakozás felé milyen irányban, a közönséges vagy a kifinomult élvezet felé bontják fel. Ezek közös gyökerét Vitányi

Iván igen jól megmutatja. Az esztétikai elv szórakozás felé való felbontásának e két véglete feltételezi egymást. Kétségtelen, hogy a „szórakoztató művészet” kialakulása előnytelenül hatott az „igazi művészet” fejlődésére, mert a bonyolultabb és kevésbé közérthető forma felé taszította. Bár igaz, hogy a kapitalizmus alapvetően művészetellenes, s e tendencia valamilyen módon a polgári kornak minden alkotásán nyomot hagyott, mégis döntő különbség, hogy a művészi elv harmonikus megvalósulásától elhajló tendencia a katartikus élmény „Változtasd meg élted!” attitűdjét kifejező „Sollen”-jének jegyében, vagy annak feladásával valósul-e meg.

Vitányi Iván így ír: „Az 'igazi' és 'nem igazi' művészet... egymásnak fordított tükröképe, csak együtt létezhetnek. Az 'igazi művészet' fogalma csak akkor alakulhat ki, ha létrejön valami 'nem igazi' is, és viszont, a 'nem igazi' léteinek feltétele, hogy vele szemben olyan művészet álljon, amelyet 'igazi'-nak vagy 'tisztának' is tartanak.” (76. o.) Meg kell azonban jegyezni, hogy a fogalom kialakulása nem érinti a fogalom tárgyának létét. A „nem igazi” művészet léte nem az „igazi” művészet létéből következik szükségszerűen, hanem azokból a társadalmi viszonyokból, amelyek az „igazi” művészetet eltorzítják. Ez a szociológiai szükségszerűség esztétikai szempontból semmit sem ment.

A nem igazi művészet értelmében használja a szerző a „giccs” fogalmát, melynek funkciója szerinte az, hogy „elválasztja egymástól a művészet valóságtükröző és emocionális szerepét, illetve, hogy mind a kettőt meghamisítja” (81. o.), a valóságtükröző és emocionális szerep egységének megbomlása azonban a „szórakoztató művészet” egészére jellemző, s már ez is elegendő arra, hogy ne tartsuk igazi művészetnek. A giccs ennek a művészet alatti területnek is egy alsóbb szintje. Ezzel kapcsolatban utalni kell Vitányi Iván könyvének egy tárgyi tévedésére. Lukács György „belletrisztika”- és „giccs”-fogalmát azonos tartalmúnak veszi, holott Lukács a rokonnások feltárása mellett a kettőt pontosan el is határolja (l. Lukács György: Az esztétikum sajátossága. Akadémiai Kiadó, 1965. 768—771. o.). A differenciálatlanság nem is marad következmények nélkül Vitányinál. Amikor a XVIII. sz.-i angol szentimentális-erkölcsös regényeket, a többi között Richardson műveit a mai értelemben vett giccsnek nevezi, kiderül, hogy a giccs fogalmának differenciálatlansága a szociológiai és esztétikai módszer összekeveréséből származik. Ha a „szórakoztató művészet” helyet kap az esztétikum szférájában, ez nemcsak egyes művek értékének indokolat-

lan felemeléséhez, hanem mások hasonlóan indokolatlan leszállításhoz is vezet. Való igaz, hogy ezek „szentimentalizmustól és erkölestől csöpögő” művek, de ez a tény éppen az esztétikai és művészetszociológiai elemzés egységében nyer sajátos értelmet. Richardson regényeinek érzelmessége, emocionális túltelítettsége elsődlegesen nem szórakoztató funkciójú, hanem az első nagy kísérlet, hogy az irodalom kifejezze — Lukács György szavaival — „a polgári mindennap életének érzésteljes bensőségét”. Ezek az idealizáltan túlfeszített érzelmek nem a katarzis egyik mozzanatának túlbujánzását jelzik, hanem éppen egy új, magasabbrendű katartikus élmény megformálása felé mutatnak. Richardson nem a bestseller „úttörője”, hanem sajátos módon — a vele szembenálló Fieldinggel együtt — a kritikai realista regény előhírnöke. Ugyanakkor, amikor a szerző Richardson esztétikai szempontból egyoldalúan és mereven leértékeli, az esztétikai közelítés megkerülésével a detektívregényt kiemeli a giccs mélységéből. Így érvel, Kolozs Pál gondolatát elfogadva: „Ha elismerjük, hogy a műfaj logikai játékot nyújt, nincs oka annak, hogy ezt eleve kizárjuk a művészetből.” (120. o.) A logikai játék azonban mint esztétikai kritérium nem meggyőző. A szerző egyéb érvei: Čapek, Dürrenmatt és Graham Green. Ez azonban a művek elemzése nélkül: „argumentum ad hominem”.

Vitányi Iván könyvének elvi-esztétikai részén tehát egy állandó kettősség húzódik keresztül. Az esztétikum lényegének és a katarzis elvének értelmezésében éppúgy, mint az esztétikai és a szociológiai nézőpontok keveredésében. Ez végül is abban csúcsosodik ki, hogy a III—V. fejezetben, ahol a „közkeletű művészet” formáit tárgyalja (a dzsessztől eltekintve) lényegében csak a „szórakoztató művészetéről” beszél.

A cirkusz, operett, varieté, kabaré, revü, musical, társasági tánc — mindezek éppen a szerző idézett meghatározása értelmében szórakoztató műfajok. Már a könyv tárgyának megjelölésekor is két, tartalmilag és terjedelmileg egyaránt különböző fogalom szerepelt. A „szórakoztató művészet” esztétikai kategóriáját már akkor felcserélte a „közkeletű művészet” szociológiai kategóriájával. S ez utóbbi nemcsak tágabb, hanem minőségileg is más. Természetesen a közhasználatú művészet nem szorul védelemre, hiszen pusztán a népszerűsége okán senki sem vonja kétségbe a művészi értékét — más kérdés azonban az, hogy a kapitalizmusban az elidegenedett ember a művészet helyett gyakran narkotikumot, szórakoztató, él-

vezeti cikket igényel. A „szórakoztató művészet” léte a kapitalizmusban szükség szerű, akár az elidegenedés — de ugyanolyan negatív.

Miután a szerző bebizonyította, hogy a közkeletű művészet alkotásai között lehetnek értékes művek — amit, hangsúlyoznunk kell, senki sem tagad —, a konkrét történeti részben csupán a szórakoztató műfajok termékeit sorolja közéjük.

Először a színpadi művészet „közkeletű formáiról” ír. Ismerteti történetüket és értékeli őket. A cirkuszról helyesen állapítja meg: „Ez a műfaj kívül esik a művészet határain, a szórakoztató művészetén is.” (127. o.) Ezután az operett elemzése következik. Vitányi Iván szerint ez a műfaj nyújtott művészilag magasrendűt és értékeset. Mint mondja: „a kor két legnagyobb operettszerzője, Johann Strauss és Jacques Offenbach, a bécsi és a párizsi nagyoperett reprezentánsai, méltó helyet foglalnak el a zene egyetemes történetében is.” (130. o.) Vitányi ellentétes tendenciákat felmutató, „bonyolult szellemi magatartást” tükröző életművük alapvető ellentmondásaira is igen jól rámutat. Kár, hogy csak rámutat, de nem konkretizálja őket alaposabb elemzésben. Mert általánosságban ugyan helyesen mondja ki, hogy Strauss és Offenbach korszaka után megindult az operett hanyatlása, de a hanyatlás sajátos műfaji ismérveinek széles körű elemzése hiányában bizonyos műveket, melyeknek tartalmatlansága nem közvetlenül szembevetendő, túlértékel, s így nemcsak Strauss és Offenbach életművének értékeit akarja megmenteni a művészet számára, hanem az operett „ezüstkorának” magyar alkotásait is: „... a magyar operettkomponisták muzsikája színvonalas, értékes zene, jelentős szakmai értékei vannak, s megtalálja az utat a közönséghez”. (133. o.) Az utóbbi kitételről eltekintve ezt az állítást is csak műelemzések bizonyíthatnák, ezt azonban a szerző mellőzi. Ugyanakkor utal arra, hogy a magyar operett fellendülése a századfordulótól szorosan összefügg Bartók és Kodály, sőt az egész „második reformnemzedék” mozgalmával. „Ennek társadalmi okai vannak” — mondja a szerző, és ez kétségtelenül igaz. De lehetetlen észre nem venni, hogy Molnár Ferenc és a magyar operett ellenkező oldalról reagál ugyanazokra a társadalmi jelenségekre, mint Ady és Bartók. A zeneakadémiai végzettség azonosságánál (melyet a szerző a színvonal bizonyítására említ) sokkal fontosabb az az éles ellentét, amely nemcsak „magas művészet” és „közkeletű művészet”, hanem művészet és nem-művészet ellentéte. Az operett története rohamos távo-
lás a zene művészi voltától. Ezen a

folyamaton pedig lényegében az sem változtatott, hogy „pozitív társadalmi mondanivalóval” töltötték meg. Ez a mondanivaló nem segített az operetten, ezzel szemben saját magát kompromittálta.

A varieté műfaját Vitányi Iván lényegében szintén kirekeszti a művészetből, bár egyes művészeket jelentőseknek tart. Erre még a revü tárgyalásakor visszatérünk.

A kabaré, mint a szerző helyesen írja: „a szórakoztatás keretei között nagyobb szerepet juttatott a művészetnek, az intímabb hatásoknak, a demokratikusabb törekvéseknek.” (143. o.) Ez a bonyolult és hatékony műfaj mélyebb, kimerítőbb elemzést igényelne, mint amelyet a könyvben kap. Kétségtelen, hogy a szórakoztató műfajok között ebben a legtöbb a lehetőség progresszív politikum megnyilvánulására. Éppen ezért a haladó politikai kabaré helyét valószínűleg a művészi szféra határára, művészet és publicisztika között jelölhetnénk ki.

A revü, amely nagy átlagában „a látványos-erotikus irányzatot követte”, mint ebben a szerzőnek igaza van, dicsekedhet jelentős művészekkel (Chevalier, Fernandel, Yves Montand stb.). Itt azonban azt a sajátos jelenséget figyelhetjük meg, amely egyébként az előadóművészet igen régi, de egyes korokban eluralkodó vonása, hogy nem az előadott anyag, hanem az előadó személyisége és előadásmódja vált ki művészi hatást. Ha zenei szempontból megvizsgáljuk Yves Montand vagy Edith Piaf számait, esztétikai szempontból általában teljesen értéktelenek. S ezt megerősíti az a tény, hogy ezek a zenedarabok kevésbé jelentős előadók tolmácsolásában többnyire lelepleződnek, ami nem mondható el például egy Bach-fugáról vagy Schubert-dalról. Egyes művészek képesek a jelentéktelen anyagot olyan szociális és esztétikai tartalommal interpretálni, hogy előadásuk, de csakis személyes előadásuk „itt és most”-ja az esztétikai szférába emelkedik.

A színpadi műfajok közül végül a musicalt tárgyalja a könyv. E műfaji kategória tartalma ma még vitatott, helye nincs pontosan kijelölve. Vitányi Iván elsősorban az operetthez való viszonyában elemzi mint olyan műfajt, „amely összetevőit tekintve hasonlít az operetthez, de amely tartalma és felépítése szerint újszerű”. (157. o.) A tartalmi újszerűséget a haladó tartalom kifejezésének lehetőségében jelöli meg. E tekintetben a szovjet „operett”-re és az amerikai West Side Storyra hivatkozik. Az utóbbi művet tartja egyébként a szerző a műfaj legméltóbb reprezentánsának, és joggal. Így ír róla: „A *West Side*

Story ízig-vérig tragédia, de koreográfiai és zenei téren is igen érdekes alkotás. Jerome Robbins koreográfiai bajos lenne a 'könnyű műfaj' kategóriájába beszorítani; ez a kompozíció kiemelkedő alkotása a XX. század egész táncművészetének. Leonard Bernstein zenéje szintén rendkívül érdekes és értékes, egyik legjobb példája a dzsesszen és a közhasználatú zenén épülő, s mégis a legmagasabb igényeket is kielégítő muzsikának.” (156. o.) Kétségtelen, hogy a „West Side Story” magasan kiemelkedik az amerikai musicalok átlagából, sőt, mint Vitányi Iván helyesen megállapítja, a táncok is a könnyű műfaj kategóriájából. Éppen mert kivételes műről van szó, világosan mutatja az itt fellépő tendenciákat. Bernstein zenéje azért múlja felül a szokvány musical-zenét, mert intonációjában egy kritikai hangot üt meg egyrészt a műfajjal, másrészt az ábrázolt társadalmi tendenciákkal szemben.

Meg kell azonban jegyezni, hogy ez a hangvétel csak a destruktív, elemberteledett, brutális erő ábrázolásában nyilatkozik meg, a zeneszerző nem viszi következetesen végig, a lírai, a pozitív érzelmek ábrázolására képtelen, feladja pozícióját, és kommersz szentimentalizmusba fullad. Így a mű intonációs egysége — amely például a „Koldusoperá”-ban kritikailag következetesen megvalósul — itt széttörik, művészet és nem-művészet egyetlen művön belül folyó harcáról tanúskodva. Mindez nem jellemzi a műfaj egyéb termékeit, amelyekben az intonációs egység csak negatív, a slágerzene színvonalán valósul meg, s így a „West Side Story” pozitív tendenciái inkább a „könnyű műfaj” határain túl mutatnak.

Látható, hogy a színpadi művészet közkeletű formái Vitányi elemzésében azonosulnak a szórakoztató műfajokkal, sőt a „West Side Story”-tól eltekintve a vidám műfajokkal. Nyilvánvaló, hogy a színpad egyéb közkeletű műveinek és az irodalom tömegek által olvasott részének elemzése nélkül nem kaphatunk a közkeletű művészetéről helyes képet. Az Olaszországban az operettet is helyettesítő opera, az angol munkások által olvasott Byron-és Shelley-versek figyelembevétele nélkül (és még sorolhatnánk a példákat) nem beszélhetünk a népszerű művészetéről. Teljességet adni 230 oldalon lehetetlen, de lényeges vonásoktól nem lehet eltekinteni.

A szerző által elemzett műfajok közül lényegében csak a dzsessz az, amelynek bizonyos irányzatai művészi értéket képviselnek. Ez a kezdetben népi művészet két áramlatra szakadt, a népi és a kommerciális dzsesszre. Az utóbbi nem nevezhető művészetnek, a népi dzsessz azonban egy-

részt a munkásfolkloirt termékenyítette meg, másrészt — koncertműfajjá válna — a dzsessz legjelentősebb szakembereinek véleménye szerint fel fog szívódni a „komoly zenébe”. Itt tehát az igazi, művészi dzsessz közösségi és önálló irányzata figyelhető meg.

A társasági táncról helyesen állapítja meg a szerző, hogy a tánc módja fontosabb, mint maga a tánc. Valóban, a társasági tánc sokkal inkább a táncművelés, mint az esztétika problémája, a tánc tartalma legalább annyira etikai, mint esztétikai kérdés. A könyv jól megvilágítja a társasági táncnak ezt a határeset-jellegét.

Befejezésül újra csak hangsúlyoznunk kell: Vitányi Iván könyve műfajteremtő jelentőségű, és fontos lépést tett előre a közkeletű művészet lényeges és elhanyagolt kérdésének kidolgozásában. Eredményei nélkülözhetetlen kiindulópontot jelentenek a további kutatások számára. Ezen felül nyilvánvalóvá teszi, hogy az esztétikában sem a művészet-szociológiai, sem a komplex kutatási módot nem lehet megkerülni, s a megoldáshoz is hasznos tanulságokkal szolgál mind eredményeit, mind fogyatékosait tekintve. A legnagyobb veszély, amelyet a szerző sem tudott következetesen elkerülni, a komplexitás eklekticizmussá torzulásának lehetősége, márpedig e buktatók leggyőzöse a módszer termékenységének záloga.

Vitányi Iván könyve még egy fontos tanulsággal szolgál. A művészet problémáinak történelmi vizsgálata szükségessé teszi az elidegenedéssel szemben esztétikai konkretizálását. A szerző felvetette a kérdést, ebből indult ki, de magát a folyamatot nem kísértc végig. Pedig a művészet e vonatkozását nem lehet önmagában, különösen nem a „szórakoztató művészetre” leszűkítve vizsgálni, hanem csakis a művészet

egészére ható elidegenedési folyamat elemzésén belül. Az elidegenedés, amely marxizmusban értelemben „az ember lényegének és létezésének elszakadása, ellentéte” (Márkus György), a művészetben mint az esztétikum lényegének és létezésének elszakadása, ellentéte jelentkezik. Az elidegenedés a művészet egész szférájára kifejti hatását, a szakadás azonban különböző fokozatokban valósul meg. A „szórakoztató művészet” ennek a szakadásnak csak egyik, de nem egyetlen módja, s ennek a szakadásnak önmagában is sok fokozata van. Ez megköveteli a kategória differenciált felfogását — s ennek a könyv alapján véve eleget tesz —, igazi tartalmát azonban csak e kategórián túlemelkedve, a művészi elidegenedés összefolyamatában lehet megállapítani. Ennek a magasabb szinten történő differenciálásnak és elemzésnek — melyhez az út a konkrét műelemzésen át vezet, és amellyel a szerző adós marad — alapja az embernek és emberrel szemben való viszonya, amely a művészetben a katarzistikus folyamaton keresztül jut kifejezésre. A „szórakoztató művészet” a katarzist kiiktatja, illetve alkatarzissal helyettesíti, és ezzel szentesíti az elidegenedettséget és önmaga művésziatlenségét. Ezért nem szentesítheti az esztétika a „szórakoztató művészetet”. Üldözni természetesen szelmalomharc lenne hiszen csak az elidegenedés ellen folytatott társadalmi méretű harc fogja felszámolni. Az izlés türelmes fejlesztésével, a fokozatok és átmenetek messzemenő figyelembevételével kell mind közelebb hozni a művészethez, de ennek a nagy és áldozatos nevelőmunkának egyik rugója és biztosítéka a határok pontos ismerete. A „szórakoztató művészet” „igazi művésztette” válásának egyik feltétele éppen „nem igazságának” tudata.

Fodor Géza

Herbert Read: A modern festészet¹

A mű, amely „A Concise History of Modern Painting” címmel eredetileg 1959-ben jelent meg Londonban, egykori világ-sikere alapján hat év múlva magyar fordításban is megjelent.

A kiadó szempontjai „a magyar közönség tájékoztató vágya” és a szerző „tárgyilagos elemzése”, amelyekhez a „számos történelmi adalékon és dokumentumon kívül”, amelyet a bemutató sorok emlegetnek, bizonyára még a terjedelem (egy kötet), az áttekinthető felosztás, a rövid, világos

meghatározások és az olvasmányos stílus is hozzájárult. Read könyve összefoglalás, rövid történet, sok évszámmal, sok névvel, ugyanakkor mégsem száraz lexikonszerű — életet lehel bele a hangsúlyozottan első személyben elmondott ítéletalkotás, a különböző véleményeknek és kutatásoknak az az egyensúlya, amely az angol kritika- és esszéirodalom oly jellegzetes sajátossága.

Igazi „concise history” Read könyve, az oxfordi és cambridge-i történelmi kézikönyvek legtömörebb típusából, ahol a két

¹ Corvina, 1965. 365 o.

város hagyományai közti különbséget már csupán az angol olvasó tudja érzékelni. Az e hagyományokhoz hű szerző éppúgy igyekszik elkerülni a rövid kifejtésekből adódó felszínességet, mint a túlságosan elvont konstrukciókra építő elméleti következtetéseket. R. I. Collingwood angol történetfilozófus megállapításai, amelyekkel mint nyitó akkorddal a szerző a könyvét elkezdte és utolsó fejezetében lezárja, éppúgy csupán mottóként szerepelnek, mint egy ügyesen alkalmazott Keats- vagy Blake-idézet, vagy a tárgyalt jelenségek összevetése az Erzsébet-kori drámairodalommal, ami már Collingwoodnál is tipikus angol vonás. Read azonban, bár a bevezetőben bizonyos művészetfilozófiai módszert ígér, s időnként fel is használja Fiedler, Jung vagy Cassirer néhány megállapítását, még az általa teljes mértékben elfogadott megállapításokat sem használja elég differenciáltan, s inkább csak formálisn vonja be áttekintésébe. Általában egész anyagfeldolgozására jellemző ez a formalizmus, s ezért az első olvasásra talán nagyvonalúnak és átfogó érvényűnek érezhető művet a tárgyalt anyag ismeretében sok helyütt túlegyszerűsítettnek s sok lényeges problémát elkerülőnek érezzük. Lényegében neopozitivistá történelmi feldolgozásának nincs semmi biztosan körvonalazható elvi alapja, így elvi eredménye sem, amit különben saját maga is elismer, amikor azt írja, hogy „semmi törvénytyszerűséget nem tudott találni abban a folyamatban, amelynek történetét vizsgálja”. (12. o.)

Nem mondható, hogy Herbert Read álláspontja azért alakult így, mert időben túl közel áll a XX. század európai festészetének próbálkozásaihoz — ő ugyanis ezzel mentegetőzik. A távolságot, amely a művészeti mozgalmak célkitűzéseitől és a tárgyalt festők elméleteitől elválasztja, mindig is érezte. Nem fogható rá az sem, hogy csupán egyetlen művészcsoporthoz tartozott, még akkor sem, ha feltűnően nagy terjedelmet szentel az absztrakt expresszionizmusnak, amely még az 50-es évek közepén is Nyugat-Európa és főleg Amerika élő, divatos irányzata volt. Tárgyilagos kritikája, amellyel tárgyalja, eloszlat minden gyanút arra nézve, hogy a prosperálását igyekeznek elősegíteni, inkább csupán a probléma aktualitása miatt tárgyalja súlyban és terjedelemben túl hosszsan. Ez az aránytalanság nem jelent egyetértést, csupán a megértés szándékát.

Általában az egész könyvre jellemző, hogy határozottan elutasítja azokat a nézeteket, amelyek szerint az egész modern művészet lényegében romlott és destruktív. „Századunk művészei — írja — ... általánosságban mindig tudatában vannak a

reájuk háruló erkölcsi kötelezettségnek, amely végeredményben egész civilizációnk létalapja. ... Ha egyes művészegek gyakran támasztottak is zavart az általános célkitűzésekben, a modern festészet legjelentősebb képviselői — Cézanne, Matisse, Picasso, Kandinsky, Klee, Mondrian és Pollock — mindig tudatában voltak korunk problémáinak.” Ez a megállapítás, ha első felében magán is viseli az angol morál jellegzetes ívét, fontos lépést jelent a modern festészet kérdéseinek taglalásában, hiszen határozott bizalmat és elismerést szavazott meg a század elején a modern civilizáció nyugati társadalmának periferiáiról induló „gyanus” művészeknek, akiket a kritika és társadalom egyaránt bizalmatlanul fogadott. Read ezzel szemben az új eredményt, az új stílust keresi, ezért kicsit mentegetőzve, de szigorúan kizár minden olyan jelenséget és művészt, amelynek és akinek a hagyományos művészet céljához, funkciójához, módszeréhez szerte valami köze van. Read elfogadja és felhasználja forrásába a művészek szándékait és megfogalmazásait, ebben különbözik például Hans Sedlmayr meglehetősen agresszív szembenállásától és konokul érvényesített visszautasításától mindannak, ami új és lázadó, korábbi normákat bomlasztó jelenség a XX. század művészetében. Read „festészeti stílustörténetet” akar csinálni, „specifikusan modernet keres”, de — talán éppen az összefoglaló szempontok hiányában — (már művének közepén, az 5. fejezetben) csupán a nagy egyéniségekhez jut el — s végkövetkeztetésében is csak a nagy egyéniségek eredményeit ünnepli. Az az alap, amelyet Paul Klee egy idézett mondatában vállal magáénak, hogy „az új művészet nem a látható visszatükrözése, hanem a láthatóvá tevés”, kevésnek bizonyult az új festészet specifikus stílusjegyeinek megállapítására, s az irányzatokat külön-külön bemutató Read adós marad a beigért festészeti stílustörténettel. A „specifikusan modernet”, az újat elsősorban a kifejezőeszközökben keresi, a tárgyat, a „látható világot” konstansnak, állandónak fogja fel, s azt, hogy az új formákat milyen tartalmi, gondolati indítékek, milyen világszemlélet szülte, nem is próbálja felkutatni. Nem keresi a korábbi korszak művészetével és gondolkodásmódjával összekötő szálakat sem, pedig egyetlen művészeti stílus sem keletkezhet előzmények nélkül.

Az egyéniség szerepének kiemelése pedig, ami különben néhány igen vonzó, szinte miniatűr monografikus betétet jelent a könyvben, elmossa a festészeti mozgalmak kialakult formanyelvének közös sajátosságait, amelyeket a szerző, időnként túl-

ságosan lebecsülően, a modorosság vagy az eklekticizmus kategóriájába sorol. Szigorú ítéletét, bár egyes esetek és jelenségek indoklák, mégis túlságosan tértelenmírtlennek érezzük — a többi között az általa is egyetemes stílusirányzatnak felfogott art nouveau-Jugendstil-szeccszíó néven ismert századfordulói szintetikus törekvésekkel szemben — s elmosódottnak, fel nem tártanak a másfél évtizeddel később a szeccszíóval teljesen leszámoló, egyetemes stílusigény-nyel fellépő konstruktívizmus elemzését. A konstruktívizmust szinte légüres térbe emeli nála az a két elválasztó fejezet, amelyet a feltétlen előzmény, a kubizmus ismertetése után beiktat, ahol az utolsó gondolatok szintén a kubizmus manieriz-mussá válásával foglalkoznak, nem pedig a konstruktív továbbfejlesztés lehetőségével. Mindez megfelel a textusként elfoga-dott collingwoodi koncepciónak: „Amint a mozgalom elérte kiteljesedését, máris a biztos hanyatlás veti előre sötét árnyékát.” A mozgalmakat, a festészeti irányzatok létrejöttét, virágzását és hanyatlását Read így nemcsak a történeti eseményektől és az őket létrehozó társadalomtól elválasztva tekinti át és analizálja, hanem — az össze-kötő láncszemeket gyakran figyelmen kívül hagyva — sokszor az egymás melletti vagy az egymást követő irányzatokat is elég élesen elválasztja egymástól. Így az anyag és az események ismeretéből nem is tud levonni „semmi kézzelfogható törvény-szerűséget”, de szinte metafizikus törvény-ként tiszteli a stílusok felvirágzására és hanyatlására kidolgozott elméleteket, ame-lyeket részjelenségekre is általánosít.

Az „eleve meglevő törvényszerűségek” „érvényesítése” időnként még az időrendet is felborítja Read évszámokkal különben igen pedánsan „felszerelt” összefoglalásá-ban, melyben azonban a kronológia mégis aránylag kevésbé alkalmazott rendszerezési szempont. Nemcsak olyan, talán még meg-bocsátható apró ugrásokat tesz időben, mint hogy például Piet Mondrian geomet-rikus konstruktívizmusát előbb tárgyalja, mint Kazimir Malevits szuprematizmusát (amelynek a számára „korai dátumát” az orosz művészet alaposabb ismeretének hiá-nyában különben is alig tudja megmag-yarázni). Az expresszionizmus időrendje is többször felbomlik, Kokoschka neve pél-dául csak az utolsó fejezetben kerül elő. De nem az ilyen apró történeti bukfencek érintik elsősorban kellemetlenül a a kor-szakot ismerő olvasót, hanem az irányzatok és a történeti események igen laza ok-okozati összefűzése, amit Read azzal igyekszik indokolni, hogy „A művészet-történetet... magának a művészetnek a terminusaival kell megírni, hangsúlyozva a

vizuális formák fokozatos átalakulását. Ez azonban nem jelenti, hogy lebecsüljük azokat a társadalmi és intellektuális er-őket, amelyek a romantikus irányzat kez-dete óta a nyugati világ civilizációját át-alakították.”

A „nyugati világ” megjelölés ismét egy gyengéjére mutat a könyvnek. Az időbeli bizonytalanság mellett — a kutatások mai állása szerint — a művészeti központok meghatározása is hiányos, illetve elégtelen. Read igazán mélyen és alaposan elemzi Párizs mellett München jelentőségét és középponti helyét az első világháború előtti európai piktúrában. Münchenre vonatkozó adatai és megállapításai sokszor, sok összefüggésben visszatérnek, időnként szinte didaktikus szempontú ismétlésnek vagyunk hajlandók felfogni a Neue Künst-lervereinigung és a Blauer Reiter több-ször is előadott történetét. Adós marad viszont Read Európa több fontos művé-szeti központjának jellemzésével. A háború alatti Zürich, majd a Dada berlini, kölni, hannoveri megjelenésének története még szépen exponált, bár rövidebben elemzett része a könyvnek, Drezda szintén nem maradt ki, bár nem túl markáns, érdekes szempontokat találunk a New-York-i iskola történetéhez is, hiányzik viszont a század-fordulói Bécs, Péterváry és Moszkva. Hogy Budapest s a magyar avant-garde moz-galmak említés sem nyernek, ezért nem a mozgalmak, sem Herbert Read, hanem egyedül a magyar művészettörténetírás felelős. A bécsi századforduló története azonban már Read könyvének megjele-nése előtt is összefoglalást kapott Peter Selz „German Expressionist Painting” című könyvének erre vonatkozó fejeze-tében (Los Angeles 1957.), és forrásai még korábban is ismertek voltak, Read mégsem használta ezeket a forrásokat. A XX. század eleji orosz festészeti mozgalmak bemutatá-sát pedig teljesen mellőzte, a forradalom alatti avant-garde kibontakozását pedig csupán Kandinsky 1915-ös hazatérésével magyarázta. Ezek a megállapítások ma már, több alapvető tanulmány és könyv megjelenése után, teljesen elavultak. (Nem ártott volna a fordítás szerkesztőjének erre jegyzetekben utalni.) Camilla Gray a „The Great Experiment: Russian Art” (New York 1962) című könyvében finom analízissel és nagy jelentőségű adatanyaggal mutatja be az orosz festészet töretlen, ön-álló fejlődését a szeccszíótól a konstruk-tívizmusig, amelyre a nyugat-európai köz-pontokkal való közvetlen kapcsolat, de nem egyoldalú, hanem kölcsönhatás jel-lemző. A könyv szerzője számára Kelet-Európa alig ismert terület, s ez — tágabb értelemben — ismét a történeti szempon-

tok figyelmen kívül hagyása. Nem is első, hanem második világháború utáni helyzetet és állapotokat vetíti ki a század első két évtizedének elemzésekor. A hiányokat nem lehet egyszerűen a „realisztikus művészetek kihagyásának” tulajdonítani, hiszen az új irányzatok éppúgy megszülettek Keleten, mint ahogy Nyugaton továbbélt, s újra meg újra megjelent a realizmus. A realizmus XX. századi fejlődésének felismerését talán túlzás lenne Readtól számonkérni, de még a XIX. századi realizmus stílusfogalmát is eléggé leszűkítettén és kevésbé differenciáltan használja, és csupán arra, hogy egyes művészeket és csoportokat tárgyalásából kirekesszen. Az egyes művészek kihagyása azonban még csak nem is következetes Readnál. Riverát, Orozót, Siqueirost kirekeszti, mert „elsősorban propagandista programot tettek magukévé művészetükben, és kívül estek azon a stílusbeli evolúción, amely engem itt kizárólag foglalkoztat”. Az utóbbi megállapítást azonban cáfolja, hogy stílárisan a Readnál kihagyott mexikóiak sem a XIX. századi realizmusból, hanem Cézanne-ból és Picasso kubista korszakából indultak ki, olyan teljességigénnyel, csupán magasabb társadalmi tudati szinten, mint a Read könyvében szintén nem szereplő Henri Rousseau, és stílusban hasonló szintézist teremtettek, mint Picasso a klasszikus korszakában, vagy még inkább olyant, mint 1920 után Fernand Leger, akit Read nemcsak belevesz könyvébe, hanem a modern mozgalom egyik legfőbb alakjának nevez. Read ugyanakkor alaposabb elemzés nélkül idézi Leger nyilatkozatát arról, hogy nem akarja elveszíteni a kapcsolatot a realitással. Diego Rivera munkássága a legszorosabban összefügg Leger-ével, tanítómesterének pedig Cézanne-t, Picassót és Rousseau-t jelöli meg. Ezeket a tényeket azonban Read ismét figyelmen kívül hagyja.

A naív művészek — elsősorban Henri Rousseau — kihagyása mögött valami igen konzervatív „tanult művész” eszményt érzünk Readnál, amely pedig a XX. században nemcsak azért idejét múlta, mert a tárgyalt korszak művészeinek nagy százaléka autodidakta, hanem azért is következetlenség, mert Read az érzés spontán kifejezésének stílusformáló jogát elsődleges principiumnak tekinti. Így önmagának mond ellent, amikor a naívoakat kirekeszti. Henri Rousseau festészete pedig olyan inspiráló erőt jelentett az új század művészeinek, hogy egyáltalán nem személyének varázsa, hanem alkotásainak problematikája foglalkoztatta komolyabban a kubistákat, expresszionistákat, sőt a szürrealistákat is, ezért kihagyása történeti

szempontból nem megengedhető. A Read által oly nagyra becsült Vaszilij Kandinsky még nem volt ilyen finnyás Rousseau megítélésében, s a Read által nem idézett elméleti írásaiiban Rousseau festését mint az absztrakcióval teljesen egyenrangú ellenpólist emlegeti, mint a reális világ tárgyainak pontos ábrázolásával fontos szellemi tartalmakat közvetítő előadásmódot. Igaz, hogy Kandinsky, Readdal ellentétben, a realizmust nem zárta ki az új törekvések köréből, sőt a legnagyobb tisztelettel ír a tárgyi világ, a szerves élet, az ember megjelenítőiről, még akkor is, ha a saját festészetében a tárgy nélküli absztrakció mellett dönt. Így Kandinsky, a művész, akit elfoglaltságra jogosíthatna az általa létrehozott új világ, tárgyilagosabb, mint Read a történész, akinek szándéka volt a tárgyilagosság.

Mindezeket az aránytalanságokat és következetlenségeket azonban elfelejteti velünk a könyv egy-egy finom részlemezése vagy egy-egy, Read által különösen kedvelt művészegyeniség lelkes bemutatása. A legárnyaltabb és legegzaktabb a kezdő fejezet Cézanne-elemzése. A festészeti manifestumok túlzásaival ellentétben Read figyelemre méltóan azt is megmutatta, hogy mi az, ami Cézanne klasszikus művészetét az avant-garde irányzatoktól elválasztja.

„Az áttörés” című fejezetben Matisse művészetének interpretálása ragad el, a szerző friss meglátásaira utal Cézanne és Matisse merész összevetése s Matisse és az expresszionisták párhuzama is. A kiemelt idézetek hitelesen jellemeznek, és minden spekulációnál jobban rávilágítanak a művész egyéniségére.

„A vad megszelídült.” Ez a kötet talán legrövidebb és legtalálóbb mondata. A Vadak (Fauves) nyersen induló kifejezőművészetének alakulása az új színharmónia, az artisztikum és a derű irányába ennél tömörebben és jobban nem is jellemezhető. Szinte nosztalgikusnak hat Read hosszas időzése Matisse 1908-as jegyzeteinél, amelyekben a művész a rend = a forma világgossága s a kifejezés = az érzékelés tisztasága egyensúlyát fejtegeti.

Az absztrakt expresszionizmus, amelyvel Read — mint Jákob az angyallal — az egész kötetében birkózik, hogy megértse és hatalmába kerítse, Matisse eszményeinek teljes ellentéte. Read azt is észreveszi, hogy az absztrakt expresszionizmus, főleg pedig amerikai megjelenése, ösétől, a Matisse-t oly nagyra becsülő Kandinsky tiszta színkompozíciójától is messze került, a zavaros ösztönéleti automatizmushoz. Érezhető, hogy Read egyedül Pollock személye iránt érez vonzalmat, ügyes pillanatfelvételt villant fel róla, de ő is kevésbé áll hozzá közel, mint Kandinsky vagy Klee.

Paul Klee a hármás monografikus fejezet legbensőségesebben jellemzett alakja. Picasso gazdag egyéniségének bemutatása a kronologikus tábla ellenére is kissé elnagyolt, Kandinskyé alapos és részletes, de kicsit távoli — Klee azonban érezhetően Read legjobban kedvelt művészei közé tartozik. Tiszteli Klee szerénységét, elmélyült gondolkodását, költői képzeletvilágát, szorgalmas munkáját és hitét. Klee „az ihlet forrásaiból hatolt, és mint erjesztő munkálkodik kultúránk szívében” — írja Read, és képelemzések helyett több bekezdést közöl Klee írásaihoz. Felvillanyozók ezek a híradások a nálunk mindig csak kevesek által becsült és sokszor félreértett művész gondolatairól, amelyek szinte minden megismerésre vonatkozóan általánosíthatók, s a művészet problémáiban eligazító erejük: „Semmit sem lehet erőszakosan siettetni.” — írja Klee — „A dolgoknak növekedniök kell egyre fölfelé. És ha egyszer mégis elérkezne a nagy mű alkotásának ideje, annál jobb. Tovább kell kutatnunk. Egyes részleteket már felfedeztünk, de nem az egészét. Még mindig hiányzik a legfőbb erőnk: a nép nem támogat minket. Mi azonban a népet keressük. Megkezdtük ezt a Bauhausban. Olyan közösséggel kezdtük, amelynek mindegyikünk azt adta, amije volt. Többet nem tehattünk.” (175. o.)

Herbert Read könyvét sok mindenben el lehet marasztalni. Természetszerű is ez egy ilyen régen megjelent rövid összefoglaló tanulmánynál, amelynek alapja és célja nem is az anyaggal közvetlen foglalkozás, hanem a kutatások eredményeinek általánosítása és népszerűsítése. Elgondolkoztató, hogy ezt az évekkkel egyre fokozódó elavultságot sem a kiadó — amely egy utószóval kritikai kiadással tehetné volna a művet —, sem a magyar kritika nem vette észre, és könyvet egyértelmű lelkesedéssel fogadta, jobbára még a mélyreható szemléleti ellentéteket is agyonhallgatva. El kell ismernünk viszont, hogy Herbert Read a gondosan összeválogatott idézeteivel, meggyőző hangú interpretálásával igen sokat tett a modern művészet népszerűsítésében.

A magyar fordítás nem mindig pontos és érzékletes, a véletlen gondatlanságon túl a magyar művészettörténeti s általában az esztétikai terminológia kidolgozatlansága miatt sem. A magyar szakirodalom beiktatása a Read által közölt bibliográfia adatai közé nemcsak helytelen kiadói „népszerűsítő fogás”, hanem megtevesztő is, hiszen nem valószínű, hogy ezeket az írásokat Sir Herbert Read olvashatta. Célyszerűbb lett volna függelékként közölni.

Szabó Júlia

Abraham Edel: Az etikai ítélet. A tudomány felhasználása az etikában¹

Utolérni, tettenérni, leleplezni a „proteuszi mozgékonyossággal” hol metodológiai, hol logikai, hol metafizikai, hol nyelvi formát öltö etikai relativizmust — eközben kimutatva ellenpólusának, az etikai abszolútizmusnak tarthatatlanságát is —, vázolni az etika és a tudományok kölcsönkapcsolatának egyes vonatkozásait és mindezzel megalapozni az elméleti etika, de éppígy a köznapi tudat erkölcsi ítéleteinek objektivitását is, ez Edel törekvése ebben a művében. És éppen ez a ritka — majdnem egyedülálló — kritikai állásfoglalása az etikai szubjektívizmussal, álobjektívizmussal szemben és pozitív törekvése a szaktudományok eredményeinek etikai interpretálására teszi Edelt a marxista etikuskok haladó pogári szövetségésévé.

Edel szövetségésünk, mert meglátja, amit egyedül a marxista etika tudatosít a maga teljességében, hogy ti. a „király meztelen”. Meglátja, amint erre bevezető

mondatunkban már utaltunk, hogy ahol nyelvi, hol metafizikai, stb. formát öltö „etikai elméletek” számára ezek a különböző mezek relativista álláspontjuk mentsévarai. Meglátja, hogy az analitikus etika különféle válfajai de éppígy az egzisztencializmus is a világ relativista etikai értelmezésének merő formái, míg a tartalom maga végső fokon változatlan marad, jelentkezzék akár a „szolga helyett úr”-rá emelt nyelvi elemzés scientista akademizmusában, akár abban a metafizikai relativizmusban, az egzisztencializmusban, amelynek témája a tiszta tudattal önkényesen értékeket választó egyén. Talán felesleges is volna hangsúlyozni Edel e felismerésének jelentőségét, ha a marxisták között nem vált volna kétségessé az utóbbi időkben a dekadencia egységes fogalomköre, illetve ennek határai. Edel nem használja a dekadencia fogalmát, nem úgy értelmezi ezeket az elméleteket mint a polgári elméleti

¹Ethical Judgment. The Use of Science in Ethics. The Free Press of Glencoe, 1955. 348 o.

etikai hanyatlás megnyilvánulásait — ez természetes is —, de egyértelműen elméleti bomlásterméknek, valamiféle reziduumnak tekintik őket. És miközben az „önkényes relativista” tudományellenes, tudománytalan közhelyeit analizálja, objektíve egy frontba kerül a dekadencia ellen következőket harcot folytató marxistákkal.

Edel szövetségésünk, mert felismerte, hogy csak az etikai relativizmus és abszolutizmus pozícióinak felszámolása teszi lehetővé a szakítást a hamis absztrakcionizmussal, amely szakítás elengedhetetlen feltétele az etika modern tudományos megalapozásának. Hiszen ezek az elméletek lényegükben a könnyebb ellenállás vonalán mozgó deklaratív leíráselméletek; így pl. a leírás siktján rögzítik az értékválasztás önkényes aktusát kísérő érzéseket, vagy a pusztán tényyszerűség síkján szögeznek le, hogy az emberek ellentétes erkölcsi nézések mellett foglalnak állást, s „ezért”: „...n. . .denkinek igaza van a maga szempontjából”, „az egyik ember által választott érték sem magasabbrendű, mint a másiké”, félretelva az igazság kérdését az erkölcsben az erkölcsi vitákat úgy írják le, mintha a győztes fél pusztán nagyobb retorikai jártasságának köszönhetően győzelmet; a döntést úgy ábrázolják, mintha az egyén teljesen tiszta tudattal, jóformán vagy teljesen strukturálatlan szituációban hozná meg elhatározását; az etikai terminusok jelentését a szubjektum adott döntési szituációjára való vonatkozással akarják megadni.

Metafizikai vagy analitikus dogmatizmus, leíráselmélet? Igen — a dogmatizmus és a deskripció a dekadenciának egyszerre természetes közege és konklúziója, hiszen éppen a látszatok középpénznek vétele, meghatározott típusú látszatok analízis nélküli fétisizálása, és minden, az e fétisek lerombolását célzó törekvés metafizikus vagy naturalista hibaként való elítélése, a tudományos és a laikus közvéleménynek ebben az irányban való befolyásolása szükségessé teszi — mint ezt Edel munkája is tanúsítja —, hogy az etika és a tudományok szövetségének kialakításával párhuzamosan kell leleplezni az éppen e dogmatikus közvetlenségük miatt tudománytalan elméleteket. Továbbá, az etika tudományos alapjainak kiszélesítése nemcsak a hamis dogmák megtörésével jár együtt, hanem egyben lehetővé teszi az etikai tételek, terminusok elemzését, illetve az egyéni életérzések ábrázolására leszűkült etikai tematika kiszélesítését.

Edel a dekadencia naturalista ellenfele; etikai naturalista, mert álláspontja szerint — minden a transzcendenciára apelláló vagy ezt elutasító, de az emberek valóság-

gos világtól elvonatkoztató, absztrakcionista koncepcióval szemben — az erkölcsöt magából az emberi életből, érdekekből, szükségletekből, célokból kell levezetni. Következésképpen vállalja a hírhejt „természeti hiba” elkövetését, azt ti., hogy az értékeket, normákat, ideálokat a létezőből kísérelje meg kibontakoztatni, objektívításukat, érvényüket az emberi szükségletekben indokolja meg. A tudományos és a gyakorlati érdekek egysége is csak ilyen módon tudatosulhat: Edel szerint a relativizmus leküzdése a tudományos eredményekre épülő etikai koncepció megalapozásával párhuzamosan egyszerre szabadítja meg az etikát a spekulatív-dogmatikus tilalomfaktól, és nyújt, ha nem is „részletes térképet”, de „iránytűt” a gyakorlat és az értékelés erkölcsi szférájában, megalapozva pl. azokat az alapvető ideálokat, amely egy „minimális közös emberi erkölcs” lényegét alkotják.

Hogy egységes feladatról van szó, annak ábrázolására és realizálására Edel szerencsés formát választott. Értékelve a relativizmus különböző megnyilvánulásait (az erkölcsi tapasztalat egyedisége, szubjektivitása, s így az értékek „realitásának” tagadása, az erkölcsi jelenségek sokfélesége, a konfliktusok általánosíthatatlan szubjektivitása stb.) arra a következtetésre jut, hogy ezek még csak egy leíró szintet jelentenek meg, míg a relativizmus lényege, hogy „ezek bizonyos értelemben végsők, redukálhatatlanok, kibékíthetetlenek, hogy nincs olyan minta vagy általánosítás, amelynek a változatos és az egyedülálló pusztán különböző megnyilvánulásai volnának; hogy a konfliktusokat sohasem lehet megoldani; hogy nincs az individuum izoláltságát megtörő erkölcsi híd. Röviden, hogy nincsenek közös erkölcsi kérdések, és mindezekben túl, nincsenek közös erkölcsi válaszok. . . Meghatározatlanság — úgy tűnik, ez az etikai elmélet relativista pozíciójának magva.” (30. o.) Edel tudja, hogy a meghatározatlanság teljes kiküszöbölése illúzió — a tényeket, a reális életet magát zárójelbe tevő etikai abszolutizmus naiv hite — de éppígy látja a teljes meghatározatlanságot hirdető vagy erre gondolatlan közvetlenséggel építő etikai relativizmus ellenkező előjelű, de hasonló elméleti felszínességét. A két pozíció különben egyaránt az etika hamis autonómia törekvését realizálja: hiszen ha az erkölcsi problémákra — a minden helyzetre egyaránt érvényes általános erkölcsi parancsok egyszerű lebontásával — minden válasz adott, illetve e problémák eleve megválaszolhatatlanok, akkor az etika jogosulttan zárkózik el mindenfajta „külső”, „idegen” tudományos kérdésfelvetéstől, ered-

ménytől stb. Így Edel számára a teljes meghatározottság abszolutista pozíciójának visszautasítása, a teljes meghatározatlanság relativista álláspontjának fokozatos leszűkítése a tudományok releváns eredményeinek etikai értelmezésével egyszerre jelenti tehát az etika hamis autonómiára való törekvésének felszámolását és az etika tényleges gyakorlati funkciójának megalapozását.

A könyv gondolatmenete tehát a tudományok etikai interpretálása során a relativizmus által hirdetett teljes meghatározatlanság fokozatos leszűkítése, egészen addig a pontig, amíg ez a meghatározatlanság egyáltalán leszűkíthető, tehát addig a pontig, ahol már a valóság és az értékelődöntő tudat valóságos ellentmondásából fakadó — időleges, meghatározott jellegű, feloldható — meghatározatlanságról van szó. Edel a meghatározatlanság e reális forrásait elemezve Deweyhoz kapcsolódva arra a megállapításra jut, hogy e források az ember elé táruló, az emberi viszonyok, célok alkotta „problémamező” változékonysága és bonyolultsága, nem megfelelő fogalmaink, nem kielégítő tudásunk és a célok konfliktusai. A meghatározatlanságnak ezek az objektív és szubjektív elemei éppúgy megelőzhetik az ítélethozatalt és a döntést, mint ahogyan ezek folyamatában jöhetnek létre, ill. sokasodhatnak meg.

Ez az absztrakt váz, amelyben Edel a meghatározatlanság kérdésének reális problémáit felveti, valóban termékenynek bizonyul. Mindenekelőtt azért, mert lényeges elemként tartalmazza az ember gyakorlati-megismerő funkcióinak egységes értelmezését. Az ítéelő és a tevékenységei tartalmát meghatározó egyén problémáit Edel mint egységes kérdést tárgyalja; a gyakorlati megismerés és a megismerő döntés kérdései ezen az egységes sémán belül merülnek fel. Szó sincs tehát a megismerés és az akarat elveinek szétválasztásáról; Edel másutt is kifejezetten tiltakozik a tudományos és a normatív kérdésfelvetések merev szeparációja ellen — ahogyan egész koncepciója a normatív érvényelést bíró tudományos etikáról is egyértelmű állásfoglalás a megismerés és az akarat, más vonatkozásban a tények és az értékek világának lényegi egysége mellett.

Az értékelő és az akaró ember számára tehát a meghatározatlanság egyszerre fakadhat objektív és szubjektív forrásokból. Azáltal, hogy Edel a problémamező strukturális céljai közé sorolja az egyén céljait is, az értékelésre és a döntésre beállítódott tudat tárgya olyan valóságként nyer ábrázolást, melyben a „legyen!” eleme is szerepet játszik. Ha folytatni akarjuk Edel gondolatmenetét: a megtervezett

cselekvés (és eredménye) előlegezett képeként a megvalósítandó is egyik eleme a problémamezőként tükröződő valóságnak. Mégpedig nem akármilyen eleme: a döntésre készülő tudat számára a „legyen!”-nek ez a mozzanata az emberi viszonyok, körülmények, elvárható történések rendező elve. Éppen a célok konfliktusai mutatják, hogy ellentétes célok esetén maga a problémamező egésze is ellentétesen strukturálódik; más-más képzet alakul ki a valóságos és a megvalósítandó viszonyáról, más lesz a létező-lehetséges-megvalósítandó formájában tükröződő valóság képe. A ránk-vonatkoztatott problémamező: megannyi egyedi, meghatározott mozgástér keretében változékony, a célok és a normák tehát immanensen hatnak; e problémamező formájában képzelet el, gondolja át és értékeli a tudat a tevékenységének terepét mint számára való létet. A problémamezőben s a problémamezőt ítélte és realitássá, „cselekedett valósággá” változtató értékelésben is tettben a célok és a normák tehát immanensen hatnak; az osztályérdekek által meghatározott gondolt-értékelt lét éppoly ellentmondásos, mint maga a gyakorlat s ellentétes vonatkozásokban realizálódó viszonylatai.

Edel valóságérzékét jellemzi, hogy a problémamező kérdését fel sem vető etikai abszolutistákkal és relativistákkal szemben felismeri, hogy nem a tiszta erkölcsi tudat áll szemben az örök-általános erkölcsi parancsokkal, s hogy nem az épp ily tiszta tudat döntési aktusai határozzák meg a tettnek az adott pillanaton túl nem mutató „erkölcsi értékét”. Látja, hogy hibás, abszurd az etikai relativizmus álláspontja, amely az értékelés és a tevékenység erkölcsi tartalmát mint pusztán szubjektív relációt értelmezi, melynek magábanvaló tartalma, az itt és moston, a számomra való szubjektíve hasznosnak, kellemesnek, „erkölcsösnek” érzetten túlmenő jelentősége nincs. S azt is, hogy épp ily abszurd e tartalmakat tiszta magánvalóként értelmezni, amely semmilyen viszonyban nem áll az emberek világával. Az értékelés és a döntés ismeretelméleti és pszichológiai kutatása valójában csak ilyen talajon lehet hatékony — szemben az etikai abszolutizmus apriorizmusával, de éppígy szemben az etikai relativizmus „fél-apriorizmusával”.

Nem tud azonban lehatolni a kérdések társadalmi-filozófiai forrásáig, a problémamező vonatkozásában pl. nem ismeri fel, hogy a célokban ellentétes érdekek hatnak, s hogy az etikai igazságelméletnek kiindulópontját mindenképpen a célok-normákká alakult érdekek szerkezetének, jellegének kutatásában kell kijelölni.

Már ezen az elvont síkon is érezteti hatását az, hogy Edel nem teszi vizsgálat tárgyává a modern társadalmak osztályszerkezetét, nem veszi figyelembe az érdekek és az erkölcsi tartalmak osztályjellegét, a polgári osztályérdek és erkölcsi vetületeinek alakulását. A filozófiai elemzés sem kellőképpen elmélyült; a „tudományos empirista” Edel nem veszi tekintetbe, hogy a relativizmus leküzdése nem valósulhat meg a relációk problémájának filozófiai-etikai elemzése nélkül. És a társadalmi-filozófiai tisztánlátás hiányosságai nyilván mélyen összefüggnek: mert pl. világos, hogy a relativizmus álláspontjára valóban jellemző a meghatározatlanság, de éppen azért, mert — egy részizagyságot abszolutizálva, eltorzítva — az érdekekre vonatkoztatott értékelés és tevékenység tartalmait hic et nunc önkényes-szubjektív relációknak értelmezi; az erkölcsi tartalmak szükségyszerű emberre-vonatkoztatottságában nem látja meg az általánost, az újratermelődőt, a szükségyszerűt. Elemezve az etikai relativizmus forrásait (az erkölcs emberi termék, a fejlődés, a változás általánosságának gondolata, az individualista egoizmus, a hatalomért való harc, a mechanisztikus pszichológiai és nevelésemléletek, a kulturális relativizmus, a legújabb analitikus etikai irányzatok) Edel több fontos gondolatot fejt ki, ám hiányzik a relativizmus társadalmi, társadalmi pszichológiai és filozófiai elemzése. Pedig a modern etikai relativizmus egyik fő vonalának, az angolszász irányzatoknak útja közvetlenül és egyértelműen általános filozófiai, ismeretelméleti premisszákból indít, és a relativizmus pozíciójának kidolgozása elméleti szinten jelentette meg a polgári ideálok elértéktelenedését a köznapi tudat területén. Úgy tűnik továbbá, hogy a kulturális relativizmus elmélete — az etikai relativizmus szociológiai és antropológiai forrása — kisebb szerepet játszik a jelenkori etikai relativizmus kialakításában és főként fenntartásában, újjátermelésében, mint azt Edel értékeli. A viszony és a szubjektivitás, a szubjektívitás és a szubjektivizmus fogalmának differenciált értékelése nélkül lehetetlen a relativizmus álláspontjának felszámolása, ez viszont megköveteli az elemzés elmélyítését a fent jelzett irányokban. Bármennyire szerencsés kiindulópont is tehát — mint említettük — a meghatározatlanság kérdésének felvetése, középpontba állítása, hiányzik e centrális fogalom magyarázata, elemzése.

Itt e kérdésnek csak egyik lényeges vonatkozására térhetünk ki. A dekadenciában azért nem lehetséges meghatározott, általánosítható válasz az erkölcsi kérdésekre mert a szubjektívitás elve a modern polgári

filozófiai fejlődésben álobjektivitássá vagy szubjektívizmussá torzult, hiszen az ember társadalmi lényegét vagy mint transzcendens magánvalót ábrázolja, ennek hamis abszolutista igényeivel, vagy pedig tetszőlegesen értelmezhető, merőben szubjektív, pillanatnyi érvényű relációnak, amely eleve lehetetlenné tesz mindenfajta általánosítást. Az etikai abszolutizmus e hamis transzcendens általánosságot akarja racionális színezetű törvényeivel érvényre juttatni; a logikai és a pragmatikus következetesség elve (az ellentmondás törvényének megtartása az ítékezés és a tevékenység során) az érdekek és célok ellentétét kiegyenlítő harmónia-elv, az érdekeket hasonlóképpen összeegyeztető „arany szabály” — megannyi kísérlet arra, hogy az emberek reális társadalmi-osztályáltalánosságát kizárva ún. empirikus énjükkel szemben transzcendens-tiszta általánosságukra, erkölcsi lényegükre apelláljanak. Az etikai relativizmus pedig éppen ennek a hamis transzcendens általánosságnak semmisségét ábrázolja, amikor az emberi szituáció általánosíthatatlanságát vallja, amikor az ember gyakorlati-értékelő viszonyát merőben privát ügynek írja le, ítéleteinek logikai kezdetét, a jogosult és kommunikálható premisszákat létét tagadja, és éppígy kétségbevonja az ítélet és a tevékenység erkölcsi vonatkozásának általánosítható igazságtartalmát, a mérték és a hierarchia fogalmait az erkölcsben.

E két véget: mindenkinek egyet kell értenie — semmiben sem érthetünk egyet (közös nyelven kell beszélnünk — csak privát nyelvünk lehet) nyilván csak úgy küzdhető le valóban hatékonyan, ha létrejöttük sokoldalú elemzése az erkölcsi kérdésfelvetések általánosíthatóságának, meghatározottságának és igazolhatóságának konkrét elemzésében teljesedik ki.

Edel egyaránt beszél az erkölcsi ítéletek; döntések általánosíthatóságáról, meghatározottságáról és közös voltáról. Ezek között azonban különbséget kell tennünk. Az általánosítható és a meghatározott válasz feltételeinek kidolgozása, igazolása valóban minden tudományos igényű etika feltétele. Ám épp így feltétele annak az etikának, amely a tudományos igényt konzekvensen meg is valósítja, hogy a közös és a nem-közös, ellentétes válaszok meghatározottságát és szükségességét egyaránt igazolja, tehát hogy megfelelő különbséget tegyen a közös választ visszautasító relativista egyedi „válasza” és a válaszok közös voltát az általánosíthatóságuktól megkülönböztető, korántsem relativista osztályválasz közt. Egyszerre kell tehát megalapozni és korlátozni az erkölcsi ítéletek általánosíthatóságát.

Teljesen egyetértünk Edellel abban, hogy az ítéleteket „az egész történelem és pszichológia által kell megalapozni”. E cél természetesen túl is haladja az ítéletek megalapozásának feladatát, egy szisztematikusan igényű általános etika kifejtésére a történelem és a tudományok etikai interpretálása nyújt csak lehetőséget. De maradjunk most csak az Edel által felvetett kérdésen belül: így redukálható a relativizmus által centrálisnak tartott meghatározatlanság a jogosult és periferikus meghatározatlanságra.

Amikor Edel az etikai abszolutizmus, de mindenekelőtt a relativizmus elleni polémiaja után sorra veszi, hogyan, milyen értékben csökkentik az egyes tudományok eredményei a meghatározatlanság terét, fő célja akkor is azoknak az irányzatoknak a megcáfolása marad, amelyeknek célja „az etika elválasztása a természeti és az emberi viszonyok totalitásától, és külső vagy transzcendens értelmezése”.

A meghatározatlanság csökkentésének lehetőségeit mindenekelőtt a biológia síkján vizsgálja, és a pszichológián és a szociológián át jut el a történelemhez. Edel szerint az ember szociális-történelmi lény, ezt a koncepcióját azonban nem viszi következetesen keresztül. A történelmi, sajátosan emberi fejlődés természeti feltételeinek vizsgálata nyilván eltorzul akkor, ha tisztán a biológiai problémák síkján végezzük. Maga Edel több helyütt is utal arra, hogy az erkölcsi tartalmak sohasem lehetnek tisztán biológiaiak, a biológiai perspektíva csak alapot nyújt az erkölcsi kérdések értelmezése számára, amit azután csak az összes idevágó tudományos eredmények bevonása tehet teljessé. Törékvése a biológiai perspektíva síkján arra irányul, hogy az embert s vele együtt az erkölcsi jelenségeket „naturalizálja”, de ez a naturalizáció csak akkor lehet helyes, ha — hogy úgy mondjuk — egybefonódik, alárendelődik a „szocializációnak”, különösen akkor, ha arra gondolunk, hogy Edel először e perspektíva keretében emeli ki az erkölcs funkcionális szerepét, az erkölcsnek az emberi együttélés fennmaradásában betöltött szerepét. Amennyire egyet kell érteni azzal, hogy sokoldalúan megindokolja a relativizmussal és az abszolutizmussal szemben: amióta az értékelés létrejön az emberi élet fejlődése során, azóta jogosult megkérdőjelezni minden törekvés, érték, elmélet stb. értékét, továbbá, hogy az értékek sohasem lehetnek transzcendensnek az egzisztenciális folyamatokhoz viszonyítva, hogy sohasem egy abszolút szabad, „meztelen én” választja meg értékeit, hanem alapvető szükségletekkel, impulzusokkal bíró, az emberi

együttélés meghatározott formái közt tevékeny lény, hogy végül az erkölcsöt nem lehet az egyéni akarat merőben individuális érvényesítésének magyarázni — úgy nem érthetünk egyet azzal, hogy ezeket a kérdéseket az ember naturalizációjának keretében tárgyalja. Pontosabban: minden biológiai, fiziológiai, antropológiai, pszichológiai adalék az erkölcs genezisének, funkciójának és az emberi létmódnak megértéséhez csak akkor lehet hatékony, ha kiindulópontja, állandó gravitációs pontja a történelem, azaz a munkaeszközök termelésének első aktusával az önmagának az egyetlen létező, társadalmi-történelmi létmódot kialakító ember.

A pszichológiai adalék vonatkozásában Edel hangsúlyozottabban emeli ki, hogy a társadalmi és kulturális elemek nem egyszerű toldalékai a pszichológiának, hanem szerves részei. A modern pszichológia legnagyobb érdemének éppen azt tartja, hogy túlnöve az individuumbizonyosság felismeri a magatartásmódok típusainak társadalmi-történelmi meghatározottságát, azaz, ahogyan ezt Edel egy konkrét példán illusztrálja: „egy szélsőséges versengő-siker társadalomban a kizsákmányoló magatartás válik a kívánatos cél elérésének reális eszközévé, . . . míg azt az embert, akit az üzleti ügyekben humánus megfontolások befolyásolnak, gyakran ostobának tekintik.” Edel a továbbiakban a relativizmussal polemizálva veti fel a valóságos és a vélt értékek ellentétének kérdését, a helyzetről kialakított hamis és adekvát tudat ellentétének kérdését, végül a személyiség fejlődésszintjei olyan objektív kritériumainak kidolgozását sürgeti, amelyek pszichológiai alapon egyben normatív szerepet töltenének be (pl. érettség, normalitás). Ismét csak a relativizmussal szemben a moralitás tartalmának változatlan elemeit kutatva kritikailag értékeli az alakpszichológiának a szituacionális jelentésről kialakított koncepcióját. Eszerint egy tett eltérő értékelése csak abból fakad, hogy eltérő szituacionális jelentése van, az értékelés belső törvénye eszerint az a „független változó” szerep, amelyet a jelentések minden értékelésben betöltenek. Edel rámutat, hogy ez az antirelativista kísérlet végül is a relativizmust igazolja: hiszen ahány szituacionális jelentés, annyiféle jogosult értékítélet. Továbbá helyesen jegyzi meg, hogy hasonlóan leírt és értelmezett szituációból ellentétes erkölcsi értékítéletek fakadhatnak. Valóban, a szituacionális jelentésemletről az következik, hogy minden egyes értékítélet mechanikusan leképezi a tett érték tartalmát, mintegy közvetlenül leolvasva róla az adott kontextusban való

jelentését. Az értékelés folyamata így kiiktatódik: a jelenség közvetlenül feltárul a szubjektum számára. Az objektív jelentés problémája voltaképpen feloldódik a szubjektum számára való aktuális értelem kérdésében.

Attérve az erkölcsi jelenségek kulturális-szociális értelmezésére, a kulturális relativizmus kritikája során — az összemérhető, közös, általános elemeket keresve — kiemeli, hogy a társadalmak változatlan szükségleteiből (a természet feletti kontroll, a munka megszervezése stb.) bizonyos alapvető értékek, ideálok fakadnak, amelyek alkalmasak az értéktételek meghatározatlanságának csökkentésére. (Ilyen alapvető közös ideálok alapján ítélnék el pl. az 1930-as év élelmiszerpusztyításait.) Azok a függőségi, oksági, funkcionális és tartalmi összefüggések, amelyek a gazdasági, társadalmi, kulturális viszonyok között fenn állnak, az adott társadalmon belül csökkentik az ítélet meghatározatlanságát. A transzkulturális értékelés alapja pedig a minden társadalomban invariáns elemek, s így az erkölcsi-kulturális formák összemérhetőek, értékelhetőek — a kritérium: mennyiben elégítik ki a szükségleteket, járulnak hozzá a haladáshoz stb. Hamis az a tétel, hogy a társadalomtudós nem hozhat értéktételeket; nemcsak értéktételeket hozhat, hanem kategórikus ítéletet is, azaz a tevékenységnek mintát szabó normát. Így a tevékeny társadalmi elkötelezettség tudományos alapokra épülhet. A meghatározatlanság további csökkentését a történelmi perspektíva szolgáltatja: a természet feletti hatalom növekedése (amely szervesen összefügg az önmagunk fölötti kontrollal) alapján ítélnék meg maguk a társadalmak is. Mindazokat az eredményeket, amelyek a tudományok etikai interpretálását összegezik, az értékelő bázis fogalma sűrítí; ez az egész emberiség érdekeit veszi számításba, és ennek az értékelő bázisnak individuális vetülete a személyiség értékbázisa. Ily módon minden emberi alkotás — beleértve magukat az etikai elméleteket is — értékelés tárgyát szolgáltatja, és a mérték: mennyire járul hozzá a kor centrális törekvéseinek megvalósításához. A mindig fennmaradó reziduális meghatározatlanság kérdésére pedig csak egy lehet a válasz: az alkotó magatartás magasabbrendű, mint a tiszta passzív-receptív, a nem-aktív-szemlélődő vagy a közömbös, „ahogy lesz úgy lesz” magatartás.

Talán felesleges is rámutatni: Edell koncepciójából hiányzik a különös mozzanata, a relativista pusztán egyedijével szemben csak az ily módon nagyon is kétséges közöst, általánost, változatlant sze-

gezi szembe. Mert világos, hogy ismét csak más értelemben, mint azt a relativista véli, de létezik az erkölcs terén az a „végső meg-nem-egyezés”, amely pozíciót — mint pusztán relativista álláspontot — Edell lépten-nyomon meg akar cáfolni. És ezért, bármennyire is megkísérli Edell a meghatározatlanság leszűkítését — hiszen már a biológiai perspektíva síkján is azt a következtetést vonja le, hogy az atomháború elkerülését célzó, pusztán továbbélési etika („purely survival ethics”) is alapját képezné egy közös emberi erkölcsnek, s így a béke megvédésének pozíciójából minden társadalmi intézményt, gyakorlatot, egyéni jellemvonást meg lehet erkölcsileg ítélni —, ez a leszűkítés több vonatkozásban is illuzórikusnak bizonyul. Bármennyire is egyetértünk vele abban, hogy a természet feletti növekvő uralom centrális kritérium, vízválásztó jellegű, mégis az a kérdés, hogy vajon a termelőerők a társadalmi viszonyok feletti kontroll keretében fejlődnek-e és ezen — a persze állandóan alakuló, viszonylagos — összhangon belül valósul-e meg a magunk feletti uralom — vagy pedig szétesnek, önállósulnak-e ezek az oldalak, és így a legsúlyosabb társadalmi ellentmondások arán valósul-e meg a természet feletti növekvő uralom, s utópikussá, magánügygyé szűkül a magunk feletti kontroll.

Inkább arra szeretnénk még utalni, amit Edeltől, a relativizmus szenvedélyes és pártos kritikájától tanulhatnak a marxista etikusok. Mindenekelőtt arra, hogy nem fogadja el a látszatokat és keresi forrásaikat, nem fogadja el ezeknek az elméleteknek önmagukról alkotott hamis tudatát (és terjesztett hírvérsét) s kutatja e hamis tudat forrásait. Nyilván egyedül a marxisták számára lehetséges, hogy Edeltől is tanulva, kimutassák, hol fogadja el éppen ő maga szükségszerűen még mindig a látszatokat. Továbbá, éppen a „tudományos empirizmus” hiányosságai is felhívják a figyelmet a filozófiai elemzés elmélyítésének fontosságára: meg kell tudományosan indokolnunk, hogyan jut el az emberi tudat a tények világából az értékek világába, miért tarthatatlan a „van-legyen!” hírhedt kettősségének elmélete, hogyan transzformálódnak az érdekek célokká, a célok normákká, hogyan kell megfelejteni az erkölcsi jelenségek objektív jelentése és személyiségi értelme közti viszony kérdését — hogy csak néhány fontos, Edell által is érintett, de kifejtetlenül hagyott problémára hivatkozzunk.

Végül: Edell szisztematikus igényű kísérlete az etika és a tudományok szövetségének körvonalazására egyérelműen arra ösztönözheti a marxista etikusokat, hogy

szakítva az etikai kérdések tárgyalására eléggé jellemző spekulatív-normatív vagy leíró kifejtéssel, kísérleljenek meg a nehezebb ellenállás vonalán haladni. — Nem tényleg itt ki e szövetség konkrét formáinak, megvalósítási módjának elemzésére, de ez itt nem is lényeges, értelme és jelentősége csak abban az esetben lesz, ha e szövetség elvi alapjainak kifejtése a marxista etikán belül is megvalósul.

Még egy reflexió. Edel, mint mondtuk, nem látja az etikai relativizmust létrehívó társadalmi, társadalmi pszichológiai tényezőket, nem látja a köznapi gyakorlat és tudat uralkodóvá vált tartalmainak teoretikus visszfényét ebben az irányzatban. Az ideálok, értékek, normák objektivitását, hierarchiáját igenelni és vázolni elméleti etikai szinten jogosult, helyes — amennyiben az erkölcs terén van objektivitás,

van igazság, van hierarchia —, de ennek az elméletnek gyakorlati-normatív hatékonyságában bízni: ez az álláspont egyszerre előfeltételezi és teszi lehetővé annak a későpolgári társadalomnak megértését, amelynek gyakorlatából spontán közvetlenséggel burjánzik a relativizmus. A társadalomkritika élénk bizonyos eltempultsága, úgy látszik, szükséges eleme egy *szisztematikus* törekvésű, normatív hatékonyságra is számító etikai koncepció kialakításának. A félgazságok önmagukban meghasonlottak. Adorno, a későpolgári társadalom krízistüneteinek több vonatkozásban élesszemű kritikusa, e meghasonlottság másik oldalát jeleníti meg akkor, amikor *Minima Moralia*-t — *gondolatszülánkokat* — vázolt fel, a *Magna Moralia* parafrázisával élve...

Makai Mária

Universals of Language¹

A középkorban merült fel először az a gondolat, hogy a nyelvek sokféleségük ellenére lényegében azonos struktúrával rendelkeznek. Ezt elsőnek Roger Bacon fogalmazta meg, abban a formában, hogy aki tudja egy nyelv grammatikáját, az tudja bármelyik másikat is, függetlenül attól, hogy érti-e a kérdéses nyelvet. Hasonló gondolattal a XVII. században, a Port Royal tankönyvek sorozatában megjelent grammatikában találkozunk; ez a koncepció általános nyelvtan néven vált ismertté és elterjedté a felvilágosodás korában. Az általános nyelvtan, azon túl, hogy megállapította a nyelvek lényegi egyezését, magyarázatot is keresett erre a tényre. Magyarázata azonban a gondolkodás logikai formáinak és a nyelv formáinak közvetlen azonosításán alapult. A koncepció ebből eredő fogyatékosait fokozta az is, hogy a szerzők az összes nyelvek lényeges tulajdonságait néhány európai nyelv ismeretében (és elsősorban a latinra alapozva) próbálták megállapítani. A XIX. század elején kialakuló történeti nyelvtudomány kezdettől fogva elvetette az általános nyelvtan gondolatát. Egyrészt a nyelvek az a történelmietlen felfogása, amely jellemző volt az általános nyelvtanra, és amely a gondolkodás korlátozott, történelmietlen felfogásából eredt, összeegyeztethetetlen volt a történeti nyelvtudománnyal, másrészt viszont, a történeti nyelvészetből idegen volt a nyelvek a struktúra felőli megközelítése. A XX. században a

nyelvtudomány központi kérdésévé a nyelvrendszer jellege, illetőleg ennek a rendszernek adekvát, formális leírása vált. A nyelvek ez az új felfogása kedvezően hathatott volna az általános nyelvi kategóriák kutatására, ezt azonban akadályozta az amerikai leíró nyelvészetben uralkodóvá vált merev empirizmus, az a törekvés, hogy a nyelvi adatokat előfeltevések nélkül, mindenfajta konceptuális séma nélkül közelítsék meg. A legújabb grammatikai elméletek tudatosan szembefordulnak ezzel az empirizmussal. Ennek hatására egyre erősebb az igény a nyelvi univerzális elméleti státusának tisztázására, gyakorlati felkutatására. Ezt az igényt fejezi ki a Greenberg szerkesztésében megjelent tanulmánygyűjtemény, amely egy 1961-ben, az univerzálisokról tartott konferencia anyagát adja közre.

A kötet legtöbb szerzője az univerzális gyakorlati felkutatását tűzte ki céljául. Csak Roman Jakobson foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy mi az univerzális jelentősége a nyelvtudományban, elsősorban a tipológia szempontjából: Az univerzálisok felfedezése és a tipológia fejlődése szorosan összefüggnek, feltételezik egymást. A tipológia célja a nyelvek osztályozása. Ezt olyan módon kívánja elérni, hogy regisztrálja a különböző nyelvek és nyelvcsaládok azonos és eltérő tulajdonságait. Azok a tulajdonságok, amelyek minden nyelvben megtalálhatók, a nyelv univerzális tulajdonságai, ezekről szólnak az univerzális

¹Ed. by Joseph H. Greenberg. Report of a Conference held at Dobbs Ferry, New York, April 13—15, 1961. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1963. 269 o.

kijelentések. A nyelvi univerzálák felhalmozódása során azonban kiderül, hogy ezek nem elszigetelt kijelentések, hanem rendszert alkotnak. Az univerzálák rendszere az általános grammatika, vagyis a nyelv struktúrájának leírása. Ez a struktúra megmutatja, hogy melyek a nyelv szükségszerűen összetartozó vonásai, s így viszonyítási alapul szolgál a rendszerezés számára, azaz feltárása lehetővé teszi, hogy a tipológia a tények pusztá regisztrálása helyett rendszeres leírássá, a szó valódi értelmében vett tipológiává váljék.

De az általános grammatikának a tipológia fejlődésében betöltött szerepén túl más jelentősége is van: alapját és előfeltételét képezi egy általános nyelvelmélet kidolgozásának. Ennek az elméletnek — mint minden más elméletnek is — a rendszer ellentmondásmentes leírásán kívül magyarázatot is kell tartalmaznia, mégpedig annak a magyarázatát, hogy a nyelvi rendszer miért olyan, amilyennek a leírás mutatja. A magyarázatot annak a szerepnek az elemzésén keresztül kell kialakítani, amelyet a nyelv a társadalmi kommunikáció folyamatában játszik. Mivel a nyelv minden emberi társadalomban ugyanazt a funkciót tölti be, a magyarázat is arra kell, hogy vonatkozzék, ami az emberi nyelvben közös, el kell tekintenie a nyelveknek a valóságban létező sokféleségétől, a kifejezésben megmutatkozó eltéréseiktől, vagyis csak az univerzálák rendszerén alapulhat.

A kötet függeléke (Memorandum Concerning Language Universals), amely a konferencia kiindulópontját képezte, J. H. Greenberg, Ch. Osgood és J. Jenkins közös munkája, definiálja az univerzália fogalmát, valamint csoportosítja a nyelvi univerzálákat logikai formájuk és tartalmuk szerint. Univerzálának nevezünk minden olyan kijelentést a nyelvről, amely érvényes az összes nyelvre. Ezek a következő formájúak: „(x) x E L ⊃ . . .” vagyis, „Minden x-re igaz, hogy ha x nyelv, akkor . . .” A Memorandum az univerzálák logikai szerkezete szerint hat altípust különböztet meg, ezek közül három létezését, három pedig valószínűségét állapít meg. A kötetben szereplő univerzálák kimerítő logikai elemzését B. A. Uspenszkij végezte el. (Вопросы языкознания, 1963/5.)

A nyelv inhomogén természetű abban az értelemben, hogy elemei hierarchikusan felépített struktúrákba rendeződnek. Ezt a tényt tükrözi a tudománynak az az eljárása, hogy szintekre osztja a nyelvet, megkülönböztetve fonológiai, grammatikai (szintaktikai) és szemantikai szintet. Az univerzálák tartalmi felosztása ezekhez a szintekhez igazodik. A szintek elkülönít-

tése a nyelv tudományos megközelítésének előfeltétele, ugyanakkor azonban egyszerűsítést jelent, a nyelv valóságában ugyanis a szintek nem válnak el élesen, hanem kölcsönösen összefüggenek, feltételezik egymást. Az univerzálák rendszerében az összefüggések láthatóbbá válnak, mint amilyenek egy konkrét nyelv leírásában, legalábbis a grammatika és a szemantika vonatkozásában. Ennek a ténynek az oka a szükségszerű módszertani különbségekben rejlik. Egy univerzális grammatikai kategória meghatározása ugyanis csak annak a feladatnak a leírásával történhet, amelyet a kommunikáció szempontjából a nyelv rendszerében betölt, vagyis úgy, hogy jelentést tulajdonítunk neki, szemantikusan közelítjük meg. Ugyanaz a grammatikai kategória nyelvenként különböző eszközökkel valósul meg (különböző kódjai vannak), és egy adott nyelv anyagában — mivel más grammatikai elemekkel szembeállítható — meghatározható formálisan, pusztán alaki sajátosságai alapján, anélkül, hogy jelentését figyelembe vennénk. A konkrét nyelvek módszertani megközelítések ezért kevésbé áttetsző a grammatika és szemantika szoros összefüggése.

A továbbiakban a tartalmi felosztásnak megfelelően ismertetünk néhány univerzálát. Az első a fonológia területéről való, és több szerző is említi (Ch. F. Hockett, a Memorandum). A fonémák — a kifejezés legkisebb elemei — különböző artikulációs-mozzanatok egyidejű előfordulásai. Az artikulációs mozzanatok ellentétes párokba rendeződnek (zöngéség — zöngétlenség, nazalitás — oralitás stb.). Egy nyelv fonémarendszere az artikulációs mozzanatok viszonylag kis készletének különböző variációiból áll. Minden nyelvre jellemző, hogy ezeknek a mozzanatoknak a kombinációs lehetőségeit nem használja ki maximálisan, a kihasználás 50 százalék körül ingadozik. Erre a jelenségre az információelmélet szolgáltat magyarázatot (redundancia).

A fonémák rendszerszerűségével Ch. A. Ferguson cikke foglalkozik. A rendszerszerűséget az a tény bizonyítja, hogy az artikulációs mozzanatok kombinációi között — szorosabb vagy lazább — függőségi viszonyok vannak, ami azt jelenti, hogy bizonyos kombinációk meglétéből következtetni lehet más kombinációk meglétére.

A grammatikai univerzálák kutatását J. H. Greenberg nagy terjedelmű tanulmánya képviseli. Greenberg a grammatikai elemek osztályainak lehetséges sorrendjét vizsgálja. Kimutatja, hogy a sorrend messzemenően hatással van bizonyos grammatikai eljárásokra, például arra, hogy egy

nyelvből a toldalékok suffixumok, prae-fixumok vagy infixumok lesznek-e.

A kötet leg gondolatébresztőbb munkája Weinreich írása a szemantikai univerzáliról. Charles Morris jeleméletéből kiindulva megállapítja, hogy a jelek minden nyelvben két nagy csoportra oszlanak. Az egyik csoportba tartoznak a deszignátorok, amelyeknek van jeltárgyuk (az, amit jelölnek); a másik csoportot a formátorok alkotják, azok a jelek, amelyeknek nincs jeltárgyuk, hanem implicit utasítást tartalmaznak egy művelet elvégzésére. (Külön problémát jelent az a tény, hogy bizonyos jelek részben formátor, részben deszignátor természetűek, de ezek tanulmányozásához előbb tiszta formában kell megvizsgálni mindkét csoportot.) Weinreich a szemantika jelenlegi fejlettségének egyik okát abban látja, hogy a kutatások eddig főleg a jel—jeltárgy viszony vizsgálatára korlátozódtak. A formátorok osztályát — amennyiben mégis foglalkoztak velük — leszűkítették a logikai állandókra. Ezzel szemben Weinreich kimutatja, hogy minden nyelvben megvannak a következő formátor csoportok: 1. Pragmatikai operátorok. Ezek a beszédnek azok a komponensei, amelyek megmutatják, hogy a beszédaktus állítás, felszólítás vagy kérdés-e, valamint jelzik a beszélőnek a beszéd tartalmához való viszonyulását. 2. Deiktikus jelek. Ezek olyan jelek, amelyek utalást tartalmaznak arra a beszédhelyzetre, amelyben felhasználásra kerülnek. A beszédhelyzethez tartozó elemek közül utalhatnak a beszélőre vagy a hallgatóra, a beszéd idejére stb. 3. Kijelentésoperátorok. Kijelentéseken végzendő egyszerű (negáció) vagy bináris (implikáció, ekvivalencia) szemantikai műveletekre tartalmaznak utasítást. A természetes nyelvekben szinte mindig pragmatikai operátorokkal összefonódottan jelennek meg. 4. Kvantorok. A természetes nyelvekben az argumentumra, a függvényre és deiktikus jelekre is vonatkozhatnak. 5. Végül a formátorok csoportjába tartoznak még a metanyelvi jelek és műveletek. Ezek a nyelvről szóló kijelentések megalkotására szolgálnak.

A továbbiakban Weinreich felhívja a figyelmet arra, hogy a szókészlet struktúrájára vonatkozó univerzálialkalmazásához meg kell oldani a poliszémia és a homonímia problémáját. A poliszém jelek lehetséges jelentései egy diszjunkciós sorban helyezkednek el, amelyből a kontextus alapján választjuk ki a megfelelő jelentést. Homoním jel esetén ugyanahhoz a jelhez két vagy több diszjunkciós sor tartozik. A különböző nyelvek szókészleteinek összehasonlításakor ahhoz, hogy

azonosságot állapíthassunk meg, nem elég azt felderíteni, hogy egy tárgynak van-e egyáltalán neve az összehasonlított nyelvekben, hanem azt is meg kell vizsgálni, hogy a jelentések milyen diszjunkciós soraiban fordul elő a jeltárgy, milyen poliszémiaiában „részesedik”.

Charles F. Hockett tanulmánya az univerzálialkalmazás felosztásának egyik csoportjába sem illeszthető be. Ő a nyelvlet egészében mint kommunikációs rendszert veti össze az állati kommunikációs rendszerekkel. A rendszer egészére vonatkozó univerzálialkalmazás természetesen szorosan összefüggnek az egyes szintek univerzális tulajdonságaival, ezeken alapulnak. Ez a megközelítés az általános nyelvelmélet szempontjából gyümölcsöző, amely — mint az ismertetés elején kifejtettük — a nyelv mibenlétét a nyelv teljes viszonyhálózatának és a társadalmi kommunikáció összefüggéseinek feltárásán keresztül magyarázza meg. Annak okát, hogy Hockett cikke a kiindulás ellenére sem mondható szerencsésnek, a módszerében kell keresni. Azért hasonlítja össze az állati kommunikációs rendszereket az emberi nyelvvel, hogy felfedezze azokat a sajátosságokat, amelyek csak az ember nyelvét jellemzik, s így alkalmasak lennének az emberi nyelv meghatározására, definiálására. Csak hogy nem olyan tulajdonságokat keres, amelyek minden állati kommunikációs rendszerből hiányoznak, de megvannak az emberi nyelvben, hanem olyanokat, amelyek hiányoznak legalább egy állati kommunikációs rendszerből, de másokéban meglehetnek. Így az eredmény két szempontból is tökéletlen. Az emberi nyelv definiálására elégségesek azok a tulajdonságok, amelyek csak az emberi nyelvben vannak meg; azok, amelyek az állati kommunikációs rendszereket is jellemzik, nem definicionális értékűek, vagyis feleslegesek. Viszont az állati kommunikációs rendszerekről sem derül ki, hogy van-e valamilyen közös tulajdonságuk, hogy egy-egy rendszerüket mi jellemzi. Csupán annyit tudunk meg, hogy a méhek kommunikációja ilyen, a tuskés pikóé meg olyan vonásokban tér el az emberi nyelvtől. Ebben a vonatkozásban tehát a felsorolt tulajdonságok elégtelenek. A Hockett által ismertetett 16 sajátosság között csak egy olyan van, amely kizárólag az emberi nyelvre jellemző; a nyelv reflexivitása, ami azt jelenti, hogy a nyelvben lehet a nyelvről beszélni. A másik univerzális tulajdonság, amely szintén csak az emberi kommunikáció sajátja — a hazugság lehetősége — elsődlegesen nem nyelvi természetű, bár kétségtelenül vannak nyelvi alapjai. A méhek kommunikációs rendsze-

reben például ugyancsak megvan a hazugság elvi lehetősége; a méh eltáncolhatná, hogy a mézlelőhely öt kilométerre északra van, holott valójában hat kilométerre délkeletre van; hogy nem tesz így, az nem kommunikációs rendszere lehetőségein múlik.

A konferencián részt vett egy néprajztudós — Joseph B. Casagrande — és egy pszichológus — Charles Osgood — is, akik értékes észrevételeikkel szintén hozzájárultak a nyelvi univerzáliaiak problematikájának tisztázásához.

Casagrande az antropológia és a nyelvtudomány viszonyáról és amerikai fejlődésük sajátos összefonódottságáról szól cikkében. Mindkét diszciplína szempontjából jelentősnek tartja a nyelvi univerzáliaiak felfedezését, és rámutat arra, hogy az univerzáliaiak rendszerének kiépülése lehetetlenné teszi a Whorff-hipotézis nyelvi relativizmusának fenntartását. (A Whorff-hipotézis szerint minden nyelv sajátos, csak rá jellemző nyelvművelés a

valóságot, meghatározza az egy nyelvet beszélő emberek „világképét”. A különböző nyelvek által determinált világképek egymással összemérhetetlenek.)

Osgood-tanulmányának legérdekesebb részében — tudományelméleti kérdésekkel foglalkozik. Elemzi az amerikai leíró nyelvészetben Bloomfield hatására elterjedt empirizmus korlátait. A kötet szerzői közül ő fogalmazza meg legvilágosabban a szakítást ezzel az empirizmussal, kifejtve, hogy helye a tudománytörténet múltjában van, és a nyelvtudományban is fel kell hogy váltsa a hipotetiko-deduktív módszert. A nyelvi univerzáliaiak vizsgálatát e fejlődés jelentős állomásának tekinti.

A kötet tanulságait összegezve azt mondhatjuk, hogy mind kérdésfeltevéseiben, mind egyes megoldásaiban értékes kiindulópontul szolgálhat a további kutatás számára, amelynek egy általános nyelvelmélet felépítéséhez kell vezetnie.

Pap Mária

Einstein és a kozmikus vilárend¹

A könyv szerzőjének, Lánzos Kornélnek pályája a budapesti Műegyetemről, ill. a szegedi egyetemről indult. A húszas években több német egyetemen dolgozott, egy ideig Einstein munkatársaként. Hosszabb amerikai tartózkodás után most a dublini Institute for Advanced Studies professzora. Nemzetközi hírtű matematikus és elméleti fizikus. Tudományos munkásságának nagyobbik részét az általános relativitáselmélettel foglalkozó cikkek teszik ki.

Legújabb könyve a Michigani Egyetemen 1962-ben tartott hat előadását tartalmazza, némi kiegészítéssel. Az előadásokat laikusoknak tartotta, így ismeretterjesztő jellegűek, mégis — mint minden tehetséges tudós műveit — a szakemberek is haszonnal és élvezettel olvashatják.

A könyv mondanivalója — a relativitáselmélet mesteri népszerűsítése mellett — az, hogy Einstein teljesen visszavonult, magányos szelleme korunk pozitivistá tudományával szemben a dolgok mögötti lényegét kereső — polgári terminológiával élve „metafizikus” — álláspontot képviselte. Ha e magatartást korunk nem is értékeli kellőképpen, a jövő meghozhatja az elégtételt. „Nem lehetetlen — írja Lánzos —, hogy a filozófus-költő Friedrich Nietzsche szavai állnak Einsteinre: 'És csak ha majd

valamennyien elfelejtettetek, akkor fogok visszatérni hozzátok.”

A nyitó előadás („Albert Einstein nagysága”) adja meg a vezérmotívumot: „Számára a világegyetem volt a lényeges, és nem a világgal játszott játék. Ez a különbség választotta el legtöbb kortársától...” Einstein tudományos magatartása fejlődésen ment keresztül. A század első éveiben a Brown-mozgásról, a mozgó testek elektrodinamikájáról (ez a speciális relativitáselmélet), végül a fotoelektromos jelenség magyarázatáról írt cikkeiben az akkori legmodernebb problémák valamennyiéhez korszakalkotó módon szólt hozzá; a matematika iránt, Mach hatására, kételytel viseltetett. A speciális relativitáselméletben lefektetett ekvivalenciaelv gyorsuló rendszerekre való kiterjesztésének gondolata azonban megragadta, és elvezette az általános relativitáselmélet kidolgozásához. A gravitáció ezen Einstein-féle elméletét nem valamely új kísérleti tapasztalat értelmezése tette szükségessé, hanem lényegében spekulatív alapon jött létre, bár néhány jól ismert kísérleti tény szilárd alapján, amelyek valóságához nem fért kétség. Úgy vélte, e tények „...valamilyen *alapelv* emanációi, melyek a fizikai világban realizálódnak... Szemét a világegyetemre függesztette, s arra a lehetőségre,

¹Cornelius Lanzos: Albert Einstein and the Cosmic World Order. Interscience Publishers, 1965.

hogyan ama végső magig hatolhat, amelyben valamennyi titok egyetlen világtörvény emanációjaként feloldódik s érthetővé válik.”

A mondanivaló Einsteinre, a stílus Láncozóra jellemző. Az „alapelv”, a „világtörvény” kifejezés Einsteinnél a világ homályosan megérzett, de *anyagi* törvényszerűségét fejezi ki, míg Láncozónál idealista. Ennyiben tehát Láncozos is elhiszi Einstein sajátos terminológiájának idealizmusát.

A relativitáselmélet egyik központi gondolatának, a tér és idő téridővé való összeolvasztásának megértését a koordinátarendszer fogalmának szemléletes és élvezetes ismertetése vezeti be (2. előadás), míg a harmadikban magára a téridőre tér rá. E fejezet végén ismét visszatér a vezérmotívum: „Amikor a relativitás először színrelépett, az a tény keltett mély benyomást, hogy jól bevált, és szükséges rosszként kezdtek elfogadni. Később... megtanultuk, ... hogy az a lehetőség, hogy a világegyetemet egységes szempontból lehet megérteni, sokkal fontosabb, mint a megfigyelt tények puszta technikai leírása.” Ez Láncozónál ismét idealizálásra utal, míg Einstein az egységes szemléletmódot a világ anyagi egységétől nem választja el.

Az általános relativitáselmélet részletesebb ismertetését ismét előkészítő fejezet vezeti be: „Gauss geometriai felfedezései” (4. előadás). Az ötödikben („A Riemann-geometria és Einstein gravitációs elmélete”) nagyszerűen népszerűsíti a tenzornak, majd a metrikus alaptenzornak és a Riemann-tenzornak a fogalmát, s azt, hogy miként töltötte meg Einstein fizikai tartalommal Riemann geometriáját.

A téreyenletek azonban még nem jelentik az elmélet egyedüli nagyságát. „Egy olyan matematikai egyenletet lelni, amely illik a jelenségekhez, még nem jelent semmit. . . A törvény nem véletlenül éppen ez a törvény, lehetne valamely más törvény is. A törvény mindent átfogó és egyetemes *elvek* következménye, amelyek a világegyetemben hatnak. . . Így kell lennie’ — ez az új jelszó, nem pedig az, hogy ”így van.” Erre az idézetre is az egységes szemléletnél mondottak állnak.

A hatodik és egyben utolsó előadás összefoglalás, amelyre talán a következő idézet a legjellemzőbb: „Einstein hozzáállásának új vonása az volt, hogy ahol mások elszigetelt

jelenséget láttak, ő alapelvek működését ismerte fel.”

Tegyük fel Láncozossal a kérdést: igazolt-e Einsteinnek az a törekvése, hogy valamennyi jelenség egységes leírására alkalmas geometriát akart kidolgozni? Nem túl nagy ár-e a matematikai bonyolultság a magyarázható és magyarázandó tényekhez képest? Láncozos e kérdésre nem fizikai, hanem filozófiai választ ad: „...hajlamosak vagyunk ezt az árat megadni az *egységben* elért hatalmas előrehaladásért”. Láncozos Einsteinnek az egységes tételmelet megteremtésére irányuló erőfeszítéseit reálisan értékeli: ezek nem jártak eredménnyel, mert nem voltak meg a tudományos előfeltételei. Eközben a modern fizika (Láncozos idézőjelekbe foglalja ezt a kifejezést!) továbbra is a pozitívizmus jól kitaposott ösvényén halad, anélkül, hogy számításba venné Einstein egységesítő törekvéseit. Nem különös, hogy Láncozos nem vesz észre ellentmondást e két állítása között? Nem éppen arról van-e itt szó, hogy még nem jött el az ideje, a szükségessége az egységesítésnek? Hogy nem lehet a fizikát a „levegőben” művelni? S bármennyire egyetérthetünk vele Einstein nagyságát illetően, bármennyire tiszteljük is Einstein iránti rajongását, meg kell látnunk, hogy Einstein a húszas évektől kezdve teljesen elszigetelte magát a fizika hatalmas, új területeinek fejlődésétől, így az elemi részek fizikájától is, pedig bizonyos, hogy ott, de legalább ott *is* kell keresnünk a világ egységes elméletének alapjait. Láncozos, mint fizikus, bizonyára tudja ezt, de mint filozófus, e könyvben erről nem szól.

Általában helyeselhetjük, hogy Láncozos ilyen hevesen ellenzi a pozitívizmust, de attól félünk, a kísérleti alapokhoz való ragaszkodást, a tapasztalat által indokolt vagy alátámasztott elméleti kutatást is annak nevezi, s az elvont gondolkodást — igaz, csak helyenként — a tapasztalat fölé helyezi. Erre utalnak a fentebbi idézetek is.

A könyv epilógusában Einstein egyéb tudományos eredményeit összegezi. Az egyes előadások-fejezetek után nagyon érdekes, minden bizonnyal valóban feltett kérdések és a rájuk adott válaszok találhatók, és ez még elevebbé, még élvezetesebbé teszi a könyvet.

Illy József

Gilbert Béville: Alkalmazott logika¹

A cím után ítélve az ember azt gondolná, hogy a könyvben a logikai kalkulusoknak — vagy általában a formális logikáknak — az egyes tudományokban való alkalmazásáról vagy alkalmazhatóságáról lesz szó. A szerző azonban egészen más célt tűz maga elé, mégpedig azt, hogy a problémamegoldó gondolkodás logikájának ismeretelméleti szempontjait világítsa meg. A racionális—irracionális fogalom párt definiálatlan alapfogalmaknak használva abból a — meglehetősen önkényesen — logikai problémának nevezett ellentmondásból indul ki, hogy a világ egyrészt irracionális (zavaros, homályos stb.), másrészt racionális (technikai, szervezett stb.). Tartalmilag nem is foglalkozik tovább ezzel a „meglepő” ellentmondással, viszont azt következteti belőle, hogy a logika — mint a „racionális gondolkodás módszere” — a világ racionális szférájához tartozik, konkrétan: a logika a problémák megoldásának módszere. A problémák megoldásának pedig három eszméje van. Az első a kiindulás: a megfigyelés egészen a problémák felkutatásáig. A második a tulajdonképpeni problémamegoldás: a reflexió. A harmadik pedig a reflexió folyamán kidolgozott, kialakuló módszer alkalmazása: az úgynevezett alkalmazott reflexió az idea-tény viszony megváltoztatása. A könyv ennek megfelelően három nagy szerkezeti egységre oszlik: tudatos megfigyelés — reflexió — alkalmazott reflexió.

A megfigyelésnek fokozatai vannak. A tiszta megfigyelésben — ez az eset tulajdonképpen csak idealizáció — a gondolkodás teljesen passzív, nincs szerepe. A következő fokozat a valóság pusztán tudomásul vétele, itt a gondolkodás szerepe, aktivitása minimális. A gondolkodás tulajdonképpen csak a tudatos megfigyelésnél játszik aktív szerepet, illetve az aktivitás módszeres megfigyelést jelent, vagyis az adatok feldolgozását, de a megoldatlan problémák felkutatását is. Ez utóbbihoz azonban a módszeres megfigyelés sem elégséges, hanem szükség szerűen *orientációnak* is ki kell egészítenie.

A megfigyelés egyfajta viszony tudatunk és a külvilág között. Ezt a sémát a szerző még tovább egyszerűsíti, és ideatény viszonyról beszél (tény: a külvilág egy elszigetelt tárgya vagy jelensége; idea az erről a tényről való tudás.) A tény-nyel kapcsolatos elsődleges viszonyunk: a nem-ismerése. A tényhez való tudatos viszonyulás lehet passzív — amikor is a

megfigyelés folyamata vagy eszközei nem deformálják a tényt —, ha a tény deformálódik, eljutottunk az *aktív megfigyeléshez*.

Ha meg akarunk bizonyosodni arról, hogy a számunkra megjelenő valóság egybeesik a tény (vagy a másvalaki ideája, amely számunkra tény) belső valóságával, akkor kettős — információ és cselekvés céljából való — megfigyelést kell folytatnunk, ez utóbbit a szerző tapasztalati, illetve pragmatikus megfigyelésnek nevezi. A más ideáit azonban nem figyelhetjük meg csupán mint pusztán tényeket, ezt a megfigyelést személyes reflexiónak kell kiegyeztetnie. Ez a személyes reflexió kedvező vagy kedvezőtlen lehet. A megkülönböztetés alapja egy szubjektív hozzáállás. A kedvező befogadást akkor lehet elérni, ha „az ember azzal a szándékkal fogadja el a más ideáit, hogy hasznat húzzon belőlük”. Még kiélezettebben ezt úgy lehetne megfogalmazni, hogy az ember csak akkor érthet meg igazán egy tudományos vagy filozófiai problémát, ha személyes ügyévé vált.

A könyv második része a problémamegoldás orientációját követi. Ennek a szerző szerint két összetevője van: a statikustól a dinamikus felé haladó út, és az elemítől a teljeshez vezető. A statikustól a dinamikus felé való haladásnak megfelelően először a statikus realitás logikáját (tulajdonképpen a formális logika kategóriáit), majd a dinamikus realitás logikáját (a tények idő- és térbeli összefüggéseinek sémáját) taglalja, végül az elemi és — a teljessel foglalkozó — „globális” logikát. Az elemi logika feladata azoknak az alapvető fogalmaknak keresése, melyek az egyes tudományokban az összes többi fogalom alapját képezik. Ezek természetesen a különböző tudományokban, mások és mások. A globális logika tárgyalásánál a diszkurzív gondolkodás és az osztályozás problémáiról esik szó.

A tények osztályozásáról szólva megállapítja, hogy az osztályozásnak akkor van igazán jelentősége az ismeretszerzés folyamatában, ha egy tulajdonságaiban részlegesen ismert realitást ezen ismereteink alapján osztályokba sorolhatunk, és ez lehetővé teszi számunkra, hogy analógiával fölfedjük az ismeretlen jellemzőit.

A könyv harmadik nagy szerkezeti egysége az *Alkalmazott reflexió*. Az alkalmazott reflexió az idea—tény viszony megváltoztatása. Ennek két esete van: vagy az ideát közelítjük a tényhez, vagy a tényt az

¹ La logique appliquée. Édition Gauthier-Villars et Édition d'Organisation, Párizs 1962. 196 o.

ideához. Az utóbbi, a tény egy előre fel-
állított sémához való közelítése csak akkor
lehet helyes, ha a tény egy hipotézist
igazol. Egy igazság lehet ugyan evidens,
jelentősége azonban csak akkor van, ha
igazolt, a legjobb igazolás az alkalmazás,
azaz egy idea tényre való átalakítása.

Igényében a könyv annyiban kíván
túlmenni a szokásos logikakönyveken,
hogy a mindennap gyakorlatában is orien-
tálni kívánja az olvasót. A szerzőnek ez a
törekvése azonban — önkényes kiindulása
miatt — nem járt eredménnyel.

Erdélyi Ágnes

E szám szerzői:

Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Sándor Pál, egyetemi tanár, az ELTE Dialektikus materializmus és logika tan-
székének vezetője,
Heller Ágnes, az MTA Önálló Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos
munkatársa,
Mihailo Marković egyetemi tanár (Jugoszlávia),
Tordai Zádor, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vas Ida, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Fodor Géza egyetemi hallgató,
Szabó Júlia művészettörténész,
Makai Mária, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Pap Mária egyetemi hallgató,
Illy József, az MTA Központi Fizikai Kutatóintézetének tudományos munkatársa,
Erdélyi Ágnes, egyetemi hallgató.

ÚJ KÖNYVEK

- ENGELS FR.: A német parasztháború. Helikon, 1966. 146 o. 21,50 Ft.
- GRADMANN, H., Az élet rejtélye a kutatás fényében. Gondolat, 1966. 404 o. 44 Ft.
- HEGEL, G. W. F.: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akad. K. 821 o.
Filozófiai írók tára. U. F. 28. 100 Ft.
- KALOCSAI D.: A marxista etika alapjai 2. r. Tankönyvk. 1966. 152 o. 7,80 Ft.
- KLAUS, G.: Kibernetika és társadalom. Kossuth, 1966. 415 o. 38 Ft.
- KRUPNOV, Sz. I.: A dialektika és a hadtudomány. Zrínyi K. 1966. 217 o. 20,50 Ft.
- LENIN, V. I.: A szocialista gazdálkodásról. Kossuth, 1966. 240 o. 14 Ft.
- LIFSIC, M.: Marx és az esztétika. Gondolat, 1966. 194 o. Studium könyvek 53.
13 Ft.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL I.: Humanizmus és nemzeti irodalom. Akad. K. 1966.
411 o. 65 Ft.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkity László

A kézirat nyomdába érkezett: 1966 IX. 30. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 17,15 A/5 lrv

62.384 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Антал Мюллер</i> : Философское содержание принципов квантовой механики	577
<i>Андраш Дьердь Сабо</i> : О понятии развития	593
<i>Пал Шандор</i> : Пожилой Шеппинг и молодой Энгельс	608
<i>Агнеш Хеллер</i> : Очерк структуры повседневной жизни	648
<i>Михайло Маркович</i> : Проблема истины	667

ОБОЗРЕНИЕ

<i>Задор Тордаи</i> : Детерминированный и открытый характер будущего	685
--	-----

ДИСКУССИЯ

<i>Ида Ваш</i> : К статье «Вопрос самодвижения и философия Аристотеля»	689
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

<i>Иван Витани</i> : «Лёгкий жанр» (<i>Геза Фодор</i>)	691
<i>Херберт Рид</i> : Современная живопись (<i>Июлия Сабо</i>)	698
<i>А. Идел</i> : Этическое суждение (Использование науки в этике) (<i>Мария Макаи</i>) ...	702
<i>Universals of Language</i> (<i>Мария Пан</i>)	708
Эйнштейн и космический порядок мира (<i>Йозеф Илли</i>)	711
<i>Ж. Бевилл</i> : Прикладная логика (<i>Агнеш Эрдейи</i>)	713

CONTENTS

ESSAYS

<i>Antal Müller</i> : The Philosophical Aspect of Quantum Mechanics	577
<i>A. Gy. Szabó</i> : On Development	593
<i>Pál Sándor</i> : The Aged Schelling and the Young Engels	608
<i>A. Heller</i> : Outline of the Structure of Daily Life	648
<i>M. Markovic</i> : The Problem of Truth	667

OBSERVER

<i>Z. Tordai</i> : Determined and Open Character of the Future	685
--	-----

DISCUSSION

<i>I. Vas</i> : To the Article "The Question of the Self-Movement and the Aristotelian Philosophy"	689
--	-----

CRITICISM AND REVIEW

<i>I. Vitányi: "Light art genre" (G. Fodor)</i>	691
<i>Herbert Read: The Modern Painture (J. Szabó)</i>	698
<i>A. Edel: The Etical Statement (The Application of the Science in the Ethics)</i> <i>(M. Makai)</i>	702
<i>Universals of Language (M. Pap)</i>	708
<i>Einstein and the Cosmical Worldorder (J. Illy)</i>	711
<i>G. Béville: Applied Logic (A. Erdélyi)</i>	713

SOMMAIRE

ÉTUDES

<i>Antal Müller: Le contenu philosophique des principes de la mécanique quantique</i>	577
<i>András György Szabó: Du concept de progress</i>	593
<i>Pál Sándor: Le vieux Schelling et le jeune Hegel</i>	608
<i>Ágnes Heller: Esquisse de la structure de la vie quotidienne</i>	648
<i>Mihajlo Markovié: Le problème de la vérité</i>	667

LA VIE SCIENTIFIQUE

<i>Zádor Tordai: Le caractère ouvert et déterminé de l'avenir</i>	685
---	-----

DISCUSSION

<i>Ida Vas: Remarques sur l'article: „La question de l'automouvement et la philosophie aristotélicienne”</i>	689
--	-----

REVUE ET CRITIQUE

<i>Vitányi Iván: „La muse légère” (Fodor Gyula)</i>	691
<i>Herbert Read: La peinture moderne (Szabó Júlia)</i>	698
<i>Abraham Edel: Le jugement éthique (L'utilisation de la science en éthique)</i> (<i>Makai Mária</i>).....	702
<i>Universals of Language (Pap Mária)</i>	708
<i>Einstein et l'ordre cosmique du monde (Illy József)</i>	711
<i>Gilbert Béville: Logique appliquée (Ágnes Erdélyi)</i>	713

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HIRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és bármely postahívatalban. Csekk számlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111-010. Csekk-befizetési számla: 05,915,111-46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185-612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.