

a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA



FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM  
1. SZÁM  
1967



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

## *A tartalomból:*

GARAI LÁSZLÓ  
Személyiségdinamika és társadalmi lét

BENCE GYÖRGY  
Moses Hess a filozófiatörténetben

A. AYER  
Metafizika és józan ész

AZARI POLIKAROV  
A fizikai kauzalitástörvényhez

NICOLAI HARTMANN  
A természet filozófiája

# 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

Garai László, <i>Személyiségdinamika és társadalmi lét</i> .....	1
Bence György, <i>Moses Hess a filozófiatörténetben. I.</i> .....	35
A. Ayer, <i>Metafizika és józan ész</i> .....	87
Azari Polikarov, <i>A fizikai kauzalitástörvényhez</i> .....	104

### TERMÉSZETTUDOMÁNYOK ÉS FILOZÓFIA

Nicolai Hartmann, <i>A természet filozófiája</i> (Szemelvények, Redl Károly bevezetőjével).....	137
---	-----

### VITA

Szabó András György: <i>Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus-koncepcióit?</i> .....	163
---	-----

### FIGYELŐ

Licskó György, <i>A marzi munkafelfogás „A német ideológiában”</i> .....	176
L. N. Sztolovics, <i>A szépség mint érték és a szépség értéke</i> .....	184

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Huszár Tibor, <i>Erkölc és társadalom</i> (Péteri Viktória) .....	193
<i>Hagyomány és újítás. Tanulmányok a XX. századi világirodalom történetéből</i> (Gondos Ernő) .....	195
Engels Frigyes <i>Válogatott katonai írásai</i> (Lissauer Zoltán) .....	197
James G. Frazer, <i>Az aranyág</i> (Voigt Vilmos) .....	198
<i>Új kísérlet a pszichoanalízis reformjára</i> (Erőss László) .....	201
<i>A megértés filozófiája</i> (Erdélyi Ágnes) .....	204
<i>Az élet lényegéről</i> (Mészáros Béla) .....	206
G. A. Kuzminov: <i>Az érzéki és a logikai a mikrovilág megismerésében</i> (Müller Antal) .....	209
<i>Folyóirat ismertetések</i> .....	212

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 örünk meg és nem adunk vissza.*

# TANULMÁNYOK

## Személyiségdinamika és társadalmi lét

GARAI LÁSZLÓ

A személyiség problémája három lépcsőben nyerte el polgárjogait a tudományos pszichológiában.

Az első lépcsőn pusztán *egyedi* zavaró tényező, kiszámíthatatlan módon kuszálja össze a pszichológia általános törvényeinek rendezett vonalait. A születő kísérleti tudomány ez ellen úgy védekezik, hogy törvényeit vagy olyan elvont általánossággal fogalmazza, hogy érvényességüket semmilyen egyéni eltérés ne veszélyeztesse, vagy pedig eleve pusztán statisztikai érvényességgel számol, amely mellett közömbös, hogy konkrétan milyen belső személyiségi feltételek kedvezőek és melyek kedvezőtlenek a törvényszerű összefüggések fennállása szempontjából.

A kísérleti pszichológia első korszakában az új szaktudománnyal szemben az irracionalista filozófia képviselte a személyiséget. F. Brentano, H. Bergson, továbbá W. Dilthey és az életfilozófia más képviselői az objektív eseményre vonatkoztatott *ismerettel* szemben a pszichikus esemény szubjektív *élményjellegét* hangsúlyozták, a *tudattartalmakkal* operáló pszichológiával a *pszichikus aktusokat* megragadó lélektan követelményét állították szembe, az *általános összefüggések diszkurzív megismerése* helyett a megismételhetetlenül *egyedinek* az *intuitív megragadását* kérték számon a pszichológián.

A második lépcsőn azután kompromisszum születik. Bár a személyiség bekerül az új tudományba, de még csak az előszobájában foglalhat helyet; az „értelem—érzelem—akarat” skolasztikus hármassága szerint egymástól elszigetelt funkciókat vizsgáló elmélet még nem vesz róla tudomást — a viharos tempójú fejlődésnek induló alkalmazott pszichológia azonban kénytelen számolni vele.

Ehhez viszont a személyiségnek „kezelhetővé” kellett válnia, amiért a korabeli tudományban éppen azon meghatározottságaival fizetett, amelyeket az életfilozófia hangsúlyozott. Az irracionalista filozófiával olyan szaktudomány állott szemben, amely nemcsak analitikus vizsgálódásaiban volt metafizikus jellegű, hanem akkor is, amikor szintézisre vállalkozott (vagy kényszerült). Igazi szintézis helyett tulajdonképpen maximális absztrakció történt mind a külvilágra vonatkoztatott ismeretjellegtől, mind az énrre vonatkoztatott élményjellegtől: a személyiséget redukálták egy vagy néhány olyan tulajdonságra, amelyeket tisztán belsőnek, a szubjektum számára azonban mégis átélhetetlennek tételeztek. A személyiség egyéb meghatározottságait és megnyilvánulásait viszont vagy mint lényegteleneket ignorálták, vagy pedig merev egyértelműséggel hozták őket összefüggésbe a kiemelt tulajdonsággal. Így a

<sup>1</sup> A hasonló című kandidátusi értekezés bevezetése.

személyiség a tudomány fejlődésének ezen a fokán a *típus* statikus képleteként jelentkezik.

A személyiség-tipológiák statikus jellegűek: a már kialakult személyiséget próbálják valamilyen típusba besorolni, nem vizsgálva hogyan, milyen erők hatására alakult ki a regisztrált személyiségkép. A genezis kérdését a leggyakrabban nem csupán zárójelbe teszik, hanem — biológiailag örökölt determinánsokkal (testalkattal, temperamentummal stb.) hozva egyértelmű, genetikai összefüggésbe — kifejezetten tételezik is a személyiség változatlanságát. Az egyes tipológiák lemondanak arról, hogy az osztályozás kritériumává tett tulajdonságnak a személyiség egészét meghatározó jellegét elméletileg igazolják — a kritérium ötletszerűségének gyanúja tehát óhatatlanul felvetődik. A választott kritérium súlyát azzal bizonygatják, hogy minél több egyéb személyiségjeggyel való korrelációját igyekeznek kimutatni — az ötletszerűség azonban így is fennmarad, mivel a különböző személyiségvonások csak pusztán egymásmellettségükben sorakoznak fel, de a környezeti befolyást közvetítő és végső soron a személyiség további fejlődését eredményező belső összefüggéseik a tipológus figyelmén kívül maradnak. Reális időbeli átmeneteinek elhanyagolásáért az eleven személyiség úgy áll bosszút a tipológián, hogy az időtlennek tételezett típusok között mutat „átmeneteket”.

A statikus tipológiában előbb-utóbb fel kell ismerni a következő „határozatlansági relációt”: minél több tulajdonság együttesének írják le a típusokat, annál kevesebb olyan egyén lesz, akit egyértelműen lehetne valamelyikbe besorolni — az egyértelműbb besorolás lehetőségéért viszont a kritériumok korének szűkülésével, mind semmitmondóbbá szegényedésével kell fizetni. Ez az ellentmondás a statikus tipológia felbomlásához vezet.

A tipológia helyét egyfelől a faktor-analízis foglalja el, amely azt vizsgálja, hogy az egyes tulajdonságok milyen fokban vannak meg a személyiségben — éppoly statikusan, az egyes faktorok közötti kölcsönhatást éppúgy figyelmen kívül hagyva, mint a korábbi eljárás. Itt teljesen nyilvánvalóvá válik az ötletszerűség, amelyet a tipológiáknál bizonyos formállogikai viszonyok — sokszor erőltetett — felmutatása többé-kevésbé elfedett. Cattell pl. a következő módszerrel jut azokhoz az alapvonásokhoz, amelyekkel egy-egy személyiség képét meg akarja rajzolni. Kiindul abból a 4505 szóból, amely Allport és Odbert megítélése szerint az angol nyelvben személyiség-tulajdonságokat jelöl. Ezekből — a szinonímákat kiszűrve — kiválaszt 160-at, hozzájuk ad további 11 terminus technicust a pszichológia tudományos szótárából. Az így nyert 171 tulajdonság-jelzőt azután a közöttük fennálló korrelációk szerint 42 „kötegbe” (cluster) csoportosítja. Eysenck, Guilford és más szerzők más és más módon állítják össze a faktorlistájukat. Jellemző tény azonban, hogy 1953-ban egy kézíratos angol dolgozat 109, a témakörbe vágó munkában csaknem 400 különböző kiemelt személyiségfaktort számlált össze, de köztük csak 48 olyant, amelyet legalább két különböző szerző említ (idézi Fraisse-Piaget, *Traité de la psychologie experimentale*. V. köt. 1963. 185. o.). Ezen belül Eysenck 2, Guilford — a képességek faktorait nem számítva — 55, Cattell pedig 100 alapfaktorral dolgozik.

A statikus tipológia helyére másfelől a dinamikus személyiség-elmélet lép. Ez már nem azt kutatja elsősorban, milyen különbségek diagnosztizálhatók az egyes személyiségek között, hanem azt, hogy milyen közös, általános összefüggések alapján vázolható fel a személyiség fejlődésének prognózisa. A személyiség ezen a harmadik lépcsőn az *általános* pszichológia tárgyává válik.

## A személyiség dinamikus elméletei

A dinamikus személyiségelméleteknek tulajdonképpen a *szubjektum és objektum kölcsönviszonyának problémáját kell az átfogó megoldás igényével pszichológiailag megközelíteni*ök.

A tudattartalmak metafizikus vizsgálatára korlátozódó pszichológia a személyiség problematikájának fentemlített ignorálásával úgy csukta zárójel közé a szubjektum—objektum-viszonyt, hogy a tudattartalmat vagy objektív determináns passzívan elszenvedett hatására vezette vissza (asszociáció-tan), vagy — lényegét tekintve — szubjektív rendező elvekből származtatta, amelyek mint passzív anyagot kezelik az objektumot (würzburgi iskola), vagy annak — pusztán negatív — kimutatására szorítkozott, hogy az objektum önmagában nem határozza meg a pszichikum aktuális tartalmait, de ezek a szubjektum önmagában vett immanens tendenciáiból sem vezethetők le (Gestalt-pszichológia).<sup>2</sup> A statikus tipológiák és a faktoranalízis esetében a szubjektum és objektum kölcsönviszonyának kérdését az tette kikapcsolhatóvá, hogy a személyiséget *konstans* belső feltételnek tekintették, amely minden külső ok hatását módosítja ugyan, de ugyanazon egyénnél mindig lényegileg azonos módon, úgy hogy a személyiség prizmáján megtört tények közötti viszonyok végül is hasonlóak lesznek azokhoz, amelyek a magukban vett objektív tények között fennállnak.

A dinamikus személyiségelméletek ezzel szemben, függetlenül gyakran ellentétes konkrét megoldásaiktól, olyan viszonyt fedeznek fel a személyiség és környezete között, amelynek lényegéhez tartozik a személyiségnek a környezet hatására vagy belső erőiből bekövetkező változása. A változásról felismerik, hogy olyan maradandó eredménnyel jár, amely lényegbevágóan módosítja a személyiségnek mind a belső dinamikáját, mind a környezet további hatásai iránti fogékonyságát, ehhez ráadásként egyre több elméleti felismerés számol azokkal a változásokkal, amelyeket a változó személyiség okoz környezetében, és amely maradandó eredmények azután lényegesen változott módon hatnak vissza a személyiségre.

Az a felismerés, hogy a személyiség és környezete viszonylag önálló hatótényezőkként lépnek kölcsönhatásba egymással, állította középpontba a szubjektum és objektum kölcsönviszonyának problémáját.

Szubjektum és objektum viszonyán belül voltaképpen valamennyi pszichológiai megközelítésben három különböző viszony keveredett egymással:

1. *Belsőnek és külsőnek az a viszonya*, amely az emberi személyiségen kívül az állati szervezetnek, valamint általában minden olyan rendszernek és környezetének relációjában is megnyilvánul, amelynek mozgását valamilyen belső program vezérli. A kérdés ebben a vonatkozásban az, hogy a külső hatás hogyan épül be a belső programba, és hogyan válik ezen keresztül maga is a rendszer mozgásának determinánsává.

2. *Eszmeinek és anyaginak az emberi személyiség, illetve az állati szervezet és környezet kapcsolatát közösen jellemző viszonya*. Eszmei a belső minden olyan mozzanata, amely valamilyen külső tárgy vagy jelenség képmásaként funkcionál. Hasonlóképpen eszmeinek fogunk tekinteni az adott

<sup>2</sup> Jellemző tény, hogy amint a Gestalt-pszichológia tovább akart haladni ettől a pusztán negatív felismeréstől, azonnal szembetalálta magát a személyiség-dinamika teljes problémakörével, amelynek részösszefüggéseit azután Lewin kezdte kísérleti módszerrel és igényes elméleti megközelítéssel kutatni.

viszonyon belül minden olyan külső tárgyat vagy jelenséget, amelynek anyagi valósága csak jelként szolgál valamely belső összefüggésnek megfelelő jelentéstartalom hordozására (ilyen értelemben mondunk pl. eszmeinek egy könyvet vagy egy megszólaló zeneművet, nyomdai jeleinek, ill. hanghullámainak anyagi valósága mellett).

3. *Szubjektívnek és objektívnek* tulajdonképpen csak az emberi személyiségnél jelentkező viszonya. A személyiség szubjektívitásának alapja a *teleológikus tárgyi tevékenysége*, amelynek célja belsőleg motivált, eszmei természetű, de amely célt különböző motoros szervek kooperációja és az általuk működtetett szerszámok anyagilag hatékony módon valósítanak meg valamely külső tárgyon. Az objektív ezzel ellentétben anyagi szükségszerűséggel determináltként határozható meg, akár a külső környezetben, akár a szervezet belsejében található az anyagi determináns, továbbá akár kauzális egyértelműséget, akár sztochasztikus jelleget mutat.

Az elmondottakból következően szubjektív és objektív viszonyának, következésképpen pedig általában a dinamikus személyiség-elméleteknek kulcskérdése így fogalmazható meg: *hogyan alakulnak át a környezeti vagy a szervezetben működő determinánsok motívumokká?* Minthogy pedig hasonló átalakulást állati egyed ontogenezisében is megfigyeltek, a szubjektív—objektív viszonynak a másik két említett viszonytól való elkülönítése megköveteli az *emberi motiváció specifikumának* vizsgálatát.

#### *Naturalista személyiségelméletek*

Jóllehet a motiváció a legsajátosabban személyiségdinamikai jellegű probléma, valamilyen vizsgálata jóval megelőzte a dinamikus személyiség-elméletek kialakulását. A motívumokat akarati funkcióknak írták le, minden összefüggést nélkülöző egymásmellettiségükben sorolva fel őket, akár csak a többi pszichikus funkciót.

Hegel „pszichológiai”-nak nevezi Kant módszerét, amellyel az elméleti tudat fő módjait „felsorolja. . . , felveszi egészen empirikusan, anélkül, hogy a fogalomból fejlesztené”. (*Előadások a filozófia történetéről*. Akadémiai Kiadó III. köt. 398. o.) Bírálja Kantot, amiért „az értelemről . . . pszichológiailag halad az észhez; erre is ráakad éppen. Keresgél a lelki zsákban, miféle képeségek vannak benne; véletlenül ott van még az ész — éppolyan jó volna, ha nem volna . . . , közömbös, hogy van-e vagy nincs.” (I.m. 406. o.)

A motívumokat mint akarati funkciókat leíró tudomány az empirikus eljárás ugyanilyen ötletszerűségével vonta elő a „lelki zsákból” az egyes ösztönző tényezőket — ki tovább folytatva, ki hamarabb megunva a felsorolást. A különböző listákon viszonylagos egyöntetűséggel szerepeltek a létfenntartás naturalis szükségletei — különbség csupán az ön-, ill. a fajfenntartás körébe tartozó szükségletek további tagolásának részletességében mutatkozott: egyesek csak éhséget és szexualitást különböztettek meg, mások kiegészítették a listát védekezési és utódápolási ösztönrel, agresszív tendenciákkal és nyáj-ösztönrel, sőt voltak akik külön vették számba a légzés szükségletét, valamint a defekálás és urinálás szükségletét. Egyesek a kaoszt valamiféle osztályozással próbálták leplezni — mások a felsorolás végére még odaírták: stb., stb.

Az ötletszerűség igazi tobzódása azonban a sajátosan emberi motívumok körül bontakozott ki. Voltak, akik a teljesség igényével közöltek véget nem érő listát az ember gazdasági, közéleti és kulturális tevékenységét mozgató

motivumokról (pl. E. L. Thorndike), mások csak példákat említettek, jelezve, hogy a sor tetszés szerint folytatható. Itt is történtek osztályozási kísérletek (pl. McDougallnál; jellemző, hogy a 14 alapösztönt tartalmazó listát később további négy „alapösztönnel” bővítette).

Az emberi motiváció problémájának megoldási kísérletei közül kettőről kiemelten kell szólni, mert bennük a dinamikus személyiség-elméletek két alaptípusának csíráját fedezhetjük fel:

1. Az emberi motivumokat az állatéval analóg, öröklöttnek vett szükségletekre vezették vissza, majd kísérletileg vizsgálták, hogy az így felvett kevés számú — lehetőleg egyetlen vagy két, egymással ellentétes — ösztönből hogyan alakulnak ki az ontogenezisben az állat, ill. az ember konkrét szükségletei, valamint azok a viselkedések, amelyek belülről nem motiváltak, de a külső környezethez célszerű alkalmazkodást biztosítanak.

2. Az emberi motivumokat olyan feltételezett alapszükségletekre vezették vissza, amelyek sajátosan emberiek voltak, szembeötlő módon különböztek az állati szükségletektől — de valamely felszínesen hasonló állati ösztön (pl. a szexuális ösztön) analógiájára értelmezték, ahelyett, hogy az antropogenezis kontextusában vizsgálták volna őket. A feltételezett alapösztönből származtatták azután az ontogenezis folyamán kialakuló konkrét emberi motivumokat, valamint egy alkalmazkodásra lényegénél fogva többé vagy kevésbé képtelen élettevékenység egyéb determinánsait.

E kísérletek a biologizmus, a *naturalizmus* kísérletei a motiváció értelmezésére. Az előbbi legkövetkezetesebben a *behaviorizmusban* bontakozott ki, az utóbbi pedig a *freudizmusban*.

A behaviorizmus, ill. a freudizmus a logikai kibontakozásukban — amellyel kialakulásuk konkrét történeti menete jelentős részben megegyezett — tökéletes, bár ellentett irányú párhuzamot mutatnak.

A behaviorizmus első logikai lépcsőjén olyan magyarázó elvet találunk, amely egyedül a — külső — ingerrel operál, mellőzve mindenféle motivációt (Watson), a freudizmus megfelelő magyarázó elve — a libido — belső tényező. Míg ott tulajdonképpen motivumról még nincs szó, itt csakis ezzel van dolgunk.

A továbbiakban a behaviorizmus belső, a freudizmus külső közvetítő tényezőket kapcsol be magyarázó elveinek körébe. Amaz belső motivumul felveszi a táplálkozási ösztönt, emez — mint a libido külső tárgyválasztását — az Ödipusz-komplexust. A külső inger által kiváltott és a táplálkozási motivum által ösztönözött viselkedés konkrét irányát a korábban elsajátított belső készségek szabják meg — a libido által ösztönözött és az Ödipusz-komplexusnak megfelelő tárgyat választó viselkedést külső, később interiorizálandó tilalmak fojtják el. A megszokott kapcsolatok nemcsak készségként rögződnek, hanem az eredeti ösztönbe beépülő szokásként is, amely az eredeti mellett új szükségleteket teremt az egyed számára — az elfojtás olyan tárgyakra irányítja az ösztönt, amelyek az eredeti, tiltott tárgyat szimbolizálják az egyed számára, akinek így az eredeti helyett új szükségletei támadnak.

A következő logikai lépcsőn a behaviorizmus olyan motivumot fedez fel, amely a külső ingerrel együtt kívülről adott: a fájdalomingert. Freud viszont azt véli felismerni, hogy a veleszületett ösztönnel együtt belülről adva van bizonyos tilalmi rendszer is, amelyet az egyénnek nem kell külső tilalmakból interiorizálnia: a felettes-én. A felettes-énhez a rendszernek szüksége van a libidóval azonos természetű, de ellenkező előjelű ösztönre — ez a halálösztön,

amely a szexuális ösztönrel konfliktusba kerülhet, ennél fogva energiát szolgáltathat a felettes-én számára a libidó elfojtásához. Ezzel párhuzamosan a másik rendszer is kiegészül egy, az ingerléssel azonos természetű, de ellenkező előjelű folyamattal: a gátlással, amely éppúgy konfliktusba keveredhet ellentétpárjával, ahogyan a halálösztön a magáéval. A konfliktusok megoldásukra ösztönöznek — és ezzel újabb konfliktusokat készítenek elő. Az ellentétes tényezők felvétele tette tehát alkalmassá a két rendszert arra, hogy *dinamikus* személyiségelméletté fejlődjenek. A freudizmuson belül maga Freud tette meg ezt a lépést a *Jenseits des Lustprinzips*-szel kezdődő második alkotói korszakában. A behaviorizmus megfelelő gazdagítása I. P. Pavlov kutatásainak érdeme.<sup>3</sup> A freudizmuson belül az így felvázolt dinamika *személyiségi* aspektusát az biztosítja, hogy az objektív természetű ösztönöknek és felettes-énnek a konfliktusa az én eszmei természetű szubjektivitására reflektálódik. Ugyanígy reflektálódik Pavlovnál a külső serkentés és gátlás közötti konfliktus az agy belső anyagi természetű működésére.

Az így kialakult elméletek azonban lényegüket tekintve naturalisták voltak: a személyiség helyett tulajdonképpen az egyedet vizsgálták — a behaviorizmus a külső természethez való alkalmazkodásában, a freudizmus veleszületett ösztöneinek kiélésében. Metodológiailag az egyik számára az állat, a másik számára a neurotikus szerepelt modellként. Ezen a modellen próbálták azután a normális személyiséget a maga emberi specifikumában megmagyarázni.

#### *A személyiség társadalmiságának naturalista és spiritualista értelmezése*

Amikor az elmélet a normális emberi személyiséggel kezd foglalkozni, egyre inkább fel kell ismernie, hogy a természet vonatkoztatási rendszere egymagában elégtelen: *az egyént a társadalom relációjában is vizsgálni kell.* Sőt mindinkább kitűnik, hogy külső és belső, anyagi és eszmei, kiváltképpen pedig objektív és szubjektív dialektikus viszonya, vagyis kölcsönhatásuk és egymásba való kölcsönös átmenetük a legkoncentráltabban egyén és társadalom relációjában jelentkezik problémaként.

A felismerés a behaviorizmusban, ill. a freudizmusban különböző időpontokban érett meg; a két gondolatrendszer többször is átfogalmazta a maga válaszait. E válaszokból azonban ennek ellenére mégis kimutathatók olyan közös jellegzetességek, amelyek a két rendszernek, mégpedig kialakulásuk mindegyik logikai lépcsőjén, egyaránt sajátjai voltak abból fakadóan, hogy *mindkettő a maga naturalizmusát alkalmazta egyén és társadalom viszonyának értelmezésére.* Ilyen közös jellegzetességek a következők.

a) A társadalom külső erőként áll szemben az egyénnel. A személyiségnek ugyanúgy kell alkalmazkodnia társadalmi környezetéhez, ahogyan az

<sup>3</sup> Maga a magasabbrendű idegműködés pavlovi *fiziológiai* elmélete természetesen nem azonosítható a behaviorizmussal, amely *pszichológiai* elmélet. Sőt ez utóbbitól lényeges módon éppen az különbözteti meg előnyösen, hogy a kísérleti állatok viselkedésének adataiból levonja azokat az agyműködésre vonatkozó következtetéseket, amelyek kérdését a klasszikus behaviorizmus zárójelbe tette, „black box”-nak tekintve a külső ingerre külső viselkedéssel válaszoló egész állati szervezetet. A pszichikumra vonatkozatható következtetések tekintetében azonban a két gondolatrendszer között semmilyen lényeges különbség nincs — ilyen értelemben idézzük a pavlovizmus bizonyos elméleti eredményeit végig a behaviorizmussal kapcsolatban.

állati egyed alkalmazkodik a természeti közeghez: a környezeti ingerekre adekvát módon reagálva. A behaviorizmus szerint az egyetlen lényeges különbség itt a nyelvi ingerek és nyelvi válaszok bekapcsolódása. Az alkalmazkodás az egyén belső tendenciáinak legátálásával, elfojtásával jár. A freudizmus éppen a civilizáció előtti ösztönök elfojtásában véli felfedezni a civilizált ember specifikumát.

b) Amennyiben a társadalom magában a személyiségben mélyen rögződő belső képvisellel bír, úgy ez nem dinamikus mozgósító erő, hanem valamilyen statikus barrier vagy statikusan rögzített mozgássor. Ilyen társadalmi képviselő a személyiségben a freudizmus „felettes-én”-je, ill. a behaviorizmus szerzett készségei és szokásai. Az ilyen személyiségelmélet azután hallgatólagos előfeltevésként statikus társadalommodellt implikál. A behaviorizmus esetében ez az implikáció viszonylag könnyen tetten érhető: a személyiségben mélyen rögződő szokások csak akkor alakulhatnak ki, ha a környezeti feltételek (adott esetben a társadalmiak) igen nagy fokú állandóságot mutatnak. A freudizmust illető összefüggések bonyolultabbak: a felettes-én a történelem előtti múlt terméke, minthogy pedig valamennyi egyénben ez képviseli a társadalmiságot, ennek történelmi korszakoktól függetlenül ugyanazon társadalmi képletben kellene manifesztálnia.

c) A társadalmi változások, valamint személyiségpszichológiai konzekvenciáik egy teljes következetességgel végiggondolt behaviorizmus, ill. freudizmus álláspontjáról merőben véletlenszerű események, amelyek egymásutánjában sem a társadalom, sem a személyiség szintjén nem fedezhető fel semmilyen egységes tendencia. A következetes behaviorista ugyanis csak a „trial and error” („próba-szerencse”) modelljével tudna magyarázni minden olyan tevékenységet, amelyet sem a közvetlenül jelenlevő, alkalmazkodást követelő társadalmi környezet nem vezérel aktuális ingerekkel, sem pedig a már rögződött dinamikus sztereotípek nem szabályoznak. Az ilyen véletlenszerű próbálkozásra pedig akkor kerül sor, amikor a társadalmi környezetben valamilyen váratlan, előreláthatatlan változás következik be, amelyhez az egyén még nem tanult meg alkalmazkodni. A végiggondolt freudizmusban a véletlenszerű, tendencia nélkül bekövetkező társadalmi állapotváltozás nem oka, hanem következménye a személyiség hasonlóan véletlenszerű, tendencia nélküli megnyilvánulásának. Ebben vagy az elfojtott ösztönenergia jelenik meg, a „cenzura” számára rejtjelezett módon, vagy maga az elfojtás terjed ki önmagában véve ártatlan tudattartalmakra (vö. Freud, *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Bp. 1958.) — társadalmilag csak a determinált, hogy minek kell feltétlenül elfojtódnia, de hogy e folyamatot milyen járulékos elfelejtések kísérik, ill. hogy az elfojtott energia milyen formában „szublimálódhat”, ez tisztán véletlenszerű asszociációkon múlik. Az egyén asszociációi nemcsak a társadalomra vonatkoztatva véletlenszerűek, hanem a személyiség nézőpontjából tekintve is, minthogy kialakításukban részt vesz valamennyi, az individuum életútja során a környezetében lejátszódott esemény.

d) Végül is mind a behaviorizmus, mind a freudizmus rákényszerül, hogy egyén és társadalom viszonyára alkalmazott naturalista alapelvét kiegészítse az eszmei kommunikáció spiritualista elvével. Eközben a behaviorizmus úgy tesz, mintha csupán a reakciót kiváltó ingerek egy sajátos fajtájáról, ill. sajátos reakciótipusról volna szó: előbbi esetben a viselkedést nem a környezet tárgyaitól érkező primer ingerek, hanem ezeket képviselve helyettesítő másodlagos jelzések váltják ki, utóbbi esetben pedig az ingerek nem szomatikus

reakciót idéznek elő, hanem nekik valamilyen módon megfelelő szavak kimondását vagy belső beszédben történő megjelenítését. A freudizmus ugyanakkor úgy kezeli a jelenséget, mintha a verbális közlés, lényegét tekintve, az ösztönreakciót elfojtó atyai fenyegetés megfogalmazása, ill. az elfojtott ösztön kielégítésének közvetítője lenne. Az előbbi vonatkozásban a tényleges atyai büntetést vagy a szóbelileg megfogalmazott tabuk rendszere helyettesíti (Freud, *Totem és tabu* Bp. 1918.), vagy a múltbeli bűnért való lelkiismeretfurdalás ideológikus tételezése (*Mózes és az egyistenhit*. Bp. 1946), az utóbbi vonatkozásban a közlés vagy az elfojtott ösztöntendenciák közvetlen kielégítését szolgáló fantáziaműködést fogalmazza meg, vagy a tiltott ösztöntárgy helyettesítéséhez szolgáltat asszociációs átmeneteket (S. Freud *Összegyűjtött művei*. 1. köt. *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. 3. köt. *Álomfejtés*. Bp. Somló kiad. é.n.).

Valójában azonban a szó elsősorban eszmei jelentéstartalma révén tölti be akár csak a fentemlített funkciókat is a kommunikációban. Ez két kérdést vet fel: 1. honnan ered a szavak által közölt eszme? 2. honnan ered az eszme anyagi hatékonysága, amely különféle cselekvések kiváltásában, ill. elfojtásában nyilvánul meg?

Ha a behaviorizmus vagy a freudizmus e két kérdést saját elméleti alapjain tudná megválaszolni, úgy rendszere immanens logikáján belül megdöntetlen elmélettel rendelkezne a társadalmilag determinált dinamikus személyiségről. A már kialakult és már hatékonyra vált eszme ugyanis a behaviorizmus, ill. a freudizmus társadalominterpretációjának mindhárom már említett korlátját segíthetne meghaladni, mivel *a*) nem külső erőként, hanem belülről vezérli a személyiséget, úgy hogy ez, miközben társadalmi kötelességet teljesít, méltán érezheti úgy, hogy legegységesebb szenvedélyét követi (vö. Rubinstein: *Два модхола к проблеме сознания*. 1959.), *b*) nem statikus képződményként létezik, hanem valamilyen társadalmi célnak a személyiséget mozgósító eszméjeként, *c*) az eszmék váltakozása nem véletlenszerű, hanem történelmi egymásutániségükben egységes tendencia fedezhető fel (vö. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. A filozófiatörténet fogalma c. fejezet).

De sem a behaviorizmus, sem a freudizmus nem mutat fel saját rendszerén belül támadhatatlan választ a fenti kérdésekre. A behaviorizmus az első korszakában úgy kerülte meg a két kérdést, hogy a szóingert a többi fizikai ingerrel teljesen analóg módon fogta fel, hatásának feltételét pedig ennek megfelelően a kondicionálásban jelölte meg. Megmagyarázatlan maradt azonban a sohasem kondicionált szavak hatékonyságának oka, valamint a kondicionált szavak hatásának számos esetben való elmaradása. A freudizmus a beszéd, valamint az elfojtott pszichikus tartalmakat önkéntelenül kifejező egyéb megnyilvánulások között tételezett analógiát (nem teoretikus, de a pszichoanalízis mindennapi gyakorlatában). A szavak itt csak „hátsó” értelmükkel jöttek számításba, manifeszt, szótári jelentéstartalmuk különösebb figyelmet nem keltett.

Pavlov „második jelzőrendszer”-elmélete egy gondolatrendszeren belül következetes megoldást látszott kínálni. Eszerint a szó jelentéstartalmát a benne általánosított „első jelzőrendszer”-beli ingerek alkotnák, hatékonyságának forrása pedig ezen ingerek eredeti reflexkiváltó hatásának helyettesítése a szó által (az elmélet legrészletesebb összefoglaló kifejtését l. K. I. Platonov, *A szó mint fiziológiai és gyógyító tényező*). A behatóbb analízis azonban itt is válasz nélkül maradó kérdőjeleket tár fel. Teljesen érthetetlen marad pl.

a tulajdonképpeni fogalomalkotás pszichológiai folyamata, még hozzá nem csupán az elvont fogalmak esetében. Milyen „első jelzőrendszer”-beli bázisa van pl. akár az olyan egyszerű, korán elsajátított fogalomnak, mint amelyet a „játéktárgy” („játék”) szó jelöl? Hiszen játék a fekete, szögletes, kemény, fémes szagú, meghatározott hangot kibocsátó játékvonat is, meg a piros, kerek, rugalmas, gumiszagú, másféle hangot adó labda is — mi közös lehet az általuk nyújtott ingerekben, amelynek képviselését a szó mint a „jelzés jelzése” átvehetné? De továbbá: ha fel is mutatható a közös érzéki jegyek egy csoportja az azonos fogalomhoz tartozó különböző tárgyak mindegyikén, ilyenkor sem merítik ki ezek az érzéki jegyek a megfelelő szó jelentését (már a régi görögök bíralták pl. az ember „kétlábú tollatlan állat”-ként való meghatározását). A pszichológiának a maga speciális eszközeivel az egyén vonatkozásában újra kell megoldania a filozófiatörténet többévezredes problémáját: hogyan sajátítja el és hogyan használja az egyén a szó jelentéstartalmát, amely eszmei, noha a szó által megjelölt tárgyokban létezik, e tárgyakból kerül a személyiség ismeretkészletébe, jöllehet a tárgy észleleti képében nincs, vagy csak esetleges módon van adva.<sup>4</sup>

És itt még csak a szó által közölhető legegyszerűbb eszmei jelentéstartalomnál vagyunk. Tovább bonyolódnak az összefüggések, ha az informatív jelentéstartalomtól a normatív eszme problémájához haladunk. Ismeretes, hogy Freud, munkásságának második korszakában a „felettes-én” fogalmának bevezetésével a normatív eszmének és anyagi hatékonyságának forrását próbálta felkutatni. Az az inkább implicit előfeltevésként meglevő, mintsem kifejezésre juttatott felismerése, hogy a normatív eszme nem fogható fel a környező valóság tárgyainak visszatükrözéséül,<sup>5</sup> és hatóereje, amellyel rákényszeríti érvényességét az ember élettevékenységére, sokkal intenzívebb, mint a társadalmi környezettől kívülről kapott alkalmi vagy akár megszokottá vált parancsoké és tilalmaké, ahhoz a téves következtetéshez vezet, hogy a normatív eszmét az egyén az ösztönökkel analóg módon öröklí. Ha az „én” erkölcsi tapasztalatai, úgymond, „gyakran és elég erősen nemzedékről nemzedékre következő számos egyénnél ismétlődnek, úgyszólván az ösvalami élményeivé tevődnek át, amelyeknek benyomásai az öröklés útján megmaradnak”. A gondolatot később az erkölcs normatív eszméjéről kiterjeszti a vallásos ideológia informatív jelentéstartalmaira: „... az ember archaikus öröksége nemcsak diszpozíciókat, hanem tartalmakat is magában foglal, emléknymokat korábbi

<sup>4</sup> „Az asszociációs pszichológia hívei úgy gondolták” — írja Rubinstein —, „hogy a szavak jelentésének megértése az asszociációs kapcsolatokon alapszik, a reflexológusok pedig azt állítják, hogy ez a kapcsolat feltételes reflex jelleggel rendelkezik. El kell ismerni, hogy igazuk van: a szó elsődleges kapcsolatának a szituációival, amelyhez az tartozik, a reakcióval, amelyet létrehoz, asszociációs vagy feltételes reflex jellege van. Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy amíg ez a kapcsolat asszociációs vagy feltételes reflex jellegű, ez még nem beszéd a szó igazi értelmében. A beszéd akkor jön létre, amikor a szó és a jelentés közötti kapcsolat már nem csak feltételes-reflex vagy asszociációs jellegű, hanem értelmi, szignifikatív jellegű lesz.” (*Az általános pszichológia alapjai*. II. köt. Akadémiai Kiadó, 1964. 661. o.)

<sup>5</sup> Ténylegesen nincs a környező valóságban olyan tárgy — sem természetes, sem mesterséges —, amelynek akár érzéki felszínét, akár lényegi magvát akár adekvát módon, akár torzítván visszatükrözné pl. a „Ne öl!” norma, szemben olyan megfogalmazásokkal, mint pl. „az ember nem öl”, vagy „az emberek *N* ismertetőjegy szerint kiválasztott csoportja nem öl”, vagy az olyanokkal, amelyek az ölés implikációit („ha valaki öl, akkor...”) vagy erkölcsi értékelését fejezik ki. Az ezzel kapcsolatos ismeretelméleti problémáknak itt csupán jelzésére vállalkozhatunk.

nemzedékek élményeiről. . . Amikor egy nép körében fennálló régi hagyományról vagy a népi karakter kialakításáról beszélünk, többnyire erre az átöröklött hagyományra gondolunk és nem arra, amely közlés útján maradt fenn. . .” (Mózes és az egyistenhit. 139. o.) A gondolat igen figyelemre méltó premisszája: „Egy olyan hagyomány, amely csak közlésen alapulna, nem léphetne fel olyan kényszer jelleggel, mint a vallásos jelenségek. Az emberek meghallgatnák, véleményt mondanának róla, esetleg elutasítanák, mint minden más kívülről jövő hírt, de sohasem szabadíthatná ki magát a logikus gondolkodás kényszere alól.” (I.m. 141–142. o.) Az öröklésre vonatkozó következtetését illetően azonban Freud maga is megjegyzi: „Helyzetünket mindenesetre megnehezíti az élettani tudomány mai állásfoglalása, amely a szerzett tulajdonságok átörökléséről mit sem akar tudni.” (I.m. 139. o.) Az igazi nehézséget azonban, amelyre Freud nem figyelt fel, a történettudománynak az a jól ismert ténye jelenti, amely szerint ugyanazon nép körében, tehát azonos történelmi hagyomány mellett különböző vallásos vagy vallástalan ideológiákat találunk, méghozzá nem csupán különböző korszakokban, hanem egyidejűleg, egymás mellett létezve és egymással hadakozva. Eközben mindegyik ideológia ugyanolyan kényszerjelleggel lép fel saját hívei körében, mint amilyent idézett könyvében Freud az egyiptomi Mózes által hirdetett egyistenhitnek tulajdonít.

Az ellentétes ideológiáknak ezzel a harcával és az új értékeket tételező ideológiának ebből való megszületésével a „felettes-én” freudi koncepciójával operáló elmélet éppúgy nem tud pszichológiailag mit kezdeni, ahogyan a „második jelzőrendszer” koncepciója alapján sem lehet az új dolgokat megtervező alkotó gondolkodásnak magyarázatát adni. Az egyéneket a társadalomhoz kapcsoló eszme az egyik elmélet szerint csak olyan tényezőket tartalmazhat, amelyek a nép archaikus emlékezetében, a másik szerint pedig csak olyanokat, amelyek a környezet tárgyaiban már adva vannak. De, továbbá, ami ezt az új elemekkel nem gazdagodó eszmét illeti, erről is kitűnik a fenti vázlatos elemzésből, hogy csupán látszólag vezethető le a behaviorizmus, ill. a freudizmus naturalista alapjaiból: a különböző „első jelzések” éppúgy nem jelenthetik a hozzájuk rendelt „második jelzés” azonos lényegét kifejező jelentéstartalmát, ahogyan az ember feltételezett egységes „archaikus öröksége” nem alapozhatja meg az egymás mellett létező ellentétes ideológiákat.

A személyiség társadalmiságának naturalista elve mellett ily módon fel lép egy belőle ténylegesen le nem vezethető spiritualista elv. Spiritualistának itt az olyan személyiségpszichológiai felfogást nevezzük, amely a személyiség társadalmisága forrásának az egyén és a társadalom, a személyiség és a másik személy közötti szellemi kommunikációt tünteti fel.

A spiritualista pszichológián belül a fent vázolt dualista változatok mellett (amelyeknek ti. a spiritualista elv — mintegy önmaguk számára is észrevétlenül — naturalista alapelvük kiegészítő mozzanata) elkülöníthetők „steril” változatok is. Ezeknek lényege, hogy az embert csupán annyiban tekintik társadalmi lénynek, amennyiben életvitelét a szellemi kommunikáció határozza meg, leküzdve naturalísis, tehát társadalomellenes ösztöneit és reflexeit.

A spiritualista személyiségfelfogáson belül két egymással ellentétes irányzat különíthető el: az intellektualizmusé és az antiintellektualizmusé.

Az intellektualista személyiséginterpretáció modellje a következő:

Az egyén veleszületett adottságainál fogva hajlamos arra, hogy a környezet hatásait felfogja és rájuk értelmes reakciókkal válaszoljon. A tanulás és nevelődés folyamatában megismeri a környezetét és önmagát, továbbá

felnőtt személyek közvetítésével hozzájut a tudomány által felhalmozott ismeretekhez; ugyancsak felnőtt nevelői révén ismeri meg kötelességeit is, amelyek közül az állandóbbak teljesítését meg is szokja; hasonló módon közlik vele a társadalma (osztálya, rétege) által elfogadott ideológia tantételeit is; a művészet alkotásából megismeri más korok és tájak embereinek, valamint jobban megismeri saját kor- és honfitársainak életét és érzelmeit; végül rutint szerez a mindennapi környezetében előforduló, a kényelmét elősegítő vagy a munkájához szükséges technikai berendezések kezelésében. Ekkorra az egyén kialakult felnőtt személyiséggé vált, aki most már saját tudatában hordozza mindazon társadalmi tartalmakat, amelyeket tanulása és neveltetése idején még a felnőttekkel való eleven kommunikációban kapott.

A kialakult szocializálódott személyiség potenciái tekintetében azután már megoszlanak a felfogások. A racionalista érénytanonok szerint az így kialakult személyiség képes mindenkori szenvedélyeit a megtanult kötelességeknek alárendelni, életvitelét a megismert ideológiai elveknek megfelelően megszervezni. Az értelmes önzés elve szerint a felnőtté vált személyiség képes ismereteit okos kompromisszumokra, létfenntartásának érdekeit jól szolgáló kerülőutak kiválasztására felhasználni, beleértve a társadalmi szerveződés kerülőútjait is. A történeti megközelítések a szocializálódott személyiség gondolkodását képessé nyilvánítják arra, hogy a tudományokat új, a valóságot mélyebben tükröző fogalmakkal, a technikát új, nagyobb hatásfokú találmányokkal gazdagítsa, továbbá a társadalmi berendezkedés alapjaként tételezett eszmerendszert időről-időre kritikusan felülvizsgálja és az éppen korszerű követelményeknek megfelelően felújítsa. A potenciák mindegyik megközelítése megegyezik tekintetben, hogy a már felnőtt személyiség társadalmiságának realizálásához tartja szükségesnek az eleven kommunikációt más személyekkel. A társadalmi megnyilvánuláshoz a személyiségnek a társadalommal mint totalitással kell kommunikálnia, nevezetesen a társadalmi égsznek valamilyen eszmei objektívációjával.

Ezzel ellentétes modellt nyújt az antiintellektualista személyiséginterpretáció:

Eszerint az egyén függetlenül attól, hogy neveltetése során milyen szociális hatások érték, önmagában véve mindenféle társadalmi tartalomtól steril individuum. Racionális vagy irracionális volta tekintetében megoszlanak a felfogások. A racionalista tudatpszichológiák az önmagában vett steril individuumot az analitikus érzékelés vagy a strukturális észlelés képességével, továbbá az érzéki adatok asszociációs vagy a priori kategóriák szerint történő feldolgozásának képességével ruházzák fel; az így felfogott steril individuumban a társadalmiságot a benne „néma nem”-ként jelenlevő emberi természet vagy az a priori adott kategorikus imperativusz helyettesíti, amely szerint az ember minden szándékával az embert mint olyant kell, hogy tételezze; a másik személlyel való eleven kommunikáció helyébe a másik embernek emberként való kontemplálása (a Platón *Lakomájában* kibontakozó vagy Feurbach *A kereszténység lényege* c. munkájában kifejtett modell szerint) vagy pedig különösségének az ítélőerő által általános kategóriák alá történő besorolása lép. (Kant) Az irracionalista pszichológiai irányzatok a szociális meghatározottságtól mentesnek felfogott steril individuumnak az egyedi objektumok sajátos belső tartalmát meglátó intuíciót (Bergson), ill. megismételhetetlenül egyedi műalkotásban objektíválódó alkotó ihletet (Dilthey) tulajdonítottak; a társadalmiságot itt az „essence” nélkül, pusztán „existence”-szal született indivi-

duum megismétlődő választása, „invention de l'homme”-ja,<sup>6</sup> vagy a „saját halál” tragikus gesztusával történő értéktételezés helyettesíti, a másik személylyel való eleven kommunikációt pedig a „regard”, az „autrui”-nak irracionális aktusként felfogott erkölcsi megítélése, ill. az erkölcsi büntetés tragikus gesztusa.

Ami már most a személyiség társadalmi determinációját illeti, ez az antiintellektualista modell szerint olyankor valósul meg, amikor a — akár racionális, akár irracionális lényként felfogott — steril individuum kommunikációba kerül más individuumokkal: eggyel az interperszonális érintkezésben, néhánnyal, akiket „face to face” ismer a csoportban, vagy a tömeg számtalan sok jelenlevő egyedével. E kommunikációnak az egyedet dezintellektualizáló hatást tulajdonítanak, függetlenül attól, hogy a kommunikáción kívül racionális vagy irracionális lénynek fogták-e fel az individuumot. A kommunikáció hatásának ilyen megítélése azzal kapcsolatos, hogy benne nem a közlés objektív jelentéstartalma kap hangsúlyt, hanem a szubjektivitás kifejeződése: a tárgy lényegét tükröző fogalom helyett a felszíne által keltett benyomás, norma helyett parancsban kifejeződő önkény, a valóság célszerű megváltoztatására irányuló terv helyett a tényeket képzeletben megmásító fantazma, értékeket tükröző ideológia helyett az értékelő vonzódás vagy averzió érzelme. Ezért aztán a kommunikáció nemcsak azon — elsősorban verbális — jelek révén bonyolódik, amelyek meghatározott jelentéstartalommal a kulturális fejlődés világtörténelmi folyamatában csiszolódtak ki a közlés eszközeivé, hanem minden olyan aktus révén, amelyet az egyik individuum a másik számára felfogható módon szándékosan vagy önkéntelenül végez. Ugyanakkor ezek az aktusok nem mint tárgyi eredményre irányuló cselekvések kerülnek számításba, hanem mint a szubjektív tartalmakat kifejezésre juttató gesztusok, mint interakció, amelynek során az egyes individuumok aktusai kölcsönösen gerjesztik egymást és a szubjektivitás síkján nekik megfelelő érzelmi kísérőjelenségeket (G. H. Mead, R. F. Bales).

A kommunikációban dezintellektualizált individuumnak azután különböző irracionális funkciókat tulajdonítanak: a közvetlenül adott környezet torzított percepcióját kölcsönösen szuggerált fantazmák hatására (az ismert jelenség első kísérletes vizsgálata M. Sherif érdeme); emocionális fertőzéssel kölcsönösen indukált tömegcselekvést (erre a tömeg vonatkozásában elsőnek G. Le Bon hívta fel a figyelmet — azóta csoportpszichológiai és interperszonális megnyilvánulásait is számos kísérlet kutatta); újabban kialakul az a felismerés, hogy az eleven kommunikáció az alkotó aktivitást is elősegítheti (A. P. Osborn).

A spiritualista személyiségpszichológiák eleinte csak a társadalmi meghatározottságtól mentesnek felfogott steril individuumot tekintették személyiségnek. Később, amikor felismerték olyan társadalmi képleteknek a hatékonyságát az egyénre, mint az ideológia vagy a norma, a tömeg vagy az interperszonális kapcsolat stb., a felismerést realizáló spiritualista elméletek ugyanazokat a közös jellegzetességeket mutatták, amelyeket a naturalista személyiség elméletek esetében sorra vettünk:

a) A társadalom itt is külső erőként áll szemben az egyénnel. Az antiintellektualizmus esetében a kommunikációs közegnek tulajdonítanak deperzonalizáló hatást: az egyén emocionális fertőzés, szuggesztív befolyásoltság

<sup>6</sup> „... l'homme sans aucun appui et sans aucun secours est condamné a inventer l'homme.” (J. P. Sartre) *L'existentialisme est-il un humanisme?*

stb. hatására más megnyilvánulásokat mutat, mint egyéniségéből következ-  
nék. Az intellektualizmuson belül ugyanez az ellentét jelentkezik legalitás és  
moralitás szembeállításában, vagy a nevelődés során kapott ideológia és a  
veleszületettként felfogott belső természet összeütközésében.

b) A spiritualista személyiségelméletek is csak abban az esetben képesek  
a személyiségben mélyen gyökeredző társadalmi reprezentációt magyarázni,  
ha ezt statikus képződménynek fogják fel, implikálva egyszersmind a társa-  
dalom egészének statikus jellegét is. Az intellektualizmus felfogásában  
e mélyen rögződő képletek csak abban különbözhetnek egyéb individu-  
ális tudattartalmaktól, hogy forrásuk nem az alkalmi jellegű egyéni tapasztalat,  
hanem az oktatás és a nevelés, amikor is az individuum úgy sajátítja el őket,  
mint a társadalmi tudat már kielélt evidenciáit (ilyen evidenciák gyanánt  
jut hozzá az egyén a tudománynak nemcsak olyan operációs formáihoz, mint  
amilyeneket a matematikai diszciplínák összegeznek, hanem a természettudo-  
mányok bizonyos tárgyi tartalmaihoz is, továbbá nemcsak tudományos fogal-  
makhoz, hanem az ideológia meghatározott formális-normatív és tartalmi-érték-  
tételező komponenseihez is). Ehhez azonban a társadalmi tudatban már egzisz-  
tálnia kell mindannak, ami később az egyes individuumok tudatában részletei-  
ben meg fog jelenni — utóbbi nem tartalmazhat semmi olyan lényegeset,  
amit ne a társadalmi tudatból merített volna. Ilymódon a társadalmi tudat  
vagy stagnálásra van ítélve, vagy pedig olyan fejlődésre kényszerül, amelyben  
minden új tartalmát önmagából fejleszti, anélkül, hogy a konkrét egyének  
konkrét tudata bármilyen tudományosan értelmezhető módon aktívan be-  
kapcsolódhatnék e folyamatba. Az antiintellektualizmus kétféle módon értel-  
mezheti a személyiségnek az individuálisan túlmutató mélyen rögződött kép-  
leteit: 1. mint a kommunikációtól függetlenül létező, eleve adott, a társadalmi-  
ságot tulajdonképpen helyettesítő általánosságot (emberi természet vagy kate-  
gorikus imperatívusz); 2. mint olyan kommunikáció termékét, amelynek sta-  
bil közege biztosítja a személyiségben való mély megrögződést. Az értelmezés  
mindkét esete csak statikus képződményekre vonatkozhat.

c) A naturalista személyiségpszichológiákhoz hasonlóan a spiritualista  
megközelítések is teljességgel esetlegesként, bármiféle egységes tendenciát  
nélkülözőként kénytelenek bemutatni a felnőtt személyiség lényeges változásait  
és az okként vagy következményként bemutatott társadalmi változásokat is.  
Az antiintellektualizmus számára véletlenként kell léteznie minden kommuni-  
kációs kapcsolatnak, amelybe a személyiség belekerül: interperszonális kap-  
csolat esetén véletlenszerűen térhet el egymástól a partnerek jelleme vagy  
egzisztencialista értelemben felfogott „választása”<sup>7</sup>, tömegkommunikáció  
esetén véletlen tényezőként jelentkezhet a tömeg nagysága, összeverődésének  
oka, a személyiség aktuális állapota a tömegbe való belekeveredéskor, az eset-  
leges „vezérek” személyisége stb. A kiemelkedő személyiség váratlan felbuk-  
kanásával operálhat az intellektualista kísérlet is az individuum vagy a kollek-  
tívum tudatában bekövetkező változás magyarázata céljából: eszerint a társa-  
dalom „felvilágosítója”, „nevelője” véletlen egyéni kvalitásai vagy a körül-  
mények szerencsés összejátszása folytán olyan felismeréshez jut, amelyet a  
szóban forgó társadalmi képlet eddig nélkülözött, ezután viszont, birtokába  
jutva az új eszmének, ezt fogadja el érvényesnek, és a továbbiakban ezt örö-

<sup>7</sup> Az egzisztencialista módon véletlen „vonzások és választások” kommuniká-  
ciós tragikomikumát pompás pszichológiai érzékkel ábrázolja F. Truffaut *'Jules és Jim'* c.  
filmje.

kíti át nemzedékről nemzedékre. A másik séma, amellyel az intellektualizmus értelmezni tudja új eszmék keletkezését: különböző, már létező eszmerendszerek harca, amely az egyes eszmék híveinek katalizmaszerű összecsapásában kulminál, és többnyire az egyik eszme győzelmével végződik, de a győztes eszme magába olvasztja a harcban elbukott nép, osztály, réteg eszmerendszerének bizonyos elemeit, úgy hogy velük együtt lényegében új rendszert alkot. Ez utóbbi ismét csak teljesen véletlenszerű képződményként áll elő, hiszen az intellektualizmus szerint már az összecsapó eredeti eszmék sem lehetnek szűkszerszerűek, mivel eredetüket csak analóg módon lehet magyarázni az eredetkutatást ad infinitum folytatva visszafelé, vagy pedig ennek elkerülésére, az eredeti eszméket további magyarázat nélkül, adottnak kell elfogadni;<sup>8</sup> motívátlan továbbá a különböző eszmék összeütközésbe kerülése egymással; végül azt, hogy az összecsapásból melyik eszme kerül ki győztesen, olyan véletlen körülmények döntenek el, mint az egymással harcban álló társadalmi erők nagysága és fanatizáltsága az eszmék által, miközben végképpen a véletlen mülk, hogy a legyőzött eszmerendszerből milyen elemek kerülnek át a diadalmaskodóba.<sup>9</sup>

d) Ahogyan a személyiségdinamika társadalmiságának naturalista elméletei kénytelenek saját premisszáikat dualista módon „kiegészíteni” azokból le nem vezethető spiritualista premisszákkal, ugyanígy kényszerülnek a

<sup>8</sup> Az itt vázolt irányzattípusoknak tulajdonképpen egyáltalán nem feladatuk, hogy a társadalmi eszmék keletkezésének bármilyen magyarázatát adják, minthogy ez nem pszichológiai, hanem társadalomtudományi és filozófiai kérdés. Jelen vázlat csupán a személyiség társadalmiságára vonatkozó különböző interpretációkat kívánja bemutatni az egyes típusokra jellemző logikai összefüggéseikben, tekintet nélkül itt még arra, hogy a konkrét történelmi megjelenés (pl. Durkheim intellektualizmusa vagy Le Bon eklektikus antiintellektualizmusa esetében) miben gazdagítja vagy torzítja a különböző értelmezési modelleket. Ezért nem érintjük itt azt a filozófiai vonatkozásban alapvető kérdést, vajon a szóban forgó modellek materialista vagy idealista jellegűek-e. Az elvonatkoztatást e tekintetben két tény teszi jogosulttá: a) a személyiségpszichológiai konzekvenciái lényegileg azonosak lehetnek pl. egy aufklärista, ill. egy protestáns típusú intellektualizmusnak (az individuumot mindkettő szerint az örök — természeti, ill. isteni — törvényeknek megfelelő, garantáltan értelmes életvitelre teszi képessé, ha a „nevelő” megismerteti vele a megfelelő eszmét, továbbá, ha a születéssel adott normális természeti alapokra szoktatással megfelelő emberi természetet épít ki), függetlenül ontológiai előfeltevéseitől; b) ismeretes, hogy a Marx előtti materialista természetfilozófiák materialista igényük ellenére is idealista társadalomfilozófiával egészülnek ki (vö. Marx és Engels Feuerbach-kritikájával: „Ahol Feuerbach materialista, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig a történelmet tekintetbe veszi, ott nem materialista.” — MEM 3. köt. Bp. 1960. 28. o.) Jelen tanulmány éppen azt (és csakis azt) kívánja bemutatni, hogy a személyiségdinamika társadalmiságának naturalista és spiritualista interpretációs modelljei egyaránt, amennyiben egyáltalán materialista igénnyel lépnek fel, a Marx előtti materializmus eszmei örökösei, ennél fogva olyan társadalommodell implikálnak — kifejtve, mint Freud egyes munkáiban, vagy hallgatólagosan, mint pl. Piaget-nál —, amely a történelmi materializmus társadalomfelfogásával összeegyeztethetetlen.

<sup>9</sup> A hegeli filozófiához kapcsolódó intellektualizmus látszólag kiküszöböli az új eszmék keletkezésének és uralkodóvá válásának magyarázatából az esetlegességet: az új eszme itt nem véletlen ötletként bukkan fel valakinek a fejében, hanem a világtörténelmi szűkszerszerűség felismeréseként, és nem a mögötte felsorakozó erők véletlen aránya juttatja diadalra, hanem saját történelmi-logikai ereje. Mindez azonban csak a társadalom szintjén érvényes. Az individuumnak az egész történelmi folyamat a feje felett megy végbe az „ész cselvetése” gyanánt, miközben az esetlegesség fennmarad a személyiség szintjén: teljesen véletlen, hogy adott individuum az új vagy a régi eszme hívei közé áll-e, ill., hogy igyekszik-e távortartani magát a világtörténelem országútjától a létfenntartás biztosításának szűk körében mozogva vagy ironikusan „felülemelkedve” a harcban álló eszmék mindegyikén.

spiritualista személyiségelméletek naturalista princípiumokkal bővülni. A naturalista teóriák tárgyalásánál ezzel kapcsolatosan két kérdést exponáltunk: 1. az eszmék eredetének és 2. az eszmék hatékonyságának kérdését. A naturalizmus főképp az előbbi kérdésben kényszerül spiritualista pótmegoldások eklektikus beépítésére — a spiritualizmust az utóbbi probléma kényszeríti hasonló eljárásra. Hogyan válik a társadalom *külső eszmei* hatása *anyagilag* is hatékony *belső* motivummá? — így fogalmazódik a személyiségdinamika alapkérdése a spiritualizmuson belül. A kérdés tiszta intellektualista megoldásának kísérlete közismert tapasztalati tények zátonyán szenvedett hajótörést. E megoldási kísérlet szerint valamely tétel igazságának vagy valamely követelés jogosságának értelmes belátása automatikusan kell hogy mozgósítsa az individuum akaratát a tételnek vagy a követelésnek megfelelő cselekvésre. Ilyen interpretáció kénytelen az anomáliák körébe utalni minden olyan jelenséget, amelynek lényege, hogy valaki *saját értelmes belátásával szemben cselekszik, sőt cselekvése esetleg megakadályozza, hogy értelmes belátásra jusson*. Hasonlóképpen nem tud mit kezdeni a tények bizonyos csoportjával az antiintellektualista személyiségértelmezési modell. Eszerint az eleven kommunikáció során közölt eszme akkor válik hatékonná, ha az általa kifejezett érzelem emocionális rezonanciát kelt, vagy a kommunikációs partner irányában támad szimpátia, általában ha valamilyen vágyjellegű *belső* hajtóerő motiválja a megfelelő cselekvést. Itt olyan jelenségek maradnak a normális értelmezhetőség körén kívül, amelyek lényege, hogy az individuumon belül fellépő *gátlások megakadályozzák, hogy a kommunikáció során indukált motivumok realizálódjanak, sőt esetleg maguknak e motivumoknak a kibontakozását is*.

A jelenségeknek ez a két köre kényszerítette rá az intellektualizmust, ill. az antiintellektualizmust, hogy a naturalista modellekből kölesönözzen kiegészítő magyarázó elveket. Az intellektualizmus számára a pótmegoldás magyarázhatóvá tette a korábbi „kivételt”: az igaz tételek vagy jogos követelések eszmei hatóerejét eszerint különféle — behaviorista vagy freudista módon interpretált — biológiai drive-ok anyagi hatóereje ellensúlyozhatja. Ezen belül magyarázhatóvá lesz az a különös eset is, amikor az egyébként normális szellemi képességekkel bíró individuumban bizonyos összefüggésre vonatkozóan maga az értelmes belátás sem alakulhat ki: a pangó ingerületi gócba vonatkozó pavlovi elmélet pszichológiai interpretálása vagy az elfojtás freudi elmélete egyaránt lehetőséget nyújt a magyarázatra. Mindez azonban felvetheti az intellektualizmus számára a kérdést: olyankor, amikor az értelmes belátás ilyen erős biológiai tényezők ellenében is érvényre jut, honnan meríti az energiát a vele szemben ható tendenciák leküzdéséhez? A materialista igénnyel fellépő pszichológiának mindenképpen szembe kell néznie ezzel a kérdéssel; és ilyenkor ismét a naturalista pótmegoldásokhoz folyamodik: a behaviorizmus számára az értelmes cselekvés egyfajta, az emberre specifikus kerülőút, amelynek végén az individuum meghatározott biológiai előnyhöz jut, ill. meghatározott károsodást elkerül; a freudizmus értelmezése szerint ilyenkor a realitáselv láncszeme iktatódik az örömev érvényesülésének láncolatába. Hasonlóképpen hivatkozhat az antiintellektualizmus is mind a számára szabályszerű, mind a számára kivételes jelenségek kiegészítő magyarázata céljából akár a feltételes serkentő és gátló ingerek reflexláncának „rövidre záródására” a szuggesztióban (vö. Platonov: im.; Garai, *La Hipnosis y la Sugestión*. Medicina, Mexico 1961), akár az anyához és az apához fűződő kisgyermekkor viszony látszólag elfelejtett, de tudat alatt ténylegesen megőrzött maradványaira (Freud).

Itt a kör bezárul. A naturalizmus (és ezen belül egyfelől a behaviorizmus, másfelől a freudizmus), valamint a spiritualizmus (és ezen belül egyfelől az intellektualizmus, másfelől az antiintellektualizmus) egymással kölcsönösen összeegyeztethetetlen premisszák alapján próbálták felépíteni a személyiség-dinamika társadalmiságának modelljét. A behaviorizmus premisszája szerint az individuum *alkalmazkodik* társadalmi környezetéhez és ezáltal *ösztönkielégüléshez* jut. A freudizmus modelljében a társadalom az individuumnak *elfojtja ösztöneit*, aminek következtében ez többé vagy kevésbé *alkalmazkodásképtelenné* válik. Az intellektualista módon interpretált személyiség *elsajátítja* az emberiség múltja során felhalmozott szellemi javakat, s így képessé válik aktuális társadalmi környezethez való *alkalmazkodásra* (asszimiláció és akkomodáció). Végül az antiintellektualizmus képlete: az egyént a vele eleven kommunikációt folytató személyek (csoport, tömeg) más társadalmi közegek vonatkozásában *alkalmazkodásképtelenné* teszik, aminek következtében új eszmék *alkotására* (mítoszteremtés, előítéletek képzése) kerül sor valamely más társadalmi csoporthoz való viszonyt érintő tartalommal. Az egymással összeegyeztethetetlen premisszák gondolati kifejtésének során azután kölcsönösen kiténik, hogy az egyes modellek egy bizonyos ponton túl már csak az ellentétes modell kategóriáiban tudnak tovább gondolkodni, ha nem akarják az emberi lét tényeinek nagy részét figyelmükön kívül rekeszteni vagy rendszerük korlátain belül vulgárisan értelmezni; a naturalista premisszák spiritualista konkluziókra vezetnek és viszont.

Az így kialakuló elméleti képződményekből nem alakul ki dialektikus szintézis az ellentétes modellek között, mint ezt marxizáló szerzők időnként állítják, hiszen az egymással összeegyeztethetetlen próbálják összeegyeztetni, aminek az eredménye csak eklektikus egyveleg lehet. Valóban, ha akár behaviorizmus, akár az intellektualizmus alkalmazkodási premisszáját úgy akarjuk szintézisre hozni a freudizmus vagy az antiintellektualizmus alkalmazkodásképtelenségre vonatkozó alaptételével, hogy az ellentmondó tézisek mindegyikét pozitív módon fenntartjuk, akkor semmi más eredményre nem juthatunk, mint egy olyan személyiség képletéhez, aki *egyfelől* alkalmazkodik, *másfelől* képtelen az alkalmazkodásra, anélkül, hogy e két meghatározottságát dinamikus, tehát valóban dialektikus vonatkozásba hozhatnánk egymással. Ugyanígy a naturalista és a spiritualista modell összekapcsolásából sem származhat más, mint olyan elmélet, amely a személyiséget *egyfelől* anyagi, *másfelől* eszmei tényezők által meghatározottként mutatja be, ismét dinamikus vonatkozás nélkül, a két oldal pusztán ellentétes egymásmellettiségében.

A személyiség társadalmi determinációjának dialektikus modellje csak az egymással összeegyeztethetetlen naturalista és intellektualista modellek *negatív szintéziseként* alakítható ki.

### Történelmi materializmus és pszichológia

J.-P. Sartre *A módszer kérdése*-ben (*Critique de la raison dialectique*. Gallimard, 1960.) szóváteszi, hogy a marxizmus az osztályok mozgását, harcát, felemelkedését és bukását bemutatva a történelemben, nem dolgozza ki azoknak a személyiség- és szociálpszichológiai közvetítéseknek az elméletét (és az éppen vizsgált problémára történő alkalmazását), amelyek az osztálymeghatározottságot konkrét módon közvetítik az egyes individuumokhoz (interper-

szonális kapcsolatok a családban, a csoport, a történeti-kulturális tradíció, a humanizált tárgyi környezet stb.).

Ezzel kapcsolatban két kérdés vetődik fel: 1. kompetenciájába tartozik-e egyáltalán a marxizmusnak, hogy személyiség- és szociálpszichológiai problémákat oldjon meg? 2. szüksége van-e a történelmi materializmus társadalomelméletének ilyen közvetítések figyelembevételére?

A marxista társadalomfilozófusok is, a pszichológusok is gyakran adnak negatív válaszokat e kérdésekre a sajtóban is, de főképp szóbeli viták során. Az első kérdéssel kapcsolatban a tipikus érvelés azt hangoztatja, hogy amióta az egyes szaktudományok leváltak a filozófiáról, azóta nem várható el tőle — de nem is engedhető meg neki —, hogy spekulatív módszerével olyan problémák megoldását keresse, amelyek kutatására szakosított kísérleti eljárások csiszolódtak ki a tudományok története során: amiképp tehát a marxizmusnak nincs közettana és trigonometriája, hasonlóképpen nem illetékes a pszichológia tekintetében sem. A másik kérdés tagadó megválaszolásakor abból indulnak ki, hogy a társadalmi törvények, amelyekkel a történelmi materializmus foglalkozik, statisztikai jellegűek, az egyes individuumokra vonatkozó érvényességük vagy nem érvényességük teljesen esetleges, de a különböző irányú esetlegességek a totalitás szintjén kölcsönösen kiküszöbölik egymást; következésképpen semmilyen pszichológiai tudás nem gazdagítaná a marxi társadalomtudományt, amely efelől az esetlegesség felől nyújtana közelebbi felvilágosítást, minthogy éppen olyasmire vonatkoznék, amittől e tudomány szükségképpen — és nem egyes művelőinek szeszélyéből vagy hibájából — absztrahál.

Ezt az álláspontot képviseli pl. Molnár Erik: „Azt a tételt, hogy az emberek akaratát, céljait, cselekedeteit a társadalom törvényszerű struktúrája határozza meg, korlátozni kell. Ez a tétel nem az egyes egyénekre, hanem csak a tömegekre vonatkozik. Az *egyének* akaratát és cselekedeteit meghatározó indítók mindig véletlenek, *sohasem* következnek szükségszerűen a társadalom törvényszerű struktúrájából, abban az értelemben, hogy az éppen szemügyre vett egyén magatartását tisztára véletlen indítók határozzák meg . . . Tekintsük azonban az egyének magatartását *tömegméretben* . . . Ekkor összeolvad azoknak az eseteknek a száma, amelyekben az egyének magatartását a véletlen határozza meg. S a nagy többség esetében kibontakozik a társadalom törvényszerű struktúrájának, a gazdasági viszonyoknak, az osztályhelyzetnek, az osztályérdeknek meghatározó ereje. (Ez a cselekvő egyénekben igen gyakran nem válik tudatossá, hanem ideális motívumok, mint például a vallási vagy nemzeti eszme álruhájába burkolódik.) Ennek következtében megvalósul — és csak mint *tömegjelenség* valósul meg — az osztályhelyzet törvénye, amelynek értelmében az emberek gazdasági, politikai és ideológiai magatartását a társadalom törvényszerű struktúrájában elfoglalt osztályhelyzetük határozza meg.” (*A dialektikus materializmus és a történettudomány*. Kossuth, 1962. 174—175. o.)

Mindebből Molnár Erik nem vonja le direkt módon a következtetést arra vonatkozóan, hogy a pszichológia a marxista társadalomtudomány számára felesleges volna. Sőt, könyvébe beiktat egy külön fejezetet A marxista pszichológia alapjai címmel. „A marxizmus megállapítja, hogy milyen konkrét, törvényszerű összefüggések állanak fenn meghatározott történeti-társadalmi viszonyok (az embereknek ezekben adott egymáshoz való viszonyai) és az egyéneknek (az egyének tömegeinek) pszichológiája és viselkedése között” — írja a fejezet bevezetéseképpen, majd rögtön hozzáteszi: „Az egyének magatartar-

tása azonban nemcsak a társadalmi viszonyoktól függ, hanem biopszichikai szervezetüktől is.” (I. m. 191. o.) Ez utóbbi toldalék azután mindjárt lehetlenné teszi, hogy ténylegesen megállapíthassunk bármilyen *törvényszerű* összefüggést a történeti társadalmi viszonyok és az egyének pszichológiája között: ha ugyanis az egyének pszichológiája tényleg csak *egyfelől* függ e történeti-társadalmi viszonyoktól, míg *másfelől* biopszichikai tényezők határozzák meg (vö. a naturalista és a spiritualista személyiségmodellek közös konklúziójával), akkor az összefüggések szintén csak statisztikai jellegűek lehetnének, azaz csak olyan mértékben lehetnének érvényesek, amilyen mértékben a tőlük teljesen függetlenül ható biopszichikai faktor esetleges módon megengedi. Az individuum pszichológiájának szintjén azonban a statisztikai jellegű törvény lényegileg semmitmondóvá válik, amennyiben csak olyasféle megállapításokban revelálódhat, melyek szerint  $x$  társadalmi determináns  $y$  hatáshoz vezet — vagy az éppen vizsgált individuumnál, vagy másvalakinél (itt most nem térhetünk ki arra, hogy más összefüggésben a statisztikai jellegű törvény értelmet nyerhet az individuum szintjén is, pl. idegfiziológiai vonatkozásban, ahol az idegsejtek nagy száma kölcsönöz neki értelmet).

Egy olyan pszichológia mármost, amely éppen a társadalmi determinánsok érvényesülését az individuum vonatkozásában ennyire esetlegesnek mutatja be, alig valamivel járulhat hozzá a társadalomtudományhoz, amely e determinánsok érvényesülésének éppen a törvényszerűségeivel foglalkozik.

Végül is Molnár Erik szerint a marxizmus „az egyén-lélektani tényeket úgy fogja fel, hogy azok a társadalmi törvényszerűségek működésének állandóan előfeltételei”. (I. m. 192. o.) Vagyis nem közvetítő mechanizmusoknak értelmezi őket, amelyek *beiktatódnak a gazdasági alap szükségyszerű mozgása és a politikai-ideológiai felépítmény látszólagos véletlenei közé*. Ha ti. közvetítéseknek fogná fel őket, akkor az „egyén-lélektani tények” tudományos feldolgozása lényeges része volna magának a történelmi materialista társadalomtudomány-nak. A pszichikus jelenségek mindössze olyan „állandóan ható előfeltételek” a számára, amelyeket *mellesleg* éppúgy hasznos figyelembe venni, mint pl. a földrajzi környezet által képviselt előfeltételeket.

### *A társadalmi különösség és a személyiségpszichológiai közvetítő mechanizmusok*

Néhány évvel ezelőtt a modern cinizmus jelenségeinek vizsgálatával foglalkoztunk. Olyan erkölcsi jelenségkörnek a társadalmi okait kellett felderíteni, amelynek lényege *emberi értékek tudatosan partikuláris érdektől motivált vagy motiválatlannak tudott tagadása és rombolása*. Az ezzel kapcsolatos vizsgálódások során kitűnt, hogy a személyiségpszichológiai összefüggések elméleti megközelítésének előbb vázolt módja a marxizmuson belül nem tartható fenn.

Az értéktagadás és az értékrombolás önmagában szemlélve nem modern jelenség sem olyan értelemben, hogy korábbi történelmi korokban ne fordult volna elő, sem pedig abban az értelemben, hogy premarxista társadalomfilozófiák ne ismerték volna és ne kísérelték volna meg a magyarázatát: minden új eszme egyben új értékek tételezését, ezzel együtt pedig a régi értékek tagadását is jelentette, a különböző eszmék híveinek összecsapásakor pedig sor került egymás értékeinek kölcsönös rombolására is — minden olyan társadalomfilozófiai gondolat tehát, amely társadalmi eszmék keletkezésének és harcának problémájára vonatkozott, egyben az értéktagadás és az értékrombolás jelenségkörére is egyfajta magyarázatot kínált.

„Előfeltevésmentes” megközelítéssel is világos volt, hogy e premarxista magyarázó elvek egyike sem alkalmazható a modern cinizmus jelenségeire: nem operálhatunk új eszmei motívumokkal ott, ahol a jelenségkör modern lényege éppen abban áll, hogy az értéktagadást, ill. értékrombolást maguk a cselekvő alanyok tudatosan nem eszmei indítékokkal motiválják, hanem vagy valamilyen partikuláris érdekekkel, vagy *a* semmivel („action gratuite”).

Pl. az atyai tekintély elleni lázadás értéktagadás. Ha az „egyéniség szabadságának” nevében történik, akkor értelmezéséhez elégségesnek tűnhet az eszmei tényezők erővonalainak vizsgálata. Azzal a viszonylag jogosult illúzióval, hogy e jelenség lényegéből valamit megragadunk, pl. a következő kérdések vehetők fel: Hogyan vezet az abszolút eszme dialektikus önfejlődése a patriarchális tekintélyelvűtől az egyéniség szabadságának elvéhez? Vagy: hogyan csap össze két csoport, nemzet, kultúrkör stb., amelyek egyikének az atyai tekintély, míg a másíknak véletlenül az egyéni szabadság eszméje a kohéziós elve? Vagy: hogyan lép fel a megismételhetetlenül egyedi jellem, hogy az egyéniségének egyedül megfelelő eszmét szenvedélyesen, élete árán is tételezze, a vele szemben álló értékrendet megtagadva? Hogyan ismeri fel és hogyan teszi általánossá a felismerést a „felvilágosító”, hogy az emberi természethez egyedül az egyéniség szabadsága a méltó, a patriarchális tekintélyen nyugvó társadalmi berendezkedés pedig csak tévedésnek vagy tudatos megtevesztésnek köszönheti évezredes létét? Ilyen és ehhez hasonló kérdések vehetők fel. Ám az ilyen megközelítések természetlensége azonnal kitűnnék, mihelyt olyan lázadásra akarnák alkalmazni, amelynek egyetlen, tudatosan beismert, legfeljebb képmutatató módon kifelé leplezett célja az apa által megszerzett vagyon vagy hatalom kisajátítása. Ugyanígy: a gyilkosság végzetes értékrombolás. Ha valamely erkölcsi bűn megtorlásaképp vagy valamilyen politikai tett megakadályozása gyanánt történik, akkor felvethetők vele kapcsolatban az előbbi kérdések. Mindezek értelmüket veszítik akkor, ha a gyilkos a tettét „tettvágyból, fényűzésből, játékból” követi el (A. Gide *A vatikán titka* c. regényének hőse, Lafcadio vall így saját tetteinek motívumai felől önmagának), ha az értékrombolás sem egyéni, sem társadalmi, sem anyagi, sem erkölcsi érdeket nem szolgál.

A cinikus értéktagadás és értékrombolás egész jelenségköre extremitásánál fogva pszichiátriai megközelítésre csábítana. Egy ilyen megközelítés abból indulna ki, hogy olyan egyedi anomáliákkal állunk szemben, amelyeket nem az egyénre *egyfelől* ható társadalmi determinánssok, hanem a *másfelől* érvényesülő biológiai tendenciák idéznek elő: bizonyos ösztönök veleszületett vagy betegségben szerzett kóros hipertrófiája, ill. a gátlás-mechanizmusok veleszületett vagy betegségből eredő kóros funkcióelégtelensége. Ebben az esetben a jelenségkört olyan társadalmilag esetleges képletként lehetne kezelni, amelyet az értékek konformista vagy fanatikus túlértékelésének ellentétes előjelű képletei tömegméretekben, statisztikailag kiegyenlítenek, úgy hogy a haladás világtörténelmi folyamatának törvényei e kilengések ellenére is érvényesülnek, utóbbiak tudományát tehát az említett jelenségkörök ismerete semmivel sem gazdagítaná.

Ilyen megközelítést azonban a tényeknek legalább két csoportja megkérdőjelez:

1. A cinikus értéktagadás és értékrombolás jelenségeinek előfordulása össztársadalmilag és világtörténetileg szemlélve tényleg véletlen ugyan, de e véletlenben magában is megnyilvánul egyfajta *konkrét* társadalmi-történelmi

szükségszerűség: szükségszerű korreláció a véletlen előfordulás gyakorisága és a konkrét társadalom életében bekövetkező konkrét történelmi fejlemények között, továbbá az előfordulás gyakorisága és a társadalom konkrét réteg-zettsége között. Hogy csak a legszembetűnőbb tényekre utaljunk: a kapitalizmus egész klasszikus korszakára, az eredeti akkumuláció idejétől a 48-as forradalmakig jellemző egyfajta cinikus gátlástalanság, főképp a gazdasági célok útjában álló, vagy e célok eszközeként felhasználható emberek irányában. E „véletlen” cinizmus, amelyre Marx Ricardóval kapcsolatban hívta fel a figyelmet, legnagyobb gyakorisággal a korabeli nagyburzsoáziánál jelentkezett, valamint a társadalom pauperizálódott periferiáján (az előbbtől lényege-sen eltérően, a pusztá létfenntartás szolgálatában), miközben a kispolgárság, a parasztság, az értelmiség, valamint az önálló osztálytudatát még el nem nyert proletariátus a tradicionális értékek iránti konformista vagy fanatikus ragasz-kodását szegezte ideologikusan szembe a kapitalizmus ezen „rossz oldalaival”. A 48-as forradalmak bukása után a megszilárdult polgári társadalmi rend apológiáját képviselő eszmék térhódítása visszaszorította a cinizmust, amely a párizsi kommün sikertelen kísérletét követő évtizedekben, majd különösen az első világháború, a győztes orosz forradalom, valamint az európai forradalmi fellendülés elfojtása után ismét viharos gyorsasággal elburjánzó tünetekkel jelentkezett — ezúttal tipikusan a járadékot élvező parazita rétegeknél, valamint a szabadfoglalkozású, félpazita humánértelmiségnél az öncélú érték-tagadás és értékrombolás jelenségcsoportjával, továbbá a korábbi értékigenlő oppozíciójának feladására kényszerült kispolgárságnál egyfajta félcinikus-félkonformista attitűddel.<sup>10</sup>

2. Jólehet a cinikus értéktagadás és értékrombolás indítékai nem eszmei természetűek, a cinikus életvitelt tulajdonképpen mégis egyfajta cinikus élet-szemlélet teszi cinikussá: az indítékok olyan másodlagos ideológiai meg-munkálása, amely által ezek negativitása nem csupán kendőzetlenül feltárul, hanem kihívó hangsúlyt kap. Ha valaki egyéni hatalmának növelése érdekében gátlástalanul meggyilkolja azt, aki útjában áll, még nem feltétlenül cinikus. Tetteit igazolhatja önmaga előtt a mély meggyőződésévé vált és esetleg mások által is elfogadott ideológiával, hogy ezek a haza, az emberiség, az isteni igazság stb. ügyét szolgálják.<sup>11</sup> Ha ez az ideologikus öngazolás elmarad — pl. amikor Macbeth tisztán átlátja gyilkosságsorozatának igazi célját —, ez még mindig nem minősíti cinikussá az életvitelt (függetlenül attól, hogy kifelé is elismerik-e vagy képmutató módon leplezik az igazi partikuláris célokat; függetlenül továbbá attól, hogy az értékromboló eszköznek a cél érdekében történő alkalmazását lelkiismeretfurdalás vagy közömbösség kíséri-e). Egy tett akkor válik cinikussá, ha olyan új ideológia kíséri, amely az öngazolást annak kihívó hangsúlyozásával éri el, hogy a partikuláris cél

<sup>10</sup> Az itt vázolt összefüggések részletesebb vizsgálatára a *Modern szerelem vagy cinizmus?* (Magyar Filozófiai Szemle. 1963/4. sz.), *A modern cinizmus gazdasági alapjai-ról* (uo. 1963/6. sz.) és a *Kaasaegne kiinism* (Looming, Tallin 1965/1. sz.) c. tanulmányok-ban, valamint a II. Országos Etikai Konferencia (Szeged 1965. szeptember 18–21) számára készített tézisekben (MM Tájékoztató 1966/1. sz.) tettem kísérletet.

<sup>11</sup> Megjegyzendő, hogy maguknak a tetteknek erkölcsi megítélésén mindez csak annyira enyhíthet, amennyire a szándék beszámítható az ítéletbe (ennek mértékére vonatkozóan I. Heller Ágnes, *Bevezetés az általános etikába*. Jegyzetellátó Váll. 1957. *Szándék és következmény* c. fejezet). Itt mindössze arról van szó, hogy ilyenkor a leg-súlyosabb elítélés sem történhet cinizmus címén.

(példánkban az egyéni hatalom növelése) értékromboló eszközzel (példánkban gyilkosság által) valósult meg. Az öngizolás ilyenkor nem a partikuláris cél általánosként való feltüntetésével történik, hanem az értékromboló eszköz igazolásával azáltal, hogy a lerombolt érték értékességét ideológiakusan tagadják. Még feltűnőbb ez a visszajáról történő öngizolás az öncélú értéktagadás és értékrombolás esetében. Mindennek paradox eredménye pedig az, hogy a cinizmus, amely minden eszme öncélú vagy partikuláris-anyagi érdektől motivált tagadásaként indul, azonnal eljut saját — visszajára fordított, negatív, értéktagadó — eszmerendszerének kialakításához. A cinikus ideológia az embert ragadozó állatnak tünteti fel, aki életre-halálra szóló kíméletlen harcot folytat társai ellen a fennmaradásért vagy (és) a hataloméért, harcot, amely hol nyílt és leplezetlen, hol különböző eszmékkel leplezik, a kultúrfejlődés által kicsiszolt ravasz burkokba csomagolják, megtévesztő szerződések korlátai közé szorítják — a kultúra és a civilizáció mindezen vívmányának egyetlen rendeltetése azonban az, hogy az erősebb egyedek kezében még hatásosabb fegyverül szolgáljanak a harc megvívásában, miközben makroszkópikus méretekben szemlélve az egésznek semmi értelme nincs stb. Ezek az eszmék azután önálló tényezőkké válhatnak, bekerülnek a kor különféle filozófiai rendszereibe, műalkotások eszmeiségeként sugároznak, majd a sajtóban és a tömegkommunikációs eszközök műsoraiban találkozunk velük. Ez pedig már lehetetlenné teszi, hogy a jelenségekört patológikus esetlegességnek tekintsük, amely tömegméretekben kiegyenlítődik és világtörténelmileg nem befolyásolja a társadalmi törvényszerűségek érvényesülését.

A tények első csoportja azt a követelményt sugallta, hogy a cinizmus jelenségeinek társadalmi determinánsait kutassuk: olyan determinánsokat, amelyek minden statisztikai esetlegesség ellenére magyarázhatóvá teszik az esetlegességen keresztül megnyilvánuló — tehát az egyéni pszichikum, a személyiség szintjén érvényesülő — korrelációs szükségszerűséget. További követelményként adódott, hogy e determinánsokat ne a társadalmi tudatban keressük, amelynek képződményei csak az egyén tudatán keresztül realizálódhatnak a személyiség tetteivé,<sup>12</sup> hiszen a cinizmusra éppen azt találtuk jellemzőnek, hogy az értéktagadást és az értékrombolást nem valamely más értékrendszert tételező eszme motiválja a személyiség számára, hanem saját partikuláris érdeke vagy az a tudata, hogy teljesen motiválatlanul, öncélúan lép fel. A feladat tehát az volt, hogy ennek az *egyén életvitelét meghatározó partikuláris érdekek, valamint a motiválatlan öncélúságként tudatosuló tényezőnek találjuk meg társadalmi determinánsát a társadalmi tudattól függetlenül létező faktorban.*

A követelmények ilyen megfogalmazása arra a képletre koncentrálja a cinizmus okait kutató érdeklődést, amelyet a történelmi materializmus mint

<sup>12</sup> Idézett művében Molnár Erik azon véleménynek ad hangot, hogy „a szociális tényezőknél a lelki tartalmakat meghatározó befolyása a tudaton át érvényesül”, ha tehát valaki „elhanyagolja a tudatos elemet az ösztönös javára, a szociális elemet is lebecsüli a biopszichikaival szemben”. (198. o.) Ennek azután ellentmond az a korábban már idézett helye, ahol leszögezi: „... a nagy többség esetében kibontakozik a társadalom törvényszerű struktúrájának, a gazdasági viszonyoknak, az osztályhelyzetnek, az osztályérdeknek meghatározó ereje. (Éz a cselekvő egyénekben igen gyakran nem válik tudatossá, hanem ideális motívumok, mint például a vallási vagy nemzeti eszme áruhájába burkolózik.)” (195. o. — Kiem. — G. L.) Az ellentmondást végül is nem oldja fel. Pedig a marxista személyiség-pszichológia kulcskérdése éppen ez: *hogyan determinálja a személyiséget az osztályérdek, anélkül hogy tudatosulna, és hogyan foglalja el a tudatban a reális motívum helyét az ideális, amely a partikuláris érdeket általánossá tételezi?*

*társadalmi létet* jelöl meg. Ismeretes, hogy e fogalom tartalmát a társadalom *termelőeri és termelési viszonyai* alkotják. Minthogy a termelők egy adott történelmi korszakban egy adott társadalom számára a termelési viszonyoktól absztrahálva egyetemesen adottak, a vázolt követelmények pedig partikuláris determinánsok felmutatását kívánták, azok nyomozó kutatás a termelési viszonyok felé fordult: a cinizmus alapvető társadalmi determinánsait a munkamegosztásnak, az áruterelésnek és a kizsákmányolásnak a modern társadalomra jellemző viszonyrendszerében, ill. abban a partikuláris helyben — meghatározóan az osztályhelyzetben — találtuk meg, amelyet az egyén a termelési viszonyok e rendszerében elfoglal (részletesebben lásd *A modern cinizmus gazdasági alapjairól* c. tanulmányban).

Ezután jelentkezett a tulajdonképpeni pszichológiai probléma: *hogyan válnak a termelési viszonyok rendszeréből és a benne elfoglalt partikuláris helyzetből fakadó alapvető társadalmi determinánsok a személyiség belső motívumaivá?*

A vizsgálódások e pontján kiderült, hogy a cinizmus okait nemcsak a társadalom szintjén, hanem *a személyiség szintjén is a tudattól független tényezőben kell keresni*. Ahogy ugyanis igaz az, hogy a cinikus individuum nem motiválja saját értékromboló életvitelét eszmei indítékokkal, hasonlóan igaz az is, hogy mi sem áll *tudattól* távolabb, mint hogy a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt partikuláris helyzetéből vonjon le következtetéseket saját életvitelének irányára vonatkozóan. A cinikus tudat fenomenológikus vizsgálatának ebből az adatából kétféle konklúziót lehet levonni: vagy azt, hogy a cinizmusnak éppúgy nincs semmi köze a társadalmi léthez, ahogy a társadalmi tudathoz sincs; vagy pedig azt, hogy a társadalmi létből eredő determinánsokat nem az egyén tudata, hanem ettől független személyiségpszichológiai tényező közvetíti. Minthogy az előbbi következtetést korábban már kizártuk, amennyiben ez egyértelmű volna annak tételezésével, hogy a cinizmus össztársadalmi viszonylatban esetleges jelenség, ezért a további gondolatmenetnek a második következtetéséből kellett kiindulni.

Itt azután kitűnt, hogy a cinizmusnál sokkal átfogóbb problémáról van szó. Kitűnt, hogy voltaképpen ugyanezek a kérdések vetődnek fel valamennyi erkölcsi jelenséggel kapcsolatban.

Heller Ágnes definíciója szerint: „Az erkölcs nem egyszerűen kialakult magatartási szabályok összessége. Az erkölcs *viszony*, méghozzá az egyes ember gyakorlati viszonya *a)* osztálya, *b)* társadalma, *c)* az emberiség fejlődési perspektívájának érdekeihez és ezen érdekek teremtette szokások és követelmények összességéhez.” (I. m. 53. o.) E viszony általános, objektív oldala — maga az osztálynak, a társadalomnak, ill. az emberiség fejlődési perspektívájának érdekei által kialakított követelmények, magatartási szabályok összessége — per definitionem társadalmilag determinált. Elmondható-e ugyanez a viszony individuális, szubjektív oldaláról is? Azaz: állítható-e a viszony egészéről, vagyis a tulajdonképpeni erkölcseről, hogy társadalmilag determinált?

Ismeretes, hogy a marxizmus egyértelműen igenlő választ kínál az utóbbi kérdésre. A válasz bizonyítása azonban a cinizmussal kapcsolatban exponált problémát veti fel általánosított formában: *hogyan történik az egyén és társadalom viszonyaként definiált erkölcs individuális oldalának társadalmi determinációja?*

Az erkölcsi jelenségek három típusára kézenfekvő megoldás-sztereotípei léteznek a problémának:

a) Az erkölcsi normának megfelelő tettek (ill. a tiltott tettről való lemondások) esetében feltételezhető, hogy maga a norma a társadalmi determináns: a társadalmi tudatban kialakult normatív eszme a nevelés során bekerül az egyén tudatába, és e tudati kommunikáción keresztül határozza meg az individuuum életvitelét.

b) Abban az esetben, ha az erkölcsi normának nem megfelelő tett jól kimutatható módon valamilyen partikuláris — gazdasági vagy politikai — érdeket szolgál, kétféle sztereotip feltételezés is létezik. Megoldható a probléma úgy, hogy a társadalmi determinánst ezúttal a társadalmi lét szférájában — a termelési viszonyok rendszerében lényegileg azonos helyet elfoglaló individuuumok objektíve azonos érdekében — jelölik meg, de a személyiség szintjén pszichikus közvetítőnek a tudatot mutatják be, amely felismeri az érdekezésszerűséget és csak ezáltal teszi a szóban forgó tettek motívumává; vagy úgy, hogy az érdekeknek megfelelő és ezért többször ismétlődő tettek megszokásával motiválódnak, amikor is az érdekezésszerűség tudatosítása aktuálisan már nem feltétlenül iktatódik be közvetítőként a determinációs láncolatba.

c) Ha az erkölcsi normát indulatból vagy szenvedélytől hajtva szegik meg, akkor a sztereotip megoldás esetlegesnek tekinti a személyiség megnyilvánulását, és vizsgálatát a társadalomtudomány helyett a pszichológia kompetenciájába utalja.

Ha az erkölcsi szféra gazdagságát ez a három típus kimerítené, következetes marxista etikai rendszert lehetne kiépíteni személyiségpszichológiai problémák új megoldása nélkül: ahol valamilyen társadalmi determináció érvényesül (a és b), ott sztereotip módon értelmezhető; ahol viszont a sztereotip megközelítés nem tár fel érvényre jutó társadalmi determinánst (c), ott ki lehet mutatni, hogy a *másfelől* meghatározó, esetleges „biopszichikai” faktorról állunk szemben.

Csakhogy az erkölcs világában ismerünk olyan jelenségeket, amelyek nagy erőfeszítéssel sem sorolhatók be a három típus egyikébe sem. Méghozzá nem olyan jelenségekről van szó, amelyeket kuriozitásként lehetne a tudományos értelmezés körén kívül hagyni.

A tragikus konfliktusban például két olyan erkölcsi norma, mely adott individuuum számára, sőt esetleg ugyanazon ideológiai rendszer alapján egyaránt érvényes, a konkrét szituációban egymást kölcsönösen kizáró követelményeket támaszt — a morális döntés ezúttal semmiképpen sem származtatható a társadalmi (erkölcsi) tudat és az egyéni tudat közti kommunikációból, tehát vagy társadalmilag indeterminálnak kell tekinteni, vagy pedig fel kell kutatni a moralitásnak a társadalmi (de legalábbis az erkölcsi) tudaton kívül létező társadalmi determinánsait, valamint azokat a személyiségpszichológiai közvetítéseket, amelyekben keresztül e meghatározók éppen moralitásként interiorizálódnak a személyiségben.

Továbbá: a partikuláris — gazdasági vagy politikai — érdek meghatározhatja a termelési viszonyok rendszerében azonos helyzetet elfoglalók életvitelét nem csupán anélkül, hogy tudatosulna, hanem úgy is, hogy hamisan, pl. erkölcsi motívumként tudatosul — a társadalmi lét szférájában felfedezett determinánst ezúttal nyilvánvalóan nem a személyiség tudata közvetíti, hanem olyan személyiségpszichológiai tényező, amely a hamis tudati tükrözés ellenére is biztosítja a társadalmi determináns érvényesülését, sőt amely egyszersmind magát a hamis tudat képződését is meghatározza.

Végül az indulat vagy a szenvedély szintén közvetíthet társadalmi determinánst,<sup>13</sup> mégha közben erkölcsi norma megszegésére ragadja is az individuumot.

Mindezek a tények együttesen azt a meggyőződést sugallták, hogy *a marxista etika nem nélkülözhet egyfajta személyiségpszichológiát; méghozzá olyan pszichológiai elméletre van szüksége, amely a társadalmi tudat és a személyiség tudata közötti kommunikáción kívül azt a kapcsolatot is értelmezi, mely a társadalmi létből eredő determinánsok és a személyiség belső, tudatától függetlenül létező dinamikája között létesül.*

A továbbiakban e felismerést ki kellett terjeszteni a marxista esztétikára: ennek kutatási tartománya is a különösség, mindkettő az egyénin keresztül megjelenő társadalmival foglalkozik — egyik sem lehet meg tehát a személyiségpszichológiai közvetítések elmélete nélkül. Ezt bizonyítja többi között az a tény is, hogy ilyen elmélet híján a marxista esztéták és etikusok arra kényszerülnek, hogy többé vagy kevésbé szisztematikusan kidolgozzák saját pszichológiai előfeltevéseiket.<sup>14</sup>

A személyiségpszichológiai előfeltevések szükségessége szempontjából nincs lényegesebb különbség a marxista és a nem marxista etika-esztétika között: nem véletlen, hogy a pszichológia előtörténete a filozófián belül leginkább e két diszciplína kapcsán bontakozott ki. Az alapvető eltérés e tekintetben azon összefüggés felfedezésével körvonalazódott, amelyet korábban már jeleztünk: *a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt partikuláris helyzet társadalmilag determinál egyfajta jellegzetes életvitelt, egyszersmind meghatároz egyfajta életszemléletet, amely a partikuláris — lényegileg osztályjellegű — mozgatóerőket általános emberivé ideologizálva, hamisan tudatosítja.*

### *Általános társadalomelmélet és személyiségpszichológia*

Itt az összefüggés további általánosítására van szükség. A gazdasági vagy politikai érdek erkölcsi motívumként való bemutatása nyilvánvalóan csak egyik lehetséges módja az általános emberivé ideologizálásnak. Az ideológiatörténet tarka arzenálját vonultatja fel egyéb megoldásoknak: az osztálypolitikai érdekét be lehet mutatni a *nemzet* politikai érdeke gyanánt, mint közös önvédelmi kényszerűségét és jogát; a gazdasági érdek ugyanígy jelent-

<sup>13</sup> Zseniálisan mutatja meg ezt Thomas Mann a *Varázshegyben*: Hans Castorp szenvedélyes szerelme az „ázsiaián” irracionális Clawdia Chauchat iránt —, amely szenvedélyről nem véletlenül igyekszik kétségbeesetten „lebeszélni” őt a racionalista-humanista Settembrini éppúgy társadalmilag meghatározott, ahogyan az az indulat, amely a regény végén a sanatórium betegeinek tömegverekedésében, valamint Settembrini és Naphta párbajában robban ki, azonos tőről fakad azokkal az indulatokkal, amelyek az ugyanakkor meginduló világháborúban mutatkoztak meg.

<sup>14</sup> L. ilyen összefüggésben pl. Lukács *Az esztétikum sajátossága* (Akadémiai Kiadó, 1965) számos pszichológiai vonatkozású fejezetét; József Attila kísérleteit — pl. az *Egyéniség és valóság* c. tanulmányban, *Az ifjúság nemi problémái* c. kritikában, az *Esztétikai töredékekben*, a *Hegél—Marx—Freud* c. töredékekben — a freudizmus felhasználására marxista személyiségpszichológiai kidolgozásához (József Attila *Művei* III. Akadémiai Kiadó, 1958); Heller idézett egyetemi etikai jegyzetének az erkölcs természeti feltételeiről szóló fejezetét, valamint az érdekl, a beszéddel, a szokással és a megszokással, a moralitással és az öntudattal, az ösztönösséggel és a tudatossággal, a boldogsággal, a lelkiismerettel, a munkával, a konfliktussal és a katarzissal stb. kapcsolat os fejtegetéseit, valamint Hermann István egészében pszichológiai vonatkozású monográfiáját (*Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja*. Gondolat, 1964.) stb.

kezhet a hamis tudatban a tulajdonos és az alkalmazott együttműködését kívánó *közös vállalati* érdekként, a létért való küzdelem *minden* emberre (és állatra) közös kényszereként, a *haza* gazdasági felvirágoztatására irányuló közös érdek gyanánt stb. Ami mindezen ideológiák közös vonása, az az, hogy az osztályokat mozgató erők partikularitását egyaránt ködbe vonják. Paradox módon kimutatható ez az összefüggés a harcok ideológiáknál is, amelyek pedig éppen hangsúlyozzák bizonyos csoport vagy réteg elkülönülését azzal a céllal, hogy tagjait egy másik csoport vagy réteg elleni harcra mozgósítsák. Ilyenkor a partikularitás visszajára fordított módon tűnik el az ideológiát befogadók szeme elől: az ellenséget mozgató, szintén partikuláris, de törvényszerű társadalmi-történeti tendenciát is hordozó determinánsok jogosultságának, megalapozottságának teljes tagadásával (amelynek módzatai ismét tarka palettán foglalnak helyet a faji alacsonyabbrendűség tételezésétől állítólagos vagy tényleges történelmi bűnök bosszúért kiáltó felemlegetéséig; ide tartozhatnak többek között a cinizmus korábban jellemzett ideologizáló fogásai).

Ismeretes, hogy az ideológiáknak ez a partikularitást eltüntető lényege megtévesztette a Marx előtti történetfilozófusokat, akik az egymásnak ellentmondó látszatok egyikénél vagy másikánál ragadtak meg: vagy annál a látszatnál, amely szerint az ideológia tartalma általános-emberi, amellyel szemben a partikuláris gazdasági és politikai érdekek pusztán egyedinek mutatkoznak; vagy pedig az ellenkezőnél, amely szerint az ideológiák karneváli forgataga csak különféle személyek pusztán individuális vélekedéseit nyújtja, melyekkel jóhiszeműen vagy egoista szándékkal ideig-óráig kisebb nagyobb tömegeket megtévesztettek, ezzel szemben az igazán általános emberi a természetes szükségletekből eredő gazdasági érdekekben, ill. a jogok és kötelességek szintén természetből adott összességében lelhető fel.

Marx társadalomfilozófiájának érdeme, hogy felfedezte a társadalmi létet és a belőle törvényszerű tendenciaként eredő érdekek *partikuláris* jellegét. Lehetővé vált a korábban elfogadott látszatok tudományos felfejtése.

Kitűnt, hogy az individuumot mozgató érdekek sem nem pusztán egyediek, amelyeknek el kell némulniok az általános-emberi eszme előtt, sem nem általánosak abban az értelemben, hogy minden egyes ember azonos természetes szükségleteiből erednének és objektív lehetőséget hordoznának magukban, hogy kielégítésüknek értelmes korlátokat szabó szerződés által közérdekké váljanak. Az individuális érdeket eredendően mint partikuláris érdek további partikularizációjának eredményét mutatta be a marxizmus: az érdekek csomópontja az osztályérdek, de ez különböző osztályon belüli rétegek és csoportok szűkebb érdekkomplexumainak prizmáján megtörve, valamint osztályközi struktúrákból eredő determinánsokat is közvetítve válik az egyén mozgatójává. Hasonlóképpen kitűnt, hogy az ideológiák ezt a partikuláris érdeket fejezik ki, a *társadalmi tudatot a társadalmi lét határozza meg*.

A marxista történelemfilozófia alaptétele ez — egész társadalomelméletünk és társadalmi gyakorlatunk függ attól, hogyan értelmezzük.

A közkeletű felfogás a visszatükrözés fogalmával operál: a társadalmi tudat tükrözi a társadalmi létet, egyebek közt a társadalom osztályszerkezetét a belőle eredő partikuláris osztályérdekekkel. A séma további folytatása szerint azután a tudatosan felismert osztályérdek határozza meg az osztály tevékeny viszonyát a társadalmi viszonyok egész szerkezetéhez, beleértve az intézményszerű viszonyokat is, mindenekeelőtt az állami intézményeket: forradalmi módon lép-e fel ezek ellen az osztály, erőszakosan konzerválja-e a fennálló viszo-

nyokat vagy megdöntött intézmények restaurálásán fáradozik — mindezt az osztály ideológiája által tükrözött osztályérdek határozza meg.

Csakhogyan eközben szembe kell nézni a ténnyel, hogy a visszautkrözés ugyancsak közkeletű felfogása a tükörkép és a tükrözött objektum közötti adekvátság képzetével terhes, márpedig ilyen interpretációval a fenti tételek nyilvánvalóan tévesek. Hiszen az ideológiákra épp azt találtuk jellemzőnek, hogy társadalmi közegeknek partikuláris érdekét általános-emberiként mutatják be. Marx és Engels A szent család-ban és A német ideológiá-ban kimutatták, hogy az ideológia az osztály hamis tudata, és a fogalmat később is ilyen értelmezéssel használták. Az ideológia torzító optikájának lényege éppen az osztályérdeknek általános-emberivé misztifikálása. Az osztály történelmi fellépésének irányát tehát éppen egy olyan gondolatrendszer határozza meg, amely éppen a partikuláris természetű mozgatóerőket tükrözi a legkevésbé adekvát módon. Az osztály tagjainak mindennapi életvitelét ugyanakkor egyéni érdekek határozzák meg. Az egyik póluson tiszta általánosság, a másikon tiszta egyediség — ezt a felszín mutatja a társadalom mindig a megfigyelőnek. Bármiféle partikularitás itt csak származékosan konstituálódhat: vagy az egyedi érdekből úgy, hogy emberek tetszőleges csoportja tudatosan felismeri, ami kinek-kinek az érdekében közös, vagy az általános-emberi ideológiából úgy, hogy az ideológia szuverén letéteményeseként elismert testület vagy személy — pl. az állam vagy az államfő — tudatosan elosztja az eszme által megszabott kötelelességeket.

A Marx előtti társadalomfilozófiák meg is ragadtak e felszíni összefüggések pólusainak egyikénél vagy másikánál. A legkövetkezetesebben Hegelnél, ill. a felvilágosodás gondolkodóinál találjuk meg a két koncepciót. Hamis tudatról mindkét gondolatrendszerben csak mint tévedésről lehet szó. A tévedés lehetőségét a felvilágosodás elsősorban olyan szubjektív tényezőkben kereste, mint a tévelygő személyek műveletlensége vagy mások által való becsapata; Hegel felfedezte az objektív tényezőket a megismerés objektumának bonyolultságában, amelynek következménye, hogy a szubsztancia ellentétes meghatározottságai csak lépésről-lépésre tárulhatnak fel a szellem fejlődéstörténete során, úgy hogy az utókor retrospektíve szükségképpen fedezi fel az elődök abszolutizált igazságában a tévedés relatív mozzanatát. Nem ismeretlen a két gondolatrendszerben az érdek szerepe sem a tévedésben: az elsődlegesen egyéni-ként értelmezett érdek arra ösztönözhet bizonyos személyeket, hogy tudatosan kihasználják mások tévedésének lehetőségét a közös érdekek körének hamis kijelölésére, ill. az ideológia által tételezett kötelelességek igazságtalan elosztására.

Ami mindebből számunkra itt figyelemreméltó, az a felvilágosodás, ill. Hegel gondolatrendszerében impliciten tételezett személyiségpszichológia (függetlenül attól, hogy egyes megállapításai mennyire jutnak tényleges kifejtésre). E pszichológia szerint az érdek annyiban mozgósítja a személyiséget, amennyiben a tudat adekvát módon tükrözi és szándékká érne engedi. Ha bármilyen eredetű tévedés torzítja a felismerést, akkor az életvitel maga is az érdeknek meg nem felelővé torzul. Ugyanilyen torzulást eredményez az életvitelben, ha a tudat az objektumát tükrözi inadekvát (Hegelnél a kor ideológiájának nem megfelelő) módon. De a tudatban helyesen tükröződő érdek és az ideológiából levonható kötelelességek konfliktusa is vezethet torz életvitelhez: ha akár hamis ideológia, akár igazságtalanul kiosztott kötelelességeknek nyomatókat adó erőszak megakadályozza, hogy a már felismert érdek szándékká érlelődjék,

ill. ha az individuum enged a tudatosított érdek csábításának és megszegi kötelességét, ill. másokkal szemben (ha teheti) erőszakkal vagy megtévesztéssel igazságtalan kötelességeket támaszt. Hangsúlyozni kell, hogy mindkét gondolatrendszer pszichológiai előfeltevései szerint az előbbi esetben mindig az érdekről való *tudatos* lemondásról, az utóbbi esetben pedig *szándékos* kötelességszegésről, megtévesztésről, ill. kényszerítésről van szó. Hangsúlyozandó továbbá, hogy esetleges tévedésről és a tényleges igazságról bárki *felvilágosítható* (a felvilágosodás szerint ennek csak a tévelygő személy esetleges kóros elmeműködése, Hegel szerint ezen kívül a korszellem végessége szab korláto-  
kat), szándékait tekintve pedig *nevelhető*.

Ez az implikált személyiségmodell megegyezik az intellektualizmuséval. Átvétele a marxista társadalomelméletet a következő alternatíva elé állítaná:

Vagy kezelje az ideológia általános-emberi jellegét úgy, mint a kizsákmányoló osztály szándékos megtévesztő manőverének gyümölcsét, amellyel tudatosan leplezi partikuláris érdekeit, az individuális érdekeknél megrekedő tudatosságot pedig annak jeléül, hogy a megtévesztett elnyomottak még nem ismerték fel, hogy atomizált egyediségüket osztállyá kell egyesíteni; vagy ismerje el, hogy a társadalmi lét csupán egyike a történelem determinánsainak, amely meghatározó szerepében osztozik olyan tényezőkkel, amelyek társadalmiak ugyan, de nem a lét szférájába tartoznak (autonóm fejlődési pályát befutó eszmék, nemzeti karakter stb.), illetve amelyek a lét szférájába tartoznak ugyan, de nem társadalmiak (biológiai adott emberi természet, nemi és utó gondozási kapcsolatok stb.).

Az első esetben a marxista társadalomelmélet sok mindent megragadhat egy történelmi korszak utolsó periódusának bizonyos rétegeinél megfigyelhető pszichológiai jelenségektől. Nevezetesen az uralkodó osztály legfelső és az elnyomott osztály legalsó rétegeinél figyelhető meg a forradalmi helyzet beálltát megelőző időszakban viszonylag tisztán a fenti képlet: az egyik *már* nem hisz saját osztályideológiájában, de az osztály érdekkomplexumánál is szűkebben partikuláris érdekei arra kényszerítik, hogy szándékosan tévesszen meg vele másokat; a másikat reménytelen helyzete *még* akadályozza, hogy az osztály tágabb partikularitásának perspektíváit kifejező ideológiára felfigyeljen. Látszólag azonos jelenségek figyelhetők meg ilyen periódusok középrétegeinél: egyéni számításait még megtalálják a fennálló rendszer keretein belül, ezért új eszmék iránt nem fogékonyak, de a fennállót szentesítő hivatalos ideológiában már nem hisznek. Itt azonban az azonosság csak látszólagos: a középrétegeknél azonnal fellép az ideológiai horror vacui, amely az ideológiátlanság megideologizálására ösztönöz (vö. a cinizmus paradox ideológiájáról mondottakkal). Ilyen időszakok többnyire nem tartanak sokáig: vagy forradalmi helyzetbe mennek át, vagy olyan harcosan reakciós ideológia gyors térhódításához készítik elő a talajt, amely egyszerre alkalmas arra, hogy a legfelső réteg szándékos megtévesztő manipulációinak eszközéül szolgáljon, a legalsó rétegeknek közvetlenül közeli perspektívát nyújtson, és a középrétegeknél betöltse az ideológiai vácuumot, anélkül, hogy ezek életmódjuk lényegesebb megváltoztatására kényszerülneek.

Az összefüggések ilyen megközelítésével azonban a marxista társadalomelmélet megfosztja magát a lehetőségtől, hogy a tipikus jelenségek lényegét tárja fel. Ti. olyan jelenségeket, hogy a kizsákmányoló osztály nagyobb része történelmének nagyobb hányadában maga is elhiszi azt az ideológiát, amellyel saját érdekében másokat megtéveszt, sőt meggyőződéséről adott esetben még

akkor sem mond le, ha ennek vállalása szembeötlő módon ellenkezik egyéni érdekeivel. Olyan jelenségeket továbbá, hogy az egyéni érdekre appelláló legmeggyőzőbb érvelés sem képes közös ideológiát, legfeljebb alkalmi jellegű közös akcióprogramot elfogadtatni, sőt az egyén, ha akár a legmegtévesztőbb ideológiát már meggyőződésévé fogadta, makacsul ellenállhat minden felvilágosító érvelésnek, amely tévedéséről tájékoztatja.

A második esetben a marxista társadalomelmélet számára további alternatíva adódik: kezelheti a társadalmi lét mellett fellépő „kodeterminánsokat” mint merőben lényegteleneket a társadalmi léttel szemben, amelyeknek világtörténelmi szerepe elhanyagolható mint véletlenszerű, statisztikailag kiegyenlítő tényezőké; vagy kezelheti úgy, mint a társadalmi léttel azonos hatékonysági szintet képviselő tényezőket, amelyek mindegyike saját törvényei szerint működik, egymást keresztező hatásukkal azonban kölcsönösen összekuszálják egymás törvényeit, úgy hogy a végeredményben már semmi törvényszerűen megragadható nincs.

A felvilágosodásban és a Hegel filozófiai rendszerében implikált személyiségpszichológiai modell tudatos vagy ösztönös átvétele tehát olyan alternatíva elé állítja a marxista társadalomelméletet, amelyen belül nem válik lehetővé alapvető felismeréseinek következetes végiggondolása és az így nyerhető tudományos eredmények felhasználása a mai társadalmi-forradalmi praxis elméleti megalapozásához.

Az első esetben elméletileg vulgarizálják a lényeges összefüggéseket. Következésképpen végiggondolva a kizsákmányoló osztály minden egyes tagját „hivatalból” aljasnak kellene tartani, minthogy szándékosan megrabol, és ráadásul be is csap önös érdekből másokat; ugyanígy kellene személy szerint a kizsákmányolt osztály minden egyes tagját erényesnek tekinteni, amennyiben ugyanis egyéni érdeküket tudatosan alávetik az osztály felismert közös érdekének. Elhanyagolható kivételt képviselne egyik póluson az ostoba kizsákmányoló, aki nem ismeri fel és ezért nem használja ki jól az osztályhelyezete által nyújtott harácsolási lehetőségeket, ill. az, akit gyávasága, a következményektől, a kizsákmányoltak bosszújától való félelem fékez e lehetőségek realizálásában — másik póluson a sötétségben tartott kizsákmányolt, akit akadályoznak igazi érdekei felismerésében, ill. a megfélemlített, akit akadályoznak a felismert osztályérdek követésében. A marxista társadalomfelfogás e karikatúrája a jól ismert elméleti impotencián kívül, a gyakorlat vonatkozásában olyan stratégiával és taktikával jár együtt, amely az egyik pólussal szemben az osztályharc minden áron való kiélezését, a kizsákmányolókat (és a dolgok logikája folytán nemcsak a kizsákmányolókat) megfélemlítését és megtévesztését, a másik pólus vonatkozásában pedig a neveléssel kapcsolatos, Marx által tudományosan megcáfolt aufklárista illúziók térhódítását jelenti,<sup>15</sup> s tehetetlennek bizonyul mind az egyéni érdeknél megrekedő életvitellel, mind pedig a fiktív általánosságot tételező életszemlélettel, hamis tudati rendszerekkel (pl. vallás, nacionalizmus) szemben.

A második esetben elméletileg igényesebb megoldáshoz jutunk, amely azonban olyan absztrakciókban mozog, ahonnan szintén nem verhető híd tudományosan megalapozott társadalmi gyakorlat felé.

Ha a társadalomnak a termelőerők és a termelési viszonyok mellett feltelezett önálló kodeterminánsait az elmélet véletlenszerű járulékos tényezők-

<sup>15</sup> L. ennek az aufklárista gyakorlati vonalnak legújabb markáns jelentkezését és bírálatát a szegedi II. Országos Etikai Konferencián. (I. kiad.)

nek fogja fel, akkor felvázolhatja ugyan a történelem elvont sémáját, amely szerint a különböző termelési módok egymást váltják az ősközösségi formációtól a kommunizmusig, ezt kiegészítheti az eszmék önfejlődésének hegeli vagy másféle sémájával, az emberi természet feuerbachi vagy másféle interpretációjával, de a társadalmi mozgás *konkrét* totalitásának elméleti megragadására sohasem lesz képes. Ennek megfelelően a mai társadalmi praxisnak csak stratégiáját tudja tudományosan megalapozni egy ilyen elmélet, kijelölve a termelési mód megváltoztatásának főirányát és az irány megközelítésének csomópontjait (hatalomátvétel, államosítás, szövetkezetesítés stb.). Ami azonban a társadalmi gyakorlat taktikáját illeti, sem a termelőerők tervszerű fejlesztésének, sem a termelési viszonyok időről időre szükségessé váló irányított átstrukturálásának nem biztosít tudományos alapot a jelzett megközelítésmód: hol az derül ki, hogy olyan egyéni érdekek keresztezik az állami tervezést, amelyekkel ez nem számolt, hol a pártnak strukturális reformokra irányuló törekvése ütközik előre nem látott ideológiai ellenállásba.

Ha ellenben az önállóan tételezett kodeterminánsokat az elmélet úgy kezeli, mint amelyek a gazdasági tényezőkkel azonos hatékonysági szintet képviselnek, akkor gyakorlatilag feltérképezheti az adott társadalom szociológiai összetevőit és a közöttük feszülő erővonalakat, de képtelen lesz a társadalmat mint törvényszerű mozgást végző konkrét *totalitást* elméletileg átfogni. Ennek megfelelően a társadalmi praxisnak csak taktikájához képes tudományos megfontolásokat nyújtani, a különböző társadalmi rétegek vagy csoportok között, ill. a rétegeken vagy a csoportokon belül fennálló akut ellentétek feloldásához kínálva javaslatokat. A társadalmi gyakorlat stratégiáját illetően az ilyen elméleti koncepció szükségképpen arra orientálná az állami és a pártvezetést, hogy a feltérképezett szociológiai tényezők spontán kibontakozásától várja a társadalmi haladás irányának körvonalazódását, kizárólag regulatív szerepet gyakorolva a folyamat fölött.

Mindehhez még azt kell figyelembe venni, hogy az ún. „józan ész” személyiségfelfogása minden lényeges kérdésben megegyezik a Hegel vagy a felvilágosodás gondolatrendszerében implikált intellektualista pszichológiával. Ha tehát a marxista társadalomelmélet művelői zárójelbe teszik a személyiségre vonatkozó kérdésfelvetéseket mint illetékességi körükbe nem tartozókat, akkor spontán módon ugyanolyan pszichológiai előfeltevésekkel operálnak, mint amelyekről kitűnt, hogy a történelmi materializmus társadalomelméletét a fenti alternatíva elé állítják.

Számunkra kategórikus logikai érvénnyel adódott az egész gondolatmenet végkövetkeztetéseként: nemcsak a különösség szférájának törvényeivel foglalkozó marxista filozófiai diszciplínák (etika, esztétika) műveléséhez, hanem a *történelmi materializmus általános társadalomelméletének átfogó és következetes kidolgozásához is nélkülözhetetlen a személyiségpszichológiai közvetítések marxista elmélete.*

További kettős kérdés vetődik fel azonban a pszichológia oldaláról: 1. Lehetőséget adnak-e a pszichológia története és előtörténete során feltárt tények (kísérleti és megfigyelési eredmények) a történelmi materializmus társadalomelméletében felmerülő személyiségpszichológiai problémák megoldására? 2. Szüksége van-e a pszichológiának kísérleti és megfigyelési eredményeinek elméleti rendszerbe foglalásához a történelmi materializmus társadalomelméletére?

A korábban vázolt négy személyiségmodell egyaránt tagadó válaszokat implikál mindkét kérdésre.

Az első kérdésre a tagadó válasz a modellek azon közös axiómájából adódik, mely szerint a személyiség csak *részben* társadalmi — *más részében* természeti lény. Természeti oldala értelemszerűen nem állhat semmilyen lényeges összefüggésben a *társadalmi* léttel mint determinánssal, hiszen az egyénnel a természete vagy ösztönként veleszületik, vagy életének olyan korai szakaszában rögződik bizonyos alapszokásokban és alapképességekben, amikor abszurditás lenne vele kapcsolatban akár csak szóba hozni is a termelőerőket vagy a termelési viszonyokat. Amikor viszont ténylegesen bekapcsolódhat a termelésbe, a személyiségnek már társadalmi oldala is kiforrott: különböző, de egyáltalán nem gazdasági jellegű interperszonális kapcsolatokban, csoportokban, szerephelyzetekben megtanulta a viselkedésnormákat, elsajátította az ideológiát, ismereteket szerzett, kialakította életcéljait — azokat a társadalmi hatásokat, amelyek egyebek között a termelés szférájából érik a felnőtt személyiséget, már ilyen értelemben tudatos és öntudatos lényként fogadja, úgy hogy végül is társadalmisága sem közvetlenül a társadalmi *léttel*, hanem a társadalmi tudattal és a legkülönbélebb, többségükben nem gazdasági viszonyokkal áll összefüggésben.

A pszichológia e tagadó válasz értelmében nem illetékes a társadalom gazdasági, politikai és ideológiai szférájában és a közöttük fennálló összefüggések kérdésében. A pszichológia illetéktelenségének hangsúlyozása legtöbbször a társadalmi problémák „elpszichologizálása” elleni tiltakozásként jelentkezik.

A második kérdésre a tagadó válasz mind a négy személyiségmodell számára abból a tényből adódik, hogy egyiknek premisszái között sem szerepel a történelmi materialista társadalomértelmezés, ám enélkül is sikerült a pszichológia kísérleti és megfigyelési eredményeire elméleti rendszert építeni.

Ami e tagadó válaszokban feltétlenül figyelmet érdemel, az az, hogy sohasem maguknak a tényeknek alapján jutnak el a megfogalmazásig, hanem mindig már e tények naturalista vagy spiritualista elméleti modell szerinti értelmezése alapján. A négy elméleti modell valójában nem egyszerűen *nélkülről* premisszái közül a történelmi materialista társadalomértelmezést, hanem olyan közös premisszákat szerepeltet előfeltevései között, amelyek társadalomértelmezése *ellentétes* a történelmi materializmus társadalomfelfogásával.

A naturalista, ill. a spiritualista személyiségmodelleknek a korábbi elemzés során feltárt közös — többnyire csak impliciten adott — szociológiai előfeltevései:

a) A társadalom éppen olyan külsődleges életfeltételként áll szemben az egyénnel, mint a természet az állati egyeddel (mindössze, Freud kifejezése szerint, a „külső külföld” mellett itt fellép a „belső külföld” jelensége is). A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalom semmi más, mint a tagjai között alakuló viszonyok összessége, az egyén pedig lényegét tekintve saját — tudatos vagy tudtán kívül létező — társadalmi viszonyainak összessége. Egyén és társadalom tehát ilyen felfogásban ugyanannak a lényegnek két különböző aspektusa, amelyek annál inkább megfelelnek egymásnak, minél szerteágazóbb érintkezési viszonyokat létesítenek és tartanak fenn egymással a társadalom tagjai. Ellentét egyén és társadalom

között annyiban konstituálódik, amennyiben közös lényegük meghasad, és az érintkezési viszonyok kiterjesztésének áthághatatlanként jelentkező korlátok állják útját.

b) A személyiséget belülről érintő, lényeges társadalmi életfeltételek konstansak. A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalom lényegéhez tartozik az állandó változás, amely jelentkezhet egy stagnáló társadalmi struktúrán belüli lappangó felhalmozódásként vagy nyíltan kirobbanó forradalomként, amely alapvetően változtatja meg az egész társadalmi szerkezetet.

c) A társadalomban bekövetkező változások lényegtelenségüknek megfelelően esetlegesek, semmilyen törvényszerű tendenciát nem mutatnak. A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalmi változások — a lappangóak csakúgy, mint a forradalmiak — a haladás törvényszerű tendenciájának tengelyére vannak felfűzve.

d) A személyiség determinációja vagy anyagi, de nem társadalmi, vagy társadalmi, de nem anyagi jellegű. Természeti lét vagy társadalmi tudat — végül is ebben a két kategóriában gondolkoznak mind a naturalista, mind a spiritualista személyiségmodellek. A történelmi materializmus alapkategóriája ezzel szemben a társadalmi lét.

*Nem a pszichológia mint olyan, hanem az ilyen premisszákra épülő pszichológia illetéktelen arra, hogy a történelmi materialista társadalomelméletbe a személyiségpszichológiai közvetítések elméleteként beépüljön. Az ilyen pszichológiai elmélet fenyeget a társadalmi összefüggések „elpszichológizálásával”.*

Hasonlóképpen nem a pszichológiai tények, hanem ilyen premisszák szerint történt rendezésük az, amely nem tud mit kezdeni a történelmi materializmus társadalomtörvényeivel, amely spekulatív „elszociológizálás”, sőt „elökonimizálás” veszélyét sejtí ezek mögött.

A társadalmi összefüggések szintjén kimutattuk, hogy a személyiségpszichológiai közvetítések elmélete nélkül a gazdasági szféra társadalomdetermináló hatásának törvénye vagy vulgáris értelmezésbe, vagy pedig az egyéni érdekek és az általános-emberi ideológia (ill. az általános-emberi természet és az egyedi önkényes ideológiák) dualizmusába torkollik. A behaviorista, a freudista, az intellektualista, ill. az antiintellektualista személyiségdinamikai modellek esetében korábbi elemzésünk d) pontjaiban ugyanilyen fejleményre bukkantunk: mindegyik modell, miután a kísérleti és megfigyelési eredmények bizonyos körén belül helyesen ragadta meg a lényeges összefüggéseket, előbb-utóbb olyan tényekre bukkant, amelyek már csak vulgarizáló erőltetettséggel fértek bele az eredeti modellbe, majd a vulgarizálást elkerülendő szétfeszítették e kereteket, dualista módon a modellel összeegyeztethetetlen principium felvételére kényszerítettek.

Vulgarizáló társadalommodell és vulgarizáló személyiségmodell, dualista társadalomelmélet és dualista személyiségelmélet — meggyőződésünk szerint nem véletlen analógiákról van itt szó, hanem olyan fejleményről, amelyet *a társadalomtudomány és a pszichológia közötti hasadás szükségszerűen egyszerre eredményez mindkét póluson, és amely utólag indokoltnak tünteti fel és ezáltal elmélyíti a hasadást az emberrel mint társadalmi lényvel foglalkozó tudományon belül.*

A társadalomtudomány oldaláról kiindulva már végigjártuk ezt a bővös kört: az az előfeltevés, hogy a társadalmi törvények az egyén pszichológiájának szintjén csak statisztikailag érvényesülhetnek, a személyiségpszichológiai közve-

títések törvényszerűségeinek kérdését kikapcsolta, és ezáltal a társadalmi törvényeknek csak olyan — vulgarizált vagy dualista — megragadását tette lehetővé, amelynek torzító prizmáján keresztül nézve a törvény már tényleg csak statisztikailag érvényes. Ugyanez a búvós kör a pszichológia oldaláról indulva is önmagába tér vissza: ha a pszichikus jelenségek csak részben társadalmilag determináltak, akkor az egyének élettevékenységének társadalmilag indeterminált mozzanatai olyan kaotikus esetlegességgel keresztelhetik egymást, hogy ami a véletlenek e kuszaságában még törvényszerűként ragadható meg, az az egyének már tényleg csupán bizonyos momentumait érinti.

Induljunk ki pl. a behaviorista személyiség-modellből. Az individuum eszerint egyfelől a társadalomtól kapott ingerekre reagálva alkalmazkodik a fennálló társadalmi keretekhez — ebben az alkalmazkodásban tételezték társadalmi determináltságát. Másfelől egyedileg determinálják őt különféle szükségletei, amelyek kielégítéséhez „trial and error” módszerrel keresi a legelőnyösebb utakat. Minthogy a társadalom többi tagja is így jár el, kölcsönösen át- meg áthúzzák egymás számítását. E próbálkozások időről időre olyan megoldásokhoz vezethetnek, amelyekről kitűnik, hogy több individuum számára is kölcsönösen előnyös. Ezeket azután konvenciószerűen rögzítik, mint a társadalmiságnak egy új mozzanatát, amelyhez az individuumnak csak egyféle normális viszonya lehet: az alkalmazkodás. Másfelől továbbra is maradnak még olyan egyedi szükségletek, amelyek kielégítését ez az új társadalmi intézmény nem mozdítja elő — ezek tehát újabb individuális próbálkozásokra késztetnek, és így tovább. Ha tehát olyan személyiség modelljéből indulunk ki, akinek társadalmi determináltsága társadalmi ingerekre adott alkalmazkodó reakciókban merül ki, míg másfelől az aktív egyéni kezdeményezései biológiai- lag determináltak, akkor innen olyan társadalommodellhez jutunk, amelyben az individuum számára tényleg nem létezik más funkció, mint az ingerekre reagáló alkalmazkodásé.

Ezt az önmagába visszakanyarodó kört felfoghatnánk annak jeléül is, hogy a behaviorista személyiségmodellben — és (mutatis mutandis) a freudista, az intellektualista és az antiintellektualista személyiségmodellekben is — következetes logikai zártságot mutató gondolatrendszerrel állunk szemben. A tények nyomására azonban egy bizonyos ponton jelentkezik az alternatíva: vulgarizálás vagy dualista eklekticizmus. A behaviorista modell számára ez az alternatíva pl. a művészi alkotásnak vagy a forradalmár élettevékenységének értelmezésekor áll elő: ha el akarja kerülni a komikumba hajló vulgarizálást, amely szerint a forradalmár is valahogyan a fennálló társadalmi viszonyokhoz alkalmazkodik, ill. a művész „trial and error” módon keresi új szimfóniájával szükségletei kielégítésének minél előnyösebb útját (esetleg fordítva: a művész reagál új háromkötetes regény megírásával a társadalmi ingerre, és az életét feláldozó forradalmár próbálgatja a szükségletkielégítés új útjait), akkor arra kényszerül, hogy a vele logikailag összeegyeztethetetlen antiintellektualista modellből kölcsönözzön magyarázó elveket.

A búvós kört csak a társadalomtudományból és a pszichológiából egyszerre indulva lehet megtörni: a tiszta általánosságban és tiszta egyediségben, továbbá a természeti lét és az emberi tudat polaritásaiban mozgó, ill. e pólusok között eklektikus kompromisszumokra kényszerülő két elméletet *a társadalmi lét partikularitásából kiinduló egységes embertudománnyá kell egyesíteni és azonos törvényszerű összefüggések különböző aspektusainak elméleteként kell kidolgozni.*

Научная психология в первый период своей истории отвлеклась от проблемы личности: взаимосвязи психических функций и психических содержаний исследовались ею с такой степенью общности, при которой индивидуальные отклонения становились несущественными. В последующий период была открыта личность, но лишь статично (типологии). Статическую неподвижность типологий попытался преодолеть факторальный анализ, умножив однако лишь количество статических параметров.

В третий период истории психологии появились динамические теории личности, исследовавшие личность в ее развитии и деятельном проявлении. Ключ таких исследований представляет проблема мотиваций. Часть исследователей анализировала мотивы с эмпирической импровизированностью и непосредственностью. Другие пытались свести все богатство человеческих мотивов к животным инстинктам, создав две модели *натуралистических* теорий личности: *бихевиоризм* и *Фрейдизм*. Обе модели проходят много-ступенное логическое развитие, в определенном пункте которого становится ясным, что личность обладает не только естественными, но и общественными отношениями. Для осмысления этого обе модели применяли каждая свой натурализм, вследствие чего общество для них а) внешней противостоит индивиду б) поскольку оно представлено в личности и внутренне, его репрезентирует какое-нибудь статическое образование (привычки), «сверх-я» в) общественно определенные изменения личности в полной мере случайны, г) проблемы, неразрешимые на натуралистической теоретической основе, решаются, наконец, логически противоречивым с помощью спиритуалистических концептов. Между тем сложились такие модели осмысления личности, которые основывались на *спиритуалистических* премиссах: на интеллектуализме или антиинтеллектуализме. Интеллектуализм строит свое восприятие личности на представлении об идейной коммуникации между объективированными содержаниями индивидуального и общественного сознания. Антиинтеллектуализм оперирует представлением о непосредственной коммуникации индивида и другой личности, индивида и группы. Наконец, для спиритуалистических моделей отношение личности и общества также характеризует а) внешнее противостояние, б) статичность, в) случайность изменений и г) эклектическое соединение спиритуалистского и натуралистского начал.

Критики марксизма считали, что в модели общества, созданной историческим материализмом, недостает теории личностно-психологических опосредствований (Сартр). В то же время среди марксистов, занимающихся философией общества, с одной стороны, и среди психологов, занимающихся психологией личности, с другой, сложилось представление, согласно которому, теория общества изучает такие общие связи, которые действительно для личности лишь статистически, так что марксистская философия общества не имеет ни возможности, ни необходимости для того, чтобы создать концепцию о личности. В противоположность этому настоящая работа показывает, что марксистская этика и эстетика на уровне партикулярного, а марксистская философия общества на уровне всеобщего нуждается в теории личностно-психологических опосредствований, поскольку она в отличие от предшествующей философии общества, исходит не из отвлеченного индивидуальности и не из отвлеченной общности, а на основании партикулярности (классового положения) производственных отношений строит свою модель общества. Основная проблема, подлежащая разрешению, состоит в следующем: как становится личностным мотивом партикулярный интерес, каким образом через средство этого он появляется в качестве особенности материального интереса и общности идеологии? Без разрешения этой проблемы марксистская теория связи общественного бытия и общественного сознания получает либо вульгарное, либо дуалистическое осмысление. Ни натуралистические, ни спиритуалистические модели личности не применимы для решения этой проблемы, поскольку сами они приводят в тупик вульгаризирующих или дуалистических решений.

По мнению автора настоящей статьи, путь решения проблемы состоит в объединении науки об обществе и психологии, застревающих в крайностях чистой генеральности и чистой сингулярности, в крайностях человеческого сознания и естественного бытия, в исходящую из партикулярности общественного бытия единую науку о человеке, и разработке их как теории различных аспектов одних и тех же закономерных связей.

## PERSONALITY DYNAMICS AND SOCIAL EXISTENCE

*L. Garai*

During the first period of its history the science of psychology abstracted from the problem of personality. It analyzed the relation between psychic function and psychic content on such a general plane where individual differences became inessential. The next phase in its history was the discovery of personality although this happened only in a static way (typologies). Factor analysis attempted to reduce the rigidity of typologies but it only increased the quantity of static parameters.

The third period of the history of psychology brought about the dynamic theories of personality, examining personality in its development as manifest in activity. These studies were based on motivation. A number of researchers studied motives on the basis of haphazard data. Others tried to trace the entirety of human motives to animal instincts, thus forming two types of naturalist theories of personality: behaviourism and Freudianism. Both theories went through several stages of development and both at a certain point discovered that personality has not only natural but social aspects. For the understanding of these both types developed their own naturalism according to which *a*) society acts as an external force against the individual, *b*) in so far as it is internally represented in the personality it is expressed by static formulae (customs, „Super Ego”), *c*) the socially determined variations of the personality are entirely accidental, *d*) logically self-contradictory spiritualist interpretations were used to attempt to solve the problems which could not be solved on the basis of naturalistic theory. In the meantime there developed an interpretation of personality based on these spiritualist premisses: intellectualism and anti-intellectualism. Intellectualism bases its concept of personality on the ideal communications between materialized contents of the individual and social consciousness. Anti-intellectualism operated with the direct communication between the individual and another person and between the individual and the group. In spiritualism the relation of personality and society is characterized by *a*) external opposition, *b*) static character, *c*) contingency of changes and *d*) the contradictory mixture of spiritualist and naturalist characteristics.

Meanwhile the critics of Marxism felt the lack of the psychology of personality in the model of society provided by historical materialism (Sartre). At the same time, on one hand the Marxian social thinkers and on the other the students of personality formulated a concept in which the social theory concerns such general interconnections which have only statistical validity for personality and thus the Marxian social philosophers have no need of or possibility for developing a psychological concept of personality. In opposition to this the study proves that especially Marxian ethics and aesthetics and Marxian social philosophy generally require the use of the psychological theory of personality since in contrast to the earlier social philosophies it does not begin with the abstract individual and social abstractions but formulates its social model on the basis of the particularities of the relations of production (class status). The basic problem to be solved is how the particular interest changes into a motive of personality and how through this it becomes manifest in the particularity of material interest and the universality of ideology. Without solving this problem the Marxian theory of the relation between social existence and social consciousness is given either a vulgar or a dualist interpretation. Neither the naturalist nor the spiritualist models of personality are suitable for solving this problem since they end up in vulgarized or dualist solutions.

The way of solving the problem, as pointed out in this study, is that social science and psychology, which to the same extent are characterized by pure universality and pure individuality and which moreover move between the poles of human consciousness and natural existence, must be united into a uniform science of man starting its investigations with the particularities of social existence and they must be developed into a theory concerning the different aspects of the same laws.

## Moses Hess a filozófiatörténetben I.

BENCE GYÖRGY

A dialektikus módszer *küiktatása* a marxizmusból lehetetlenné teszi Marx filozófiai fejlődésének történeti feldolgozását is. Ha a marxizmust elméleti alaptételek lezárt sorozatának tekintjük, akkor a történetírónak csak az lehet a dolga, hogy megkeresse azt az időszakot, amelyben Marx mindezeket már megalkotta, és ezzel két, élesen elkülönülő fázisra vágja szét életművét. S valóban, sokszor találkozunk azzal, hogy magukat marxistáknak tekintő filozófiatörténészek szorgalmasan bizonygatják, hogy Marx 1843-as vagy 1844-es műveiben „még nincs meg” mindaz, amit ők a forgalomban levő kézikönyvből megtanultak. — De milyen *magyarázatot* adnak a Marx fejlődésében feltételezett „ugrásra”? Hogyan jött létre ez a fordulat? Miért éppen akkor — 1845-ben vagy 1847-ben — lett a „fiatal” Marxból „érett” Marx? Ezek a filozófiatörténészek a pozitivistá történettudomány pszichologizáló módszereivel dolgoznak. Munkáikban a „hatás” az alapvető magyarázó fogalom: Az „ifjú” Marx szellemi „érésének” folyamatában levetkőzi a hegeli és ifjú-hegeliánus hatásokat, Feuerbach rajongója lesz, az utópista szocialisták és az angol közgazdaságtan befolyása alá kerül. . .

A Marx gondolati fejlődésének szakaszai közti tartalmi különbségek reális magyarázatát csak az a filozófiatörténetírás képes kidolgozni, amelyik felismeri, hogy a marxi életmű egységét a dialektikus módszer adja meg. Mégpedig *nem* abban a formális értelemben, hogy Marx az egymás után következő fejlődési periódusaiban az eltérő tartalmak ellenére is valamilyen *közös* módszert alkalmaz, hanem abban az értelemben, hogy magukat ezeket a tartalmakat a dialektika révén fedezi fel a társadalmi valóságban és választja ki a készen talált gondolati anyagból. Marx a dialektikus módszerének segítségével gazdagítja — és egyáltalán nem véletlenszerű, esetleges külső hatásokból magyarázható sorrendben — új és új tartalmakkal elméletét. Így fejlődésének belső logikájából következik az, ami első pillantásra passzív befogadásnak, „hatásnak” látszott.

Moses Hess fejlődése 1850-ig indirekt bizonyítás a dialektikus módszernek a marxi életmű kialakulásában játszott konstitutív szerepére — e bizonyítást maga a történelem szolgáltatja. Hess érintkezésbe kerül mindazokkal a gyakorlati és elméleti tényezőkkel, amelyek közrejátszottak a marxizmus kialakulásában, de a marxi módszer híján ezekből az elemekből nem volt képes létrehozni a Marxéhoz legalább hasonló szintézist. Nem véletlen, hogy a dialektika szerepét figyelmen kívül hagyó történetírás itt is zavarba jön; Marxnál nem tudták megmagyarázni, hogy miért jött létre a szintézis, Hessnél viszont képtelenek elfogadható magyarázatot adni arra, hogy *miért nem*

jött létre. Cornu és Mönke<sup>1</sup> Hess rajongásra hajló alkatában, a józan elméleti munkára való képtelenségében keresi az okot. Amikor a filozófiatörténész a tehetségre, illetve a tehetségtelenségre kezd hivatkozni, akkor ezzel voltaképpen csak bejelenti, hogy munkája véget ért: nincs több mondanivalója a vizsgált gondolatrendszerek szerkezeti összefüggéseiről, belső logikájáról. A pszichologizáló pozitívizmus eleve erre az álláspontra helyezkedik, eleve lemond a szerkezeti összefüggések, a belső logika feltárásáról; az egyes gondolatokat a maguk elemzetlen összevisszaságában közvetlenül a filozófus empirikus személyiségéhez rendeli. A pszichologizáló történetírónál ezért egy filozófia negatív értékelése rendszerint a filozófus személyiségének becsmérlésével jár együtt. Ha a kritikus a filozófus *elveiben* keresi a hibát, akkor a bírálat elméleti tanulásokhoz vezet, ha a filozófus képességeiben, vagy éppen jellemében, akkor az eredmény csak inszINUÁCIÓ, történelmi igazságtalanság lehet. Marxnak mindenesetre más volt a véleménye Hess képességeiről, mint Cornuéknak, hiszen — jóllehet világosan látta Hess álláspontjának korlátait — még hosszú ideig együttműködött vele, bizonyára abban a reményben, hogy *képes* lesz túllépni ezeken a korlátokon. Másrészt, akárhogy vélekedjünk is képességeiről általában, azt semmiképpen sem lehet vitatni, hogy Hessnek nagy erőssége volt az idegen eszmék feldolgozása és elsajátítása. Mivel magyarázható akkor, hogy a marxi szintézis *kész* eredményeit sem tudta magáévá tenni, noha akarta ezt, a természetére Cornu és Mönke szerint annyira jellemző rajongással?<sup>2</sup> Csak azzal, hogy — mint látni fogjuk — Hess nemcsak a marxizmus forrásait,

<sup>1</sup> M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837—1850*. Herausgegeben und eingeleitet von A. Cornu und W. Mönke. Berlin 1961. Idézetek, utalások: (HS: . . . ) A római számok Cornu és Mönke bevezetőjére utalnak.

Több más idevágó részlet (HS: IX, XXXVII, XLV) közül emelem ki az alábbi, mely további érvelésem szempontjából különösen fontos: „Hogy szándéka — kommentálják a szerzők Hessnek 1846. július 28-án Marxhoz intézett levelét — meghaladta képességeit, és nem tudta hozzásegíteni sem a történeti folyamatokkal szembeni alapvető értetlenségének, sem kibékítő magatartásának . . . meghaladásához, ennek meg kellett mutatkoznia következő írásában, amellyel hosszabb szünet után először 1847 nyarán jelentkezett” (HS: LXI).

<sup>2</sup> M. Hess, *Briefwechsel*. Herausgegeben von E. Silberner. 'S-Gravenhage 1959. (HB: . . . )

1841. szeptember 2-án, a Marxszal való első találkozások hatására így ír barátjának, B. Auerbachnak: „Olyan jelenség ez, hogy rendkívüli benyomást tett rám, jóllehet magam is ugyanazon a területen mozgok; röviden, felkészülhetsz arra, hogy meg fogod ismerni a legnagyobb, talán az *egyetlen* ma élő *tulajdonképpen* *filozófust*, aki a közeljövőben, amikor fel fog lépni a nyilvánosság előtt . . . magára fogja vonni Németország tekintetét . . . Ha Bonnban lehetnék, amikor logikát ad elő, én lennék a legszorgalmasabb hallgatója. Egy ilyen embert kívántam mindig filozófiatanáromnak. Most érzem csak, milyen kontár is vagyok a tulajdonképpen filozófiában. De türelem! Most fogok még valamit tanulni! — Dr. Marx, így hívják bálványomat, még egészen fiatal ember (legfeljebb 24 éves), aki a középkori vallásnak és politikának meg fogja adni a kegyelemdőfést; összekepesztja a legmélyebb filozófiai komolyságot a legelősebb szellemességgel; képzeld el magadnak Rousseau-t, Voltaire-t, Holbachot, Lessinget, Heinét és Hegelt egy személyben egyesítve, *egyesítve*, mondom, nem összekeverve — s előtted van dr. Marx” (HB: 79—80). A „német szocializmusnak”, az „igazi szocializmusnak” *A német ideológiában* kidolgozott és őt magát is érintő kritikájára így reagál az 1846. július 28-án Marxhoz írt levelében: „A kommunista irodalmárkodásra vonatkozó nézeteiddel, amelyeket újabban Danielsszel közöltél, tökéletesen egyetértek. Amilyen szükségszerű volt kezdetben a kommunista törekvéseknek a német ideológiához való kapcsolódása, éppolyan szükségszerű most a történelmi és ökonómiai feltételekre alapozni . . . Én máris kizárólag ökonómiai olvasmányokra vettem magamat, s feszülten várok művedre (Marx 1846-ban tervezett munkájáról van szó: *A politika és nemzetgazdaságtan bírálat* — B. Gy.), amelyet nagyon szorgalmasan fogok tanulmányozni” (HB: 165).

hanem magát a marxi filozófiát is a dialektikával alapvetően ellentétes módszerrel dolgozta fel.

Hess ténylegesen az ellenpélda szerepét játszotta a marxi dialektika kialakulásában.<sup>3</sup> Nem előfutára, előkészítője Marxnak a szó pozitív értelmében. Inkább *negatív* előkészítésről van szó. Marx számára — elsősorban a Rheinische Zeitung időszakában — Hess politikai publicisztikája olyan háttérret alkotott, amely előtt élesen kirajzolódtak még csak kialakulóban levő dialektikus módszerének körvonalai. Ezzel nem akarom tagadni, hogy legalább egy esetben — a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* írása közben — Marx közvetlenül is felhasznált valamit Hess eredményeiből. Itt is megvan azonban a pozitív átvétel mellett a szembenállás, az ellentét hatása; de azt már csak akkor lehet kimutatni, ha eljutunk a megfelelő munkák részletes elemzéséhez Hess életművének történeti tárgyalásában.

## 1.

„Az emberiség szent története. Spinoza egy tanítványától” — ezzel a fellengzős, a szerző naivitását már önmagában is sejtető címmel jelent meg 1837-ben Hess első munkája. A könyveszke magas igényei és a megvalósítás néhol már mulatságos együgyűsége közti ellentmondás könnyen arra vezethet, hogy a dolognak csak életrajzi jelentőséget tulajdonítsunk, az egész „Szent történetet” Hess ortodox zsidó neveltetésének, egyéni szellemi szabadságharcának összefüggésében tárgyaljuk. Cornu és Mönke szerint „első irodalmi tevékenységét. . . a közvetlen személyes szorongatottságból való szabadulás vágya határozta meg, amely apjával való konfliktusából eredt és az emberiség általános felszabadulásának kívánságává szélesedett” (HS: XIV). Ez a kézenfekvő megoldás azonban nem állja ki az alaposabb vizsgálat próbáját. Már az is ellene szól, hogy Hess világosan megmondja, művében *nem háziszerként* használja Spinoza *Etikáját*. „Az egyén belsejében, aki Isten megismerése harmadik nemének birtokában van — írja —, semmiféle *harc* vagy *boldogtalanság* nem lehet” (HS: 35), de ebben a könyvben — teszi hozzá — nem a „Mester” (Spinoza) „údvtanáról” van szó, ennek a könyvnek „saját célja van” (HS: 36); ez a könyv nem „etika” (HS: 39), nem az „egyéni-erkölcsi”, hanem a „társadalmi-emberi életvitel” (HS: 40) — az emberiség történetének — filozófiája. Spinozához talán még saját válságának megoldását keresve jutott az ifjú Hess, a spinozai gondolatnak adott *történetfilozófiai* fordulat azonban már túlmutat az egyéni életproblémákon, a klasszikus német filozófiával való *termékeny* érintkezésre vall.<sup>4</sup> Hess Spinoza hisztorizálásával nem

<sup>3</sup> G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*. Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 12(1926): 105—155.

Lukács György munkája — filozófiai szempontból — ma is a legjelentősebb Hess-tanulmány. A jelen dolgozat a Marx—Hess-viszony jellemzésében és számos rész kérdésben Lukácsot követi. Ezt azért kell így általában rögzíteni, mert Lukács filozófiájának, valamint a Marx- és Hess-filológiának 1926 óta végbement fejlődése miatt közvetlenül, úgy ahogy vannak, nem lehetett felhasználni Lukács eredeti megoldásait, így idézetekből és utalásokból nem derül ki ez az összefüggés.

<sup>4</sup> Hess kéziratok hagyatékából tudjuk, hogy 1835-ben tanulmányozta Fichte vallásfilozófiáját — H. Lademacher, *Die politische und soziale Theorie bei M. Hess*. Archiv für Kulturgeschichte XLII(1960): 200. Az is bizonyos, hogy *A szent történet* fogalmazása közben már nemcsak másodkézből ismerte, hanem olvasta is Hegelt — E. Silberner, *Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossenen Quellen*. International

egyszerűen Herder vagy Hegel nyomait követi, hanem a Hegel halála utáni korszak történetfilozófiájának középponti kérdésére, a „jövő filozófiájának” kérdésére, dolgoz ki egy sajátos választ. S ebben az összefüggésben már egészen más fényben jelenik meg a szándék és kivitel közti szakadás, a világ-megváltó célkitűzés és a feldolgozott történelmi tartalom ösztövérsége közti aránytalanság — ezek ugyanis általános jellemzői a hegeli rendszer felbomlásából keletkezett történetfilozófiáknak.

Hegel dialektikája<sup>5</sup> megáll a jelennél — módszertani értelemben a jelennél általában, tartalmi-történelmi vonatkozásban pedig a feudális maradványokkal terhelt német jelennél. És a filozófiatörténet legismertebb és egyben legfélreismertebb tényei közé tartozik; makacsul tapadnak rá a súlyos elméleti következményekkel járó hamis értelmezések. Az egyik ilyen: A dialektika megállása a hegeli rendszer korlátait, egyoldalúságát, és csak korlátait, egyoldalúságát fejezi ki. — A hegeli dialektika az elidegenedés kritikája az elidegenedés állás-antiján, a hegeli dialektika kritikai eleme „nem-kritikai pozitívizmus” párosul.<sup>6</sup> A „nem-kritikai pozitívizmus” közvetlenül megnyilvánul abban, hogy Hegel szerint a filozófia — módszertani értelemben — úgy viszonyul a történelem mindenkori eredményéhez, mint valami kész, megváltoztathatatlan tárgyisághoz, s a hegeli történetfilozófiában egy korszak — befejezett tárgyiság — a történelem végeredményeként jelenik meg. Így nem kell belemennünk Marx nehéz filozófiai bírálatába „a hegeli dialektikáról általában” (GFK: 99kk), könnyen megmutathatjuk, hogy a hegeli filozófia is csak egy sajátos magyarázat segítségével ismeri el a fennálló világot, ahelyett, hogy annak megváltoztatására hívna fel.<sup>7</sup> Ez a népszerűsítő munkákban helyénvaló egyszerűbb megoldás azonban helytelené válik, ha a tudományos elemzés végső igazságának akarjuk tekinteni.

A hegeli dialektika kritikátlan megállásában legalább annyi kritika van, mint amennyi kritikátlanosság a történelmi folyamat látszólag tisztára kritikai ábrázolásában. Hegeltől távol áll a filozófia és gyakorlat általa fel-

---

Review of Social History III (1958): 254—55. A kiadatlan anyag közvetlen utalásain túl, magából a szövegből is következtethetünk Herder, Fichte és Hegel egyes műveinek befolyására.

Ezek az adatok önmagukban csak azt bizonyítják, hogy Hess egyáltalán ismerte valamennyire a klasszikus német filozófiát. Az érintkezés termékenységet azonban nem szorosságán kell mérnünk. Éppen az a meglepő, hogy Hess rendkívül hiányos műveltsége ellenére milyen biztonsággal talált bele a legfontosabb kérdésekbe. A *Szent történet* megírásakor még nem jelent meg Cieszkowski *Prolegomena a hisztóriozófiához* c. munkája. Hess első írása, minden primitívsége ellenére is, anticipálja az ifjúhegeliánus történetfilozófia legértékesebb termékének alap gondolatait. A legműveltebb ifjúhegeliánus és az autodidakta Hess azonos vonalon mozog. Vö. pl. a hessi történetfilozófia e fejezetben megkülönböztetendő két elemét a „világtörténelem teljes kategóriatáblája” és a „történelmi organizmus” fogalmaival Cieszkowskinál — H. Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie” bei den Junghegelianern und der Wahren Sozialisten*. Stuttgart 1963. 91., 122. o.

<sup>5</sup> A klasszikusok jellemzését erőteljesen tömörítenem kellett. Néhány mondattal térhettem csak ki a Kant, Fichte és Hegel egész életművén végighúzó gondolatokra. Ezért, nem akarva a szöveget könyvészeti utalásokkal túlterhelni, eltekintettem a Kant, Fichte és Hegel filozófiájára vonatkozó megállapítások filológiai alátámasztásától. A közvetlen Hess-forrásokra (HS, HB, NQ), a Marxra, az ifjúhegeliánusokra és a témához kapcsolódó feldolgozásokra való utalásokon kívül csak a szó szerinti idézetekhez használok bibliográfiai lábjegyzeteket.

<sup>6</sup> K. Marx, *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, 1962. 104., 111. o. (GFK: ...)

<sup>7</sup> K. Marx és F. Engels *Művei*. Kossuth 1957 k. 3. köt. 10, 22. o. (MEM 1, 2, 3 stb....)

ismert és rögzített viszonyának eszményítése, vagy a történelem végeredményének tekintett világállapot kendőzése. A klasszikus közgazdaságtanéhoz hasonló elfogulatlansággal, egészséges nyersséggel árulja el koncepciójának előfeltevéseit: „Amikor a filozófia a maga szürkéjét szürke alapra festi, az élet egy alakja már elöregedett, és a szürke alapra festett szürkével nem lehet megfiatalítani, hanem csak megismerni; Minerva baglya a beálló szürkületben kezdi repülését.”<sup>8</sup> A történelem az emberi cselekedetek eredője, de az emberi cselekedetektől mindig valami más ered, mint amire a cselekvő emberek szándéka irányult. Ha a filozófia azt hiszi, hogy célt mutathat a társadalmi gyakorlatnak, maga is a történelem ravasztsága által kijátszott szubjektív szándék színvonalára süllyed vissza, *nem lehet objektív ismeret*. A filozófus csak úgy kapcsolódhat az emberi tevékenységhez, hogy az élet egy érett, lezárt alakjáról utólag kimutatja, hogy az emberek tevékenységéből jött létre, bár ők maguk nem tudtak erről, amikor létrehozták. A filozófia és gyakorlat kapcsolatának elemzése kétértelmű: Hegel rögzíti és a történelemmé teszi az emberiség „előtörténetét”, ezen belül azonban le is leplezi ezt az előtörténetet. A dialektika megállításának másik, történelmi oldala is ilyen kettősséget mutat. A történetfilozófia a francia forradalmon áthaladva jut el Németországhoz; s hogy éppen itt köt ki, az szorosan összefügg a forradalom *ellentmondásainak* elemzésével: „... az abszolút szabadság az öntudatos szellem egy más országába megy át önmagát elpusztító valóságából, ahol ebben a nem-valóságban tűnik fel úgy, mint az igaz, aminek gondolatain felülül a szellem, amennyiben a *szellem gondolat* és az is marad, s ezt az öntudatba bezárt létet a tökéletes és teljes lényeknek tudja.”<sup>9</sup> A jakobinus diktatúra a forradalmi természetjog szabadság- és egyenlőségeszményét nem akarta meghagyni a *jogi* egyenlőség, a *jogi* szabadság túlvilágában, hanem a polgári társadalomban, a gazdaság, a tulajdon földi világában akarta érvényesíteni. Ez a megvalósítás azonban csak a polgári társadalom ellenére, a terror formájában mehetett végbe, s így ez a megvalósítás megszüntette önmagát: eredménye a gazdasági egyenlőtlenség, a kapitalista munkamegosztás korlátlan kibontakozása lett. Az „abszolút szabadság” és a valóság közti ellentét Németországban békül ki, ezért az „abszolút szabadság” átköltözik Németországba. A német *filozófiájában*, nevezetesen Hegel filozófiájában megszületik a felismerés: Az abszolút szabadság a világtörténelmi folyamat szükségszerű végeredménye, és éppen ebben a meg nem valósultságában, tisztára gondolati létében az. A szabadság a gondolat világában van csak otthon — mondja az előbb idézett helyen a filozófus; ennek végleges felismeréséhez azonban szükség volt arra, hogy a szabadság a maga általánosságában — mint abszolút szabadság — szembeleljen a valóságos világgal; s ez történt meg a francia forradalomban, ez a francia forradalom világtörténelmi jelentősége.

Az 1830 utáni német társadalom már nem elégszik meg avval, hogy a más országokban elhalt gyakorlati harcok szellemének menedéket nyújtson. Már nem elégszik meg avval, hogy jelene a más népek *múltjának* filozófiai öntudatra emelése legyen — hogy jelene egyáltalán *múlt* legyen —, saját *jövőjének* ügyét akarja kézbe venni. Ehhez azonban le kell szállni a leghaladotabb népek történelmével egy szinten álló filozófiából Németország valóságos

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1955. 17. o. Neue kritische Ausgabe Bd. XII.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952. 422. o. Neue kritische Ausgabe Bd. V.

politikai állapotához, ami a „modern népek” történetében a régmúltnak felel meg (MEM1: 381kk). *A politikai-történelmi előrelépés filozófiai hanyatlással jár.* Az ipari és kereskedelmi burzsoázia követelése a forradalom előtti színvonalon állnak. Ezért a nagyburzsoázia mit sem tud kezdeni a forradalom problémáiból *kiinduló* hegeli filozófiával, „azt hiszi, hogy (a filozófia — B. Gy.) a német gyakorlat és az annak szolgáló elméletek *alatt áll*” (MEM1: 383). A kispolgári radikális törekvések számára pedig a fennállóval szembe-szegezett természetjogi követelés válik időszerűvé, amin a hegeli történet-filozófia már rég túlépelt. Ráadásul ezek a törekvések erőtlenek ahhoz, hogy valóságos politikai mozgalmat hozzanak létre, megmaradnak az irodalmon és a filozófiai elméleten belül. A politikai-gyakorlati előrelépés és a filozófiai hanyatlás ellentéte náluk tehát úgy jelenik meg, hogy az egész politikai haladás nem jelent többet, mint visszalépést a kanti-fichtei „kelléshez”, amelyet a modern politikai irodalommal és az utópista szocialistáktól kölcsönzött gondolatokkal frissítenek fel.

Az utóbbi irányzatban találunk helyet Hess első irodalmi próbálkozásának is. *A Szent történet* logikai kiindulópontja a „társadalom végcélja”, az „egység és egyenlőség”. A cél lényege az *egység*, az egyének, a népek, a különböző társadalmi csoportok harmonikus együttélése — egy vértelen utópia, amelynek részletes ismertetésébe nem érdemes belemenni (HS: 47kk, 66kk.). *Az egyenlőség* az egység megvalósításának feltétele, s az örökösödési jog megszüntetésével kellene létrehozni (HS: 51kk). Ebből a társadalmi valósággal szembeállított követelményből bontja ki Hess a „szent történetet”, az irányvonalat, amely az emberiség történelmében a cél felé vezet. A „szent történet” „finom szál”, amelyet a profán történész „durva keze” nem is talál meg a valóságos történelem labirintusában (HS: 43). S ami a szál finomságát — hogy ne mondjuk: vékonyságát — illeti, ebben nem fogunk csalódn.

A teleológikus konstrukció, a korszakolás fogódzója a spinozai ismeret-elmélet. A felhasználás lehetősége ténylegesen adva van Spinozának az igazról és a hamisról szóló tanításában: A téves nem önálló elv az igazzal szemben, a téves csak a nem-teljes, nem-tökéletes igazság. Ugyanígy Hessnél a „szent történelem” korszakai csak tökéletlen előfokai az ideális állapotnak (HS: 16, 29, 35). Az igazságelmélet ilyen alkalmazásához a *Teológiai-politikai értekezés* bibliakritikája adta az ötletet. Az *Értekezés* a kinyilatkoztatást az „ismeret első nemével”, az érzéki megismeréssel állítja párhuzamba; az érzéki megismerés eredményében nem tudjuk elkülöníteni a tárgyra vonatkozó tartalmakat szubjektív felfogóképességünk hozzáadásaitól; a kinyilatkoztatásban a tiszta etikai tartalom keveredik a bibliai kor emberének érzéki felfogásmódjával. Ennek a megismerési foknak felel meg a „szent történelem” első nagy szakasza is: Az emberek természetadta egységben és egyenlőségben élnek, de a konkrét társadalmi és vallási alakulatokban nem tudják megtalálni és elválasztani a lényegét — az egységet — az esetleges megjelenési formától. Ezért, amikor fokozatosan átalakul a társadalmi élet, új szükségletek keletkeznek, megszorodik és elterjed a Földön az emberiség — elvesz az egység és az egyenlőség is. *A második* szakasz az elveszett harmónia utáni vágy kora. Most már elválnak egymástól a tiszta szellemi tartalom és az érzéki megjelenés, de azon az áron, hogy a valóságban az egység helyett a szétszakítottság, az ellentét uralkodik. Ebben a korszakban meglazul a kapcsolat a spinozai ismeretelmélettel, ez a második korszak alig hasonlít az „ismeret második nemére”. Hess itt egy kicsit tekintettel volt a történelemre már a konstrukciós

séma *kialakításánál* is. A *harmadik* periódus viszont újra csak a „megismerés harmadik nemének” lefordítása a társadalmi ideál nyelvére: ismerd meg az egyes tárgyakat a természeti totalitás mozzanataiként — az emberek, a népek stb. legyenek egy harmonikus társadalmi egész elemei.

A korszakok sémája elkészült. A „szent történész” most *alászáll* a profán történelembe, hogy a sémákat a realitás látszatával ruhazza fel, egy kis tapasztalatai anyagot öntsön beléjük, történelmi neveket kössön hozzájuk. A három kort megfelelteti három névnek: Mózes, Krisztus, Spinoza. Az első szakaszhoz illusztrációként néhány szemelvény járul az ószövetségi történelemből, a másodikhoz egy pár gimnazista-bölcsesség a kereszténységről és a feudalizmusról. A „szent történész”, amikor az ideál tökéletlen előfokait mint történelmi korszakokat bocsátja ki az ideálból, nem *merül el* az empirikus történelemben, csak alkalmilag, a látszat kedvéért érintkezik vele. Ezért a megkonstruált korszakok egymásra következésének tempója teljesen idegen a történelem valóságos iramától. Rejtély, hogy az üres, csak egy-egy kategóriát *képviseelő* periódusok miért tartottak addig, ameddig ténylegesen tartottak, miért nem ment tovább az emberiség már korábban egy új kategóriához. A korszakok — nincs mivel foglalkozzanak — az unalomtól űzve visszatérnek a célhoz, ahonnan eredetileg kiindultak; sietségükben egymás sarkára hágnak, felborítják a profán kronológiától rájuk kényszerített menetrendet.<sup>10</sup>

Még nagyobb gondot okoz a jelen besorolása a konstrukcióba. A „szent történet” Spinozáig, ha mégoly „finom szálon is”, folyamatosan végighúzódik a profán történelmen. Spinozától azonban az ideál és a társadalmi valóság minden közvetítés nélkül állnak szemben, holott az egész történelmi konstrukció feladata az lett volna, hogy ezt a közvetítést létrehozza, az ideált a történelmi valóság fejlődésének eredményeként tárja elénk. Változatlanul nyitva van tehát a kérdés: Miért éppen a jelenben időszerű a „szent birodalom”, az „új Jeruzsálem” megteremtése?

Hess úgy próbál túljutni ezeken a nehézségeken, hogy újabb lépést táncol vissza, a kritikai filozófiától — ahonnan az ideálból kiinduló teleológikus történelemkonstrukciót vette — a kritikátlan metafizikához és miszticizmusához. A „Szent történet” mélyebb gondolati rétegeiben egy kifejtetlen,

<sup>10</sup> A hegeli rendszer felbomlásából létrejövő történelemtudományok tartalmi szegényességének *alapvető oka módszertani* természetű — a teleológikus történelemkonstrukció *módszere* zárja ki egy tartalmas történelemtudomány létrehozásának lehetőségét. Bauer és Stirner esetében ezt maga Marx mutatta ki.

Tagadhatatlan azonban, hogy Hess esetében a tartalmi szegényesség összefügg történelmi műveletlenségével is, amit bevall, sőt patetikusan hangsúlyoz: „... ki vagyok én, hogy a történelem szellemét akarom felfogni? Nem tud-e minden szorgalmas iskolásgyermek többet vagy legalább annyit a történelemtudományról, mint én?” — W. Mönke, *Neue Quellen zur Hess-Forschung*. Berlin 1964. 39. o. (NQ:...) A módszertani tényezőkön túli okok más szerzőknél is akadályozták a történelmi anyagban való elmerülést. A baloldali ifjúhegeliánusok aktívizmusának szűkei az akadémikus keretek. Közvetlen hatásra törek-szenek, munkásságuk fokozatosan eltolódik a politikai-filozófiai publicisztika felé. A tudományos megalapozottság helyét azonban nem tölti be náluk a közíró „alapossága” a szoros, hatékony gyakorlati kapcsolat a valóságos politikai mozgalmakkal. Jobb tárgy híján egymáson próbálgatják oroszlánkörmeiket, elméleti győzelmeik abból állnak, hogy a hazai és főleg külföldi politikai mozgalmak irodalmi lecsapódásait mint saját eredményeiket vagy saját álláspontjuk tökéletlen megközelítését mutatják be. A marakodásnak és a minden alapot nélkülöző hetvenkedésnek ezt a komédiáját jól ismerjük *A szent családból* és *A német ideológiából*. — Az irodalmi állapotok általános jellemzését l. K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich—New York 1941. 91kk.

csak metaforikusan megfogalmazott, de újra és újra felbukkanó *naturalista fejlődés-metafizika* húzódik meg. Egy közös fejlődési séma — „természet-törvény” (HS: 17) — érvényes minden időbeli fejlődésre, a Föld fejlődésére (HS: 6, 7, 43) éppúgy, mint az emberiség vagy egy emberi egyed életútjára (HS: 16, 48 stb.). „Ami az időben születik — három perióduson keresztül fejlődik. Az elsőben csírázik, egységes és belső életet él, ez az élet *gyökere*. A másodikban kihajt, szétbomlik és külső életet él, ez az élet *koronája*. A harmadikban tenyészik, újra egyesül és érik, ez az élet *gyümölcse*” (HS: 15). A csíra-korona-gyümölcs hármasságot alkalmazza a teleológikus történelemkonstrukció egyes korszakaira, hogy valami tartást adjon nekik. Ezzel a mindenre alkalmazható hármassággal osztja őket al- és al-korszakokra, amelyekhez megint töltőanyagot és neveket keres a profán történelemből. A jelen, az utópia aktualitásának problémáját is ezzel oldja meg. A fejlődéssor harmadik tagjára való átmenet mindig ugrásszerű, megrázkódtatással jár; a természetben „természeti forradalom” (HS: 7), a társadalomban világválságok után jön létre a „gyümölcs”. Így analógiás alapon következtethetünk (HS: 47) arra, hogy a Spinozával „csírázó” korszak mikor fogja megérlelni a maga „gyümölcsét”. Az özönvízhez (!), a népvándorláshoz hasonlóan, a mi korszakunkban a pénzarisztokrácia és a szegénység összeütközéséből eredő világválság jelzi, hogy az idő megérett (HS: 60kk).

Hess bizonyossága ezen a „tudományos következtetésen” túl egy misztikus meggyőződésre is támaszkodik. A „Szent történet” írásakor prófétának,<sup>11</sup> az isteni kinyilatkoztatás szócsövének tekinti magát: „Minden további nélkül, nyíltan bevalljuk, hogy magunkat, amennyiben az ezeken a lapokon kifejtendő eszme nekünk megnyilatkozott és hirdetni adatott, az örök gondviselés parányi eszközeinek tartjuk. . .” (HS: 42).

Kant kritikai filozófiájában minden különös kognitív és erkölcsi tartalomnak meg kell jelennie a teoretikus megismerés és az erkölcsi gyakorlat szükségyszerű és általános formáinak ítélőszéke előtt; igazolnia kell magát, számot kell adnia arról, hogy visszavezethető-e ezekre a formákra. — Az elméleti megismerés szükségyszerű formái a mechanikai világkép kategóriái, ezért a történeti fejlődés nem lehet elméleti tudomány tárgya. Az olyasféle, analógiás alapon kialakított „természet-törvények”, mint Hess fejlődési hármassága, könnyűnek találtatnak a kritikai mérlegeléskor; Kant szemében a képzelőerő és nem a fogalmi gondolkodás termékei, a költészet és nem a tudomány körébe tartoznak.

Az erkölcsi-gyakorlati filozófiában már, ha sok nem is, de valamivel több helye van a történelemnek. Igaz ugyan, hogy a morál, amennyiben az emberre mint szabad és *éppen ezért* cselekedeteit feltétlen érvényű erkölcsi törvényekhez igazító lényre vonatkozik, *kizár* minden más, az erkölcsi törvényen kívül eső eszmét és mozgatórugót — a cselekedet azért morális, mert *csak* az erkölcsi törvényen alapul. Az ember számára mégsem lehet közömbös, hogy az erkölcsi akaratmeghatározás eredményes lesz-e, hogy ő maga eléri-e az erkölcsiség ideálját, s általában az emberi nem eljut-e az erkölcsi világgállapotig. Ezek az

<sup>11</sup> Kiadatlan fiataalkori iratai alapján kimutatható, hogy Hess 1835 őszén prófétikus extázisba esett. A prófétaság azonban — jellemző módon — a „tudományosság”, a „bizonyítás” igényével kapcsolódik össze nála. (Silberner, *Der junge Moses Hess . . .* 239—40. o.) A *Szent történet* egy előszó-tervezetében így ír: „. . . világosan tudom, hogy mit teszek; azt tartom magamról — sem többet, sem kevesebbet —, hogy Isten örök kegyelme által lelkem részesült az ő lényegiségében” (NQ: 39).

ideálok — „a jó elv megszemélyesített eszménye” és az „erkölcsi közösség” — nem előzik meg a morális akaratomeghatározást, de következnek belőle. Ahhoz, hogy morálisan cselekedjem, nincs szükségem ezekre az eszményekre; a cselekedet értéke kizárólag azon múlik, hogy az erkölcsi törvényt tettem-e akaratomeghatározásom elvévé. De bensőmben él az erkölcsi parancs: megingathatatlanul bizonyos vagyok abban, hogy az erkölcsi parancs értelmében *kell* cselekednem: ezért arra következtetek, hogy az erkölcsiség megvalósulásának is lehetségesnek kell lennie. A következtetés — a *kell*-ből a *lehet*-re — meghaladja az elméleti értelem logikáját: sajátos, „etikoteleológiai” dedukció, ami azonban nem jelenti azt, hogy a moralitástól lelkesülő fantázia birodalmába jutottunk. Az „etikoteleológiai” következtetés, a világ erkölcsi célszerűségének levezetése szoros határok között mozog. Az eszmény megvalósulása lehetőségének nem szabad bénítólag visszahatnia az erkölcsi cselekedetre. *Mindenkinek mindig úgy kell* cselekednie, mintha az eszmény megvalósulása éppen rajta, éppen ezen a tettén múlnék. Ezért nincs mód arra, hogy *biztosítékot* kapjunk az eszmény felé tett előrehaladásunkról, s ezzel *megegyedve* csökkentjük törekvésünk erejét. A saját tökéletesedés bizonyosságának illúziója erkölcsileg éppoly lehetetlen és tisztátalan, mint az a képzelgés, hogy valaki fel tudja mérni az emberiség tökéletesedését, a prófétizmus, az isteni titkokba való beavatottság rögeszméje. Az „etikoteleológiai” következtetés tehát nem lehet sem az egyéni „üdvbizonyosság”, sem pedig az egyetemes történelem korszakolásának alapja. A kanti történetfilozófia arra az egyszerű tételre redukálódik,<sup>12</sup> hogy az erkölcsi eszmény megvalósulása, az emberiség tökéletesedése *egyáltalán* lehetséges.

Fichte ebben a vonatkozásban lazít a kritikai szigoron. Az eszmény tökéletlen előfokait a teleológikus történelem-konstrukció „szabályai” szerint, történelmi korszakokként állítja elénk. A levezetés — mint minden ilyen konstrukcióban — hamis. Az ideálból megkaphatjuk ugyan tökéletlen megvalósulásainak fogalmát, de semmi alapunk sincs arra következtetni, hogy ezek a *logikailag* egymás után következő fokok az *időbeli* fejlődésben is egymás után következnek, márpedig enélkül nem lehetnek *történelmi* korszakok. Fichte a logikai hibát azonban jóvá teszi azzal a fogalmi tisztasággal és gondolati becsületességgel, amellyel a teleológikus történelemkonstrukció alkalmazásának *következményeit* elénk tárja. Az eszményből — valahogy — levezeti öt világkorszak fogalmát, s ezekből — továbbra is tisztára elméleti úton — megalkotja az egyes korszakok jellemző vonásait a jogi, politikai, tudományos stb. életben. De itt aztán véget ér az elmélet hatásköre. A teleológikusan konstruált történetfilozófia semmit sem mondhat és — Fichte érdeme — nem is mond semmit arról, hogy a kialakított korszaksémák a valóságos történelem melyik térben és időben határolt darabjára alkalmazhatók. A teleológikus történelemkonstrukció, ha ilyen következetesen és tisztán van kifejtve, teljesen átengedi a besorolást a gyakorlati ítélőerőnek, amelyet nem lehet érvényes

<sup>12</sup> Kant tulajdonképpeni történetfilozófiájának nincs helye *rendszerében*. Szoros értelemben vett történetfilozófiai munkái népszerű, nem-szisztematikus írások. Másrészt ezek a munkák, bár a szokásos periodizáció szerint már a kritikai korszakba esnek, *tematikusan* még kritika-előttiek; bár *A tiszta ész kritikája* után, de *A gyakorlati ész kritikája* előtt születtek. — A fenti ábrázolás csak azt veszi figyelembe a kanti történetfilozófiából, ami a kritikának a *tárgykörre* történt alkalmazása után *megmaradt* belőle; első-sorban *A vallás a pusztán belül* című művén alapul, és bizonyos mértékben támaszkodik még *Az ítélőerő kritikájára* és *A fakultások vitájára* is.

elméleti kritériumoknak alávetni. A filozófus felvázolja a korszakok sémáit, s mindenkinek egyéni világismerete, legjobb személyes meggyőződése alapján kell megállapítania, hogy pl. ma melyik korszakban vagyunk. Maga a filozófus is kilépett az elméleti-filozófiai körből, amikor gondolatmenetében eljut ahhoz a ponthoz, ahol meg kell határozni a jelen helyét a világkorszakok sorában. Választását nem argumentálja, mert nem lehet argumentálni. Teljesen az olvasó önkényére kell bízni, hogy elfogadja-e döntését.

Ha Hess is ilyen világosan végiggondolta volna ezeket a következményeket, akkor talán megnyílt volna előtte az a „mellékösvény”, amelyen az ideológus *visszakanyarodhat* „a történelem széles országútjára”.<sup>13</sup> Akkor talán felismerte volna a megkonstruált korszakok és a profán történelem elvi idegenségét, talán elmerült volna a profán történelem vizsgálatába; azt keresve, hogy ez vagy az az eszme *miért* alkalmazható erre vagy arra a korra, kerülőúton eljutott volna a valóságos kiindulóponthoz, a tényleges történelmi folyamat elemzéséhez. Ezt a lehetőséget azonban eljátszotta, amikor — ahelyett hogy szembenézett volna a problémával — a naturalista fejlődési analógiák és a szbztika pótszereihez nyúlt.

De nemcsak az eljátszott lehetőség szempontjából kell negatívan értékelnünk ezt a lépést. A kritikai filozófia minden korlátozottsága ellenére alapvetően már a polgári gondolat klasszikus korszakához tartozik; ahhoz a korszakhoz, amelyben a „tevékeny oldal” (MEM3: 7), a teremtő emberi praxis kerül a filozófia középpontjába. Az általános formák, amelyek előtt a különös megismerési és erkölcsi tartalmaknak igazolniuk kell magukat, a szbjektum *tevékenységének* formái. A kanti filozófiának és még inkább a fichtei továbbfejlesztésének az célkitűzése, hogy kritikailag megsemmisítsen minden, az emberi szbjektivitástól idegen, az emberi szabadsággal szembenálló objektivitást. A célkitűzés persze nem valósulhat meg. Kant és Fichte — mint az egész klasszikus német filozófia — azonosítják az elidegenedést az eltárgyasulással, az elidegenedést csak a tárgyiség megszüntetésének árán tudják feloldani. A szabadság a valóságos világból visszahúzódik a tiszta gondolat üres birodalmába; időtlen „eszme” lesz, amelyet a valóságos, időbeli történelem egy végtelen folyamatban megközelíthet, de soha nem érhet el. A különbség csak az, hogy Kantnál az „eszme” — minden közvetítés nélkül — az *egész* történelmi folyamattal áll szemben; míg Fichte — egy logikai következetlenség segítségével — négy világkorszakon keresztül kilép az időbe; de az ötödik korszak nála is a végtelenbe nyúlik.

Hess a filozófiát a valóságban — *itt és most* — akarja érvényesíteni (vö. HS:152). Eközben azonban ő sem különbözteti meg az elidegenedést az eltár-

<sup>13</sup> „Minden elvnek megvolt a maga évszázada, hogy abban manifesztálódhasson: a tekintély elvének százada például a XI. század volt, mint ahogy az individualizmus elvéé a XVIII. század. Következtetésről következtetésre haladva, ezek szerint a század tartozott az elvhez, nem pedig az elv a századhoz . . . Ha az elveknek, csakúgy mint a történelemnek a megmentése kedvéért feltesszük továbbá azt a kérdést, hogy ez vagy az az elv miért éppen a XI. vagy a XVIII. században és nem valamelyik másikban manifesztálódott, akkor kénytelenek vagyunk aprólékosan megvizsgálni, hogy milyenek voltak a XI. és milyenek a XVIII. század emberei, milyenek voltak mindenkori szükségleteik, termelőerőik, termelési módjuk, termelésüknek a nyersanyagai, végül milyenek voltak az emberek egymásközi viszonyai, amelyek mindezekből a létfeltételekből következtek. Vajon mindezeknek a kérdéseknek az elmélyült tanulmányozása nem azt jelenti-e, hogy kifürkészük minden egyes évszázad embereinek valóságos, profán történelmét, . . . De Proudhon úr mégcsak nem is merészkedett elég messze előre ezen a mellékösvényen, melyre az ideológus rálép, hogy a történelem széles országútját elérje” (MEM4: 129).

gyiasulástól, ezért neki a tárgyiságra való átmenetért kell súlyos árat fizetnie. Csak úgy tud eljutni a tárgyisághoz, hogy elismeri az elidegenedést. Ami az előbb, módszertani szempontból a kritikai filozófia mögé való visszaesésnek látszott, az filozófiatörténetileg „előrelépés” a polgári filozófia klasszikus periódusából a vulgáris szakaszba. A társadalmi és természeti folyamatok azonosítása — Hess társadalmi „természettörvénye” — nem más, mint kritikátlan behódolás a tényelőtt, hogy az emberiség előtörténetében az ember által létrehozott termelőerők vak természeti erőkként hatnak.

\*

A *Szent történetben* — primitív, nyers állapotban — előttünk van Hess egész életművének váza. Két főrészből áll ez a szerkezet, s a két rész kiegészíti egymást, anélkül, hogy összekapcsolódnék. Az egyik a társadalmi valósággal szembeállított ideál, amelyhez egy teleológikus történelemkonstrukció járul. A másik egy természeti-társadalmi fejlődéskép, amelyben a társadalmi részt is természeti szükségszerűség jellemzi. Amikor a teleológikus történelemkonstrukció elakad, a nyers természeti erő lendíti tovább a gondolatmenetet. Hess az egyik korlátozott koncepció hiányait a másikkal foltozza meg, de odáig nem jut el, hogy az eszmei oldalt megpróbálja az objektív társadalmi folyamatból kibontani, hogy az objektív oldalt megfossza a természeti nyersség látszatától. — Minden anyag, amit később összeszed, erre a vázra rakódik rá. A szerkezet maga többé nem látszik ilyen tisztán. S munkásságának különböző szakaszaiban — később vizsgálendő okokból — váltakozva, hol az egyik, hol a másik oldal kerül előtérbe. Ezért a *Szent történet* az egész életmű kulcsa.

## 2.

1837 és 1841 között Hess nem lép újabb munkával a közönség elé. Ezek az évek a felkészülés éve. Pótolni igyekszik filozófiai és történelmi műveltségének hiányait, néhány féléven keresztül egyetemre is jár (NQ: 10, 42). 1841-ben megjelent második könyve, *Az európai triarchia* már egyáltalán nem mondható naivnak; nemcsak alapvető gondolati szerkezete, de *kidolgozása* is összemérhető az ifjúhegelianus politikai irodalom legjobb termékeivel. A *Szent történet* után is nyugodtan ismeretlennek tekinthető szerző művét a haladó irodalom legtekintélyesebb kiadója, Otto Wigand jelenteti meg, s nem kell csalódnia számításában, mert a *Triarchia* jelentős sikert arat. Ez a fejlődés nemcsak az anyaggyűjtés eredménye, a hajdani „szent történetíró” megtanult *gazdálkodni* is az anyaggal. Az első munka idő-tengelye Ádámtól (vagy pláne a Föld történetétől) az emberi történelem végcéljáig nyúlt; most viszont csak egy rövid szakasról van szó, ha utalások, kitekintések formájában még kísért is néha a régi, szélesebb koncepció. A *Szent történet* egyetemes történetfilozófia, a *Triarchia* aktuális politikai irat. Ez lehetővé teszi, hogy filozófusunk legalábbis *megkerülje* a teleológikus történelemkonstrukció legveszélyesebb buktatóit.

A könyv alapgondolata az, hogy a német reformáció, a nagy francia forradalom, valamint a pauperizmus és a pénzarisztokrácia összeütközéséből várható új angol forradalom *ugyanazt* az elvet valósítják meg, csak egyre következetesebben, egyre szélesebb körben. A három nemzet érdekei közösek, szövetségre kell lépniük, meg kell alakítaniuk az „európai triarchiát”. A reformáció létrehozta a szellemi szabadságot, a vallást a személyes meggyőződés ügyévé tette, megszabadította az egyház tekintélyuralmától. De a reformáció

csak félmunkát végzett. Újabb *egyházak* alakultak; a protestantizmus megmaradt a világi-erkölcsi és az egyházi-vallási elv dualizmusában. A döntő fordulatot ezen a téren a francia forradalom jelentette a polgári házasság bevezetésével. Az erkölcsiség felszabadult az egyházi elnyomás alól — a francia forradalom az erkölcsiség forradalma volt. Az erkölcsiség azonban a maga területén újabb ellentétet hozott létre, a szegénység és gazdagság ellentétét, ami már csak az eljövendő angol forradalomban oldódhat fel. Ez a forradalom már nem „erkölcsi”, hanem „társadalmi-politikai” forradalom lesz. A három nagy előrelépés hordozója, a három nagy európai nemzet egymásra van utalva. Egymástól kapják a feladatokat, a szabadság egyre továbbfejlesztendő fokait; s amit az egyik nemzet véres összeütközésekben vívott ki, azt a többi — így Németország is a francia forradalom eredményeit — békés úton sajátíthatja el, ha felismerik az összetartozást.

Ez az elképzelés mindhárom lényeges pontján *olyan szorosan* kötődik a német politikai élet és sajtó vitáihoz, hogy Hess nem is tudja mindenütt kidolgozni a három pont közti logikai összefüggéseket. A német reformáció és a francia forradalom, általában Németország és Franciaország viszonyának elemzése a polgári házasság kérdése körül forog. A kérdést a vegyesházasságokból származó gyermekek felekezeti hovatartozásának ügyében kirobbant konfliktusok tették időszerűvé (HS: XIX, 135 kk). A francia forradalom *ezért* jelenik meg az erkölcsiség forradalmaként. Ily módon lehetetlenné válik a polgári-politikai és a kommunista-társadalmi forradalom különbségének fogalmi tisztázása. A polgári házasság problémájától nem adódik valóságos átmenet a pénzarisztokrácia és a pauperizmus ellentétéhez. Erre a témára nem a gondolati összefüggések fonalát követve tér át, hanem úgy, hogy egyszerűen belekap egy másik politikai-irodalmi vitába, a kommunizmus ellen felhozott vádak cáfolatába kezd (HS:135 kk). Végül, a hármasszövetség gondolatának is aktuális indítékai vannak. Hess a török-egyiptomi háború alkalmával kialakult szövetségi rendszert támadja, az Oroszország, Anglia, Poroszország és Ausztria *franciaellenes* koalícióját támogató reakciós közírókkal száll szembe (HS: XIX—XX, 160 kk).

A politikai-publicisztikai küzdelembe történő bekapcsolódás azt az illúziót kelti Hessben, hogy most már mindkét lábával a földön áll. Nem kell már — gondolja — nyaktörő légtornászmutatványokkal leszállnia a „szent történelemből” a profán eseményekhez, vagy a napi történésektől az analógiás következtetések létráján felmászni valamilyen „szent történelmi” korszakhoz. Úgy érzi, hogy nincs szüksége többé a naturalista fejlődésmetafizikára; a „csíra” és társai a *Triarchia*ban, csak elvéve bukkannak fel, mint ártatlan metaforák. Azt hiszi, hogy a terhesség, neveltségessé vált próféta szereptől is megszabadulhat; a *Triarchia* szerint próféták voltak ugyan, de ma már nincsenek, feladatköriüket a spekulatív filozófusok töltik be (HS: 84—85).

Valójában azonban a korproblémákat korántsem a társadalmi erők tényleges összeütközéseiből vezeti le. Ehelyett hosszan elidőzik egy-egy aktuális politikai kérdés vagy publicisztikai vita elemzésénél, majd hirtelen — mintha ez nem is szorulna indoklásra — áttér a legáltalánosabb korkérdésekre, azt a látszatot keltve, hogy közvetlenül ezekről volt szó. A napi politika esetlegességei által előtérbe tolt kisebb csatározások nem úgy jelennek meg, mint a nagy korproblémák körüli harcok mozzanatai, hanem szimbolikus jelentőségűvé fújódnak fel; homályosan, kétértelműen magukkal az alapvető ellentétekkel azonosulnak. Ha a jelen világekorszak alapvonásait keressük, kicsinyes napi ügye-

ket találunk — ha a napi ügyekben akarunk tájékozódni, világtörténelmi összefüggésekbe keveredünk. Hessre éppen ellenkező hatást tesz a politikai küzdőterre való kilépés, mint amit az ember elvárna. Nem merül el a valóságos társadalmi összefüggések elemzésébe, hanem megrészegül az életszagtól, és minden további nélkül deklarálni meri, amit korábban még kínos igyekezettel próbált bizonyítani. A *Triarchia*-ban nincs kétség afelől, hogy hol állunk jelenleg a világekorszakok sorában, de annál kétesebb a miért. 1841-ben már nem teszi nevetségessé magát azzal, hogy dilettáns módjára megkísérli egy marokba fogni az egész világtörténelmet és még a Föld történetét is ráadásul. Néhány alkalmi politikai csetepaté ürügyén teljesen üresen találja a teleológikus történelemkonstrukció korszaksémáit, amelyeket korábban, ha mégoly ügyetlenül is, megpróbált tartalommal kitölteni.

A *Triarchia* — a *Szent történet*hez hasonlóan — a *kellésből*, a társadalmi valósággal szembeállított követelményből indul ki. Hess itt is igyekszik bekapcsolódni a ténylegesen folyó vitákba. Már nem próbálja sajátkezűleg felvázolni az emberiség történetének végcélját. Az ifjúhegelianusokhoz<sup>14</sup> csatlakozik.

<sup>14</sup> A terminológiai zűrzavar miatt nem árt leszögezni, hogy *ifjúhegelianusoknak* nevezem *mindazokat* a gondolkodókat, akik a vallási és politikai eszméket, vagy a társadalmi viszonyokat a *hegeli filozófia valamilyen értelmezése alapján akarták megváltoztatni*. Az ifjúhegelianus-óhegelianus megkülönböztetésben *nem veszek figyelembe generációs különbségeket, nem* indulok ki abból, hogy a kérdéses filozófus közvetlen tanítványa volt-e Hegelnek, beletartozott-e az általa alapított iskolába vagy sem. A szoros értelemben vett életkori megkülönböztetés elvetése nem szorul magyarázatra. De a tanítványi viszony alapján tett osztályozás sem felel meg semmiféle számbajöhető *tartalmi* felosztásnak. Bruno Bauer az első periódusában minden szokásos tartalmi felosztás szerint óhegelianus, jöllehet generációs szempontból feltétlenül ifjúhegelianusnak kellene tekinteni. A generációs szempontból óhegelianus Gans viszont tartalmi vonatkozásban ifjúhegelianus. Az „ifjú” és „öreg” *hegeli* megkülönböztetéséhez akarok visszatérni. Az egyén és a társadalom lehetséges viszonyainak típusait Hegel — metaforikusan — az életkorokhoz köti: Az ifjú kielégítetlen, feszültségben él a világgal, *át akarja alakítani azt*; a férfi elmerül a világ dolgaiban; az öreg pedig már kiemelkedik belőlük, az emlékezés, a szemlélődés viszonyában van a világgal. Az ifjúhegelianusok és az óhegelianusok ellentétét tehát a gyakorlat, a társadalomátalakítás szemszögéből nézem.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ifjúhegelianusok *baloldali* hegelianusok, az óhegelianusok *jobboldali* hegelianusok. Baloldali és jobboldali hegelianusok megkülönböztetése Strausstól ered, de *ő csak* az evangéliumkritika kérdésében elfoglalt álláspontjuk szerint csoportosította így — a francia parlament analógiájára — a Hegel-követőket. Később a megkülönböztetést átfogóbb politikai értelemben használták. Szerintem a hegeli filozófiából kiinduló mozgalom kétarcúsága nem teszi lehetővé, hogy ezt a megkülönböztetést alkalmazzuk. Cieszkowski például, aki definícióm értelmében *ifjúhegelianus*, semmiképpen sem tekinthető *baloldali* hegelianusnak. A hegeli filozófia megvalósításának jelszaván alapuló társadalmi programja reakciós-romantikus jellegű — vö. Stuke, *Philosophie der Tat*. 85kk. Még fontosabb ellenvetés, hogy egy-egy ifjúhegelianus koncepcióján *belül* is keverednek a haladó és reakciós — baloldali és jobboldali — tendenciák. Le kell számolni azzal az elképzeléssel, hogy az ifjúhegelianizmus egyszerűen átmenet Hegel és Marx között. Az ifjúhegelianizmus — mint a klasszikus filozófia bomlásterméke — átmeneti helyet foglal el nemcsak a klasszikus polgári filozófia és a marxizmus, hanem a klasszikus filozófia és a vulgáris filozófia, a polgári filozófia ezután következő korszaka között is. Sőt az ifjúhegelianizmus tartalmaz bizonyos közvetítéseket a modern irracionlizmus előfutárai felé is. Gondoljunk pl. Bauer és Nietzsche viszonyára, vagy Kierkegaardra — Stuke, *Philosophie der Tat*. 127. o.; Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. 148kk. Löwith könyvének jelentős érdeme, hogy ezt az összefüggést elsőként állapította meg. Torzításaira itt nem térhetek ki, mert a modern irracionlizmus előfutárainak és az ifjúhegelianizmusnak a kapcsolatát nem tárgyalom.

A terminológiai kérdéséhez vö. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* 73kk., 91kk.; W. Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*. München 1930. 431kk.; Stuke, *Philosophie der Tat*. 32—33. o.

Ez azonban nem jelent lényeges változást. A hegeli filozófia alapeszméjének az ellentétek kibékítését tartja, s ezt — filozófiatörténetileg nem teljesen alaptalanul — Spinozával, az „ismeret harmadik nemével” hozza párhuzamba (HS: 77 kk. 148—49). Így a társadalmi követelmény a módosult filozófiatörténeti orientáció ellenére is az *egység* marad. A hegeli filozófia — Hess értelmezése szerint — a második és a harmadik világek között *határán* áll. A „szent történet” első, ókori szakaszában az emberek harmóniában élnek földi világukban — anélkül, hogy tudnák, mi a harmónia. A második periódusban az emberiség megszerzi a harmónia tudását, de a földi boldogság elvesztésével kell fizetnie érte. A második világek között a tudás harmóniájának és a földi szétesettségnek az ideje. A hegeli filozófia *a harmónia kiteljesedett tudása*, szemben a *jelenkor kiteljesedett földi diszharmóniájával*. Hegel rendszere — „a tettefilozófia alapjának záróköve” (HS: 78) — tartalmilag már az új korszakba tartozik, de mert ez a tartalom Hegelnél *csak gondolati* tartalom, nem megy át a *tettbe*, a *valóságba*, mégis az előző korszakhoz kell számítanunk. „Hegel fenséges álláspontját — írja Cieszkowski nyomán — tényleg senki sem ismerheti el nálunk jobban, mert mi ezt a szellemfilozófia abszolút legmagasabb álláspontjának tartjuk. De ahogy az élet több mint a filozofálás, úgy az abszolút szellemi tett is több mint az abszolút szellemfilozófia” (HS: 79). A szellemfilozófia munkája be van fejezve, a szellemfilozófia kidolgozta az új korszak eszmei alapjait, a feladat most már az, hogy a tettek mezejére lépjünk, megvalósítsuk a szellemfilozófia eszmei tartalmait. „A német filozófia betöltötte küldetését, elvezetett minket minden igazsághoz. Most hidakat kell vernünk, amelyek az égből újra a földre vezetnek. Ami megmarad a szétszakítottságban — maga az igazság is, ha megmerevedik fenséges elkülönültségében —, hamis lesz. A valóság, amelybe nem hatol be az igazság, mind az igazság, amely nem valósul meg — egyaránt rossz” (HS: 77).

Miért éppen most esedékes ez a „hídverés”? A kérdés tulajdonképpen fel sem merül. Akkoriban divatos kifejezéssel élve azt mondhatnánk: a „korszaklemben” adva van, hogy a hegeli rendszer után már nincs tovább filozófia, hogy a társadalmi szétszakítottságot a pusztán eszmei kibékítés már nem enyhítheti. A „korszaklemben” adva van, azaz közhely az ifjúhegeliánus politikafilozófia irodalomban. S Hessnek ez elég, nem tartja szükségesnek a külön történelmi indoklást. A történelemből csak három kategória marad: az objektív szellemi tett (a tudattalan, az ókori), a szubjektív szellemi tett (a nem-cselekvő, a tiszta gondolati) s a jövő, az abszolút szellemi tett (a szubjektív szellemi tett által közvetített cselekvés.) Kategóriákról lévén szó, a harmadik kategóriára való átmenet is csak kategoriális átmenet lesz. Logikai kérdés az egész, be kell bizonyítani a második kategória korlátozottságát, ki kell mutatni, hogy a harmadik kategória meghaladja ezt a korlátozottságot. S Hess tényleg csak arra szorítkozik, hogy leleplezze a hegeli filozófia hamis önelégültségét. „A hegeli filozófiában nincs semmi más kifogásolnivaló, mint az, hogy minden alap nélkül átnyúl idegen területekre. Nem ismeri *határait*, nem tudja *feláldozni* magát. A legkonkrétabb, legvilágosabb fogalmat adja a gondolkodó szellemnek a gondolkodó szellemről, de túl sokra bátorítja fel. . . , amikor többet kíván tőle, mint hogy megértse önmagát (az abszolút szubjektumot). . . A hegelianizmus csak annyiban csinál balfogásokat, amennyiben többet akar átfogni mint fogalma. Az abszolút tett éppoly kevésbé tartozik a hegeli szellemfilozófiához, mint a közvetlenül tevékeny természet. A hegelianusok is zavarban vannak már amiatt, hogy hová illesszék be Hegel rendszerébe a *Fenomenológiát*.

Ez a megzavarodottság annál nagyobb lesz, minél inkább felismerik a hegeli filozófia lényegét és a *Fenomenológia* nagy jelentőségét. A szellem fenomenológiája a hegeli rendszer *in nuce*. Nemcsak a *Fenomenológia* és a *Logika*, hanem az egész hegeli rendszer a szubjektummá levő szubsztancia, a szubjektív tevékeny szellem, a megértő gondolkodás filozófiájához tartozik” (HS:80).

Tagadhatatlanul megvesztegető ez a gondolatmenet. A *Fenomenológia* szisztematikai helye tényleg rejtély volt a hegelianusok előtt.<sup>15</sup> Talán senki, Feuerbach és Bauer sem közelítette meg a kérdés marxi megoldását (GFK:101) ilyen erőteljesen. S mintha Marx Hegel-kritikájának legfontosabb mondani-valóját is előlegezné: Hegel filozófiájának lényege a tevékenység, a szubjektivitás, de Hegel csak az elvont, *szellemi* tevékenységet ismeri (GFK: 105; MEM3: 7). A dolog fonákja csak az, hogy Hess nem bírál, hanem parodizál. Valójában nem a hegeli szubjektívizmust, hanem annak egy erőszakosan felnagyított torzképét írja le. A *Triarchiában* semmi sem marad meg a hegeli „szellemi tevékenység” *tartalmából*. Hess számára Hegel a világtól elforduló kontempláció, a keresztény aszkézis filozófusa (HS:81–82); az önmagával foglalkozó tudás itt köldöknézést látszik jelenteni.<sup>16</sup> Holott a hegeli „szellemi tevékenység” semmi másra nem irányul, mint a *történelmi valóságra*. A hegeli filozófia szubjektuma annyiban foglalkozik önmagával, amennyiben az előző nemzedékek által létrehozott s vele tárgyi adottságként szembenálló társadalmi valóság, a társadalmi szubsztancia mögött felismeri az emberi szubjektivitást; felismeri, hogy a vele szembenálló világ az emberi tevékenység eredménye. Az „önmagával” foglalkozó szubjektum *társadalmi tárgyával* együtt megsemmisül az „abszolút tudás” *történelmi helyének* hegeli elemzése is. A filozófia megtorpanása a gyakorlat előtt sajnálatos tévedéssé, a gyakorlatra való átmenet a „tévedés” egyszerű felismerésévé lesz Hessnél.

A ifjúhegelianusok értelmezéseiben a hegeli filozófia általában eltolódik az üres szubjektivitás felé, de ennek a szubjektivista interpretációnak különböző fokai vannak. Bruno Bauer nemcsak a történelmi tartalmat, hanem az alapvető ismeretelméleti kérdést illetően is szubjektív idealistává teszi Hegelt. A hegeli abszolút tudás nála azt jelenti, hogy az öntudat, vagyis az *egyéni* emberi tudat *látszólagosnak* nyilvánít minden objektivitást. Az öntudat rájön

<sup>15</sup> O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Studien I(1961): 257kk.

<sup>16</sup> A félreértelmezés brutalitását jól mutatja, hogy Hegel a *Fenomenológia* bevezetőjében — amelyre Hess éppen ezeken az oldalakon (HS: 77kk) többször is utal — világosan elhatárolja magát az üres szubjektivitástól. Hegel Hessnél éppen annak az ellentétnek az *egyik oldalára* kerül, amelynek a *Fenomenológia* a polgári filozófia kereitei közt lehetséges maximális meghaladása. A „szellemtelen” objektivitás (pl. a természetfilozófia, a természetkultusz) és az üres szubjektivitás (pl. a világtól elforduló vallásosság) ellentétére gondolok, amelyek — Hegel szerint — kiegészítik egymást a *társadalmi valóságról való lemondásban*. Hess mégis úgy állítja be Hegelt, mint Schelling ellen-párját, a tiszta szellemfilozófust, szemben a tiszta természetfilozófussal (HS: 78). A már a *Szent történetben* (HS: 38) is előbukkant szembeállítást eredetileg Heine nyomán alakíthatta ki — H. Heines *gesammelte Werke*. Hrsg. von G. Karpeles. Berlin 1887kk. III. köt. 434kk.

Hasonlóan értelmezte Hegelt az ifjú Feuerbach és Cieszkowski—Stuke, *Philosophie der Tat*. 53, 117. kk. Bruno Bauer pedig a hegeli vallásfilozófiát egyenesen a schleiermacheri érzelemteológia következetes végigvitelének tekinti: Szerinte Hegel csak azért bírálja Schleiermachert, mert képmutatónan úgy tesz, mintha ő el tudna jutni az érzelmi vallásosságtól, a partikularitástól Isten objektivitásához, az általánosságához; ahelyett, hogy nyíltan kimondaná, az egyénből nem lehet megkonstruálni az isteni eszme objektivitását. — Bruno Bauer (névtelenül), *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Ein Ultimatum. Leipzig 1841. 50kk.

arra, hogy amit magától független objektivitásnak tartott, az valójában saját képzeinek kivetítése, csak saját képzelődése. Ezt az értelmezést a legvilágosabban a hegeli *vallásfilozófiával* kapcsolatban dolgozta ki: „(Hegel felfogása szerint) a vallási viszony semmi más, mint az *öntudat* önmagához való belső viszonya, és mindazok a hatalmak, amelyek szubsztanciaként vagy abszolút eszmeként még különbözőn látszanak az öntudattól, valójában az öntudat saját — a vallási képzeletben objektivált — mozzanatai. Ez a rendszer tulajdonképpeni. . . magja. Aki ezt a magot elfogyasztja, az Isten számára halott, mert halottnak tartja Istent. . . Ádám még olyan akart lenni, mint Isten, e rendszer híveiből már ez a bűnös elbizakodottság is hiányzik, egyáltalán nem akarnak már olyanok lenni, mint Isten, csak Én = Én akarnak lenni, és az öntudat blaszfémikus végtelenségét, szabadságát, önelégültségét akarják elnyerni és élvezni. Ez a filozófia nem akar semmilyen Istent. . .; csak embereket, csak öntudatot akar és neki minden csak merő öntudat.”<sup>17</sup> — és ez nem véletlen. Ha ugyanis a *vallás* társadalmi alapjaitól, intézményszerű megjelenésétől és a vallásos magatartás gyakorlati megnyilvánulásaitól elvonatkoztatunk, akkor a kultusz tulajdonképpeni tárgyait — pl. az istenséget — valóban tekinthetjük az öntudat kivetített képzeinek. A *gazdasági* és a *politikai* elidegenedés területén azonban ez a — már a vallásra vonatkozóan is jogosulatlan — absztrakció egyszerűen lehetetlenné válik. Itt olyan kézzelfogható, gyakorlati hatalmakról van szó, amelyeket nem lehet kísérteteknek nyilvánítani. Ebből ered az ifjú-hegelianizmus szélsőségesen szubjektivista szárnyának az a törekvése, hogy minden kritikát valláskritikává változtasson.<sup>18</sup>

Az öntudatfilozófia szemszögéből *értelmetlenül* válik az a bíráló, hogy Hegel megmaradt a tiszta gondolaton belül, nem ment tovább a tethez — az öntudatfilozófia szerint *minden* a gondolaton belül van. Az öntudatfilozófia nem lehet tettfilozófia, az öntudatfilozófiában *gondolat és tett azonosak* (MEM2: 192). A vallásból nem marad más, csak a vallási képzelgések kísértetvilága, s ennek megszüntetéséhez csak ki kell verni a *fejükből* ezeket a képzelődéseket, fel kell ismerni, hogy nem többek képzelődésnél.<sup>19</sup> „A fiatalabb hegelianusok bandája — írja Bauer a *Posaune*-ban — azt szeretné nekünk bebeszélni, hogy Hegel csak az elmélet szemlélődésébe merült el, és nem gondolt arra, hogy továbbvezesse az *elméletet a gyakorlathoz*. Mintha Hegel nem támadta volna meg pokoli dühvel a vallást, mintha nem a fennálló világállapotot akarta volna szétrombolni. Az ő elmélete önmagában (gyakorlat) és ezért a legfélelmetesebb, legrombolóbb gyakorlat.”<sup>20</sup> Nem elvi oka van, hogy e borzasztóan félelmetes gyakorlat eredményei nem látszanak. Csak azért van így, mert Hegel nem merte világosan kimondani gondolatait, s azok a tömeg szellemi restsége miatt nem terjedtek el.

<sup>17</sup> Bauer, *Die Posaune* . . . 48—49. o. A szemelvény megértéséhez tudni kell, hogy a *Posaune*-t Bauer szatirikus formában, az antihegelianus vallási ortodoxia hangját utánzóva írta meg. Saját Hegel-interpretációját úgy adja elő, mint egy ortodox szerző *leleplezéseit* az ateista és Antikrisztus Hegelről.

<sup>18</sup> Vö. MEM2: 52—53, 81, 139; MEM3: 21, 219, 267—68, 285. o. stb.

<sup>19</sup> Kétségtelen tény, hogy Bauernél felmerül az a kérdés is, hogy *miért* veszik az emberek a fejükbe a vallási téveszméket, s a politikai elidegenedés vonatkozásában nem egyszer utal arra, hogy a tudat megváltoztatása *csak szükséges* előfeltétele a viszonyok gyakorlati megváltoztatásának — Stuke, *Philosophie der Tat*. 153 kk. De ezek a gondolatok epizodikusak maradnak munkásságában, nem tudja — és nem is lehet — összeegyeztetni őket az öntudatfilozófiával.

<sup>20</sup> Bauer, *Die Posaune* . . . 81. o.

Hessnek ez egyszer javára válik, hogy a szubjektivista vulgarizációt — ahogy már a *Szent történetben* is láttuk — objektivista vulgarizációval szokta kiegészíteni. Pozíciója világosan elhatárolódik az öntudatfilozófia szubjektív idealizmusától. „Hegel a természetet — írja — mint az 'önmagától elidegenedett' isteni eszmét határozza meg. Ez a meghatározás hamis. Mert először is itt (a természetben) az élet teljesen azonos a közvetlen tettel, itt még nincs semmiféle — sem absztrakt, sem konkrét — eszme mint feltétel, és már csak ezért sem tudott önmagától elidegenedni. És azután itt, a lét büntelenségében, szó sem lehet lealacsonyodásról, elválasztottságról vagy széthullottságról. A természet a maga totalitásában éppoly isteni, mint a szellem a maga totalitásában. A természet Isten közvetlen élete. A lealacsonyodás csak a tudat által jön létre” (HS: 80—81). Hess itt — ha eltekintünk a „Spinoza tanítványához” méltó szóvirágoktól — az objektív természeti valóság prioritása mellett foglal állást minden idealizmussal szemben, így Hegel idealizmusával szemben is. De a kritika megint vulgarizációval fonódik össze. A természet (a közvetlenség) Hessnél a társadalmi (a tudatos, a közvetített) kizáró ellentéte. Semmit sem lát a természet valóságos — nemcsak tudati — társadalmi közvetítésének, a munkának a problémájából. Ez a korlátozott materializmus mégis elég ahhoz, hogy megóvja őt az ifjúhegelianus Hegel-értelmezések legsúlyosabb tévkövetkeztetésétől.

Az öntudatfilozófia, az elmélet és gyakorlat *azonosításából* következően, nem adhat *elméleti* magyarázatot az elmélet és gyakorlat *divergenciáira*. A magyarázat áttolódik morális térre, az öntudatfilozófiának bűnbakot kell keresnie. Ha Hegel az öntudatfilozófia álláspontján állt és mégsem vonta le ebből az ateista és forradalmi következtetéseket, akkor ez azt jelenti, hogy nem *merete* levonni ezeket: *alkalmazkodott* a korviszonyokhoz, gondolatait a megtévesztő kifejtés „kétszeres burkolatába” takarta. Ugyanígy a „tömeg” morális alacsonyabbrendűsége tehet róla, ha az öntudatfilozófia kritikái hadjáratai nem vezettek még a fennálló világ összeomlásához (MEM2: 82—83). Hess ezzel szemben világosan látja a tudat megváltozásának és a valóság megváltoztatásának legalább a különbségét. Ezért nem esik bele a gondolat és tett azonosságát hirdető ifjúhegelianusok méltatlan vádaskodásába,<sup>21</sup> akik saját elméleti kor-

<sup>21</sup> Az ifjúhegelianusok morális vádjait nem szabad összetéveszteni az antihegelianus liberalizmus rágalmaival. Az ifjúhegelianusok azt vetik mesterük szemére, hogy *megalkuvó* volt, *elhallgatta* filozófiájának forradalmi következtetéseit. Az antihegelianus liberalizmus vádjai (Hegel filozófiai diktatúrát vezetett be, istenítette a porosz rendőrállamot stb.) a hegeli filozófia *egészének* megbélyegzését, reakcióssá nyilvánítását szolgálják — I. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*. Köln—Opladen 1957. 9 okk. 49 okk.

Az ifjúhegelianusok közül azok élnek az alkalmazkodás vádjával, akik az öntudatfilozófia hívei, vagy legalábbis az elmélet és gyakorlat azonosítását szorgalmazzák, ha ennek filozófiai alapjához — az öntudatfilozófiához — nem jutnak is el. Heine különbségtétele Hegel ezoterikus és exoterikus tanítása között szorosan összefügg avval a nézetével, hogy „... az embernek, akár a bibliai Istennek, csak ki kell mondania a gondolatát, máris alakot kap a világ... A világ a szó szignatúrája.” *Ezért fél Hegel kimondani a szót*: „... a Maestro mögött álltam, amikor komponált, persze nagyon homályos és cikornyás jelekkel, hogy ne fejtse meg mindenki — sokszor láttam, hogy aggódva körülnézett, attól félve, hogy megértik. Nagyon szeretett engem, mert biztos volt benne, hogy nem árulom el; akkoriban szervilisknek tartottam őt. Amikor egyszer rosszkedvű voltam a szó miatt, 'Minden, ami van, ésszerű', furcsán elmosolyodott, és megjegyezte: 'Úgy is lehetne mondani, hogy mindennek lennie kell, ami ésszerű'. Gyanakodva körülnézett, de azután megnyugodott, mert csak Heinrich Beer hallotta...’ A történelmi igazság kedvéért meg kell állapítanunk, hogy Heine a fenti „titkot” csak 1844-ben „fecsegte ki”, amikor már aligha számított titoknak. *A vallás és filozófia történetéhez* (1835) c. művének Hegel-

látaikat mesterük vagy ellenfeleik morális korlátainak igyekeztek feltüntetni. Noha nem jut el az elmélet és gyakorlat pozitív viszonyának, a gyakorlat elsődlegességének felismeréséhez, s a tudat átalakításának kulcsát keresve maga is ingadozik a morálprédikáció és a „tömeg” megvetése (HS: 154) között, a „szent család” felsülését el tudja kerülni. Nem hiszi azt, hogy pusztá gondolataival hegyeket mozgathat, vagy ha mégsem, akkor ez csak az ellenséges rosszindulat eredménye. Jól mutatja ezt egy — a *Triarchia* után keletkezett — kisebb cikke, amelyben határozottan állást foglal Hegel mellett az alkalmazkodás vádjával szemben: „Nem úgy van-e, hogy vagy az ítélendő el, hogy Hegel nem meri bolygatni a fennállót, vagy az iskola mai kiméletlensége? — Ennek a divergenciának — amelynek jelentősége nem magában a filozófiában, hanem annak az életre történő alkalmazásában nyilvánul meg — az alapja éppen a filozófia megváltozott viszonya az élethez. Hegelnek csak a filozófiával mint olyannal kellett foglalkoznia. Mint filozófusnak el kellett kerülnie minden összeütközést az étellel, amely hivatásának betöltésében, a filozófia befejezésében, csak zavarta volna. De nem kell feltételeznünk, hogy Hegel a kollíziót *szándékosan* kerülte el, jóllehet még akkor sem tehetnénk neki szemrehányást ezért, ha helyzetének éppoly világosan tudatában lett volna, mint mi, akik az ő vállán állunk. Hegelnek eleget kellett küzdenie és harcolnia, hogy a szellemet önmagával adekváttá tegye; a további feladatot, az életet tenni adekváttá a szellemmel, másoknak kellett meghagynia; erre nem volt ideje és elhivatottsága, s talán éppen azért félt a fennállótól — amit jogosulatlanul vetünk a szemére —, mert hiányzott belőle a pozitív teremtetőerő, hogy a tömeget megtermékenyítse eszméivel és az életet a modern szellemből kiindulva újjáalakítsa” (HS: 170).

Jogosan ítéljük vulgarizációnak az ifjúhegeliánusoknak azt az eljárását, hogy mesterük rendszerének egy-egy kiszakított darabját követelményként, célkitűzésként fordítják a társadalmi valóság ellen, anélkül hogy e darabok eredeti összefüggéséről, a társadalmi célkitűzés problémájának hegeli tárgyalásáról többet tudnának mondani néhány odavetett közhelynél — pl. „az élet több mint a filozofálás” — vagy moralizáló szemrehányásnál. Vulgarizáció ez de nemcsak abban a viszonylagos értelemben, hogy a tanítványok ellaposítják Hegel filozófiáját: *Az ifjúhegeliánusok fél lábbal már a polgári filozófia vulgáris*

---

ról szóló befejező része sohasem jelent meg. A könyv alapvető érdemén — Heine volt az első, aki egyértelműen és a nagy nyilvánosság előtt rámutatott a klasszikus filozófia és a haladó politikai mozgalmak összefüggésére — ez semmit sem változtat; nem akarom kétségbe vonni azt sem, hogy a hegeli alkalmazkodás filozófiatörténeti legendáját Heine írta meg a legszebben. Csak azt kell tisztázni, hogy speciálisan a *hegeli* filozófia és a haladó mozgalom kapcsolatának feltárásában nem Heine volt az első, ez „a titok” 1844-ben, amikor a *Levelek Németországról* c. töredékét írta, már közhely volt. — Heines *Gesammelte Werke*. V. köt. 96. o.; III. köt. 388. o.; VIII. köt. 243—244. o.; VII. köt. 465. okk.

Ruge, aki különben jól tudta, milyen nagy különbség van egy gondolat kimondása, elterjedése és anyagi erővé válása között, éppen 1840—41-ben foglalkozik a hegeli alkalmazkodás kérdésével, amikor átmenetileg az öntudatfilozófia hatása alá kerül. „... az öntudat — írja egy 1841-es cikkében —, amely elnyert tartalmára reflektál és ahhoz tér vissza, egyszóval a filozófiai kritika csinálja a világtörténelem mozgását is. Az idő szövszékénél a filozófus ül . . .” Az ugyanebben az évben megjelent, *A filozófia, politika és vallás viszonyáról (Kant és Hegel alkalmazkodása)* c. tanulmányában pedig ezt olvashatjuk: „Tehát Hegel is diplomata! . . . de még Kant, ez az *anima candida* is diplomata! Egyikük sem alkot ellenzékelt, megelégszenek avval, hogy ellenzékben *vannak*. Rendszereik az ész és szabadság rendszerei az esztelenség és rabság közepette; de ezt a viszonyt elfedik.” — A. Ruge, *Gesammelte Schriften*. Mannheim 1846 okk. 3. köt. 49, 266—67. o.

*korszakában* állnak. A klasszikus polgári filozófia az emberi praxis, a szubjektivitás, a szabadság helyét keresi a társadalmi valóságban, s elfogulatlanul ki meri mondani, hogy *abban* a társadalomban, amely számára a társadalmat jelenti, bár az emberi teremtőerő minden képződmény gyökere, az emberek mégsem szabadok saját teremtményeikkel szemben, alá vannak vetve nekik. Igaz, a klasszikus filozófia sem teszi *kérdéssé*, hanem általában a társadalmi-ság *alaptényének* tekinti az elidegenedést. A *vulgárfilozófia* azonban már nem is mer szembenézni ezzel a ténnyel, már ezt az apologetikus szókimondást sem tűri. Ahelyett hogy elfogulatlan nyersséggel megmondaná: az ellentmondás, az elidegenedés megszüntethetetlen a polgári társadalmon belül; az ellentmondást „fogyatékoságnak”, „rossz oldalnak” tekinti, s felállítja a „fogyatékoságok”, „rossz oldalak” kiküszöbölésének morális követelményét.<sup>22</sup> Az ifjúhegeliánus filozófia kétarcúsága abból adódik, hogy a *módszertanilag* a vulgárfilozófia szintjén felállított követelmények *tartalma* itt a klasszikus filozófiából ered. A követelmények tartalma meghaladja a „maradványok” és a „fogyatékoságok” kiküszöbölésének igényét, a polgári reformok és a polgári filantrópia kereteit. Az ifjúhegeliánusok a hegeli elidegenedésmélethez kiindulva vetik fel az emberi szubjektivitás, az emberi szabadság kérdéseit. Az ifjúhegeliánusok a *hegeli* filozófiát akarják megvalósítani: „Ha egyrészt meg kell állapítani — írja Hess —, hogy az úgynevezett 'ifjúhegeliánus iskola' túllépi a hegeli filozófia határait, amennyiben nem áll meg az idealizmusban vagy a tulajdonképpeni filozófiánál. . . , akkor másrészt nem szabad elfelejteni, hogy az újabb irányzatnak semmiféle más alapja nincs, mint a hegeli filozófia idealitása” (HS: 169). Ez a „határátlépés” azonban vulgarizálássá válik, ha nem jár együtt a hegeli filozófia történelmi látókörének meghaladásával is. Az elidegenedés megszüntetésének tényleges, nem a végtelen ködébe vesző lehetőségét feltételezni anélkül, hogy megtalálnák azt a reális társadalmi erőt, amely gyakorlatilag is, valóságos cselekvésében is úrrá tud lenni a társadalmi szubsztancián — ez a hegeli filozófia vulgarizálása, az ifjúhegeliánizmus alapvető következetlensége. Az elidegenedést akarják megszüntetni, a hegeli filozófiát akarják megvalósítani, de nem vetnek komolyan számot a megvalósítás feltételeivel az elidegenedés társadalmában; egyszerűen posztulálják ezt a megvalósítást, a megvalósítás lehetőségét tekintve éppúgy elvonatkoztatnak az elidegenedéstől, mint a vulgárfilozófusok.

Ez az ellentmondás feloldást követel. Az ifjúhegeliánusok azonban nem képesek feloldani. Vagy elmenekülnek előle, mint például Ruge, aki végül a követelmény tartalmát is a vulgárfilozófiához szabja. Vagy megmaradnak benne, s a módszertani probléma megoldása nélkül, új színekkel gazdagítják az eredetileg „hegeli” követelményt. Az utóbbi Hess útja, s a későbbi anarchista Bakuniné, a reakciós-romantikus irányban továbbhaladó Cieszkovszkié is. A módszer oldalán a megoldást a maga erejéből *csak* Marx tudta megtalálni. Igazságtalanság volna azonban, ha az ifjúhegeliánizmus kétértelmű vulgarizációit egyedül a marxi megoldással hasonlítanánk össze. A helyes arányokat akkor kapjuk meg, ha futólag szemügyre vesszük a korszak egyértelmű politikai vulgárfilozófiáját, a *liberális antihegeliánizmust* is.

<sup>22</sup> Ez a követelmény nem azonos a kanti—fichtei *kelléssel*. Kant és Fichte is a *klasszikus* filozófiához tartoznak. A vulgárfilozófia nemcsak Hegel, de Kant és Fichte színvonalát sem éri el. Kant és Fichte éppen azért helyezik *végtelen messzire* a kellés és valóság egybeesését, mert filozófiájuk magva az elidegenedés feloldhatatlansága, a polgári társadalom alapvető ellentmondása.

Ez az irányzat is szembe fordul a hegeli kontemplációval, a gyakorlatot, a politikai tettet követeli. Hegel szerint — írja a Rotteck-féle *Staatslexikon* Hegel-cikke, az irányzat legjellegzetesebb elméleti megnyilvánulása — „*nincs egyáltalán semmiféle gyakorlati filozófia, semmiféle etika, politika, természetjog e szó szokásos értelmében.*” Az antihegeliánus liberálisok „a hegeli filozófia gyakorlati impotenciájáról” beszélnek, „politikai kvietizmust” vetnek Hegel szemére. A lényeges különbség nem a politikai aktivizmusból mint olyanból, hanem a politikai aktivizmus *tartalmában* van az ifjúhegeliánusok és az antihegeliánus liberálisok közt. A hegeli iskola — írja a cikk — arra törekszik, hogy „jobban alámerüljön az élet konkrét szférájába”, hogy „az (abszolút) eszmét gyakorlati hatalommá emelje”. Ez azonban hiú törekvés, a hegeli abszolút eszme tartalma „embertelen”, „teljesen vigasztalan az emberek legfontosabb dolgait illetően”. „Így abban a gondolatban, hogy minden végesben ellentmondás van, amin az tönkremegy, (Hegel) minden világi lényre kiterjeszti, amit különben csak a teljesen rossz, az Istentől elfordult teremtmény jellemzőjének tekinthetnénk; s ez valójában azt jelenti, hogy a kárhozát szavát mondja ki az egész teremtésre! Minden teremtmény csak így vagy úgy megnyilvánuló ellentmondás: minden teremtmény saját belsejének tantaluszi kínjában emészti fel önmagát; nem azért, mert lázadásával, az eredeti isteni egységből való kilépésével megsértette Istent; hanem éppen ebben (az ellentmondásosságában) van *egységben* Istennel; éppen annak hozzá nem mértisége, aránytalansága, hogy a végtelennek a végesben kell kifejeződnie, tehát maga Isten a teremtő aktusban — az ellentmondás alapja. . .”<sup>23</sup> — A vulgárfilozófiának már vigaszra van szüksége, nem tudja elviselni az „embertelen” és „vigasztalan” igazságot, hogy ebben a társadalomban a szabadság csak a gondolatban van otthon, minden alászállása a valóságba, minden megvalósulása az ellenkezőjére fordul, „ellentmondáshoz” vezet. Az ifjúhegeliánusok viszont tartalmilag éppen ebből az ellentmondásból indulnak ki. Erre az ellentmondásra vezetik vissza a modern társadalmi és vallási élet sajátosságait, s az így létrejött bíráló — bármennyire a levegőben lóg is módszertanilag — olyan értékes eredményeket tudott létrehozni, amelyek közül némelyik pozitív szerepet kapott a marxizmus kialakulásában.

### 3.

A *Triarchia*ban — ahogy az előző fejezetben láttuk — az aktuális politikai kérdések tárgyalása s az ezek ürügyén felállított társadalomfilozófiai követelmény játssza a főszerepet, az emberiség szent és profán történelme hátterbe szorul. Mégis érdemes foglalkozni a *Triarchia általános történetfilozófiai* megállapításaival is, mert ezek éppen futólagosságuk, dokumentálatlanságuk miatt, néhol még a *Szent történetnél* is többet árulnak el Hess módszertani titkaiból. Ezekből a megjegyzésekből láthatjuk a legvilágosabban a hessi

<sup>23</sup> K. H. Scheidler *Hegelsche Philosophie und Schule*. Staatslexikon oder Enzyklopaedia der Staatswissenschaften. Herausgegeben von C. von Rotteck und C. Welcker. 17. köt. Altona 1839. 632, 638, 610, 612, és 626. o. — A Rotteck-féle *Staatslexikon*ról lásd M. Лифшиц, Вопросы искусства и философии. Moszkva 1935. 84. o. — Az antihegeliánus liberalizmus álláspontját képviselte lehangradtabb, akadémikusabb formában Haym is. Lásd Ritter, *Hegel und die französische Revolution*. 9 kk., 47 kk. — Vö. L. von Stein Hegelkritikájával. Lásd Stuke, *Philosophie der Tat*. 38. o. — Vö. E. Zeller *Az elmélet és a gyakorlat c. tanulmányával*. Lásd Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule*. 450 kk.

filozófia két eleme, a társadalmi valóság sajátos leírása — a naturalista fejlődésmetafizika alapján interpretált történelem vagy a szimbolikus jelentőségűvé felnövesztett politikai aktualitás — és a filozófiai követelmény közti kapcsolatot, helyesebben kapcsolatnélküliséget. „A középkor volt a modern hőskor. Belőle fejlődtek ki a végén, ahogy a régi hőskor végén is, az államok, erkölcsök, törvények, intézmények. Eddig minden a *természeti* folyamat útján ment végbe. De most szembetűnik a modern civilizáció jellemzője. A mi hőskorunkból származó hagyományok sem akarnak konszolidálódni, mint az ókorban. A modern emberiség nem nyugszik meg, nem elégszik meg a természeti fejlődéssel. Egyszer már végigcsinálta és el kellett hagynia a természeti-szükségyszerű történelemfolyamatot. Még idejében visszaemlékezett ezekre az élményekre, amikor éppen meg akartak ismétlődni. — Ezért visszahőkölt, gyanakvó lett — és a modern civilizáció azzal kezdődött, amivel az ókori befejeződött, a *kritikával*, amely az ókorban csak későn, túl későn jött létre. . . — A modern világ azóta halálos aggodalomban van; elvesztett minden támpontot, elvesztette a talajt, amelyből kisarjadt. De ez a halálos aggodalom egy új teremtés szülési fájdalma. — A tradíció hídja már szét van rombolva, az összefüggés a múlttal már el van vágva, és a modern világ ott áll elhagyatva, magára utalva. *Természeti* forrásai kiapadtak; csak a szellemére alapíthatja létezését!” (HS: 121)

A természeti szükségszerűséggel lefolyt történelem és a szabadság filozófiai követelése, a szükségszerűség és a szabadság birodalma közt *el van vágva* a kapcsolat. A tisztára természeti szükségszerűségként jellemzett folyamat *magá nem hoz létre semmit* a követelt átalakulásból, *csak tárgya* az átalakító tevékenységnek. Hessnél szó sincs arról, hogy a történelem létrehozza azt a társadalmi csoportot, amely természeti szükségszerűséggel — mert számára ez életszükséglet, természeti szükségletei kielégítésének egyetlen lehetséges módja — megalkotja az új társadalmat. A pénzarisztokrácia és a pauperizmus ellentétéből létrejövő forradalom, a sajátosan angol forradalom elemzésében<sup>24</sup> nem az a fontos, hogy Hess elkerülhetőnek vagy elkerülhetetlennek tartja-e a forradalmat. Hanem az, hogy a forradalom — akár elkerülhető, akár elkerülhetetlen — nem játszik pozitív, alkotó szerepet a jövő kialakításában. A forradalom csak a természeti-szükségyszerű folyamat vége, *de nem* az emberi szabadság kezdete is egyben. Ha elkerülhető, akkor ez azt jelenti, hogy az összeütközés elméleti előrelátása is rávezeti *az embereket* — nem a paupereket vagy a proletárokat — a követelmény megvalósítására. S ha létrejön a katasztrófa, akkor is csak az a funkciója, hogy felébressze az emberek lelkiismeretét, belátassa velük: véget kell vetni a történelem természetadta jellegének, mert az ilyen rút dolgokhoz vezet.

A múlt és a jövő közti összefüggés elszakításából egyenesen következik az alábbi tétel, amely akár Hess jelmondata is lehetne: „*A fennálló mindig arról panaszkodik, hogy nem hagynak neki időt az eszméhez való közeledésre; de valójában a fennálló sohasem közeledik az eszméhez, hanem az eszme a fennállóhoz*” (HS: 155). Nincsenek fokozatok, nincsenek viszonylagos előrelépések. A napi politika tényezői vagy mindenestől a múlthoz vagy mindenestől a jövőhöz tartoznak, ennek megfelelően közvetlenül azonosulniuk kell *a múlttal* vagy *a jövővel*, *a múlt és a jövő* szimbólumaivá nőnek fel. Hess semmisnek tekint valóságos és viszonylag előreutató mozgalmakat a még csak virtuális jövő alapján, s indokolatlan reményeket fűz kisebb, alkalmi előrelépésekhez.

\*

<sup>24</sup> Vö. Stuke, *Philosophie der Tat*. 216 kk.

1841-ben Kölnben tartózkodik és tevékenyen részt vesz a *Rheinische Zeitung* alapítási előkészületeiben.<sup>25</sup> A *Triarchiá*val jó nevet szerzett magának az ifjúhegeliánus körökben, még az a gondolat is felmerült, hogy a lap szerkesztőjévé tegyék. Erre azonban nem került sor, Hessnek különböző másodrangú megbízatásokkal kellett megelégednie. A lap alapítóinak és a lapot szellemileg irányító ifjúhegeliánusoknak a fennmaradt levelezéséből kiderül, hogy mellőzésében jelentős szerepe volt a szerkesztői munkában való járatlanságának. Hatottak azonban más okok is. Hess elvi ellentétben állt mind a lapot kezdetben vezető, csak gazdasági célkitűzésekkel rendelkező burzsoá szárnnyal, mind a később uralkodó politikai-radikális ifjúhegeliánusokkal.

Ezek az ellentétek Hess egyre határozottabbá váló kommunizmusából eredtek. Kommunista programját képtelen volt összeegyeztetni a német *status quo*hoz képest haladó polgári irányzatokkal való taktikus együttműködéssel. Az 1841. december 13-án Auerbachhoz írott leveléből világos képet kapunk beállítottságáról: „. . . nem tudok a pénzarisztokratákkal és követőikkel harmonizálni, aligha lesz lehetséges szerkesztői állást vállalnom uralmuk alatt. . . Mindet fel kell kötni, csak pénzük és önhittségük van. Hiúságból lettek filozófusok is, de ezek a filozófusok nem lennének képesek áldozatot hozni a közjóért. Attól félek, hogy te is egy kicsit a pénzarisztokraták követője vagy, mert túlságosan szereted az élvezetet. Az embernek először a *gazdagságot* kell megvetnie, hogy meg tudja vetni a *gazdagokat* is. . . . azt hiszem, az urak még meg fogják tudni, hogy kivel van dolguk; már sok keserű pirulát kellett miattam lenyelniük. . . Most a *legjobb* pénzarisztokratákkal érintkeztem; ezek az *utolsók*, akikkel baráti kapcsolatot tartok fenn. Háború köztem és köztük” (HB: 84—85).

A személyes megnyilatkozásoknál sokkal fontosabb a lapban megjelent cikkeinek irányzata. A *centralizáció kérdése Németországban és Franciaországban* (1842. május) c. írása óvatlanul elárulja, hogy mennyire nincs összhangban az időszerű politikai kérdésekkel Hess programja: „Hogy az államhatalom egy pontból induljon-e ki, vagy minden tartomány, minden község önmagát kormányozza. . . — e kérdésről még nagyon megoszlanak a vélemények. Ez a kérdés egybeesik egy másikkal: fel kell-e áldozni az egyéni szabadságot az általánosnak, azaz a törvénynek, vagy a törvényt kell-e az egyéni szabadságnak? — Nagyon jól tudjuk, hogy ez a kérdés magasabb szempontból tekintve semmissé válik. Ha tudniillik az egyén megfelel fogalmának, más szavakkal, ha az ember valóságosan az, aminek fogalma szerint lennie kell, akkor az egyéni szabadság egyáltalán nem különbözik az általánostól; mert az igazi ember csak a nem életét éli, egyéni, különös létét nem választja el az általánostól; szabadsága nem kerülhet kollízióba a törvénnyel, mert a törvény nem valami külsőleges hozzá képest, hanem a saját akarata. Ha tehát az ember az igazak népének feltételezéséből indul ki, akkor a szóban forgó kérdést fel sem lehet vetni” (HS: 176). A valóságban a kérdés egyáltalán nem semmis. A széttagoltság megszüntetésének, az egységes belső piac megteremtésének kérdését nemlétezőnek tekinteni — ez önmagában is reakciós állásfoglalás. De Hess nem áll meg itt.

<sup>25</sup> K. Marx, F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von D. Rjazanov. 1927kk. I. rész, 1. köt. 2. félköt. 262. o. (MEGA: I, III: 1, 2. . . . : 1, 2) — HS: XXVIkk. — HB: 75kk. — A. Cornu, *K. Marx und F. Engels. Leben und Werk*. I. köt. Berlin 1954. 262kk.

„Az igazak népe” — az „emberiség ideálja”. Ezen a fokon már megszűnik az állam: „Egy ilyen egészséges tagokból álló társadalom már egyáltalán nem volna az, amit államnak nevezünk” (uo). Az emberiség ideálját azonban még nem értük el. A kérdés kérdés marad: itt és most, a jelenlegi állapotok között szükség van-e a centralizációra vagy sem? „Az ember csodálatosan könnyűvé teheti magának a legnehezebb államproblémák megoldását is, ha magas, filozófiai álláspontból néz le társadalmi életünkre. Elméletileg egészen helyes is a problémák ilyen megoldása, sőt az egyedüli helyes megoldás. De itt a centralizáció-kérdésnek nem elméleti, filozófiai, abszolút, hanem gyakorlati, mindenképpen csak empirikus és viszonylagos megválaszolásáról van szó; tudniillik az a kérdés, hogy mit részesítsünk előnyben a *jelenlegi körülmények* között, amelyek még nem nélkülözhetik a pozitív törvényeket és intézményeket. . .” (uo.) Könnyen azt hihetnénk, hogy a fenti sorok az „elméleti, filozófiai, abszolút” álláspont irónikus kritikáját tartalmazzák. Hessnek azonban ez eszébe sem jut. A problémák „csodálatosan könnyű” abszolút megoldása semmit sem mond a tényleges kérdéstről. Ennek felismerése csak arra vezeti filozófusunkat, hogy *az abszolút álláspontot közelítse a valósághoz*, de semmiképpen sem arra, hogy magában a valóságban, a kérdés körüli reális harcokban vizsgálja meg, milyen erők állnak a centralizáció és a föderalizmus pártjai mögött, milyen eredményre vezetne az egyik vagy a másik párt győzelme. A közelítés módja az, hogy az államot — nem tudni miért — az ideál megvalósítása eszközének tekintik. Az államnak *kell* a népet az ideális, az államnélküli állapotra kiképeznie. „Az államnak, ha népnevelési intézménynek fogjuk fel, két feladata van, egyrészt a fejlődést, a humánus képzést pozitíve előmozdítani, másrészt eltávolítani minden akadályt, amely útjába van ennek a fejlődésnek” (u.o.).

A pozitív oldalnak felel meg a decentralizáció elve, s ez a sajátosan német elv; a centralizáció a negatív feladathoz kell, s ez a sajátosan francia elv. Mindéből azután az a „gyakorlati” következtetés adódik, hogy sem az egyik, sem a másik oldalt nem szabad túlzásba vinni. A német és a francia fejlődés azonos mértékben, de különböző irányban egyoldalú. Az eredetitől — az „igazak népétől” — csak egy újabb követelményhez — az államhoz mint „népnevelési intézményhez” — jutottunk. Ráadásul, a „közelítés” eredményeként kapott s politikai jelszóként funkcionáló követelmény tartalmában kifejezetten reakciós. Az ideálból kiinduló méricskélésnek az lett az eredménye, hogy a német állapotok egyenrangúnak látszanak a minden tekintetben haladotabb francia viszonyokkal. Hess azt hiszi, hogy az álló, az ideálhoz nem közelítő valóságból mindenütt nyugodtan kicsipegetheti a mazsolát; hogy az „igazak népének” fantazmagóriáját mintaként alkalmazva kiválaszthatja a francia fejlődésből is, a németből is a „jó oldalt”, ami megfelelni látszik a mintának. Sőt, ha végiggondolná az elképzelést, amelyből kiindult, azt a következtetést kellene levonnia, hogy Németországnak egyáltalán nem kell a polgári fejlődés útjára lépnie, nem kell felszámolnia a nemzetet darabokra szakító önkormányzati egységeket, mert ezek a feudális önkormányzati szervek közelebb állnak az „igazak népének” kommunista szervezetéhez, mint a felett, centralizált francia állam.

A magas filozófiai álláspont csodálatos *könnyelműsége* tovább fokozódik *A napisajtó Németországban és Franciaországban* (1842 június) c. cikkében. Hess premisszája Németország — Heinetől Marxig — legjobb politikai gondolkodóiéval közös: „. . . Németországban az igazság mindmáig csak az el-

méletben, a szellemben van jelen. Csak a valóságosan kifejlődött eszme, nem a megvalósult tett felel meg itt a szellem által elismert igazságnak. Senki sem fogja vitatni, aki ismeri a német viszonyokat, hogy a németek az elméletben következetesek, igazak és világosak, következetesebbek mint bármely más nemzet, ezzel szemben a gyakorlatban következetlenek és zavarosak. Németországban ezért a gyakorlatból, amely a legnagyobb mértékben következetlen, nem lehet következetes képet kapni a társadalmi viszonyokról” (HS: 181). Hess azonban ebből — szemben Marxszal — nem arra következtet, hogy meg kell keresni a lappangó társadalmi erőt, amely képes a filozófia következetességére a gyakorlati harcban (MEM1: 390—91). Még Heine egyszerűbb „megoldásához” sem jut el, még csak nem is posztulálja a filozófiai magaslaton álló praxist. Számára magától értetődik, hogy Németországban az egyedüli lehetséges a német gyakorlat: A filozófia csak akkor őrizheti meg következetességét, ha megmarad filozófiának. „Egy ilyen országban, ahol a gyakorlati haladás minden történelmi és népszerű alapot nélkülöz”, a gyakorlatiasságnak, a hasznosságnak csak egyetlen formája lehetséges: „előmozdítani a szellemi műveltséget, és így egyengetni az utat a majdani igazi gyakorlat előtt” (uo). Az előbb még oly fennhéjázó „magas filozófiai” szemlélet most egyszerre behódol a német valóság előtt, s egyenesen henceg értelmetlenségével. Hess azon az alapon követel nagyobb sajtószabadságot, hogy a német sajtó úgyis csak a tiszta gondolat körében mozog, márpédig a jognak, a törvénynek csak a tett lehet tárgya (HS: 182—83).

Azt jelentené ez, hogy Hess nézeteinek állandó radikalizálódása éppen a *Rheinische Zeitung*-beli működése idején szakadt meg? Nem, ellenkezőleg, ez a radikalizálódás 1841—42-ben jelentős mértékben felgyorsul. Inkább arról van szó, hogy az egyre radikálisabb tartalmak érintetlenül hagyják a hessi filozófia már 1836-ban kialakult módszertani kereteit, az új radikális gondolatoknak e keretekbe kell beilleszkedniük. A valósággal mereven szembeállított követelmény alapján annál kevésbé képes tájékozódni az elmaradott német politikai élet zavaros viszonyai között, minél haladottabbak a követelmény tartalmi. Ő azonban mit sem vesz észre ebből az ellentmondásból, minden kétség nélkül megy előre a maga gondolati útján.

Feuerbach, Bauer és Marx segítségével 1841—42-ben ateistává válik.<sup>26</sup> Az ateizmus nem szükségképpen eredménye fejlődésének; mégsem csak külső hatás következménye ez a fordulat, elő volt készítve eddigi munkáiban. A *Szent történet*-ben még kitüntetett helye, a *történelmi* fejlődésben játszott szerepén túlmenő jelentősége volt a vallásnak: A „harmadik világkorszakot” nem egyszer a krisztusi szeretet megvalósulásának nevezte, és nem volt világosan tisztázva az sem, hogy van-e lényeges filozófiai különbség Krisztus és Spinoza tanítása között (HS: 36). A *Triarchiában* viszont a kereszténység már csak egy — a végcélnál egyértelműen alacsonyabb — lépcsőfok. Csak annyiban „szent”, amennyiben a célhoz vezető egész út „szent” a történelemben. S mivel a történelem ebben a munkában háttérbe szorul, a „szentség” kezd magára a célkitűzésre korlátozódni, bár van még néhány más menedéke is a vallásos maradványoknak. Az ideális államban szükség van egy külön egyházat nem alkotó államvallásra, amely „a szellemek egyesülését” hivatott előmozdítani (HS:127 kk). Vallási mozzanatok vannak a természetfilozófiai kitérésekben is, valamiféle

<sup>26</sup> Marx és Feuerbach hatásáról lásd a bevezetőben idézett levelet Auerbachnak 1841. szeptember 2-áról. Bauer hatásáról lásd MEGA: I:1:2:262.

— igaz, már szinte teljesen *verbális* — panteizmus (a természet Istennel közvetlenül azonos létezés). A Bauer és Feuerbach filozófiájával való megismerkedés után ezek a még mindig kissé naiv megnyilvánulások szintén kimaradnak írásaiból.

A napi politikai küzdelmekbe való bekapcsolódás úgyis a *kellés* „szent történelmi” toldalékának elhanyagolására készítette Hesst. Ehhez járul most a szélsőségesen történelmietlen feuerbach-i vallásfilozófia hatása, s az eredmény az, hogy Hess szemében a vallás már nem is történelmileg elkerülhetetlen átmeneti fok. Már nincs szó a természeti állapot közvetlenségének megtöréséről, ami a *Triarchiában* még *feltétele* volt az utolsó világekorszak eljövételének. Az 1842-es elemzésben a vallás egyértelműen az emberiség végcélja ellen hat. A vallás csak megadásra készitet a földi nyomorúsággal szemben: a vallásban a földi nyomorúságnak *örök* funkciója van, kontrasztot alkot a túlvilági boldogsághoz (HS: 184).<sup>27</sup>

De ez az ateizmus érintetlenül hagyja Hess filozófiájának vallásos magját. E megállapítással nem akarok csatlakozni ahhoz a majd minden tanulmányban fellelhető tételhez, hogy Hess lelkében a vallásos nevelés kitörölhetetlen nyomot hagyott. Erre nincs semmiféle bizonyíték. A vallási alapok folyamatoságán nem is azt értem, hogy ateista korszakában továbbéltek műveiben bizonyos (zsidó vagy keresztény) vallási *mottóvumok*. Ilyesminek nyomát sem találjuk. De ennek nincs jelentősége ahhoz képest, hogy a *kellésből* kiinduló filozófia maga vallásos jellegű. Szükségképpen felmerül a kérdés: miért *érvényes a kellés*? A dolog természetéből következik, hogy a társadalmi *valóság* nem lehet az érvényesség alapja. A *kellés* éppen azért *kellés*, mert szemben áll a valósággal — nem létezik, kell lennie. Ezért, ha nem akarunk megelégedni egy *pusztán szubjektív* érvényességgel, ha nem akarunk megelégedni avval, hogy csak az egyén *döntésétől* függjön, érvényesnek *tekinti-e* magára nézve a követelményt, a megalapozáshoz valamilyen *transzcendens objektivitás* feltételezésére kényszerülünk. Minden objektív érvényességre törekvő *kellés-filozófia* a vallásban *gyökerezik*, még az olyan *kellés-filozófiák* is, amelyek kritikai élükkel a pozitív vallások ellen fordulnak.<sup>28</sup> Az elméleti elemzés logikailag szükségszerű lépései azonban nem jelentenek feltétlenül pszichológiai szükségszerűséget is. Hess filozófiája *kellés-filozófia* lehetett anélkül, hogy feltette volna magának az érvényességre vonatkozó kérdést. 1856-ban úgy emlékszik vissza erre az időszakra, hogy szellemi állapotát a *fanatizmus* jellemezte (HB:

<sup>27</sup> „Ahol a cselekvés, a tett, ahol a *végrehajtás* a fontos, tehát az államban, a politikában, a nyilvános életben, semmi sem lenne helytelenebb, mint a vallás mértékét alkalmazni . . . A vallás, amelynek az igaz, a jó, az isteni *túlvilági* — a vallás, amely az ember gyengeségéből, bűnösségéből indul ki, és a tökéletest mint . . . e világon elérhetetlen eszményt állítja az ember elé, amelyhez csak a *jövőben* juthat el a vallás által — . . . a *vallás* . . . nem lehet a *törvény* alapja . . . , amelynek éppen az a hivatása, hogy az eszményt . . . itt megvalósítsa.” Idézi I. Goitein, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei M. Hess*. Ein Beitrag zu dem Thema Hess und Marx, mit bisher unveröffentlichten Quellen-Material. Leipzig 1931. 53. o. Goitein helyesen állapítja meg, hogy Hess csak a cenzúra miatt nem támadja a vallást, a *magánélet* vonatkozásában is. Alátámasztja megállapítását Cornu, aki elmondja, hogy a kormányzat eredetileg éppen azt várta a *Rheinische Zeitungtól*, hogy egyházellenes harcában támogassa őt; ezért ebben, de *csak ebben* a vonatkozásban feltehetőleg a cenzornak sem volt ellenére a valláskritika — Cornu, *K. Marx und F. Engels*. I. köt. 264. o.

<sup>28</sup> Vö. H. Noack, *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants*. Bevezetés Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft* c. művéhez. Hamburg 1956. LXVII kk., LXXVIII kk.

308). A fanatizmus nem engedi, hogy feltegye a kritikus kérdéseket. Az 1848—49-es forradalmak kudarcra töri majd meg ezt a fanatizmust, ez a csalódás hívja majd elő a kellés-filozófia lappangó vallási tartalmait. Ekkor válnak újra *kérdéssé* Hess számára a követelés alapjai.

Nézetei radikalizálódásának másik fő területe a szocializmus. A legfontosabb fejlődés ezen a téren a francia forradalom osztálytartalmának elemzése. Már nem elégszik meg azzal, hogy a múlt forradalmait mint *csak politikai* forradalmakat szembeállítsa a jövő *szociális* forradalmával. A politikai forradalmak szociális tartalma is érdekli: „Nem a konvent terrorizmusa és a császárság, hanem az alkotmányozók és a júliusi forradalom józansága, nem Robespierre és Napóleon, hanem Mirabeau és Lafayette, nem a sans-culotte-ok (proletárok), hanem a Tiers-Etat (*juste-milieu*) a francia forradalom reprezentánsai. . .” (HS: 191). A helyes felismerés azonban nem segíti hozzá a német politikai harcok jobb megértéséhez. A kellés-filozófia — láttuk már — azt hiszi, hogy kedvére *válogathat* a történelemből. Ezért a polgári forradalom követeléseit azonnal elvesztik számára minden vonzerejüket, amint megért valamit a kommunista forradalom ellentétes osztálytartalmából. Hess szinte örvendezni látszik a német kajitalizmus elmaradottságán. Abban reménykedik, hogy a németek — hála istennek, *van idejük* meggondolni a dolgot — az angolok kárán olyan *tápasztalatokat* szereznek, amelyek képessé teszik őket arra, hogy mindjárt az angol szociális forradalom kész eredményeit sajátítsák el. A kapitalista ipari fejlődésben csak az elnyomorodás, az angol forradalom — a „katasztrófa” — okát látja, s nem a forradalom utáni új társadalom alapját is. „Az ipar, amely a nép kezéből a kapitalisták gépeibe ment át; a kereskedelem. . .; az örökösödési törvények által összetartott és néhány arisztokrata kezében kamatozó földtulajdon éppúgy, mint az egyes családok kezében megmaradó és kamatozó nagy tőkék: mindezek a viszonyok, amelyek. . . főleg Angliában állnak fenn, s az előttünk álló katasztrófa. . . okát képezik, nem politikai, hanem *szociális* állapotok — és mialatt mi németek mindezt nyugodtan átgondoljuk, és mialatt nekünk még szerencsére időnk is van a zavartalan gondolkodásra. . ., ezalatt Angliában a *történelem*. . . hatalmába keríti a századok e még megadatlan rejtélyét” (HS: 185).

A kommunisztikus színezetű kellés-filozófia publicisztikai megnyilvánulásai akarva-akaratlanul a kapitalizmus szörnyűségeivel fenyegetődő feudális-romantikus párt kezére játszanak, és ürügyet szolgáltatnak a reakciós lapoknak, hogy denúciálják a cenzúra előtt a *Rheinische Zeitung*-ot. Marx 1859-es visszaemlékezése — többek között — Hessre vonatkozik: „. . . ebben az időben (1842—43), amikor is a 'továbbmenés' jószándéka sokszorosan meghaladta a tárgyi ismeretet, a francia szocializmus és kommunizmus enyhén filozófiailag színezett visszhangja szólalt meg a *Rheinische Zeitung*-ban. Ezzel a kontárkodással szembeszálltam. . .” (MEM13:5)<sup>20</sup>

<sup>20</sup> 1845-ben Hess így ír erről: „A radikális szocializmus első nyomát Németországban a *Rheinische Zeitung*-ban fedezzük fel, tehát a filozófiai haladáspárt egyik lapjában. . . — Felmerül a kérdés: hogyan jött be a kommunizmus hirtelen az ifjúhegelianus haladáspártba? Milyen összefüggésben van vele? — Nagyon laza összefüggésben. — Itt kell kiemelni azt a körülményt, hogy a filozófiai haladáspárt a nevezett újság fennállásának egész ideje alatt még *ellenségesen* viszonyult a radikális szocializmushoz. . .” (HS: 296).

Doktori disszertációjának ránkmaradt főszövegét olvasva könnyen arra a megállapításra juthatunk, hogy Marx az értekezés írásakor az öntudatfilozófiával, az ifjúhegelianizmus szélsőségesen szubjektivistá szárnyával tartott. Az előszóban egyértelműen kimondja: a filozófia „legfelsőbb istensége” az öntudat (MEGA I: 1:1: 10). S a téma, a demokritoszi és epikuroszai természetfilozófia különbségének kidolgozásából is az öntudatfilozófiára következtethetünk.

*A filozófiai reflexió formája a filozófus öntudata és a világ közti viszonyt fejezi ki* (MEGA I:1:1: 21). Démokritosznál a *szükségyszerűség*, Epikurosznál a *véletlen* kategóriája határozza meg a reflexió formáját. Az előbbi filozófiájának egész pátosza a természeti jelenségek determinisztikus levezetésére irányul. A jelenségeket az őket körülvevő feltételekből, okokból, alapokból adódó *reális lehetőséggel* magyarázza meg. Az utóbbi ellenben „határtalan nemtörődömséggel” jár el a fizikai jelenségek magyarázatában. A megmagyarázandó jelenségek létrejöttének lehetőségét nem a *valóságos feltételek* elemzésével mutatja ki, Epikurosznak elég az is, hogy a jelenség *absztrakte lehetséges*, azaz egyáltalán elgondolható (MEGA I:1:1: 22—23). Azt hihetnénk, hogy — az összehasonlítás eredményeként — Démokritosz oldalára fog billenni az értékelés mérlege. Marx valóban nem huny szemet Epikurosz filozófiájának *üres negativitása* fölött, ettől azonban nem szabad megtévesztetni magunkat. A filozófiai reflexió formája az öntudat és a világ viszonyát ábrázolja, még akkor is, ha tárgyyszerűen csak a természetről van szó; a filozófia akkor is az öntudatról mond valamit, amikor a természetről beszél. Ezért feltétlenül azt a természetfilozófiát kell előnyben részesítenie, amelyben ez az elv *tudatossá* válik, amely *tudja*, hogy tárgya végső soron az öntudat. Ezen nem változtat az sem, ha az illető filozófia csak úgy képes megvalósítani ezt a felismerést, hogy közben lemond bizonyos korábbi, szűk értelemben vett *természetfilozófiai*, fizikai eredményekről. Epikurosznál — írja Marx — nem a természet megismeréséről, hanem a szubjektum megnyugtatásáról van szó (MEGA I:1:1: 24). Ha a *véletlen* uralkodik benne, akkor a természet *közömbössé* válik a szubjektum számára. Értelmetlenné válik a bajok elkerülésére, a sors előrelátására irányuló *aggodalmas igyekezet*, mert sorsunkat úgysem láthatjuk előre: Így is lehet, meg úgy is lehet; minden, ami csak elgondolható, egyformán lehetséges. Tagadnunk kell tehát a természeti szükségyszerűséget, hogy boldogok lehessünk, hogy megszabaduljunk az *aggodalomtól* (MEGA I:1:1: 47—48).

A két természetfilozófia *alapelvének* összevetése is erre az eredményre vezet. Démokritosznál az *atomra* vonatkozó feltevések *csak* arra szolgálnak, hogy segítségükkel megmagyarázza a felszíni tapasztalat jelenségeit (MEGA I:1:1: 33, 34). A demokritoszi természetfilozófiának ezért — Marx szerint — *nincs is filozófiai jelentősége* (MEGA I:1:1: 44). Epikurosznál viszont „az atom semmi más, mint az absztrakt öntudat természeti formája” (MEGA I:1:1: 44), vagyis az absztrakt öntudat kivetítése a természetbe. Ebből lehet megérteni az atomok elhajlását az egyenesvonalú mozgástól, ami annyi fejtörést okozott azoknak, akik egyszerűen *természetfilozófiának*, fizikának fogták fel Epikurosz atomelméletét. Az elhajlás feltételezése nem önkényes ötlet, hanem Epikurosz filozófiájának alap gondolatából következik. Az absztrakt öntudat nem tudja magáévá tenni, elsajátítani az általánost. Ha érintkezik vele, nem tudja megtartani az önállóságát, feloldódik benne (ahogy a *pontszerű atom* az *egyenes*

pályában). Ezért csak úgy lehet önálló, ha visszahúzódik önmagába, elhajlik, kitér a valóság elől (MEGA I:1:1: 25kk).

A főszövegben, az öntudatfilozófia üres negativitására vonatkozó kritikai megjegyzések ellenére is, egyértelműen az öntudatfilozófia pártján áll, Démokritoszt szinte nem is tekinti filozófusnak. De a függelékek és a jegyzetek fennmaradt kézírataiból és előmunkálataiból mintha az öntudatfilozófiával szöges ellentétben álló koncepció bontakoznék ki. Marx elhatárolja magát a „pszichológiai aprólékoskodástól és okoskodástól”. A filozófiatörténetírás nem a filozófus empirikus személyiségével, nem „a szubjektum fenomenológikus tudatával foglalkozik”. A filozófiatörténet tárgya a vizsgált rendszer „elve”, amely nem oldódik fel a rendszer kifejtőinek tudatában, amelyet a filozófus „fenomenológikus” tudata csak megközelíthet, amely tehát *objektív*<sup>30</sup> vele szemben (MEGA I:1:1: 143). E módszertani elvből azután minden tétovázás nélkül levonja a következtetést — a vele akkor szoros baráti kapcsolatban álló — Bruno Bauer filozófiájára nézve is. A kritikus vitapont — ahogy már Hess esetében láttuk — az „alkalmazkodás” kérdése. Bauer, alap gondolatához következetesen ragaszkodva, csak pszichológiai, Hegel empirikus személyiségéből kiinduló magyarázatot adhat a hegeli dialektika megtorpanására a gyakorlat előtt. Marx viszont a rendszer *elvében* keresi az okot. A hegeli filozófiában, a Hegel gondolataiban csak *megnyilvánuló* „lényegi tudatot” akarja kritikailag meghaladni. „Elképzelhető, hogy egy filozófus ezt vagy azt a látszólagos következtelenséget ilyen vagy olyan alkalmazkodásból követi el; ő maga tudatában lehet ennek. Csak annak nincs tudatában, hogy e látszólagos alkalmazkodás lehetőségének legmélyebb gyökere elvének elégtelenségében vagy elégtelen felfogásában van. Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott volna, akkor tanítványainak az ő *belső, lényeges tuda-*

<sup>30</sup> Az öntudatfilozófiát Marx a filozófiatörténetírás módszereivel kapcsolatos fejtegetésekben vetette el a leghatározottabban. De ha e módszertani fejtegetések távlatából nézzük a dolgot, a látszólag az öntudatfilozófia körén belül maradó valláskritikai szövegrészekben is felfedezhetünk olyan mozzanatokat, amelyek túlmutatnak az öntudatfilozófián. Az ontológiai isten-érv — Marx szerint — *vagy* üres tautológia, *vagy* az ellenkezőjére fordítható, voltaképpen isten nemlétezését állítja. „Isten létének bizonyításai vagy csak *üres tautológiák* — pl. az ontológiai bizonyítás nem jelent mást, mint hogy 'amit valóban (realiter) elképzelek, az számomra valóságos képzet', az hat rám, és ebben az értelemben *minden isten*, a pogány éppúgy, mint a keresztény, valóságos egzisztenciával bír. Nem uralkodott-e a régi Moloch, akinek emberáldozatot hoztak? Nem volt-e valóságos hatalom a görögök életében a delphoi Apollón?” (MEGA I:1:1:80) Nem akarom azt állítani, hogy Marx itt valami olyan objektivitást tulajdonít a vallási jelenségeknek, ami nem redukálható az egyének vallási tudatára, hiszen világosan megmondja, „az emberek általános vagy inkább közös elképzeléséről” van szó. A *nyomaték* mégis másutt van, mint a tiszta öntudatfilozófiában. Az isten képzet, de ebből Marx nem megy át közvetlenül az isten semmisségére (az isten üres képzelődés), hanem a „közös képzetek” *valóságos hatalmát* hangsúlyozza.

A vagy-vagy másik oldalán pedig még egy lépéssel tovább megy. A vallás társadalmi objektivitása csillan meg, amikor az ésszerűtlen világra hivatkozik; a „lényeg-emberi öntudat” kifejezés pedig talán kapcsolatba hozható a filozófiatörténeti fejtegetések „lényegi tudat” fogalmával, amely ott valamiféle társadalmilag *objektív* szellemet, a pszichológiai tudatra nem redukálható szellemet jelent. „Vagy isten létének bizonyításai nem mások, mint a *lényegi emberi öntudat létének bizonyításai* . . . Például az ontológiai. Melyik lét (Sein) közvetlen, mennyiben gondoljuk? Az öntudat (Selbstbewusstsein). — Ebben az értelemben isten létének minden bizonyítása *nemléte*nek bizonyítása, cáfolata minden elképzelésnek istenről. A valóságos bizonyításoknak fordítva kellene hangzaniok: 'Isten van, mert a természet rosszul van berendezve.' 'Isten van, mert van az ésszerűtlen világ.'” (MEGA I:1:1:81)

tábol kellene megmagyarázniok azt, ami neki magának exoterikus tudat formájában jelent meg. Ily módon az ismeret haladásává lesz, ami a lelkiismeret haladásának látszik. Nem a filozófus partikuláris lelkiismeretét gyanúsítják, hanem megkonstruálják lényegi tudatformáját, meghatározott alakot és jelentőséget adnak neki, és ezzel egyben túl is lépnek rajta.” (MEGA I:1:1: 64).

Hogyan oldható fel a főszöveg és a kiegészítések (függelékek, jegyzetek) közti ellentmondás. A *mi kérdésünkre*, arra a kérdésre, hogy Marx tényleg magáénak vallotta-e az öntudatfilozófiát 1839—40-ben, csak akkor válaszolhatunk, ha sikerül rekonstruálnunk az ő kérdését: Miért írta disszertációját a „démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbségéről”? Mi vezette ehhez a témához?

Megállapítható, hogy nem a szűk értelemben vett történelmi érdeklődés. A jelen filozófiai helyzetben, a hegeli rendszer felbomlásával kialakult filozófiai állapotok között akart tájékozódni. Ezért nyúlt vissza az ókori klasszikus filozófia felbomlásának korához. „Ahogy vannak a filozófiában csomópontok, amelyeken a filozófia önmagán belül a konkretizálódáshoz emelkedik . . . , éppúgy vannak olyan pillanatok is, amelyekben a filozófia a külvilág felé fordítja szemét, már nemcsak fogalmilag, hanem gyakorlati személyként is intrikákat sző a világgal és a világi szírének keblére veti magát. Ez a filozófia farsang-éjszakája; kutyabőrbe öltözik, mint a cinikus, papi köntösbe, mint az alexandrinus, vagy illatos tavaszi ruhába, mint az epikureus.” S egy még az előbbinél is bonyolultabb hasonlatszövevény után ez következik: „. . . ahogy Prométheusz, aki ellopta az égből a tüzet, nekifogott házakat építeni és letelepedni a földön, úgy fordul a filozófia, amely világgá fejlesztette magát, a jelenség-világ ellen. Így most a hegeli” (MEGA I : 1 : 1 : 131). Az arisztotelészi és a hegeli „világfilozófia” felbomlása közös „törvény” szerint megy végbe (MEGA I : 1 : 1 : 64). S Marx e törvényt akarta feltárni a két párhuzamos korszak összehasonlításával.

De a prométheuszi fordulatot végrehajtó antik filozófia nemcsak annyiban érdekli, amennyiben azonos a kortársi mozgalmakkal. Talán még fontosabb, amiben az epikureizmus eltér a Hegel utáni filozófia megfelelő irányzataitól. Marx szerint Epikuroszt következetesebben hajtotta végre a ráháruló filozófiatörténeti feladatot, mint a modernnek. Időszerű példaképnek tekintti, noha tudja, a modern filozófia kifelé fordulása a fejlődés jóval magasabb szintjén játszódik le. Némely hegeliánus — bizonyára az óhegeliánusokra céloz — úgy fogja fel a nagy filozófia megszűnését, hogy most a középszerűség korszaka jött el; palástolni igyekszik az önálló világgá kibontakozott filozófia és a valóságos világ közti ellentétet. E középszerűséggel és óvatossággal szemben az ókori világfilozófia „katasztrófáját” „titáni harcok” követték (MEGA I : 1 : 1 : 132—33). De az ifjúhegeliánusoknak is van mit tanulniuk az epikureusoktól. Ezek világosan ki merték mondani, hogy szemben állnak a totális filozófiával: nem akarták magukat a totális filozófia rejtett konzekvenciájának feltüntetni. „Ha az objektív nyereséget alkalmazzuk a megítélés mércéjeként, akkor az epikuroszi természetfilozófiában . . . semmi sincs, amit nagyon lehetne dicsérni: másfelől viszont a történelmi jelenségeknek semmiféle ilyen dicséretre nincs szükségük, sőt csodálnunk kell a nyílt, valódi filozófiai következetességet, amellyel az epikuroszi természetfilozófia elvének következetlenségei teljes szélességükben . . . ki vannak fejtve. A görögök örökké tanítóink maradnak e nagyszerű objektív naivitás miatt, amely minden dolgot meztelenül, természetének tiszta fényében . . . ragyogtat. A

mi korunk, mindenekelőtt magában a filozófiában, bűnös jelenségeket hozott létre, . . . amennyiben rejtett szándék bújik meg a belátás mögött és rejtett belátás a dolog mögött” (MEGA I : 1 : 1 : 140). Ebből a megjegyzésből kiviláglik, hogy Marx *nem* azért részesíti előnyben Epikurost, mert filozófiája közel áll az övéhez. Marx Epikurosz *ókori* öntudatfilozófiáját a történelmi fejlődés szükségszerű állomásának tekinti, amelyen a világfilozófia bomlásának keresztül kell mennie, s amely e fejlődésben túl van Démokritosz álláspontján. Marx az öntudatfilozófia elvét — ahogy a hegei filozófiával kapcsolatban felállított módszertani maxima követeli — „határozott alakra” hozza, megállapítja „jelentőségét” és ezzel tovább is lép fölötte.

„A görög élet és a görög szellem lelke a szubsztancia . . .”<sup>31</sup> A szubsztancia az objektív, az adott — egyfelől a természet, másfelől a társadalmi-erkölcsi tradíció — kezdetben teljesen egybeesik a szubjektivitással (az idealitással, ahogy itt nevezi Marx). Vagyis az egyén még teljesen azonos az őt körülvevő valósággal, amelybe beleszületett. A filozófia megjelenése e szubsztanciális élet szétszakadásával, továbbfejlődése a szétszakitottság elmélyülésével függ össze. A filozófia a hét bölccsel kezdődik. A szubjektivitás a bölcsek személyében kiemelkedik a szubsztanciális életből, elkülönül tőle. Ez azonban nem jelenti azt, hogy el is hagyja a szubsztancialitást. Az idealitás azonosul néhány empirikus személyiséggel, s e személyek tanításaiból még a szubsztancia hangja szól. A bölcsek egyszerű, a nép számára érthető erkölcsi parancsokat állítanak fel, törvényeket hoznak. Thalész pedig néhány természeti jelenségre — az elemekre — vezet vissza mindent. Az eleiaiak már szembefordulnak a nép egyszerű vallási-erkölcsi elképzeléseivel, s a szubsztancia formáját már mint igazi idealitást értik meg, nem empirikus elemeket tesznek ilyen idealitássá. De ez a forma, ez az idealitás náluk is szubsztanciálissá, objektívvé válik, „hatalommá, amely átnyúlik felettük, s amelyet félig misztikus, félig poétikus lelkesedéssel nyilatkoztatnak ki”.

Az igazi fordulat a szofistákkal és elsősorban Szókratésszel következik be, akit Marx a görög filozófia középpontjának tekint. Szókratész személyében az idealitás átmege a *szubjektív szellemben* — a daimonion nem a fejünk felett, hanem bennünk van. A szókratészi szubjektív szellem számára a szubsztancia idegen, esetleges, szellemnélküli létezés, amelyet *át kell szellemíteni*. A szubjektív szellem viszonya az adott létezőhöz a *kellés*, a *törekvés*. Az idealitás a fejlődésnek ezen a fokán sokkal jobban elszakad a szubsztancialitástól, mint eddig bármikor, de másfelől nézve sokkal inkább egyesül is vele mint korábban. Az eleiaiaktól képviselt szellem még nagyon szubsztanciális a kifejlett szubjektív szellemhez képest, de éppen ezért az eleiaiak *kiemelkednek* az eredeti társadalmi szubsztancialitásból, s a *fejük felett lebegő* szellem felé fordulnak. Az eleiaiak *népszerűtlének*, a szofisták és Szókratész populárisak. A *bennük* megnyilatkozó szubjektív szellem már nem fordulhat el a népelet szubsztancialitásától, nincs hová fordulnia ezen kívül. Számukra nincs más, csak saját szubjektív törekvésük, szemben a népelet adottságaival. Nem az emberek feje felett lebegő objektív idealitás misztériumát nyilatkoztatják ki, hanem a nép nevelői lesznek, az elkülönült kontemplációból leszállnak a piaci vitákhoz. Ézzel azonban meg is van pecsételve sorsuk. Törekvésük szem-

<sup>31</sup> Marx nézeteit a görög filozófia történetének általános menetéről és a modern filozófiai fejlődéstől való eltéréséről két hosszabb összefüggő töredék alapján próbálom rekonstruálni: MEGA I:1:1: 100kk, 131kk. Ezenkívül felhasználom még az alábbi helyeket: MEGA I: 1:1:51, 93, 99, 124, 138.

ben áll a népélet szubsztancialitásával, de csak a népélet szubsztancialitásában van értelme. Szemben állnak a fennálló intézményekkel, de el kell fogadniuk őket, mert tevékenységük mozgástere a fennálló. Ez az ellentmondás fejlődik ki Szókratész elítéltetésében és abban, hogy aláveti magát az ítéletnek.

Platón filozófiája a szókratészi tragédia tanulságain alapul. A szókratészi merőben szubjektív szellemnek, Szókratész nevelői munkájának nincs semmiféle sajátos pozitív tartalma. Ő nem valami meghatározott tartalmat akar elsajátíttatni tanítványjaival, csupán szubjektumokká, szabad egyéniségekké akarja őket tenni. Platón ezt a pusztán formai idealitást tartalmilag tagolt, széles *ideavilággá* teszi, Platónnál létrejön a „világfilozófia”. S nem elégszik meg a szókratészi idealitás kielégületlenségével, egyoldalú *kellés*-jellegével sem, igyekszik pozitíve összekapcsolni az ideák világát a realitással. A pozitív kapcsolatot azonban nem sikerül kialakítania, az *ideák világa* csak látszólag hatja át a *valóságos világot*.

Arisztotelész a *két világ* feltételezésében rejlő ellentmondásból indul ki. A szöveg töredékessége miatt nehéz megállapítani, mi volt Marx közelebbi véleménye az ellentmondás arisztotelészi feloldásáról. Annyi azonban bizonyos, hogy nem tarthatta *valóságos* feloldásnak, hanem csak az ellentmondás megismétlésének egy magasabb szinten. Arisztotelészt tartotta az ókori világfilozófia csúcának, de kétségtelen, hogy már Platónt is a világfilozófiához számította. S még a fejlődés magasabb fokán létrejövő modern világfilozófiára is jellemző, hogy csak látszatra egyesíti a filozófia világát a való világgal. A világfilozófia a szubsztanciális világgal párhuzamos tagoltságú konkrét totalitássá terjeszkedik ki, de össze kell omlania, mert kiderül, hogy minden szélessége ellenére sem tudja befogadni magába a realitást. „Ahol az abszolút az egyik oldalon — írja Platónról, s az utolsó mondatban Hegelre célozva —, a körülhatárolt pozitív valóság a másik oldalon áll, és a pozitívot mégis meg kell tartani, ott a pozitív közeggé lesz, amelyen az abszolút fény áttündököl, ott az abszolút fény meseszerű színjátékká bomlik szét, és a véges, a pozitív valami mást jelent mint önmagát . . .; az egész világ a mítoszok világává lesz. Minden alak rejtvény. A legújabb időben is visszatért ez, és hasonló törvény határozza meg.”

A *világfilozófiai* misztifikáció felbomlása, az egyesítési kísérlet meghiúsulása mögött a *világi* bomlás továbbterjedése van: a görög politikai élet szubsztancialitásának végleges széthullása, a római jog magánszemélyének létrejötte. A világfilozófia utáni korszak a *filozófiai hanyatlás* kora. *Történelmi* szempontból azonban nincs jelentősége az ilyen értékítéleteknek. A világfilozófia után létrejövő filozófiák szükségszerű történelmi feladatot hajtanak végre, éppen ürességük, negativitásuk révén. Olyan átmeneti kor ez, amelyben „a régi istenek már meghaltak és az új istennő még csak a sors sötét alakjában jelenik meg; vagy tiszta fény, vagy tiszta sötétség. A nappal színei még hiányoznak róla.” A régi istenek már, az új istenek még nem laknak a földön. Ekkor a filozófia újra a *bölcs* alakjában valósul meg, ahogy az antik filozófia ciklusának elején és közepén. Az epikureus bölcs azonban nem vergődik már a szókratészi szubjektív szellem ellentmondásában. Már nem akarja átnevelni a szubsztanciális világot. Megelégszik az egyoldalúan, ellenmondásmentesen negatív viszonytal. Tevékenységének lényege a kritika: *nem ismer el semmilyen valóságot*, amely tőle független létezéssel bír. Történelmi feladata a régi istenek tetemének eltakarítása. Marx Epikuroszt a legnagyobb ókori *felvilágosítónak* tartotta.

A modern világfilozófia felbomlásának sajátosságairól keveset tudunk meg a szövegekből. A modern filozófia kiindulópontja, a széthulló modern szubsztancialitás maga is *szellemi* a görög népelet *természetadta* szubsztancialitásával szemben. Ez a szubsztancialitás az emberek problémátlan azonosulása a keresztény vallással, amelyet Marx a „szabad szellemi tett” vallásának tart. A modern világfilozófia a *vallás* világát akarja belefogni a totálissá vált filozófiába, s amikor ez nem sikerül, felbomlásában is a *vallás* ellen fordul. Ez a kritika már nem az absztrakt öntudat szembefordulása a tőle független létezéssel; itt már azokat a formákat akarják széttörni, amelyek az *általánost* nem engedik kibontakozni. — Röviden összefoglalva, ez áll a modern filozófia ciklusának sajátosságára vonatkozó két fennmaradt helyen (MEGA I : 1 : 1 : 93, 99).

Egy másik fejtegetésből (MEGA: I : 1 : 1 : 63kk) azonban kiderül, hogy Marx nem szűkítette le a *vallási* kérdésre a modern világfilozófia felbomlásának elemzését. Itt, ahol *általában* beszél „az elméleti szellem gyakorlati energiává válásáról”, bár a megfogalmazások elsősorban az újabb fejlődésre utalnak, szó sincs a vallásról. Az egész gondolatmenet *politikai* körben mozog: „Amennyiben a filozófia mint akarat a megjelenő világ ellen fordul, a rendszer absztrakt totalitássá fokozódik le, azaz a világ egyik oldalává válik, amellyel szemben áll egy másik... Megtörik a belső kielégültség és lekerekítettség. Ami belső fény volt, pusztító láng lesz, amely kifelé fordul. Így az a következő lépés jön létre, hogy a világ filozófiaivá válása egyben a filozófia világivá válása is lesz, hogy megvalósulása egyben önelvesztésévé válik, hogy amit kint támad, az saját belső hiányossága, hogy beleesik — éppen a harcban — azokba a hibákba, amelyeket a másik oldalon mint hibákat támad, hogy csak annyiban szünteti meg ezeket a hibákat, amennyiben maga is elköveti őket. Ami szemben áll vele, ami ellen harcol, az ugyanaz mint ő maga, csak fordított előjellel.” A filozófia a szétszakított világ terméke, amelyben az emberi szubjektivitás nem tud azonosulni, nem esik egybe a szubsztanciával. Amikor a filozófia a világ ellen fordul, akkor nem *alakítja át* a világot, nem teszi szubjektívvé a szubsztanciát, hanem csak *bevallja*, hogy az ő szubjektivitása nem szubsztancialis; csak kritizálja a szubsztancialitást, mert nem szubjektív. A filozófia, ahogy az antik fejlődés ábrázolásánál láttuk, éppen akkor lép fel a világ ellen, amikor már végképp lehetetlen a szubsztanciát a szubjektivitás megvalósulásának tekinteni, amikor már lehetetlenné válik a világfilozófia. A filozófia önkritikája — a szubsztancialitás ügyében — és a valóság filozófiai kritikája — a szubjektivitás ügyében — ugyanannak a folyamatnak a két oldala. Történeti megvalósulásában ez a két oldal két önálló és egymással szembenálló filozófiai irányzatot hoz létre. Az egyik, a „*liberális párt*” a filozófiátlan valóság, a másik, a „*pozitív filozófia*” a valóságnélküli filozófia kritikáját képviseli. Az egyik a felvilágosító feladatot tölti be, profanizálja a szubjektivitástól elhagyott szubsztancialitást. A másik leleplezi a filozófia üres negativitását, megmutatja, hogy a bíráló filozófia maga is a bírált világ része, maga is belül van a szétszakítottságon. A *pozitív filozófia* a fennálló, a valóság jogait hangsúlyozza a *kritikai filozófia* üres követelményével szemben.

A két párt összecsapása — mint láttuk — azt a korszakot jellemzi, amelyben a népelet régi szubsztancialitása már teljesen felbomlott, az új pedig még nem alakult ki. Ez a történelmi helymeghatározás csak az új egység nézőpontjából végezhető el. Marx elméleti álláspontja — a szubsztancialitás és a

*filozófiatörténet ciklusaiban kifejlődött* szubjektivitás egysége — túl van a világhilozófia utáni diadokhosz-harcokon, bár mint előkészítő mozzanatot, tartalmazza azokat is. A szubsztancia és a szubjektivitás egységének elvét már 1837-ben kialakította, és a disszertációban már többé-kevésbé kialakult elképzelést próbált elhelyezni a filozófia történetében. Különösen fontosá vált számunkra a pozitív koncepció időbeli elsőbbsége azáltal, hogy a későbbi kifejtéseket tartalmazó kéziratok és levelek<sup>32</sup> elkallódtak. Első filozófiáját ezért, bár a történelmi tanulmányok bizonyára nem maradtak hatás nélkül, eredeti, kifejtetlen formájában, az 1837. november 10-én, apjához írott levélben (MEGA: I : 1 : 2 : 213kk) kell tanulmányoznunk.

A terjedelmes levél berlini életének és szellemi munkájának számbavétele. Az önbírálatba átmenő önelemzés lelki állapotának válságát, lírai és jogfilozófiai munkáinak sikertelenségét egyaránt az „idealizmusra” vezeti vissza: A *kellés* és valóság ellentétének idealizmusa tette érzéketlenné az új élmények iránt, ez az ellentét okozta visszahuzódását a társaságból, ez tartja a tartalmatlan és formátlan hangulatok ürességében líráját, s emiatt mentek rossz irányba jogfilozófiai próbálkozásai is. A *jog metafizikája* c. elveszett munkájának elhibázottsága a filozófiai alapok felülvizsgálására kényszerítette. Az eredményt így foglalja össze apja számára: „Az idealizmustól . . . eljutottam oda, hogy magában a valóságosban keressem az eszmét. Ha az istenek korábban a föld felett laktak, most annak középpontjává lettek.”

Az „idealizmus” bírálatával egyidőben leküzdö a hegeli filozófiával szembeni ellenérzéseit is. A fennmaradt anyag hiányossága miatt szinte lehetetlen pontos képet kapni Marx ekkori Hegel-felfogásáról. Mégis megkockáztatom azt a feltevést, hogy csatlakozása a hegeli „világhilozófiához” nem jelentett annak feltétel nélküli elfogadását; a földön lakó istenek filozófiája *nem azonos* a hegeli filozófiával. Korábbi kifogásai Hegellel szemben részben Hegel kifejezésmódjára irányultak, részben politikai természetűek voltak. A hegeli filozófia homályosságára, érthetlenségére vonatkozó megjegyzéseit (MEGA I : 1 : 2 : 41—42) nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk; Hegel alaposabb tanulmányozása után nyomtalanul visszavonta ezeket a diákosan tiszteletlen felületességeket. Más a helyzet a politikai ellenvetésekkel. A hegeli filozófia zenéjét „groteszk sziklamelódiának” nevezi. De ez a furcsa metafora nemcsak a *stílus* nyersségére, homályosságára utal. A hegeli filozófia *tartalma* is durva. Kant és Fichte levegőben lógó, utópisztikus követeléseivel ellentétben a hegeli *Jogfilozófia* a realizmust képviseli. Ez a realizmus azonban azt jelenti, hogy Hegel a napóleoni háborúk utáni Németország állami intézményeit a maguk empirikus egzisztenciájában, szőröstül-bőröstül, a filozófiai eszme megvalósulásának fogja fel. Ekkori tanulmányai alapján arra következtethetünk, hogy a *Jogfilozófia* e sajátosságára céloz Marx Hegel-epigrammája is, amelyet 1837 elején írt:

Kant und Fichte gern zum Aether schweifen,  
Suchten dort ein fernes Land,  
Doch ich such' nur rüchtig zu begreifen,  
Was ich — auf der Strasse fand!<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Vö. MEGA: I:1:2: XXI, 107, 234, 249, 258.

<sup>33</sup> MEGA I:1:2: 42.

Elképzelhető lenne ugyan, hogy Marx e korai fejlődésszakaszában — kicsiben — olyan pályát futott be, mint Hegel nagyban: A *kellésfilozófia* üres-ségétől eljutott a realizmusig, de feladta a *kellésfilozófia* politikai radikalizmusát. Ezt a megoldást mégis lehetetlenné teszi az a tény, hogy Marx nemcsak elméletben csatlakozott a hegeli rendszerhez, hanem szoros baráti kapcsolatba is lépett a hegelianus „Doktorklub” tagjaival, akik az ifjúhegelianizmus baloldali szárnyához tartoztak. Szó sem volt tehát a politikai radikalizmus feladásáról, sőt Köppen, Bruno Bauer és Rutenberg hatása bizonyára csak következtetesebbé tette nézeteit. Mindebből arra következtethetünk, hogy Marx már a kezdet kezdetén egészen sajátos pozíciót foglalt el az ifjúhegelianusok között. Állásfoglalása a politikai és vallási kérdésekben legalább annyira túlmutat a hegeli következtetéseken, mint társaié. De, szemben a többiekkel, Hegel realizmusát nem tekinti *morális gyengeségnek*. A hegeli filozófiát nem Fichte szellemében értelmezi át, éppen ellenkezőleg, a *kanti* és *fichte*i *kellésfilozófia* korlátainak felismerése miatt csatlakozik hozzá. Távól áll tőle a fennálló filozófia igazolása, de éppoly távol áll tőle a valóság jogainak semmibevétele is. A legrealistább ifjúhegelianusok is csak odáig jutottak el, hogy elismerték a valóságot mint a *kellésből* kiinduló átalakító tevékenység *tárgyát*, reális *objektumát*. Marx viszont már a kezdet kezdetén valamilyen módon a valóságból akarja venni a politikai prakszis *indítékát* is.

Ez a realizmus vezeti, miután doktori értekezésében feltérképezte a filozófiatörténeti folyamat törvényszerű elágazásait, a gyakorlati politikai tevékenységhez. A világfilozófia felbomlása után létrejövő egyik elágazás, a „liberális párt”, a „gyakorlati energiává” vált filozófiát képviseli. „Csakhogy — írja Marx — a filozófia *gyakorlata* maga is *elméleti*. A *kritika*, amely az egyedi létezés a lényegen, a különös valóságot az eszmén méri” (MEGA I : 1 : 1 : 64). A másik irányzat, a „pozitív filozófia” viszont, bár joggal veti ellenfele szemére a pusztá elméleti kritika elégtelenségét, maga nem képes valóságos haladást létrehozni, megreked a fennállóban. Ha a kritika kétségbevonja az egész társadalmi valóság létjogosultságát, a pozitív filozófia azt válaszolja, hogy a fogalom önmagában semmi, az emberi lét a valósághoz kötődik. De számára a valóság egyenlő a ma ténylegesen fennállóval, azért ellenvetésével nemhogy elmélyítené a radikálisok elméletét, csak még jobban tüzei kritikái dühüket. Marx ki akar törni ebből az útvesztőből. A filozófia gyakorlatától a tényleges gyakorlathoz akar eljutni. Ez nyilvánult meg abban a vitában, amelyet Bruno Bauerrel — a filozófiai kritika legjelentősebb képviselőjével — folytatott éleletterveiről, közvetlenül a disszertáció befejezése után. Sajnos a vitáról csak Bauer egy válaszleveléből tudunk: „Értelmetlenség volna, ha gyakorlati karriernek szentelnéd magad. Az elmélet most a legerősebb gyakorlat, és még egyáltalán nem látjuk előre, milyen nagy mértékben lesz gyakorlati” (MEGA I : 1 : 2 : 250).<sup>34</sup>

Az életének e szakaszával foglalkozó munkák megelégszenek a külső körülmények felsorolásával, amelyek meglehetősen egyértelműséggel determinálták

<sup>34</sup> Felmerülhet az ellenvetés, hogy Marx házassági tervei érdekében akart valamilyen állást vállalni, s Bauer egyszerűen arról beszél le, a vitának tehát nincs elvi jelentősége. De képtelenség feltételezni, hogy Bauer ilyen magántermészetű gondot ezzel az elméleti frázissal próbált volna elintézni. Különben is, nem azon vitáztak, hogy Marxnak kell-e egyáltalán valamilyen megélhetés után néznie, hanem arról, hogy az egyetemi pályát válassza-e vagy mást. Fontos tudni, hogy a fenti levél írásakor (1841. március 31.) még mindketten reális lehetőséget láttak arra, hogy Marx katedrát kapjon. Bauer helyzete csak később vált súlyossá Bonnban.

Marx útját. Kétségtelen, akármit gondolt is a professzori és a gyakorlati pálya elvi különbségéről, Bauer felfüggesztése után lehetetlen volt katedrát kapnia. S a még mindig elég általános „gyakorlati pálya” sem nyújtott sok választási lehetőséget. Nincs valóságos pártélet, a német politika egyelőre még papír-politika. Ezért Marx számára a politikai tevékenység *egyetlen* számbajelölhető területe a sajtó. Valójában azonban, ugyanúgy, ahogy az akadémiai pályafutás feladásánál, gyakorlati döntése itt is az elvek magaslatán áll. Nem elégedhetünk meg a korlátozó külső körülmények elősorolásával.

Marx ekkori felfogásában a sajtó *elvileg* a rendi politika fölött áll, függetlenül a rendi gyűlések jogkörének *meglevő* korlátozottságától, területi széttagoltságától, a küldöttek választásának érvényben levő rendszerétől. A rendiség elve a rendi különérdek, az emberi nem állati lealacsonyítása, az emberi nem fajokra osztása. A rendi politika nem képviselheti az általánost, hanem csak a különböző emberi állatfajok, a rendi különérdekek pillanatnyi erőegyensúlyának megfelelő kompromisszumot. Ezzel szemben a „sajtó világa . . . a nép általános köteléke” (MEMI : 72). A sajtó világának totalitása — a névtelen cikkekből szellemi egészé szerveződő lapok és a különböző újságok vitájából kialakuló egységes sajtóállásfogalás (MEMI : 152kk) — a „történelmi népszellem . . . látható alakja” (MEMI : 39). A sajtónak az egyes közírók és orgánumok harcából kialakuló dinamikája nemcsak a *rendi* különérdekeket vezeti vissza az emberi nembeliséghez, hanem a társadalmi szubsztanciával szembe forduló *filozófiai* „különérdek” egyoldalúságát is megszünteti. A filozófia csak *szembeállítja* a valósággal a maga eszményi világát, de pozitíve nem tud a valósághoz kapcsolódni, nem tudja magából a valóságból kibontani az átalakító gyakorlat indítékait. Ellentéte: „A szabad sajtó mindenoldalú, mindenütt jelenvaló, mindentudó. A szabad sajtó az az eszményi világ, amely állandóan a valóságosból buzog és — egyre gazdagabb szellemként — új életet hozva magával visszaáramlik belé” (MEMI : 60). A szabad sajtó a valóság és az eszmény *kölcsönhatásának* közege.

Marx politikai programjának alapja a disszertáció „idealizálás”-konceptiója (MEGA I:1:1:29, 31). A szubjektivitást a modern szellem — szemben az ókorival — nem a társadalmi szubsztanciával szembe forduló egyes öntudatban, azaz nem az elszigetelt egyénben keresi. A modern szellem elve az általános, az olyan egyén, amelyik a vele szemben álló másik öntudatban önmagát ismeri fel, amelyik azonosulni tud a társadalmi szubsztanciával, jóllehet az nem teljes egészében az *ő sajtó* tevékenységéből alakult ki, hanem az emberiség *nembeli* tevékenységének eredménye. Ennek megvalósításához nem elég elfordulni az általánossal szemben álló létezésről, ehhez a társadalmi lét valóságos átalakítása — „*idealizálása*” — szükséges. Olyan politikai demokráciát kell kialakítani, amelyben az állam — az általános — nem a különérdek szolgája. Amelyben a végrehajtó hatalom nem egy dinasztia és egy hivatalnoki kaszt magántulajdona, hanem nyilvános, a nép szabadon bírálja és irányítja. Amelyben a különérdekek csak akkor érvényesülhetnek, ha képesek követelésüket általános formára hozni; nem az egyének egy csoportjának — egy rendnek — akarnak *kiváltságokat* szerezni, hanem általános érvényű *törvényeket* javasolnak. A rendiségben megszűnik a törvény általánossága, a rendek a törvényeket magántulajdonként elosztják egymás között, nincsenek is törvények, csak a többi rendet kölcsönösen kizáró kiváltságok rendszere.

A politikai és jogi demokrácia azonban Marxnál nem a valóságos — s pillanatnyilag még nagyrészt a rendiség keretein belül zajló — politikai küz-

delmekkel szembe fordított kellés. A szabad sajtó követelése túlmutat a rendi politika elvén, a demokratikus elv első megvalósulása, mert az ügyeket egy általános, kiváltságnak semmiképpen sem tekinthető képesség, az elméleti értelem fényében vizsgálja meg. De Marx támogat minden olyan haladó törekvést is, amely a fennálló rendi politika keretein belül lép fel. Haladónak tart minden olyan politikai célkitűzést, amely, bár nem bírálja a kiváltságok elvét, de rámutat valamely kiváltság, valamely állampolgári jog magántulajdonként való birtoklásának káros következményeire, s részt követel eddig kismizmizett csoportok számára e kiváltságokból.<sup>35</sup> Saját következetesebb koncepciója csak akkor valósulhat meg, ha a kiváltságok fennálló rendszerét szétbomlasztó politikai forrongás olyan erőssé válik, hogy a kiváltságok elve maga is kérdéssé lesz. Marx irányítása (amely jóval szerkesztői kinevezése előtt megkezdődött) feloldja a *Rheinische Zeitung* létét veszélyeztető ellentétet az ipar<sup>†</sup> és kereskedelmi szabadság programjával fellépő liberálisok és a politikai-radikális ifjúhegeliánusok között. Saját koncepciója felette áll mindkét irányzat elképzeléseinek, de szükséges mozzanatként tartalmazza is őket. Együttműködése az ifjúhegeliánusokkal éppúgy taktikai jellegű, mint a liberális reformerekkel való szövetség. A valóság kíméletlen filozófiai kritikája éppúgy szükséges, de nem elégséges feltétele az átalakító praxiszsnak, mint a haladásnak a valóság felől jövő, filozófiátlan követeléseit megszólaltató publicisztika. Csak taktikai megfontolásokkal magyarázható, hogy Marx a disszertáció után is együttműködik Bauerrel a *Posaune* második részének kidolgozásában, sőt maga is gondol arra, hogy a *Posaune* modorában írjon egy munkát (MEGA I:1:2: 264, 265); pedig a disszertáció a *Posaune* megsemmisítő elvi kritikáját tartalmazza, s nem hihetjük, hogy Marx „megfelejtkezett” volna erről. A

<sup>35</sup> A Marx végső célkitűzésére vonatkozó megállapításaim részletes dokumentálásától eltekintettem, mert csak a marxizmus dialektikus módszer, a dialektika előtörténetét vizsgálom. Inkább azokat a helyeket említem, ahol Marx taktikai okokból támogatja a saját programjához képest visszamaradott irányzatokat, s amelyekről a figyelmüket elsősorban a marxizmus program tartalmi fejlődésére összpontosító munkák el szoktak felejteni. 1842. augusztus 25-én így ír Dagobert Oppenheimnek Edgar Bauer „juste-milieu”-cikkével kapcsolatban: „Egy ilyen egyértelmű tüntetés a jelenlegi állammal szemben alapvetően ellen a szabadszellemtől gyakorlati férfiak nagy, sőt legnagyobb tömegét, akik vállalták azt a fáradságos szerepet, hogy fokról-fokra, az alkotmányos korlátok között, kiharcolják a szabadságot, mialatt mi az absztrakció karosszékéből bebizonyítjuk nekik ellentmondásait” (MEGA I:1:2: 280). A *Viták a sajtószabadságról* c. cikkének abból a részéből, ahol a sajtószabadságot az iparszabadsággal azonosító állásponttal vitatkozik, csak azokat a gondolatokat szokták idézni, amelyek a művészet, a tudomány stb. áruvá válására vonatkoznak. Holott nem volna szabad elfelejteni arról sem, hogy Marx elismeri az álláspont viszonylagos jogosultságát, szembeállítja realizmusát a fellengzős okoskodással, s az iparszabadságot mint a szabadság alsóbb formáját a magasabb formák szükséges feltételének tekinti. (MEMI: 67 kk.) A *Rheinische Zeitung*ba írott utolsó előtti cikkében pedig az ipar és a kereskedelem fejlesztésének ügyét képviselő Landtag-küldöttek mellett áll ki (MEGA I:1:1: 387–88). Rendkívül fontos a zsidóemancipáció kérdéséhez való viszonya is. Itt egy valóban rendkívül korlátozott követelésről van szó: nem az állam és az egyház elválasztásáról, hanem még egy egyház felvételéről a kiváltságos, államilag is elismert egyházak közé. „Éppen most volt nálam — írja Rugénak 1843. március 13-án — a helybeli izraeliták előjárója, és fölkért arra, hogy írjak egy petíciót a zsidók érdekében a Landtaghoz, és ezt meg is fogom tenni. Amilyen ellenszenves nekem az izraelita vallás, annyira absztraktnak tartom viszont Bauer nézetét is. Amennyi lukat kell szűnni a keresztény államba, amennyit lehet, és az ésszerűséget, amennyire rajtunk múlik, bele kell csempészni. Legalábbis meg kell kísérelni ezt — és az elkecserezés növekszik majd minden petíció után, amelyet tiltakozással elutasítottak” (MEGA I:1:2: 308).

*Pösaune* annak az irányzatnak a jellegzetes terméke, amely nem a hegeli filozófia elvét, hanem Hegel jellemét támadja. Ennek a taktikának a folytatása a „szent családdal” és a berlini követőkkel való együttműködés, amelyet változatlanul fenntart akkor is, amikor „ezt a Posaune-stílust a hegeli kifejtésbe való terhes bezártsággal együtt” (MEGA I : 1 : 2 : 272) elveti, s amelyet csak a „szabadok” botrányos fellépése szakít meg.

Látnunk kell azonban a marx *realizmus* korlátait is. — Ez a realizmus — dialektikus módszerének ez a kezdeti formája — vezeti a politikai sajtó gyakorlatához, ez teszi lehetővé, hogy írásaiban és szerkesztői munkájában egybe tudja fogni a korszak *minden* haladó irányzatát. A politikai sajtó egészének szabad mozgásában a „történelmi népszellem” nyilatkozik meg — s a *Reinische Zeitung* nem volt *méltatlan* Marxnak a sajtóról alkotott magas elképzeléséhez. De mi következik az *egyes* közíróra abból, ha a sajtó *egésze* a „népszellem” hangját szólaltatja meg? Lehet-e, s ha igen, hogyan lehet az *egyes* közíró a „népszellem” szócsove, a valóságból kinövő, reális társadalmi célkitűzés megfogalmazója? Ezek a kérdések válasz nélkül maradnak a *Rheinische Zeitung* időszakában.

A disszertáció fejtegetései, amelyek Marx politikai munkájához a módszertani alapot adták, *nem szimmetrikusak* a „liberális pártra”, ill. a „pozitív filozófiára” vonatkozóan. E pártok létjogosultsága — mint már láttuk — kölcsönösen a másik korlátozottságában van. A liberális irányzat korlátozottsága életrehívja a maga kiegészítéseként a pozitív irányzatot és viszont. De ezzel véget is ér a szimmetria. A „liberális párt” követelése — minden korlátozottságukkal együtt — a haladás ügyét szolgálják, míg a „pozitív filozófia” reakciós. „Mindkét párt éppen azt teszi, amit a másik akar tenni és amit ő nem akar. Az első (a liberális párt) azonban, belső ellentmondása mellett általában tudatában van az elvnek és céljának. A másodikban a megfordítottság, úgyszólván az örültség mint olyan jelenik meg. Tartalmilag csak a liberális párt vezet reális előrehaladáshoz, mert ez a fogalom pártja, míg a pozitív filozófia csak olyan követeléseket tud létrehozni, amelyeknek formája ellentmond tartalmuknak” (MEGA I:1:1: 65). Első cikkei alapján úgy látszik, hogy Marx — mint író, nem mint szerkesztő — kezdetben hajlott a filozófiai kritika, a „fogalom pártjának” egyoldalú képviselőre. Ha pusztán ekkori álláspontjának szemléltetése kedvéért feltételezzük, bár erre semmi ténybeli alapunk nincs, hogy tudatosította ezeket a módszerbeli nehézségeket, akkor azt mondhatjuk, hogy így oldotta meg őket: A valóság követelése, vagyis a valóságos követelés csak *utólag*, a korlátozott álláspontok összeütközésének a sajtó összefolyamatában kialakuló végeredményéből adódik. A filozófiailag képzett politikusnak akkor is a „liberális párt” oldalán van a helye, ha ismeri e párt egyoldalúságát. Nem tarthat igényt arra, hogy a sajtó helyett *egyedül* képviselje a népszellemet. Mindenesetre a *Rheinische Zeitung*-ban megjelent első cikke a „fogalom pártjának” álláspontjáról íródott: „A belső eszme lényegének mértékét kell... a dolgok létezésére alkalmazni, s ne tévesszenek meg bennünket az egyoldalú és triviális tapasztalatok instanciái, annál is inkább ne, mert ennek következményeképpen oda minden tapasztalat, megszűnik minden ítélet — minden tehén fekete. — Az eszme álláspontjáról a sajtószabadságnak — ez magától értetődik — egészen más jogosultsága van, mint a cenzúrának, mivel maga a sajtószabadság az eszmének, a szabadságnak egy alakja, valami pozitív jó, míg a cenzúra a szabadságnélküliség egy alakja, a látszatra támaszkodó világnézet polémiája a lényegre tá-

maszkodó világnézet ellen, olyasmi, aminek csak negatív természete van” (MEM1: 50). S a további fejtegetésben ez az „egészen magától értetődő” valóság- és történelemfeletti gondolatmenet oda vezet, hogy a sajtószabadság „mindig létezett”, vagy mint egyes emberek (pl. a cenzorok) kiváltsága, vagy mint általános jog. A sajtószabadság kérdése végül a különös és általános logikai viszonyára megy vissza, amiből persze egyáltalán nem következik, hogy miért *éppen most* aktuális az általános sajtószabadság ügye, ha a logikai viszonyok örökkévalóságban *mindig* egyformán érvényes volt. A „fogalom pártjának” jellegzetes ugrása ez a logika időtlen világából a „korszellem” konkrét időbeliségébe.

Marxnak azonban hamarosan tapasztalnia kell a „fogalom pártjának” nála kevésbé józan tagjainál, hogy nem lehet megállni az „eszme mértékénél”, s az egyoldalúságok kiegészítését a másik „pártra” bízni. Látnia kell, ha megmarad az „eszme álláspontján”, akkor semmi *elvi biztosíték* nincs arra, hogy egyáltalán eljut a valósághoz, amelyet „idealizálni” akar. Éppen a sajtóvitáról szóló sorozatának befejezésekor jelent meg Hess cikke a centralizáció kérdéséről. Marx vitába akart szállni Hess-szel. A vitacikk nem jelent meg, vagy el sem készült. De szerencsére Marx egyik jegyzetfüzetében fennmaradt a cikk bevezető része, amelynek módszertani fejtegetései fordulatot jelentenek a marxi dialektika előtörténetében: „Könnyen meg lehet találni minden kor varázsszavait. A korkérdések ezek, és ha a válaszokban az egyes individuumok szándéka és belátása oly nagy szerepet játszik, hogy gyakorlott szemmel lehet csak elválasztani az egyénhez tartozót attól, ami a korhoz tartozik, akkor a kérdések ezzel szemben egy kor nyílt, kíméletlen, minden egyes individualitáson túlmenő hangjai, a kor motói, saját lelkiállapotának *leggyakorlatibb* kinyilatkoztatásai” (MEGA I:1:1: 230). A korkérdésekhez — tehát a *gyakorlati*, a történelmi *valóság által* felvetett kérdésekhez — a kritika egy egészen új fogalma kapcsolódik: „A korkérdésekben, mint minden tartalma folytán jogosult, tehát ésszerű kérdésben, nem a válasz, hanem a *kérdés* jelenti a fő nehézséget. Az igazi kritika ezért nem a válaszokat, hanem a kérdéseket elemzi. Ahogy egy algebrai egyenlet megoldása meg van adva, amint a feladatot legtisztább és legélesebb viszonyaira hozzuk, úgy minden kérdés meg van válaszolva, amint valóságos kérdéssé lett.” (uo.)

Ez az „igazi kritika” — Hess példáján okulva<sup>36</sup> — nem valamilyen rejtélyes eredetű eszméből indul ki, hogy azután vagy a fantázia birodalmába kalandozzon el, vagy, ha szerencséje van, megtalálja az utat a valósághoz, hanem a valóságot magát veszi alapul. Nem leckét ad fel a valóságnak, hanem segít megoldani a már feladott leckét, analizálja, megtisztítja ellentmondásaitól a ténylegesen felvetődött és elterjedt „korkérdéseket”. Hasonló tanulságokkal szolgál Edgar Bauer és a Bauer-testvérek (a „szent család”) berlini körének fellépése először a lap hasábjain, majd, amikor Marx ezt lehetetlenné

<sup>36</sup> „A cikk szerzője — írja Marx Hessről — kérdésének *önkritikájával* indít. Magasabb szempontból tekintve kérdése nem is létezik, de rögtön megtudjuk, hogy ebből a magasabb szempontból nézve minden törvény, pozitív intézmény, a központi államhatalom és végül maga az állam is eltűnik. Joggal hirdeti a szerző a ’csodálatos könnyűséget’, amellyel ebből a szempontból tájékozódni tud, de nincs jogunk a problémák ilyen megoldását ’elméletileg egészen helyesnek’, sőt az ’egyedül helyesnek’ nevezni, jogtalanul nevezi ezt az álláspontot ’filozófiának’. A filozófiának komolyan tiltakoznia kell az ellen, hogy összekeverjék a képzelettel. Az ’igazak’ népének fikciója éppoly idegen a filozófiától, mint az ’imádkozó hiénák’ fikciója a természettől. A szerző az ’absztrakcióit’ helyettesíti a filozófia helyébe” (MEGA I:1:1: 231).

teszi, a lap ellen. A „szabadok” — így nevezik magukat — tartalmatlan, de világmegváltó igénnyel fellépő munkái nemcsak a cenzúrát hívják ki, hanem az elméletileg következetlen, de valóságos gyakorlati erőt jelentő szövetségeket is elriasztják. „Az igazi elméletet — írja Marx — a konkrét állapotok között és a fennálló viszonyokra kell világossá tenni és kifejtetni” (MEGA I : 1 : 2 : 280). Az újságok nem az elméleti logika következetességével vetik fel a kérdéseket. Egy kérdés nem lesz a sajtó kérdése pusztán azért, hogy bizonyos elméleti premisszákból, logikai szükségszerűséggel eljutunk hozzá. „Az újságok csak akkor kezdenek megfelelő területté válni az ilyen kérdések számára, ha ezek a kérdések a valóságos állam kérdései, gyakorlati kérdések lettek.” (uo.)

Az „igazi elmélet” közelebbi meghatározását azonban hiába keressük a *Rheinische Zeitung*ba írott cikkekben s az ekkori levelezésben. Homályban marad, hogy mi tünteti ki a valóságos, a gyakorlati kérdéseket. Nem gondolhatjuk, hogy Marx minden kérdést „korkérdésnek” tekint, amely a sajtóban vagy más nem-elméleti, politikai fórumon ténylegesen felmerült. Az újság betiltása után a „közélet színpadáról” a „dolgozósobába visszavonuló” Marx első elméleti munkája sem derít fényt erre a homályos pontra, sőt még homályosabbá teszi. 1843 nyarán, a hegeli *Jogfilozófia* államjogi részéhez írott kritikai kommentárjában *merőben elméleti alapon* egy olyan társadalom berendezkedésének körvonalait vázolja fel, amely túl van a polgári demokrácia legkövetkezetesebb megvalósulásán is; anélkül azonban, hogy akár a *Jogfilozófia* kommentárjából, akár az ennek gondolatait közvetlenül folytató első Bauer-kritikákból (*A zsidókérdésről*) egy szót is megtudnánk az új társadalom megvalósulásának *gyakorlati alapjairól*.

A *Rheinische Zeitung*ba írt cikkekben<sup>37</sup> a politikai állam úgy jelenik meg, mint a nembeliség hordozója, szemben a különérdek korlátozottságával. A kritika tárgya nem az állam mint olyan, hanem az „állam lealacsonyodása”, az az állapot, amelyben az állam a „magánérdekek eszközevé lesz”. Az állam lealacsonyodása a rendi berendezkedés. A rendi berendezkedésben a nép különálló testekre esik szét, amelyek egymással csak „tranzakciós viszonyban” állnak. Az állam a rendi berendezkedésben csak e „tranzakciós viszonyok” mechanikus összegezése, illetve mint központi kormányzati hatalom maga is a rendekhez hasonló külön test, amely a többiekkel szintén „tranzakciós viszonyba” lép. A magánérdek túlsúlyából eredő ilyen elkülönülés az elidegenedés állapota: Az emberrel *idegen, másik testként* áll szemben a többi ember és az ember általánossága, maga az állam is. Az igazi állam, bár nem szünteti meg, de nem is engedi túlsúlyra jutni a privátegoizmust. Nem hagyja különálló testekben megzilárdulni a magánérdeket, hogy azután már csak mechanikusan lehessen összegezni őket, hanem „az állam egyedül a *kormányzatban* összpontosul, és a korlátozott népszellemnek csak egy szférát enged át kártalanításként, hogy levezesse különérdekeit”. Az 1843-as nagy jogfilozófiai kézirat és a *Deutsch-Französische Jahrbücher*be írott Bauer-kritikák (MEM1 : 232—33, 325, 371) már a politikai állam *fogalmát*, nemcsak fogalmának meg nem felelő létezését bírálják. Az állam, fogalmának megfelelő létezésében is, az elidegenedés „igenlése”. Az általánosnak azért kell a politikai berendezkedés külön világában „összpontosulnia”, mert a szükségletek kielégítésének világában, a népelet különös szféráiban, a családban, a

<sup>37</sup> Lásd elsősorban: *Viták a falopási törvényről* — MEM1: 126.; *A rendi bizottságok Poroszországban* — MEGA I:1:1: 325, 332 kk.

munkamegosztás ágaiban stb. az általánosnak nincs valósága; s az állam, undorral bár, de átengedi ezeket a szférákat a különérdek „leveztetésére”; nem akarja megszüntetni, csak szabályozza a magánérdek érvényesülését. Az általános valóságos földi uralma — politikai állambeli túlvilági létezésével szemben — csak akkor jöhet létre, ha megszűnik magánember és állampolgár szétszakítotttsága, ha az ember nemcsak alkalmilag, azaz mint képviselő vagy választó foglalkozik az általánossal, hanem legmindennapibb létezésében, a szükségletek kielégítésének szférájában is az általános képviselője lesz. Tehát akkor, ha a család és a munka világában nem az *egyéni érdekek konkurrenciaharca* uralkodik, amelyet az általános ésszerűség csak keretek közé szorít, hanem a munka és az egyéni viszonyok társadalmi erőkként való *tudatos és szabad megszerzése*.

A megvalósítás *gyakorlati kérdésének* felvetése azonban nem késhet sokáig. Amint Marx ismét beavatkozik a politikai harcba, meg kell vizsgálnia, hogy milyen valóságos erőkre támaszkodhat programjának véghezvitelében. S az új politikai-irodalmi vállalkozás, a *Deutsch-Französische Jahrbücher* legfontosabb írásában, *A hegeli jogfilozófiai bírálatához írott Bevezetésben* ez meg is történik.<sup>38</sup> A filozófiai következtetések segítségével kialakított program meg-

<sup>38</sup> A *Deutsch-Französische Jahrbücher*ben megjelent Marx, Ruge, Bakunyin és Feuerbach közti levélváltás Marxtól származó záródarabja és a *Bevezetés* közti elvi különbség jól mutatja, hogy a problémák rekonstruált *logikai sorrendje* valóban megfelel tényleges felmerülésük *időrendjének*. A zárólevélben (MEMI: 347—48) Marx még *párhuzamosnak* tünteti fel a „politikai emancipációtól” az „emberi emancipációhoz” vezető *elméleti és gyakorlati utat*. Elméletileg úgy jutunk el a „politikai emancipációtól” az „emberi emancipációig”, hogy felismerjük: az emberi történelem az ésszerűség története. Az ésszerűtlenség mindig csak az ésszerűség *formájában* van, abban ti., hogy az ésszerűség korlátozott, nem teljes megvalósulását az ésszerűség tökéletes létezésének tartják. A kritikának csak meg kell semmisítenie a korlátozott formát, s a képlet egyedüli alapjául szolgáló ésszerűség máris szélesebb körben érvényesül. — Marx a maga elméleti fejlődésében valóban ezen az úton jutott el a csak a politikai államban érvényesülő ésszerűségtől a szükségletek és a termelés világát is átható ésszerűséghez. S a zárólevélben nyilvánvalóan úgy képzeli, hogy az elméleti kritika segítségével a *politikai állam* ésszerűségének megvalósulásáért küzdő párt is végig fogja járni ezt az utat: „A kritikus tehát nemcsak hogy belebocsátkozhat, bele kell bocsátkoznia ezekben a politikai kérdésekbe (amelyeket a nyers szocialisták méltóságukon alulinak tartanak). Azáltal, hogy kifejtí a képviselői rendszer előnyét a rendivel szemben, egy nagy párt *gyakorlati érdekeit érinti*. Azáltal, hogy a képviselői rendszert a maga politikai formájából az általános formává emeli és érvényre juttatja az alapjául szolgáló igazi jelentését, egyszerűsminde kényszeríti ezt a pártot, hogy túlmenjen önmagán, hiszen győzelme egyszerűsminde veszte is.”

A *Bevezetésben* azonban már nem „alapjukul szolgáló igazi jelentésükben”, hanem érdekeik empirikus valóságában nézi a pártokat. A jogfilozófiai kéziratban és a zárólevélben Marx magasabb tartalmi színvonalon reprodukálta az első *Rheinische Zeitung*-cikkek módszerét. Ez egy sajátos, *immanens kiindulású* teleológikus történelemkonstrukció módszere volt. Nem valamilyen célból, annak tökéletlen előfokaiból indult ki, hogy azután ezekhez szubszumpció útján empirikus jelenségeket rendeljen, hanem először leírt egy empirikus, történeti jelenséget (pl. az adott cenzúraviszonyokat), s ezt próbálta egy teleológikus sor tagjaként, tökéletlen megvalósulásként elképzelni. Ez az *immanens kiindulás* azonban nem változtat a folytatás történetietlenségén. S ezt már egyszer tapasztalnia kellett, így most már nem is állhat meg itt. A „nagy párt”, amelynek a teleológikus történelemkonstrukció értelmében túl kellene lépnie önmagán, valójában — ahogy a *Bevezetésben* már felismeri — el sem jut önmagához. A pártokat ugyanis a valóságos érdekek vezetik, nem az elméleti premisszáik végiggondolásának *logikája*. A politikai emancipáció pártja csak akkor tudja végiggondolni elveit, ha ellenfele az egész társadalom szemében ellenfélnek számít. Németországban azonban erre nincs lehetőség, itt minden „osztály” „kifejleszti saját korlátját, mielőtt a vele szemben álló korlátot leküzdötte volna”, „amikorra a harcot a felette álló osztállyal elkezdí, már harcba van bonyolódva az alatta állóval” (MEMI: 388—89).

valósítására egyetlen valóságos társadalmi erő képes — a proletariátus. Németország haladó pártjai még a *politikai* emancipációt sem tudják végrehajtani. A modern társadalom azonban létrehoz egy olyan osztályt, amelynek szükségletei — a modern társadalomban elfoglalt saját helyzete következtében — nem elégszolgálnak ki a legkövetkezetesebb *politikai* emancipációval sem, amelynek kielégítetlensége nem *politikai*, hanem *szociális* természetű. Az elméleti úton megalkotott program, ahogy utólag, a program megvalósításának módozatait keresve felismeri, nem más, mint a proletariátus szükségleteinek tudatosítása. *Ez a felismerés azután arra kényszeríti Marxot, hogy újraértékelje a szükséglet és az elmélet fogalmát.*

A *Jogfilozófia* bírálatához írt *Bevezetés*ig a szükséglet, az érdek feloldhatatlan ellentétben van az elmélettel, az intelligenciával. A szükséglet passzív. Tárgya külső tárgy, ezért a szükséglet irányította cselekvés nem tiszta önmeghatározás, nem szabad cselekvés, hanem külső determináció elszenvedése. Az elmélet, az értelem viszont aktív. Az elmélet, az értelem csak a saját törvényeinek engedelmeskedik, előtte egyetlen külső tárgynak sincs kitüntetett szerepe, minden tárgyat egyenlő mértékkel mér. Ha az értelmet a szükséglet vezeti, az az értelem lealázása, a korlátatlan korlátozása. Általános érvényű törvényeket csak az elméleti intelligencia hozhat, a szükséglet, az érdek mindig csak a maga tárgyát tartja szem előtt, olyan törvényeket akar hozni, amelyek segítségével a maga különös tárgyát az emberi nem uralkodójává teheti, amelyek segítségével arra kényszerítheti az egész társadalmat, hogy az ő tárgyát fetisként imádjá.<sup>39</sup> S az értelem és szükséglet ellentétén az 1843-as Hegel-kritikában sem változtat. Ha Hegelnél az állam transzcendens a szükségletek — a munka, a család — világához képest, úgy Marxnál transzcendens az a bizonyos „ésszerűség”, amelynek alapján át kellene alakítani a szükségletek világát. A fordulat az lesz, hogy a *Bevezetés*ben ez az ésszerű átrendezés jelenik meg úgy, mint egy társadalmi csoport érdeke, szükséglete.

De ez a fordulat elő van készítve már a korábbi munkában. S nemcsak módszertanilag, amennyiben Marx az elméletet a konkrét körülmények között akarja kifejleszteni, hanem tartalmilag is. A gyakorlati küzdelmek, a politikai

<sup>39</sup> „A rendi bizottságok Poroszországban”: „A *hasznos* intelligencia, amely a tűzhelyért harcol, nagyon is különbözik a *szabad* intelligenciától, amelyik saját tűzhelye (érdeke) ellenére is ki tudja harcolni a helyesét. Más intelligencia az, amelyik egy meghatározott célnak, egy meghatározott anyagnak szolgál, és más az, amelyik uralkodik minden anyagon és csak önmagát szolgálja” (MEGA I:1:1: 330).

*Viták a falopási törvényről*: „A kegyetlenség azoknak a törvényeknek a jellegzetesége, amelyeket a gyávaság diktál . . . A magánérdek azonban mindig gyáva, mert szíve, lelke külsőleges tárgy a számára, amely bármikor kitehető és megsérthető . . . Hogyan lenne a haszonlesz törvényhozó emberséges, amikor az embertelenség, egy idegen anyagi lény, a legfelsőbb lény” (MEM1: 122). — „A Landtag tehát *tökéletesen betöltötte rendeltetését*. Azt tette, amire *hivatva van*: egy meghatározott *különérdeket* képviselt, és azt tekintette végső céljának. Hogy közben a jogot lábbal tiporta, az *egyszerű következménye feladatának*, mert az érdek a természete szerint vak, mértéktelen, egyoldalú, egyszóval törvény nélküli természeti ösztön, és vajon tud-e valami, aminek nincs törvénye, törvényeket hozni?” (MEM1: 146) — „Ez az *elvetemült materializmus*, ez a népek és az emberiség szentlelke ellen való bűn közvetlen következménye annak a tanításnak, amelyet a *Preussische Staatszeitung* hirdet a törvényhozónak, hogy ugyanis a fatörvényben csak a fára és erdőre kell gondolni, és az egyes anyagi feladatot *nem politikailag*, azaz nem, az egész állammal és államerkölccsel való összefüggésében kell megoldani. — A *kubai vademberek* az aranyat a *spanyolok fetisének* tartották. . . . Ha a kubai vademberek résztvettek volna a rajnai országos rendek ülésén, vajon a *fát* nem tartották volna-e a *rajnai vidékiek fetisének?*” (MEM1: 146—47).

viták olyan helyzetekbe sodorják, amelyekben *kénytelen* túllépni az érdek és az intelligencia merev szembeállításán, kénytelen elismerni különérdekek és intelligencia egybeesését. A falopási törvény vitájáról szóló cikkben például különbséget tesz az erdőtulajdonosok és a „szegény osztály” különérdeke között. A tulajdonos a törvényben megtalálja nemcsak jogos igényeinek kielégítését, de még jogtalan követeléseit kiszolgálását is, míg a „szegény osztály” érdekei egyáltalán nem fejeződnek ki benne. Ezért a „szegény osztály” törekvése különös érdekének érvényesítésére közvetlenül egybeesik az általános joggal: „ebben az osztályban — írja Marx — nemcsak törekvés van egy természeti szükséglet kielégítésére, hanem éppenannyira szükséglet van egy jogi törekvés kielégítésére” (MEMI: 119).

Rendkívül fontosak *A moselvidéki írt-tudósító igazolása* c. cikk megállapításai is. Itt különösen jól látszik, hogy a gyakorlat a szó szoros értelmében *kényszerítette* Marxot olyan következtetések levonására, amelyeket csak később tud elméletileg kiaknázni, beilleszteni gondolatai rendszeres összefüggésébe. Az eset — ahogy magából a cikkből kiolvasható — a következő volt: A lap moselvidéki tudósítója egy írásában azt állította, hogy a moselvidéki szőlőművelő „különösen szorult helyzete miatt mindenki másnál lelkesebben üdvözölte” a cenzúra enyhítését. Az újságot hivatalos helyről felelősségre vonták az állítás miatt. Azt követelték, a tudósító bizonyítsa be, hogy a moselvidéki hatóságok korábban *ténylegesen* akadályozták az állapotok szabad megvitatását, hogy a szőlőművelők *ténylegesen* segítséget láttak a sajtószabadságban. A rendkívül kényes helyzetet teremtő kihívásra a cikkíró helyett Marx válaszolt. Marx a kérdésnek elvi fordulatot ad, nem hajlandó a felszólítás meghatározta irányba elindulni. Nem akar konkrét esetek felsorolására szorítkozni. A moselvidéki szőlőművelők inségállapotának oka nem ennek vagy annak a hivatalnoknak a nemtörődömsége vagy ellenséges magatartása. Nem *személyi* kérdés ez, amelyet a személyek kicserélésével vagy jobb belátásra bírásával meg lehet oldani. Az állapotokért a közigazgatás bürokratikus *intézményei* a felelősek, s ezek az intézmények erősebbek a bennük tevékenykedő személyek akaratanál. Az intézmények olyan „lényegi viszonyokon” alapulnak, amelyeket „a legjobb akarat sem törhet át” (MEMI:187). A bürokrata „nem *szánt-szándékkal*, hanem *szükségszerűen* látja az állapotokat jobbakká vagy másoknak, mint amilyenek” (MEMI: 184). A bürokrácia úgy viszonyul az igazgatás tárgyához, mint az *ő kizárólagos objektumához*, az igazgatás tárgyát *saját teremtményének* tekinti. A bürokratikus intézmények belső szerkezetét hierarchia jellemzi. A hierarchia magasabb pontjairól utasítások érkeznek a tárgy kezelésére, s a hierarchia alacsonyabb szintjein végre kell hajtani ezeket az utasításokat. Az alacsonyabb szintek hivatalnokai nem kérdőjelezhetik meg az utasításokat, a magasabb beosztásúak viszont bennük bíznak meg a végrehajtást illetően. Ezek a viszonyok *szükségszerűen* olyan irányba terelik a dolgok menetét, hogy a bürokrácia hivatalos bizonylataiban, jelentéseiben stb. az igazgatás tárgyának olyan képe jön létre, amely eltér a valóságtól — „mindenütt van a reális valóság mellett egy *bürokratikus valóság*, amely megtartja tekintélyét, bármennyire változik is az idő” (MEMI: 185). A végrehajtó hivatalnok szükségképpen azt fogja jelenteni, hogy a felsőbb intézkedések eredményesek voltak, mert ellenkező esetben a hibát önmagában, a végrehajtás módjában kellene keresnie, az utasítás helyességét ugyanis nem vonhatja kétségbe. Mind a végrehajtó hivatalnok, mind az utasítás kiadója saját személye elleni támadást lát — és a viszonyok természete szerint *kell* látnia — a hibák feltárásában. A fel-

sőbb helyek megbíznak az operatív szervezetekben a végrehajtás tekintetében, ezért éppúgy mint a végrehajtók, ők is elutasítják, rágalomnak minősítik az elhibázott és rosszul végrehajtott intézkedésektől sújtottak panaszait, minden erejükkel igyekeznek fenntartani a „bürokratikus valóság” tekintélyét az igazsággal szemben.

Ezekben a gondolatmenetekben Marx csak alkalmazza a módszert, amelynek előzményeit már a disszertációban fellelhetjük, s amelyet már első politikai-publicisztikai munkájában (MEM1:4, 24) kialakított: Nem a cselekvő személyek szándékait, motívumait — a disszertáció terminológiájával: — „fenomenológikus tudatát” kell alapul venni, hanem „lényegi tudatukat”, azt a tudatot, amelyet a cselekvéseik mozgásterét kijelölő objektív viszonyok határoznak meg. A hivatalos kihívás *második része* azonban új feladat elé állította. Eddigi munkáiban *mindig csak a bírált*, a korlátozott álláspontoknak adott ilyen dologi jelleget, s a pozitív megoldást csupán elvi alapon állította szembe a rossz intézményekkel. Most azonban meg kell mutatnia, hogy a bürokrácia által tönkretett szőlőművelőknek éppolyan objektív szükségszerűséggel kell eljutniuk a szabad sajtó követeléséhez, amilyen szükségszerű a bürokraták részéről a nyilvános bírálat elfojtása. *A moselvidéki író-tudósító igazolásában*<sup>40</sup> a konkrét polemikus szituáció egyenesen rávezeti Marxot arra, hogy a haladó erőkre vonatkozóan is különbséget tegyen „fenomenológikus” és „lényegi tudat” között. S ennek a különbségtételnek döntő jelentősége van a *Bevezetésben* véglegesen kialakuló marxi módszer, a *dialektika* szempontjából.

A *Bevezetésben* az elmélet úgy jelenik meg, mint a proletariátus szükségleteinek tudatosítása. Ez nemcsak és nem elsősorban azt jelenti, hogy az elmélet racionalizálja, elhelyezi kielégítésük objektív feltételeinek összefüggésében a proletariátus aktuálisan meglévő szükségleteit. Ez a *második, már tisztán elméleti* mozzanata a marxi módszernek. A marxi *dialektika* első és legfontosabb lépésében csak részben elméleti, részben gyakorlati módszer: valamiféle *szókratészi bábáskodás*. Az elmélet olyan szükségletekből indul ki, amelyek *nincsenek adva* a proletariátus „fenomenológikus tudatában”. Ezeket a szükségleteket az elméletnek kell létrehozni. De nem abban az értelemben, hogy szükségleteket *visz be* a tömegbe, szükségleteket *sugalmaz* a proletariátus-

<sup>40</sup> „Amikor állami állapotokat vizsgálunk, túlságosan nagy a kísértés arra, hogy a viszonyok dologi természetét figyelmen kívül hagyjuk és mindent a cselekvő személyek akaratával magyarázzunk. Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mind az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere. Ha eleve erre a dologi álláspontra helyezkedünk, akkor nem fogjuk sem az egyik, sem a másik oldalon a jó vagy a rossz akaratot mint kivételt előfeltételezni, hanem látni fogjuk, hogy viszonyok hatnak ott, ahol első pillantásra úgy tűnt, hogy csak személyek hatnak. Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóban* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá . . . Véleményünk szerint tehát annak bebizonyításával, hogy a moselvidéki inség-állapot *sajátosságából* következik egy szabad sajtó *szükségessége*, fejtegetésünknek olyan bázist adunk, amely fölébe emelkedik minden személyi mozzanatnak” (MEM1: 176). — „A nehézség megoldására tehát az igazgatás és az igazgatottak egyaránt egy *harmadik* elemre szorulnak, amely *politikai* elem, anélkül hogy hivatalos elem volna, tehát nem bürokratikus előfeltevésekből indul ki, amely éppúgy *polgári* elem, anélkül hogy közvetlenül bele volna bonyolódva a magánérdekekbe és szükösségükbe. Ez az *állampolgári fejű* és *polgári szívű* kiegészítő elem a *szabad sajtó*. A sajtó területén az igazgatás és az igazgatottak egyaránt bírálhatják egymás alapelveit és követeléseit, de már nem valamely alárendeltségi viszony keretében, hanem mint *intellektuális erők* mint *észokok*” (MEM1: 188).

nak. Az elmélet a proletariátus *saját* szükségleteit veszi alapul, azokat a szükségleteket, amelyeket objektív társadalmi helyzetének kell benne felébreszteni. *Rávezeti a saját igazságára*, felszabadítja a benne lappangó erőt, hangot ad a benne élő, de eddig néma követelésnek. Erre mondja Marx, hogy „a gondolat villáma mélyen belesap . . . a naív népi talajba” (MEMI: 390).

Marx tudatosította a teleológikus történelemkonstrukciók alapvető nehézségét, felismerte, hogy ezek a konstrukciók nem érnek le a valóságos társadalmi gyakorlatig. De nem volt hajlandó lemondani sem a gyakorlatról, sem az elvi állásponttól. Nem választotta sem a klasszikus filozófia passzív szemlélődését, sem a modern vulgárfilozófia lapos gyakorlatiasságát. Hess és a „szabadok” fellépésének tanulságai felerősítik az ebből eredő feszültséget, s ez a feszültség csak akkor csillapodhat, ha sikerül egy olyan valóságos társadalmi erőt találnia, amelynek iránya egybeesik az elméleti törekvéseivel. „Nem elég, ha a gondolat megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie” (MEMI: 386). A valóság törekvése a gondolatra a tömeg szükségletein alapul. „A forradalmaknak . . . szükségük van egy *passzív* elemre, *anyag*i alapra. Az elmélet egy népben mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit valósítja meg.” (Uo.) S a hegeli *Jogfilozófia* bírálata során kialakított radikális elméletnek csak „radikális szükségletek” felelhetnek meg, olyan „radikális szükségletek”, amelyek csak a polgári társadalomból kiszorult osztályban, a proletariátusban lelhetőek fel.

A filozófiai elmélet és a proletariátus egymásratalálása nem egyszeri aktus, hanem folyamatos szövetség. Nemcsak arról van szó, hogy a kész filozófiai célkitűzés realizását egy társadalmi osztály tényleges helyzete igazolja, hanem az elmélet *tovább is fejlődik* a lorradalom megtalált „anyagi alapján”, „passzív elemében”. Az elmélet a proletariátus gyakorlatának része, belső mozzanata lesz. A *Bevezetés* előtti írásokban a dialektika legmagasabb foka az volt, hogy az elmélet *alkalmazkodott* a haladás meglevő gyakorlati erőihez, visszafogta magát, hogy ne szakadjon el tőlük. Ezen a fokon viszont — természetesen csak az elmélet és a *proletariátus*, nem az elmélet és a többi társadalmi osztályok viszonyában — *már nincs értelme* ennek az alkalmazkodásnak, ennek a *taktikának*. Ha az elmélet a proletariátus „lényegi tudata”, akkor megszűnik a végcél és a reálpolitika kettőssége; a célkitűzés nem *alkalmazkodik* a proletariátus helyzetéhez, hanem *abból nő ki*. A végcél a maga elméleti absztraktságában, feltétel nélküli ségében következetesebbnek látszik, mint a marxi módszerrel kialakított program, de amikor a megvalósításra kerül a sor, akkor ez a látszólagos radikalizmus a haladás erőinek alábecsülésébe megy át, mert nem a proletariátus „lényegi”, hanem aktuális, „fenomenológikus” tudatához szabja a leszállított, „reálpolitikai” feladatokat.

A polgári társadalom korlátozott különérdekei felett lebegő elméleti intelligencia legsajátabb, legradikálisabb célkitűzése egybeesik egy osztály — igaz, hogy már nem a polgári társadalom osztálya (MEMI:389) — érdekeivel. A proletariátus szükségleteit alapul veheti az elmélet, anélkül, hogy korlátozná magát. A proletariátus szükségleteiből kiinduló intelligencia nem kapcsolódik „hasznos intelligenciává”, amely mindent egy különös tárgyhoz mér, amely csak a maga különös tárgyát akarja érvényre juttatni. A proletariátus szükségletének, érdekének sajátosságát ugyanis nem a magántulajdon valamilyen különös fajtája határozza meg, hanem az, hogy a munkásoknak egyáltalán nincs magántulajdonuk. Az elmélet tehát, amikor a proletariátus szükségleteit követi, nem valamely különös tárgyra irányuló szükségletet követ, hanem

éppen a korlátozott szükséglet megszűnéséből indul ki, abból az osztályból, amelyben a társadalom megszüntette a magántulajdont, s amely most a társadalomban akarja megszüntetni azt.

Marx egész további elméleti és gyakorlati munkássága a *Bevezetésben* kialakult módszeren, a *dialektikán* alapul. Az elméleti munka irányát a proletariátus szükségletei határozzák meg, az első teoretikus feladat ezért a *magántulajdon* burzsoá és proletár elméletének — a nemzetgazdaságtannak és a korabeli kommunizmusnak — a *kritikája*. A nemzetgazdaságtan és a kommunizmus határozzák meg és fejezik ki a proletariátus aktuális, „fenomenológikus” tudatát erről a léte szempontjából centrális jelentőségű társadalmi tényről. A nemzetgazdaságtan és a korabeli kommunizmus *kritikája* azt jelenti Marxnál, hogy a proletariátus „lényegi tudatát” érvényesíti a magántulajdon jelenségével szemben. Marx nem a közgazdaságtani és a kommunista irodalom tanulmányozása alapján jut el a proletár osztályálláspontjához. A sorrend fordított. A *Bevezetésben* még nem használt fel több ökonómiai anyagot, mint amennyi már a hegeli *Jogfilozófiában* is benne volt, s a szocializmusra vonatkozó ismeretei sem gyarapodtak lényegesen az augsburgi *Allgemeine Zeitung*gal folytatott polémia óta.

Ugyanez a módszer vezette a munkásmozgalomba való gyakorlati bekapcsolódáshoz is. Az elméletről csak akkor igazolódhat be, hogy „igazi elmélet”, ha egy politikai mozgalom elméletévé válik, amely tevékenyen megvalósítja a szókratészi elvet, képes rávezetni a proletariátust a maga „lényegi tudatára”.

\*

Marx az elméletet a proletariátus *szükségleteihez* kötő dialektika alapján talál szövetségesre Feuerbach filozófiájában. 1844 elejétől 1845 közepéig valószínűsleges Feuerbach-kultusz van írásában. A *Bevezetésben* kialakított módszert figyelmen kívül hagyó, lényegében pozitivistá filozófiatörténetírás természetesen nem tud mit kezdeni ezzel a jelenséggel. Mindent a *hatással* próbálnak megmagyarázni, ezért Marx Feuerbach-kultuszát kénytelenek a valószínűsleges sokkal korábbra keltezni. A politikai gazdaságtan és a kommunizmus esetében még csak megúszták valahogy a kronológiai következményeket: A *hatásnak* akkor kell bekövetkeznie, amikor a vizsgált szerző *megismerkedik* azzal a művel, szellemi irányzattal, amelyről feltételezzük, hogy *hatott* rá. Itt még hivatkozhattak arra, hogy bár a *Rheinische Zeitung*ban folytatott polémia felhívják Marx figyelmét az ökonómia (falopás-vita) és a kommunista tanok jelentőségére (összecsapás az augsburgi *Allgemeine Zeitung*gal), de a szerkesztői munka mellett nem volt ideje alaposabb tanulmányokat folytatni. Amikor újra teljesen az elméleti munkának szentelhetné idejét, akkor is először a hegeli *Jogfilozófiával* akart végre megbirkózni. Ezután kezdett csak bele a közgazdaságtan és a kommunizmus feldolgozásába. Ne vitassuk most a késlekedésnek ezt a nagyon is kétes magyarázatát. Elég annyi, hogy legalább az első pillantásra elfogadhatónak látszik. A Feuerbach-viszonyban kapcsolatban viszont a legkisebb lehetőség sincs az ilyen kibúvóra. Szó sem lehet a tanulmányok elhalasztásáról. Marx Feuerbachnak a negyvenes évek elején írt műveit közvetlenül kiadásuk után megismerte. Miért késett akkor a hatás? Erre a kérdésre csak akkor lehet válaszolni, ha a dialektikát vesszük alapul a marxi elmélet kialakulásának történeti feldolgozásában. Ezért a pozitivistikus történetírás megpróbálja úgy beállítani a dolgot, mintha Marx viszonya 1844 előtt is olyan megkülönböztetően elismerő lett volna Feuerbachhoz, mint 1844-ben.

A tények azonban ellentmondanak az ilyen értelmezési kísérleteknek. Csak észre kell venni, hogy azok a gondolatok, amelyeket Marx 1844 előtt átvesz vallásfilozófiájából és Hegel-bírálatából, nem Feuerbach kizárólagos tulajdonai. Feuerbach szűk értelemben vett valláskritikájának alapvető szerkezete nem tér el a baueri valláskritikáétól.<sup>41</sup> Mindketten beérik azzal, hogy leleplezik a vallás „fordított világát”, a látszólag transzcendens vallási tartalmakat visszavezetik a teremtő emberi szubjektivitásra. Nem mondhatjuk azt sem, hogy Marxnak különösen rokonszenves lett volna e visszavezetés sajátos feuerbach-i módszere. Amíg csak mint valláskritikussal foglalkozik

<sup>41</sup> A kortársak szemében *A kereszténység lényege* csak az ifjúhegelianus valláskritika egy változatának számított — lásd erről S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlin 1964<sup>2</sup>. 84—85, 321. o. Feuerbach külön nyilatkozatra kényszerült, mert némelyek odáig mentek el vallásfilozófiájának a Bauerével való azonosításában, hogy feltételezték a *Posaune* és a *Wesen* szerzőjének azonosságát — lásd. Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Stuttgart 1903 kk. 7. köt. 275 kk. Feuerbachnak teljesen igaza van, amikor azt mondja, hogy az ő vallásfilozófiája — szemben a *Posaune*-val — nem akarja a maga ateizmusát Hegel rejtett tendenciájaként feltüntetni, egyértelműen szakít Hegellel. Éppen ebben a cikkben (*A „Kereszténység lényegének” megítéléséhez* — 1842.) látszik azonban a legvilágosabban, hogy mégis mennyire azonos Feuerbach és Bauer valláskritikájának egyoldalú felvilágosító módszere. Az értelem, a tudomány, a „felvilágosodás” szabádit meg bennünket a rajtunk uralkodó idegen lénytől, a sötét vallási érzelmektől — mondja Feuerbach (267—70). A különbség legfeljebb a felvilágosító valláskritika tárgyának felfogásában van. Hegel és követői intellektualizálják a vallást, Feuerbach viszont az egész ember álláspontjáról akarja megérteni és bírálni; nemcsak gondolatokat, hanem érzelmeket és szenvedélyeket is lát benne; nemcsak gondolati, hanem érzelmi és szenvedélyes kritikát gyakorol (266—67, 273—74. o.). J. E. Erdmann a filozófia történetének utolsó részében, amely a Hegel halála utáni filozófiai mozgalmak máig is legjobb leírása, látja ezt a különbséget, de csak ugyanazon gondolat eltérő színezésének tekinti. Erdmann, mint a kortársak általában, Feuerbachot csak vallásfilozófusnak tartja, ezért az érzelmek és az értekek erőteljes hangsúlyozásában nem lát mást, mint a felvilágosító kritikát kísérő epikureizmust. Bauer és Feuerbach ateizmusának eltéréseit a vérszegény, egyoldalúan racionalista német és a verbó, életvidám francia felvilágosodás különbségével hozza párhuzamba, s személyes élethelyzetük eltéréseire vezeti vissza — J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin 1896<sup>4</sup> II. köt. 717—18. o.

Ruge természetesen nem követi el azt a baklövést a *Wesen*-ről szóló tanulmányában, hogy a *Posaune* szerzőjét Feuerbach-hal azonosítsa. Jól látja azt is, hogy Feuerbach valláskritikája eltér a szokásos ifjúhegelianus valláskritikáktól, felismeri a tisztán teoretikus és az antropológiai kritika ellentétét. Ámde amikor osztályozza a közelmúlt négy, általa legfontosabbnak tartott teológiai munkáját — Vatke könyvét az emberi szabadságról, Strauss *Christliche Glaubenslehre*-jét, a *Posaune*-t és a *Wesen*-t —, Bruno Bauert egyértelműen Feuerbach mellé állítja. Vatke és Strauss egyaránt a hegeli dualizmus álláspontján áll, a valóságos emberi szabadság és a teológiai árnyékvilág ellentétéből indulnak ki; a különbség csak az, hogy egyiküknél a teológiai dogmatika, másikuknál a tudományos filozófia kerül ki győztesen ebből a harcából. Tulajdonképpen a *Posaune* sem megy túl Hegelen, még a tendenciózusan megválogatott idézetekben is megnyilvánul a hegeli dualizmus, állapítja meg Ruge. Csakhogy — teszi hozzá —, a „pozaunista” álláspontját el lehet választani a mű explicit tartalmától — a szerző ironikusan viszonyul művéhez. Ruge szerint Bauer a *Posaune*-ban a nagyobb propagandisztikus hatás végett szándékosan arra korlátozza magát, hogy ne a legfejlettebb filozófiával — Feuerbachéval és a magáéval —, hanem a legelterjedtebbel és a legtekintélyesebbel állítsa szembe az ortodox teológia naív ostobaságait: „De a *Posaunenak*, amelyet egy kópé írt, kétségkívül politikai, vagy, ha jobban tetszik, etikai célja van, és ezt kellett szükségképpen elérnie. El akarta érni, hogy még a legostobább előtt is világossá váljék a filozófia, vagyis korunk és a tudomány kiáltó ellentéte a keresztény világ túlhaladott korával. A *Posaune* tulajdonképpen Feuerbach egy konzekvenciája, amely azonban, az ironia kedvéért, látszólag hátrább megy egy lépéssel.” — A. Ruge, *Neue Wendung der deutschen Philosophie*. Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. Hrsg. von A. Ruge. Zürich — Winterthur 1843. II. köt. 6—8. o., vö. még 16—17. és 49. o.

Feuerbachhal, inkább elutasítja, mintsem dicséri *antropologizmusát*. Kifejezetten Feuerbach-ellenes élel állapítja meg egy 1842. március 20-án kelt levelében, hogy „az állatvallás a vallás legkövetkezetesebb létezése, és talán hamarosan szükség lesz arra, hogy vallási antropológia helyett vallási zoológiáról beszéljünk” (MEGA I : 1 : 2: 270—71; vö. MEM1: 40). Sem Bauer, sem Feuerbach nem képes arra, hogy a kritikai *visszavezetés* helyett genetikusan *kibontsa* a vallást az ember reális társadalmi életéből, feltárja a vallás földi alapjait. Márpedig Marxnak ez az igénye, nem az egyoldalúan negatív „ateizmus”: „a vallás — írja egy másik levelében 1842. november 30-án — magában tartalmatlan, nem az égből, hanem a földből él, és ha megszűnik a fordított valóság, amelynek *elmélete*, magától összeomlik” (MEGA I : 1 : 2: 286). S ez nem alkalmi ötlet, a későbbi valláselméleti gondolatok korai „megsejtése”, hanem Marx folyamatos alapgondolata a disszertáció óta. A filozófiai szubjektivitás megújuló kísérletei, hogy a szubsztancialitást a maga teremtményének fogja fel, a földről, a népelet szubsztancialitásának szétesettségéből táplálkoznak. Az ontológiai istenbizonyítékról szóló fejtegetéseiben pedig isten „létét” a *világ* ésszerűtlenségéből vezette le.

1844 előtt Feuerbach filozófiáját — éppúgy mint Bauerét — a világ-filozófia felbomlásának egyoldalú, de a maga korlátozottságában szükség-szerű termékének tartja. *Érre* utalnak azok a sorok is, amelyeket annyiszor idéztek már Marx állítólagos Feuerbach-rajongásának bizonyítékaként: „És nincs más utatok az *igazsághoz* és a *szabadsághoz*, mint a *tűzpatakon* (Feuerbach) át. Feuerbach a jelenkor tisztítótüze” (MEM1: 27). Nincs szükség különösebb teológiai ismeretekre ahhoz, hogy a „purgatórium”-ban ne lássunk valamilyen végső megoldást, beteljesedettséget.

A *Jogfilozófia*-kommentárok kritikája a hegeli fogalommisztikáról kétségkívül szorosan összefügg Feuerbach Hegel-bírálatával. A hegeli államfilozófia nem megismeri, nem saját fogalmához juttatja el a valóságos politikai berendezkedést, hanem feloldja a berendezkedés konkrét formáit a legáltalánosabb logikai-metafizikai kategóriákban; úgy tesz, mintha a konkrét formák létezése csak a logikai-metafizikai kategóriák megvalósulása volna. E manipulációk eredményeként nem gyarapodnak a fennálló politikai berendezkedésre vonatkozó ismereteink, sőt a jól ismert, magától értetődő dolgokat is misztikus köd borítja el. A politikai élet sajátos formái *nem vezethetők le* a metafizikai kategóriákból, az organizmus kategóriájából nem az *állam-organizmus sajátossága* következik, hanem csak az, amiben az állam *azonos* minden más organizmussal. De nem is a levezetés *logikai hamisságával*, a végeredmény *empirizmusával* van a legfőbb baj. Politikai-történelmi következményei vannak, hogy Hegel a metafizikai kategóriák megvalósulásának tünteti fel a keze ügyébe kerülő empirikus formákat: Filozófiai dicsfényvel árasztja el, örök, metafizikai meghatározottságoknak állítja be a legesetlegesebb, legmúlékonyabb történelmi egzisztenciákat. — Marxnak ez a bírálat (MEM1: 206, 211, 213, 242 stb.) valóban csak tartalmi részletességével, nagyobb politikai következetességével lépett túl a feuerbachi kritikán, módszertanilag ugyanazokat az eszközöket alkalmazta, mint Feuerbach *A hegeli filozófia bírálatához* és az *Előzetes tézisek a filozófia reformájához* c. munkáiban.<sup>42</sup>

Ámde nem szabad elfelejtenni arról, hogy Feuerbach nem állt egyedül és nem is volt az első ezzel a bírálattal. Fr. J. Stahl a *Jogfilozófiájában*, hasonló

<sup>42</sup> Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 175, 229, 230. o.

meggondolások alapján, már 1830-ban levonja azt a következtetést, hogy „Hegel sohasem jutott el... egy valóságos világhoz”.<sup>43</sup> A Schelling-féle „pozitív filozófiához” közel álló C. H. Weisse és I. H. Fichte szemrehányást is tesznek Feuerbachnak, hogy 1839-es Hegel-kritikájában nem hivatkozott az ő hasonló megállapításaira.<sup>44</sup> Schelling maga 1834-ben fejtette ki először azokat a gondolatokat, amelyek Feuerbachnál csak 1839-ben bukkannak fel, s amelyeket Marx felhasznált 1843-as kéziratában: A lét absztrakt fogalmától, általában a hegeli *Logika* kategóriáitól nem vezet út a valóságos létezőhöz. Hegel feltételezte, hogy a logikai kategóriákból ki tudja fejleszteni a konkrét valóságot, ezért, amikor a kifejtésben a döntő ponthoz, a természetbe való átmenethez ér, kénytelen a hátsó ajtón beengedni rendszerébe a nyers empiriát, amelyet a logikából kizárt. „... a fogalom logikai önmozgása — írja Schelling — addig... tart, ameddig a rendszer a pusztán logikain belül halad előre; amint azonban meg kell tennie a nehéz lépést a *valóságba*, a dialektikus mozgás fonala teljesen megszakad; egy új hipotézisre lesz szükség, ti. arra, hogy az eszmének — nem tudni miért, ha csak azért nem, hogy pusztán logikai létezésének unalmát megszakítsa — eszébe jut, hogy szétbontassa magát mozzanataira, s ezáltal kellene keletkeznie a természetnek.”<sup>45</sup>

A „pozitív filozófia általában jelentős hatást tett az ifjúhegeliánusokra”.<sup>46</sup> Mint láttuk, Marx disszertációjának filozófiatörténeti elemzéseiben is fontos szerepet játszanak a „pozitív filozófia”-ra utaló gondolatok. S itt nem csak a két irányzat — a „liberális párt” és a „pozitív filozófia” — harcának ábrázolására gondolok. A „világfilozófia” jellemzése maga is ugyanilyen típusú kritikát tartalmaz: A konkrét totalitássá kibontakozott eszmevilág csak *látszólag* fogja magába a valóságos világot. Tredelenburgról (aki szintén ezen a vonalon bírálta Hegelt) és Weisséről írni is akart (MEGA I : 1 : 2 : 249, 258, 281), s feltehetően ismerte a Bauerrel egy egyetemen tanító I. H. Fichte munkáit is (MEGA I : 1 : 2 : 234, 246, 263, 274). Már ezek a közvetett bizonyítékok eloszlatathatnak minden kételyt, de van közvetlen bizonyíték is arra, hogy Marx ismerte a feuerbach-i kritika előzményeit. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Hegel-fejezetének egyik fontos helyén Schelling előbb idézett Cousin-bevezetőjére utal az *unalom* említése: „A logikának a természetfilozófiába való ezen egész átmenete nem más, mint — az elvont gondolkodó számára oly nehezen eszközölhető és ezért általa oly kalandosan leírt — átmenet az *elvonatkoztatásból a szemlélésbe*. A *misztikus* érzés, amely a filozófust az elvont gondolkodásból a szemlélésbe űzi, az *unalom*, a vágy valamilyen tartalom után” (GFK: 116).

Az 1843-as kéziratokban erőteljesen jelentkezik egy másik motívum is, amelyet szintén Feuerbach sajátjának szokás tartani. „Fontos — írja Marx a *Jogfilozófia* 267. §-ához fűzött kritikai megjegyzésében —, hogy Hegel mindenütt az eszmét teszi szubjektummá és a voltaképpeni, valóságos szubjektumot... predikátummá” (MEM1: 209). Ez és a hasonló gondolatokat tartalmazó helyek (MEM1 : 210kk, 305 stb.) feltűnően párhuzamosak Feuerbach

<sup>43</sup> Idézi Rawidowicz, *Feuerbachs Philosophie*. 79. o.

<sup>44</sup> Rawidowicz, *Feuerbachs Philosophie*. 79. kk. — Erdmann, *Grundriss*... II köt. 643—44, 649. o.

<sup>45</sup> Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Cousin*. 1834. — F. W. Schellings *Werke*. Hrsg. von M. Schröter. München 1958—59.<sup>2</sup> IV. kiegészítő köt. 456—57. o.

<sup>46</sup> Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. 154. kk. — Ruge, *Gesammelte Schriften*. 3. köt. 52. o.

*Előzetes téziseivel:* „Mindig csak a *predikátumot* kell *szubjektummá*, s így mint *szubjektumot objektummá* és *elvé* tennünk — tehát a spekulatív filozófiát csak *meg kell fordítanunk*, s megkapjuk a leplezetlen, tiszta, csupasz igazságot”.<sup>47</sup> A tényleges helyzet azonban az, hogy bár Marx sokszor felhasználta az *Előzetes tézisek* kifejezőmódját, fordulatait, a gondolatot nem Feuerbachtól vette. Már a disszertációban arról ír, „hogy minden filozófus a predikátumot magát tette szubjektummá” (MEGA I:1:1: 119). Egy 1843-as kivonatfüzetében pedig egy olyan megjegyzést találunk, amelyből kiderül, hogy Marx valami egészen mást értett a szubjektum-predikátum-viszony megfordításán, mint Feuerbach: „Mindenütt megfigyelhetjük, hogy a szubjektum predikátummá és a predikátum szubjektummá változása, a meghatározó és a meghatározott felcserélése mindig az elkövetkező forradalom. Nemcsak a forradalmi oldalon. A király csinálja a törvényt (régí monarchia), a törvény a királyt (új monarchia). Éppígy az alkotmánnyal. A reakciók is. A majorátus az állam törvénye. Az állam akarja a majorátus-törvényt. Amikor Hegel ezért az állameszme mozzanatait szubjektummá és a régi államegzisztenciákat predikátummá teszi — míg a történelmi valóságban a dolog fordítva van, az állameszme mindig ezen egzisztenciák predikátuma volt —, csak a kor általános jellegét, *politikai teleológiáját* mondja ki. Ugyanúgy mint filozófiai-vallási panteizmusával. Ezáltal az esztelenség minden alakja az ész alakjává válik. De itt elvileg a vallásban az ész, az államban az állameszmét teszi meghatározóvá. Ez a metafizika a reakció metafizikai kifejezése, a régi világ mint az új világnézet igazsága” (MEGA I : 1 : 1 : LXXIV).

Marx maga is a „politikai teleológia” híve a jogfilozófiai kéziratokban, s a *Jahrbücher*ben megjelent levelezés záródarabjában. Elismeri Hegelben az „új világnézetet”, csak azt kifogásolja, hogy az új világnézet igazságaként a régi világot akarta feltüntetni. S a Feuerbachtól átvett formulákat *ebben és csak ebben* a bírálathoz használja fel. A hegeli *Jogfilozófiában* leírt állam a rendi elkülönülés állama, de az Hegelnél úgy jelenik meg, mintha az állam bontaná szét magát a különböző rendekre. Marx nem az *elvet*, hanem a *kivitel*t támadja. Maga is azt akarja, hogy a társadalom különös csoportjait, a különös társadalmi funkciókat stb. az általános határozza meg, a különös-ségek az általános „képviselői” legyenek, ne merevedjenek meg egymással és az állammal szemben. Hegel „reakcióssága” Marx szerint csak abban áll, hogy azt a történelmi állapotot, amelyben a megmerevedett különösség határozza meg az általánost, úgy ábrázolja mint az általános szabad önmeghatározását. Feuerbach ezzel szemben az *elv idealizmusát* bírálja. Eközben azonban semmit sem vesz észre az idealizmushoz vezető *társadalmi problémából*. Neki csak az a fontos, hogy ne törjön meg az ember testiségének, földiségének materialista immanenciája, ne legyen kénytelen egy transzcendens elvet állítani szembe a társadalom empirikus valóságával. S ennek érdekében beéri a legvulgárisabb megoldással is. Nem azért tagadja az emberi egyetemesség transzcendenciáját, mert valamilyen ideális társadalmi állapotot tart szem előtt. Egyszerűen leírja a „régí világot”; önmagában, legnyersebb valójában tekinti igaznak. „Az állam — írja az *Előzetes tézisekben* — az emberi lényeg megvalósult, kialakult, kifejtett totalitása. Az államban az ember lényeges kvalitásai vagy tevékenységei különböző rendekben valósulnak meg; de az államfő személyében újra visszavezethető az azonosságához. Az államfőnek minden rendet képvi-

<sup>47</sup> Feuerbachs *Sämtliche Werke*. 2. köt. 224. o.; vö. 238—39. o.

selnie kell, különbség nélkül; előtte mindegyik egyformán szükségszerű, egyformán jogos. Az államfő az egyetemes ember képviselője.”<sup>48</sup> Feuerbach — az ifjúhegeliánusokhoz hasonlóan — féllábbal már a *vulgárfilozófiában* áll. Bírálata a hegeli *megoldást* tekintve jogos, de milyen pozitív megoldást adhatna ő, amikor még a *problémát* sem látja? A szubjektum és predikátum fejtetőre állított viszonyának megfordítása Feuerbachnál nem a „tisztá, meztelen igazsághoz”, hanem a leplezetlen, direkt apológiához vezet.

A feuerbachi kritika megsemmisítő lehet a logikai eszme és a természet viszonyának ábrázolására, a vallás filozófiai misztifikációjára nézve, de az állam és a polgári társadalom viszonyát illetően el sem éri a hegeli gondolatokat. Pedig a társadalmi problematika Hegel igazi területe. Marx látja Feuerbach érveinek jogosultságát, de egyoldalúságát is.<sup>49</sup> Addig nem hajlandó leszállni a transzcendens „ésszerűség” magaslatáról, ameddig *meg nem találja* a földön az ésszerűséget megvalósító gyakorlati erőt. Ez a keresés vezet el — mint már láttuk — a proletariátushoz. S ugyanekkor, ugyanezzel a lendülettel felfedez Feuerbachban is valamit, amit eddig nem vett észre, és aminek a kortársak — ha egyáltalán figyelemre méltatták — csak másodlagos jelentőséget tulajdonítottak.

A proletariátust „radikális szükségletei” teszik képessé arra, hogy *gyakorlatilag valóra váltsa* Marx filozófiai programját. De a szükségletek elve oldja meg a „filozófiai kritikából” adódott *logikai* problémát is. Marx a proletariátus „radikális szükségletei” alapján küszöböli ki az absztrakt, időtlen fogalom és a konkrét, történelmi realitás ellentmondását. A szükségletek álláspontja a valóságos tárgyiság álláspontja. A szükségletek valóságos, térben és időben meghatározott tárgyakra irányulnak, csak azokkal elégíthetők ki. Marx ezen a ponton észreveszi azt a gondolatot, amely valóban a feuerbachi Hegelkritika sajátja: Feuerbach nemcsak azt mutatja ki, hogy Hegel filozófiája nem éri el a valóságot, hanem megállapítja azt is, hogy a valóságot el *kell* érnünk, mert „az érzéki, egyedi lét realitása vérünkkel megpecsételt igazság nekünk”<sup>50</sup> — testiségünk, vagyis az, hogy mi magunk is egyedi-konkrét tárgyak vagyunk és valóságos tárgyakra van szükségünk életünk fenntartásához, elszakíthatatlanul odaköt minket az érzéki objektumok világához. *Feuerbachra céloz* Marx, amikor azt mondja a *Bevezetésben*, hogy „a forradalmaknak szükségük van egy *passzív* elemre, *anyag* alapra” (MEM I: 386). Az *Előzetes tézisekre*: „Csak a szükséglet szenvedő (nothleidende) lény szükségszerű (nothwendige) lény. A *szükségletnélküli* egzisztencia *felesleges* egzisztencia . . . Az olyan filozófiának, amelynek belsejében nincs *passzív elv*, amely az időtlen egzisztenciáról, . . . az *élettelen*, hús- és vérnélküli életről spekulál — egy ilyen filozófiának, mint az abszolút filozófiájának általában, . . . az empiria az ellentéte . . . A szemléletben a tárgy *határoz meg* engem, a gondolkodásban én *határozom meg* a tárgyat; a gondolkodásban én vagyok, a szemléletben *nem-én*. Csak a gondolkodás *tagadásából*, a tárgytól való *meghatározottságból*, a szenvedélyből (Passion), minden öröm és baj forrásából, jön létre az igazi, objektív gondolat, az igazi objektív filozófia.”<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 244. o.:

<sup>49</sup> Marx Rügenak, 1843. március 13.: „Feuerbach aforizmái (az *Előzetes tézisek* — B. Gy.) szerintem csak azon a ponton nem helyesek, hogy túl erősen utálnak a természetre és túl kevésbé a politikára. Pedig ez az egyetlen szövetség, amely által a jelenlegi filozófia igazsággá válhat” (MEGA I:1:2: 308.).

<sup>50</sup> Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 185. kk.

<sup>51</sup> Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 234—35. o.

Marx „Feuerbach-kultusza” a *Bevezetés* után kezdődik. De a rendkívül pozitív értékelést nem teszi érthetővé az sem, hogy dialektikus módszere kialakításának döntő pillanatában segítségre talált Feuerbach szükségletelméletében. Marx ezt az elméletet eleve a történelem felől közelítette meg, s amint rátalált, máris túllépett rajta; a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egyik legfontosabb teljesítménye a munka és szükséglet kapcsolatának kidolgozása, egy *történelmi* szükségletfogalom kialakítása Feuerbach *naturalizmusával* szemben. Ezt az ellentétet azonban Marx vagy egyáltalán nem expliálja (GFK: 75), vagy úgy csinál, mintha csupán Feuerbach *kiegészítéséről*, helyes tételeinek mélyebb megalapozásáról volna szó (GFK: 5). A *Kéziratok* „legélesebb” Feuerbach kritikája mindössze egy „csak” (GFK: 101). Pedig milyen elvi ellentét húzódik meg a diplomatikus szócska mögött! „Csak” arról van szó, hogy Feuerbach nem vette észre, hogy Hegel dialektikája az emberiség előtörténetének spekulatív kifejezése, s nem egyszerűen a filozófia és teológia viszonyának misztifikálása. Mi az oka ennek az óvatosságnak? Miért kíméli Feuerbachot, miért nem lép fel ellene is azzal az élességgel, amelyel a „német ideológia” többi kortársi áramlatát támadta? Miért halmozza el *A szent családban* olyan dícséretekkel, hogy a könyv újraolvasásakor<sup>52</sup> nevetnie kell?

A meglepő közösségvállalásnak az az oka, hogy Marx alábecsüli a nehézségeket, amelyeket le kellett küzdenie. Túl simának képzei az utat a „rég materializmustól” a maga materialista kommunizmusáig. A *Kéziratokban* tartalmilag megállapította ugyan új típusú materializmusának sajátos vonásait, de felfogásának *kialakulását* tekintve elhanyagolja a „szubjektív oldal”, a társadalmi gyakorlat filozófiai feldolgozásának jelentőségét. Jól látszik ez *A szent családnak* a „materializmus szocialista tendenciájáról” szóló elemzéséből: „Nem kell nagy éleselméjűség ahhoz, hogy az emberek eredeti jóságáról és egyenlő intelligenciabeli adottságáról, a tapasztalat, szokás, nevelés mindenhatóságáról, a külső körülményeknek az emberre való befolyásáról, az ipar nagy jelentőségéről, az élvezet jogosultságáról stb. szóló tanításaiból meglássuk a materializmusnak a kommunizmussal és szocializmussal való szükségszerű összefüggését” (MEM1: 129).

Marx és Engels leveleiből kiderül, hogy Feuerbachban potenciális szövetségest láttak. Úgy vélték, hogy Feuerbachnak *szükségszerűen* a kommunizmus felé kell továbbfejlődnie. Marx egy 1844. augusztus 11-én Feuerbachhoz írott levelében finoman céloz erre az összefüggésre,<sup>53</sup> próbálja rávezetni a szocializmus felé vivő gondolati útra. Utal arra, hogy az ateizmus éppen a proletariátus köreiben terjed,<sup>54</sup> s céloz arra is, hogy mennyire Feuerbach „tem-

<sup>52</sup> 1867. április 24-én írja Engelsnek *A szent családról*: „Kellemes meglepetés ért, mert úgy találtam, hogy nem kell szégyelnünk ezt a munkát, jóllehet a Feuerbach-kultusz most nagyon humorisztikusan hat az emberre” (MEGA III:3: 383).

<sup>53</sup> A levelet nemrégiben publikálták. Magyarul *A béke és a szocializmus kérdései* c. folyóirat I. (1958) évfolyamának második számában jelent meg, innen idézem: „Ezekben az írásokban (*A jövő filozófiájának alapelvei*, *A hit lényege Luther felfogásában* — B. Gy.) — nem tudom, szándékosan-e — filozófiai alapot adott a szocializmusnak, s a kommuniszták nyomában így is értelmezték ezeket a munkáit.” (9. o.)

<sup>54</sup> „*A kereszténység lényege*” c. könyvéről két fordítás is készül... A mai helyzetben a franciák azonnal nekiesnek majd ennek a könyvnek, mert mindkét párt — a papok éppúgy, mint a materialisták és a voltaire-iánusok — kívülről vár segítséget. Különös jelenség, hogy a vallásosság ma, a XVIII. századdal ellentétben, a középosztály és a felső osztály körében terjedt el, míg a vallástalanság — de a magát embernek érző ember vallástalansága — a francia proletariátusba szállt le.” (9. o.)

peramentum gallico-germanicum”-a valósul meg egyes szocialisták tanításai-  
ban.<sup>55</sup> Engels pedig, a maga hevesebb módján — amennyire az elveszett levél  
tartalmára következtethetünk — egyenesen *felszólította* Feuerbachot, hogy tér-  
jen át a kommunizmusra, érvényesítse filozófiájának elvét, foglalkozék a  
*valóságos* szükségletekkel.<sup>56</sup>

Marx és Engels a szükséglet feuerbachi elve alapján gondolták, hogy  
Feuerbachot sikerül megnyerni a kommunizmusnak, sikerül rávezetni arra,  
hogy vizsgálja meg, miért nem elégülnek ki a tömeg szükségletei a polgári  
társadalomban. 1845 közepétől azonban egyre inkább látniuk kell, hogy a szük-  
séglet elve önmagában kevés, Feuerbach filozófiája materializmusa ellenére  
is a fennálló elismerése marad.

<sup>55</sup> „A francia jellem és a mi német jellemünk közötti ellentét sohasem mutatkozott  
meg előttem olyan éles és szembeszökő formában, mint az egyik fourier-ista írásban, amely  
a következő mondatokkal kezdődik: ‚Az ember teljes egészében adva van szenvedélyei-  
ben.‘ Találkozott-e valaha is olyan emberrel, aki a gondolkodás kedvéért gondolkodott. . .  
A természet és a társadalom fő mozgató ereje ezért a *mágikus*, a *szenvedélyes*, a *nem ref-  
lektáló vonzás* . . . Hát nem úgy festenek mindezek a mondatok, mintha a francia szándé-  
kosan szembeállítaná ‚szenvedélyét‘ a német gondolkodás tiszta cselekvésével? Az ember  
nem a gondolkodás kedvéért gondolkodik stb.‘ (9–10. o.) — Vö. *Előzetes tézisek*: ‚Tehát  
csak ott, ahol . . . a német metafizika skolasztikus flegmájával a francia szenzualizmus és  
materializmus antiskolasztikus, szangvinikus elve egyesül, csak ott van élet és igazság . . .  
Az igazi, az *élettel*, az *emberrel azonos* filozófusnak gallo-germán vérségűnek kell lennie . . .  
A *szív* — a női elv, a véges iránti *érzék*, a materializmus *székhelye* — *francia szellemű*; a  
*fej* — a férfias elv, az idealizmus *székhelye* — *német*. A szív forradalmasít, a fej reformál.‘  
(Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 235–36. o.)

<sup>56</sup> Engels Marxnak, 1845. február 22. — március 7.: ‚(Kriege) sokat fog neked  
Feuerbachról mesélni — egy nappal azután, hogy elutazott innen, egy levelet kaptam  
F(euerbach)tól, írtunk ugyanis a fickónak. F(euerbach) azt mondja, hogy a vallási szart  
kell alaposan megsemmisítenie, mielőtt olyan mértékben foglalkozhat a kommunizmus-  
sal, hogy mint író is képviselje . . . Különben kommunista, csak a kivitelezés hogyanjá-  
ról van szó nála‘ (MEGA III:1:1: 147). — Engels Marxnak 1846. október közepén:  
‚Kivonatokat láttam, ahol F(euerbach) ‚a fej bajairól‘ és a ‚gyomor bajairól‘ beszél,  
holmi gyenge apológia, hogy miért nem törődik a valóságos érdekekkel. Éppúgy, ahogy  
nekem másfél évvel ezelőtt írta‘ (MEGA III:1: 47).

## Metafizika és józan ész<sup>1</sup>

A. AYER

Aligha vitatható ha a látszat után ítélünk, hogy a metafizika majdnem mindig szemben áll a józan ésszel. A legkézenfekvőbb ez az olyan metafizikus esetében, aki megvallja, hogy logikai hibát, ellentmondást vagy hibás végtelen regresszust akar találni azon módozatok egyikében vagy másikában, amelyeket a világ leírására szokásosan alkalmazunk, és olyan meghökkentő konklúziókhoz jut el, mint az alábbiak: az idő és a tér nem valóságos, vagy hogy világjában semmi sem mozog, vagy hogy a világegyetemben nem végtelen sok dolog, hanem csak egyetlen egy létezik, vagy hogy érzékeink által semmiféle reálist vagy igazán reálist nem észlelünk, vagy hogy nem léteznek olyan dolgok, mint az anyag vagy a tudat. Ez azonban elmondható azokról is, akik ugyan nem állítják, hogy azok a vonások, amelyeket a józan ész a külső világnak tulajdonít, nem reálisak, hanem csak azt mondják, hogy tudatunktól függetlenek, és a tér és idő kizárólag az emberi intuíció formái, vagy pedig, hogy azok a dolgok, amelyeket fizikai tárgyakként minősítünk, csak akkor léteznek, ha észlelik őket, vagy hogy a világ az én ideám. Sőt még a metafizikusoktól magukat elválasztani kívánó filozófusok is gyakran lépnek fel a józan észet megbotránkoztatató teóriákkal mint pl., hogy nincsenek egyéni tapasztalatok, vagy hogy minden létező az érzéki adatokból van megkonstruálva, vagy hogy senki sem tesz soha semmit szabad akaratából, vagy hogy a jövő éppúgy determinálja a múltat, mint a múlt a jövőt.

Sok modern filozófus részére az, hogy az ilyen állítások ellentétben állanak a józan ésszel, elegendő elítélésükre.

Ez újfajta kezdeményezés a filozófia történetében, ahol a józan észet nem mindig kezelték túl nagy tisztelettel. Ez főleg G. E. Moore befolyásának köszönhető, aki a *Császár ruhája* című Andersen-mese hőségének gyermekes őszinteségével és vészes együgyűségével tekintett a metafizikára. Eljárása az volt, hogy szó szerinti értelemben vette a metafizikai tételeket, és megmutatta, hogy milyen rendkívüli implikációkat rejtenek magukban. Így kijelentette, hogyha az idő nem valóságos, akkor következésképpen semmi sem változik, pusztul el vagy keletkezik; az ember születése nem előzi meg a halálát, sőt hogy majdnem minden lehetséges empirikus ítélet hamis, mivel majdnem mind implikálja azt, hogy valamely esemény egy másikkal egyidejűleg, az előtt vagy az után történik. Ha az anyag nem valóságos, akkor a csillagok, a Nap és a Föld (minden rajta és benne levő dologgal — az embert is beleértve) éppen annyira mitikus, mint az egyszerű és a Gorgók. Ebből az is következik, hogy még ha az ilyen elméletek igazak is, akkor sem képviselheti

<sup>1</sup> Az MTA Filozófiai Intézetében 1966. márc. 14-én elhangzott előadás.

őket senki sem, mert ha az anyag nem valóságos, akkor nincsenek metafizikusok sem, és ha az idő nem reális, akkor senki sem állíthat semmit, és nem alkothat semmiféle véleményt.

Ha pedig a világ csupán az én ideám, úgy következésképp csak születéssel jött létre, és halálommal el fog tűnni. Ha a dolgok csakis akkor léteznek, amikor észlelik őket, akkor, ha csak nem támaszkodunk egy problematikus istenség örökös örökedésére, azt kell következtetnünk, hogy a dolgok állandóan hirtelen be- és kikapcsolódnak a létfolyamatba, ezenkívül fel kell tennünk, hogy sohasem volt és nem is lesz olyan időszak, amikor az univerzumban nem léteznek érzékelő lények; ha a tér és az idő csupán az emberi érzékelés formái, akkor az univerzum feltétlenül egyidős az emberi faj létezésével. Ezt a végkövetkeztetést nem szabad éppoly nevetségesnek tartani, mint az idő és a tér irreális voltáról alkotott nézetet. De bármely épeszű ember komolyan gondolhatja ezt?

Várható volt, hogy az efféle metafizikai álláspontok védelmezői meg fogják kísérelni a védekezést az ilyenfajta felfogással szemben. Ezt bizonyos esetekben meg is tették. A Moore által különösen hevesen támadott angol neohegeliánusok, Bradley és MacTaggart, akik az idő és a tér, valamint az anyag nem valóságos voltát állították, arra törekedtek, hogy enyhítsék az irrealitás súlyos vádját; a dolgok, amelyek végső soron nem reálisak, mint jelenségek még reálisak lehetnek. Ezen a módon kívánták megadni a józan észnek azt, ami megilleti. Jogos és lehetséges volt a valóság és az illúzió megkülönböztetése a saját szintjén, a jelenség szintjén. Ugyanez vonatkozika a tudományra is, amely valójában csak a józan ész kifinomultabb változata. A metafizikusoknak azonban mélyebbre kellett hatolniok, hogy kifürkészhesék a jelenségek mögötti igazabb realitást, ez azonban az eddigéig nagyon különböző módon tárult fel, annyira eltérően, hogy erre a jelenségek leírására eddig szolgáló legfontosabb fogalmak teljesen alkalmatlannak bizonyultak.

Ennek a védekezésnek az a baja, hogy alig több pusztá ámitásnál. Kezdjük azzal, hogy nem egészen világos, mit jelent, ha valamiről azt mondjuk, hogy mint jelenség reális. Ha ezt úgy értelmezzük, hogy azt jelenti, a dolog csak reálisnak látszik, akkor feltétlenül azt kell következtetnünk, hogy nem reális. Ha pedig úgy véljük, hogy valóban a dolog jelenik meg, akkor feltétlenül azt kell következtetnünk, hogy reális létező, bár megengedjük azt a lehetőséget, hogy valamilyen rejtett formában jelenik meg. Egyik esetben sem alkalmazható középutas megoldás. Ezek azonban a „mint jelenség reális” kissé különös kifejezés egyedüli természetes interpretációi, mások pedig nincsenek adva részükre.

Ezenkívül a Bradleyhez hasonló filozófusok azért is kardoskodnak amellet, hogy az anyag, az idő és a tér végső soron nem valóságosak, mert az egymással tér- és időbeli relációkban álló anyagi tárgyokról vagy dolgokról alkotott mindennapi fogalmaink önmagukban is ellentmondásosak. Ha azonban valamely fogalom önmagában ellentmondásos, akkor nehéz belátni, hogyan tűnhet úgy, hogy bármi is alája tartozik, nem is szólva arról, hogyan eshet bármi — mint jelenség — valóságosan alája. Egy ember, aki egy másiknál idősebb, fiatalabbnak látszhat, de hogyan lehet azt mondani, hogy egyidejűleg idősebbnek is, fiatalabbnak is látszik? Mit kellene ezen értenünk? Talán azt, hogy bizonyos vonatkozásban idősebbnek, más vonatkozásban pedig fiatalabbnak látszott; amennyiben így interpretáljuk a leírást, megszűnik az ellentmondásossága. Amíg a leírás ellentmondásos, szükségszerűen nem

vonatkozik semmire sem, és semmi sem elégítheti ki, mégpedig azért, mert ilyen esetben nincs semmi, amit akárcsak csalóka látszat számba is vehetnénk. Ha valóban ellentmondásos lenne, ha úgy beszélünk a dolgokról, mint temporális viszonyban álló létezőkről, akkor nem lenne lehetséges a dolgok olyan állapota, amelyet ez a koncepció képvisel, ezért nem maradna más hátra, mint az, hogy temporális viszonylatokban fellépő eseményeknek hamisnak kellene lenniük. Legfeljebb azt állíthatnánk, hogy a valóságos dolgoknak bizonyos tulajdonságai vannak, és ezek arra készítenek bennünket, hogy ellentmondásosan kategorizáljuk őket, de nagyon félrevezető lenne ezt a tételt arra az állításra változtatni, hogy nem a dolgok, hanem a jelenségeik ellentmondásosak. Még ha meg is engednénk ezt, akkor sem ahhoz a végkövetkeztetéshez jutnánk el, hogy az ilyen jelenségek a saját szintjükön reálisak, hanem inkább ahhoz, semmilyen értelemben sem reálisak.

Ez a tétel szemmel láthatóan annyira tarthatatlan, hogy szinte csábít annak a feltételezésére, hogy alkotói sajátosság értelemben használták a „reális” és az „ellentmondásos” terminusokat. A baj csak az, hogy a jelenségek világával szemben felhozott érvek logikai természetűek; arra szánták őket, hogy velük bizonyítsák, hogy azok a kategóriák, amelyek alá megpróbáljuk besorolni ezt a világot, köznapi értelemben önmagukban ellentmondásosak. Igyekeznek a „reális” terminust eléggé laza módon használni, úgy hogy néha olyankor is nem-reálisnak mondanak valamely dolgot, amikor minden jel arra mutat, hogy csupán korlátozottan vagy viszonylagosan jelentéktelennek tartják. Ennek ellenére abból a premisszából, hogy a jelenségek végső soron nem reálisak, ahhoz a konklúzióhoz jutnak el, hogy a róluk adott leírások nem igazak vagy mindenesetre nem egészen igazak. Ez viszont arra mutat, hogy legalábbis ebben az összefüggésben, a „reális” kifejezést a köznapihoz hasonló értelemben értik. Az igazság fokozatosságának a fogalma szintén olyan kibúvó, amelyhez nem tapad evidens jelentés.

Úgy látszik tehát, hogy az ilyenfajta metafizikusoknak a mindkét világ (ti. a jelenségek és a dolgok világa) optimális felhasználására irányuló olyan törekvései, hogy amit az egyik kezükkel elvettek, azt, legalábbis részben, visszaadják a másikkal, csak bajba juttatták őket. Jobban tették volna, ha elfogadták volna azt a konklúziót, hogy nézeteik teljesen összeegyeztethetetlenek a józan ésszel, és nem folyamodtak volna kétes értékű módszerekhez azért, hogy hiábavaló kísérletet tegyenek a jelenségek megmentésére. Mindenképpen terhelné őket bizonyos kötelezettség még akkor is, ti. meg kellene magyarázniuk azt, hogy miképpen tévedhetünk valamennyien ilyen súlyosan, de ha a jelenségek valóban ellentmondásosak, akkor nem is érdemes megmenteni őket.

Tételezzük fel, hogy olyan metafizikussal van dolgunk, aki határozottabb magatartást tanúsít. Állásfoglalása, amelyet legalább néhány keleti gondolkodó valóban képviselt, abban kulminál, hogy az anyag, a tér és az idő fogalmai egyáltalán semmire sem vonatkoznak. Érvelés segítségével vagy anélkül fenntartja azt a véleményét, hogy a valóság ezektől teljesen különböző fogalmak alá tartozik. Hogyan lehetne őt megcáfolni?

Ismét megtehetjük azt az ellenvetést, hogy ha vélekedése igaz, akkor tarthatatlan, mert ebben az esetben ő maga sem létezhetné. Ez ugyan elegendő arra, hogy a metafizikust nevetséges színben tüntesse fel, de szigorúan véve nem zúzza szét az érvelését. Ugyanis valamely vélekedés logikailag igaz lehet még akkor is, ha azzal a következménnyel jár, hogy nem létezhetik senki,

aki állíthatná. Gyakorlatilag ezeknek a nézeteknek a képviselői mindig ellentmondásba kerülnek önmagukkal, amikor e véleményeket saját nézeteikként vetik fel vagy implikálják azt, hogy mások tévednek. Például a józan ész által képviselt világnézetről mint vulgáris káprázatról beszélnek, ami nem lehetséges, ha nincsenek elkápráztatható emberek. Elegendő gondossággal azonban ezek az ellentmondások elkerülhetők.

Ennél a pontnál sokan meglepednének azzal, hogy kijelentik: az ilyenfajta vélekedés nyilvánvalóan hamis. Valóban ez volt Moore álláspontja is, bár ő közvetett módon jutott el idáig. Szilárdan állította, hogy biztosan tudja, hogy az olyan ítéletek, mint pl. az, hogy van teste és ez a test gyakran érintkezésbe kerül a föld felszínével, és a föld a múltban már hosszú időn át létezett, igazak. Tekintve, hogy az összes ilyen ítéletek implikálják az anyag, a tér és az idő realitását, ebből már következik az, hogy ha ő valóban tudja azt, hogy ezek igazak, akkor az anyag, a tér és az idő realitását tagadó tételek szükségképpen hamisak. Ez az érvelés teljesen helytálló. Ha premisszái igazak, konklúziójuknak is igaznak kell lennie.

Kétségtelen, hogy a premisszáik igazak. Kétségtelen, hogy Moore sok olyan típusú ítéletet ismert, amelyet előbb említettem, és nem kétséges, hogy sokan közülünk szintén sokféle hasonló ítéletet ismernek önmagukról és környezetükről. Mégis, Moore álláspontjának gyengeségét jelzi, hogy, amint saját maga is elismeri, nem magyarázza meg, hogyan ismerjük meg a dolgokat, nem bizonyítja, hogy miképpen követelhetjük meg a tudásra vonatkozó igényeinket. Erre azt lehet válaszolni, hogy sok olyan ítélet van, amelyekről ésszerűen nem állíthatjuk, hogy ismerjük őket, ha csak nem ismerünk őket alátámasztó más ítéleteket, de kell lenni olyanoknak is, amelyekről közvetlen tudásunk van, ha nem akarunk a végtelen regresszus szövevényébe bonyolódni. Kiválaszthatunk azonban olyan esetet, amelyről azt mondhatjuk, hogy Moore példái ehhez az elsődleges osztályhoz tartoznak. Így épp a metafizikus, aki ellen az argumentáció irányul, nem találhatja nehéznek a válaszadást. Arra, ami teljesen dogmatikus ellenvetésnek tűnik részére, hasonlóan dogmatikus választ adhat. Azt mondhatja, hogy mivel teóriája igaz, a józan észnek ezek az ítéletei hamisak, és „a fortiori” állíthatja azt, hogy senki sem ismeri őket.

Van azonban egy további érv is, amelyre, úgy látszik Moore hallgatólagosan támaszkodik, ámbar nem tudom, vajon valaha is kifejtette-e explicite.

Az egymással tér-idő viszonylatokban álló fizikai tárgyak létezéséről azáltal szerzünk bizonytságot, hogy érzékeljük azt, ami előttünk megjelenik. Érzéki tapasztalataink vannak, ezeket használjuk fel az olyan ítéletek igazságának a megállapítására mint pl., hogy itt van egy szék, ott van egy könyvszekrény, és az asztal a kettő között van, vagy pl., hogy a Nap éppen rögtön azután sütött ki, amint az eső elállt. A probléma abban áll, hogy vajon tapasztalataink lehetővé teszik-e az ilyenfajta ítéletek megállapítását. De, folytatódik tovább az érvelés, ezek az ítéletek olyan természetűek és a kifejezésüket lehetővé tevő kijelentések is olyan jellegűek, hogy éppen efféle tapasztalatokon alapulnak. Az ilyen típusú kijelentések használatát előíró szabályok már eleve korrelációban állnak a dolgok észlelhető állapotaival; a kijelentéseket akkor értjük meg, ha tudjuk, hogy az észlelések verifikálják, illetőleg falszifikálják azokat az ítéleteket, amelyeket kifejeznek. Bizonyos esetekben mégis alapos okunk van a bizalmatlanságra az ilyen észlelésekkel szemben, okkal gondolhatjuk, hogy a jelenségek valamilyen módon férevezetőek. De mivel a bizalmatlanságra különös okunk nincs, nem kételkedhetünk abban, hogy a jelensé-

gek adekvát tapasztalatokat szolgáltatnak. Ha ugyanis visszaautasítjuk valamely ítélet elfogadását, amelyet az ítélettel hagyományosan korrelációban álló kijelentés fejez ki, akkor ez egyszerűen a nyelvhasználat szabályainak a megsértését jelenti. Röviden, partikuláris esetekben vannak bizonyos elfogadott kritériumok annak eldöntésére, hogy a józan ész ítéletei igazak-e vagy hamisak. Csupán az kérdéses, hogy adott konkrét esetben ezeknek a kritériumoknak a kielégítése megtörténik-e? Ez azonban nem a filozófiai argumentáció, hanem egyszerűen az empirikus észlelés problémája.

Könnyű belátni, hogy ez az érvelés általánosítható. Az általánosítás pedig természetszerűleg ahhoz a konklúzióhoz vezet, hogy a filozófia kizárólag az analízis területén járulhat hozzá a megismeréshez. Ezt az álláspontot formálisan ugyan maga Moore nem képviselte, gyakorlatában azonban implicite benne van. Követői pedig explicite is elfogadták. Ugyanis nemcsak a józan ész ítéleteiről igaz az, hogy vannak általánosan elfogadott kritériumok, amelyek alapján eldönthető az igazság vagy hamisság problémája. Ez egyaránt vonatkozik a tudományos hipotézisekre és technikai elméletekre is, ámbár ebben az esetben a kritériumok nem empirikusak, hanem a tiszta matematika és logika a *priori* ítéleteire vonatkoznak. Ezekben a területeken szintén vannak általánosan elfogadott bizonyítási normák és elfogadott eljárások annak meghatározására, hogy ezeknek a kívánalmaknak eleget tettek-e. Ha valaki nem hajlandó egy kedvező kísérletet valamely tudományos elmélet megerősítésének tekinteni, akkor, ha csak nincs különleges oka a kísérlettel szembeni bizalmatlanságra vagy gyanakvásra a megfigyelés során elkövetett tévedés miatt, avagy nem áll fenn valamilyen speciális indok, amiért a szóban forgó kísérlet látszólagos eredménye nem fogadható el teljes értékűnek, egyszerűen arról van szó, hogy az illető nem értette meg azt, hogy az elmélet micsoda. Ha valaki a logikai vagy a matematikai bizonyítás eredményét nem hajlandó elfogadni, anélkül hogy valamilyen speciális ok miatt úgy vélné, hogy a szóban forgó esetben alkalmazott bizonyítási eljárás hibás vagy helytelenül lefolytatott volt, akkor egyszerűen nem érti meg, hogyan funkcionál a logika vagy a matematika.

Ennek az a következménye, hogy ezeknek az ítéleteknek az igaz vagy hamis volta éppen nem filozófiai kifejtés tárgya. Csupán attól függ a dolog, hogy kielégítik-e a megfelelő kritériumokat. Azt, hogy vajon a kritériumok ki vannak-e elégítve, az empirikus vagy formális tények döntenek el. A filozófia intervenciója számára itt nincs hely. De akkor mi marad meg a filozófia számára? A hivatalos válasz — mint már említettem — az, hogy bár a filozófia nem tudja ezeknek az ítéleteknek az igazságát vagy a hamisságát értékelni, mégis megkísérélheti értelmüket feltárni, tehát kizárólag az analízis feladatának kell magát szentelnie. Pontosabban megfogalmazva: azt kell tisztáznia, hogy mi az, ami analizálandó, vajon a szavak vagy fogalmak, kijelentések vagy ítéletek vagy tények; hogyan kell az analízist lefolytatni milyen célokat szolgáljon az elemzés és hogy kell értékelni az eredményeit. Mindezek olyan vitás kérdések, amelyekben mindeddig nem jött létre teljes egyetértés. Éppen ezért van az az érzésünk, hogy a filozófia végső soron még sem egészen haszontalan, és hogy az analízis útja, bármilyen legyen is az, szolgáltatja a filozófia részére az egyetlen fennmaradó lehetőséget.

Nézzük meg azonban most kissé közelebbről az idáig vezető érvelést. Ez az első látásra nagyon meggyőző. Hogyan tudná valaki filozófiai kifejtés útján bizonyítani azt, hogy e tökéletesen normális körülmények között téve-

dek, amikor hiszek a körülöttem látható fizikai tárgyaknak a létezésében. Persze lehet, hogy nem sikerül valamennyit korrekt módon azonosítanom, sőt az is feltehető, hogy komoly érzéki csalódás áldozata vagyok. Ám van mód kideríteni, hogy ez fennáll-e; ha ezáltal bebizonyosodik, hogy semmiféle tévedés nincs, a probléma el van döntve. Csupán neurotikus jelenség lenne, ha további kísérletek végtelen sorát kezdenénk el, amikor egyáltalán semmi okunk sincs arra, hogy elvárjuk azt, hogy eltérő eredményt fognak hozni. Elméletileg lehet, hogy el kell ismernünk annak lehetőségét, hogy adott esetben érzékeink megcsalnak bennünket, de azt feltételezni, hogy állandóan félrevezetnek bennünket, nem lenne értelmes dolog. Csak azért tulajdoníthatunk értelmet azon állításnak, hogy érzeteink néha csalékonyak, mert ezzel szembeeszegezhetjük a normális esetet, amikor megfelelnek a valóságnak.

Eddig rendben van, de most tegyük fel, hogy valakit meggyőztek Berkeley érvei arról, hogy amiket érzékel, azok nem az anyagi tárgyak (úgy, ahogy mi értjük e terminust), hanem csak a saját tudatában levő ideák csoportjai. Hogyan szolgálhatná a fenti érvelés az ő kijózanítását? A válasz az, hogy egyáltalán nem szolgálhatja. Sohasem lesz arra alkalom, hogy bebizonyíthassuk azt, hogy a Berkeley iránt tanúsított ragaszkodása folytán az érzéklésről alkotott ítéletei az evidenciával ellentétesek. Megfelelő körülmények között éppoly készségesen fogja elismerni az — ez egy papírdarab, vagy az óra éppen négyet ütött — efféle állítások igaz voltát, mint ahogy mi tesszük ezt. Persze eltérően interpretálja majd ezeket. Nem hiszi, hogy rábírnának őt arra, hogy ezeket a tárgyakat akkor is létezőknek tartsa, amikor nem észleli őket, hacsak nem permanens érzékelési lehetőségként vagy egy másik személy, avagy isten tudatában létező ideaként, de ez nem jelenti azt, hogy bármely konkrét szituációban számíthatunk arra, hogy ítélete el fog térni a miénktől. Azt mondhatjuk, hogy félreérti ezeket az ítéleteket, de még ha téved is, még ez sem jár semmiféle gyakorlati következményekkel.

De vajon nyilvánvaló-e az, hogy félreérti ezeket? Valóban úgy is lehet érvelni, hogy a fenti példában Moore álláspontjának nem a gyengesége, hanem az erőssége tárul fel, ti. azon az alapon, hogy köztünk és Berkeley követői között nem a józan ész ítéleteinek az igazságáról, hanem csupán analízisükről folyik a vita. Állítása szerint, amit én valóban gondolok, amikor azt mondom, hogy ez egy papírdarab, az annyit jelent, hogy van egy ideám, azaz egy bizonyos fajta érzéki benyomásom, amely meghatározott módon összefügg más ideákkal; e nézet megcáfolásának módja pedig annak a bebizonyítása útján történnék, hogy amikor valaki ilyesmit állít, akkor rendszerint nem ezt gondolja. Félreérti ezeket az ítéleteket, de nem abban az értelemben, hogy nem tudja, mikor kell elfogadni vagy elvetni őket, hanem inkább úgy, hogy hamis jelentést tulajdonít nekik.

Berkeley írásaiban egy csomó támpont kínálkozik az efféle interpretációra, de bizonyára igazságtalan lenne ezt alkalmazni vele szemben. Mert ha valóban azt állítaná, hogy amit szokásosan fizikai tárgynak tartanak, az nem egyéb ideák kollektívájánál, akkor nyilvánvaló lenne, hogy nincs igaza. Amikor ugyanis a köznapi ember székről, óráról vagy papírdarabról beszél, egyszerűen azzal az implikációval teszi ezt, hogy ezek a dolgok nem érzékelve is léteznek. Talán nem így kellene tennie, de ez már más probléma. Kétségtelen azonban, hogy így cselekszik. Ez a józan ész álláspontja. Berkeley nem analizálja, hanem támadja ezt. Nem magyarázza meg, hogy miképpen rendezzük tapasztalatainkat, hanem egy rivális rendszert alkot meg.

De hogyan lehetséges ez? Hogyan szolgáltatathat a józan ész világszemlélete támadási felületet? Ha megpróbálunk válaszolni erre a kérdésre, rendkívül hasznos lesz, ha megkülönböztetjük<sup>2</sup> a külső és a belső kérdéseket úgy, amint ezt Carnap is tette. Belső kérdéstről akkor beszélünk, ha a probléma valamely meghatározott fogalmi struktúrában merül fel, külső kérdéstről pedig akkor van szó, ha a problémát magának a struktúrának a státusa jelenti, vagy az, hogy elfogadhatjuk-e a struktúra érvényességét. Tegyük fel például, hogy valaki felveti azt a problémát, hogy léteznek-e negatív tények? Ha ezt belső kérdésnek fogjuk fel olyan struktúra keretein belül, amely lehetővé teszi a különféle típusú igaz állítások egybevetését a különböző típusú tényekkel, akkor a válasz az, hogy léteznek negatív tények. Negatív tény például az, hogy nem Descartes írta meg *A tiszta ész kritikáját*, és hogy New-York nem az Egyesült Államok fővárosa. De a problémát externálisan is felvethetjük, úgyhogy kétségbe vonjuk a negatív tény fogalmának a hasznos vagy megfelelő voltát és így annak a fogalomrendszernek az adekvátságát, amelyben tételezése megengedhető, ebben az esetben a kérdést már nem válaszolhatjuk meg olyan könnyen. Annak a dolognak létezése, amelyre a felvetett kérdés vonatkozik, nem állapítható meg egyszerűen úgy, hogy példát közlünk, mert éppen annak az érvényessége a kérdéses, amit feltételeztünk, mikor bármit pozitív példa számba vettünk.

Ugyanígy, ha azt a kérdést — „vajon ez a papírdarab továbbra is létezik-e, akkor is, ha senki sem észleli” — belső kérdésként kezeljük; ebben az esetben, tekintettel standard fogalomrendszerünkre, a válasz kétségtelenül igenlő. Ugyanis ezen a rendszeren belül az effajta kérdések eldöntésére elfogadott kritériumok állnak rendelkezésre, és a jelen esetben könnyen hebizonyítható az, hogy ezek kielégítése megtörtént. Ha azonban a kérdést externálisan vetjük fel, kétségbe vonva a szóban forgó kritériumok értékét és egyúttal annak a rendszernek az értékét, amelyben helyet foglalnak, akkor a válasz már egyáltalán nem olyan világosan egyértelmű.

Moore analízistechikájának feltűnő vonása az, hogy ezeket a kérdéseket belső problémaként kezeli; úgy, mintha ezek csak a józan ész problémájában belül merülnének fel. A metafizikust, aki azt a túlzó követelményt támasztja, hogy az idő nem reális, az időben lefolyó események kifogástalan példáival operálva szintén így cáfolja. Ugyanilyen módon a külső tárgyak létezését egyszerűen két karjának felemelésével bizonyítja.<sup>3</sup> Ilyen feltételek között győzelme tökéletes, erről többet nem is kell beszélni. A metafizikus azonban úgy érzi, hogy álláspontját egyáltalán nem cáfolták meg, sőt még csak kellő figyelmet sem fordítottak rá, alapjában véve neki van igaza; a győzelem tehát teljesen ingatag alapokon nyugszik. Ha ezt mondjuk, nem csökkentjük Moore teljesítményének az értékét. Többet tett, mint bárki más annak a szövevénynek a szétosztatására, amely valamennyiünket, nem utolsósorban magukat a metafizikusokat is meggátolta abban, hogy világosan lássuk, miről is van szó. Még akkor is így van ez, ha téves interpretációkat adott, mert most már teljesen világos, hogy a metafizikai kérdések külső kérdések.

De ez csak kevésbé mozdítja elő problémánk megoldását. Kissé precízebben meg kell magyaráznunk azt, hogy mit értünk külső kérdéseken, és hogy

<sup>2</sup> *Empirizmus, szemantika és ontológia*. Revue Internationale de Philosophie, 1950.

<sup>3</sup> *A külvilág bizonyossága*. A Brit Akadémia kiadása, 1939. Újra megjelent G. E. Moore *Filozófiai írásaiban*.

miért kell valakinek felvetnie őket. Miért volt például Berkeley elégedetlen a fizikai világ fogalmával, amely — akár elfogadta ezt, akár nem — ténylegesen a józan ész szemléletmódja. Miért vetette el azokat a kritériumokat, amelyek alapján igazunk tudatában bizakodással kijelenthetjük, hogy a dolgok nem érzékelve is léteznek? Ez egyszerűen Berkeley szeszélye volt? Pszichológiai szükséglet volt, hogy eltérő módon szemlélje a világot vagy más-képpen beszéljen róla? Megkísérelte-e vajon olyan fogalomrendszer kidolgozását, amely a józan ész rendszerénél hasznosabbnak bizonyulna számunkra?

E feltevések közül egyik sem ad teljesen korrekt választ a problémára. Nem tagadom, hogy a filozófusnak valószínűleg megvannak a saját maga előtt is ismeretlen pszichológiai indítékai. Ezek motiválják bizonyos koncepciók elleni támadását. Azt sem vitatom, hogy érdekes lenne feltárni, hogy mifélek ezek az indítékok. De ez még mindig nem szolgáltatna részünkre magyarázatot arra, amit a filozófus cselekszik. Ezért szükséges megvizsgálnunk gondolkodásának tényleges menetét, ha tanulmányozni akarjuk azt, hogy miképpen jut el konklúzióhoz. A kulcsot ehhez a problémához az adja, hogy érveléssel jut el hozzájuk. A tipikus metafizikus nem egyszerűen azt mondja, hogy „Nem szeretem az anyag, vagy a mozgás, vagy az idő, vagy a számok, vagy az individuumok, vagy az univerzáliák, vagy az ítéletek, vagy a negatív tények, avagy bármi más szóban forgó dolog ideáját, lássuk tehát, hogyan tudunk megenni nélkülük.” Érveket szolgáltat, hogy fenntarthassa azt az állítását, hogy ezek a dolgok nem léteznek.

Ezek az érvek főleg két formában merülnek fel. Az egyik szerint a szóban forgó kategória nem tekinthető végsőnek, az ehhez a kategóriához tartozó dolgokat tévesen hiposztazálták, ami valóban létezik, az valami egészen más. Ez az érvelés olyan állításokhoz vezet, mint pl. hogy nincsenek anyagi dolgok, csak érzéki adatok, nincsenek számok, csak számjelek, nincsenek univerzáliák, csupán hasonló partikuláriák csoportjai, vagy pedig nincsenek partikuláriák, csupán az univerzáliák egyidejű összességei, nincsenek ítéletek, hanem csak kijelentések, nincsenek mentális események, hanem csak bizonyos fajta viselkedést kiváltó diszpozíciók és így tovább. Ha a filozófus, aki ezt az állásfoglalást választotta, inkább analitikus mint metafizikus beállítottságú, valószínűleg inkább azt fogja mondani, hogy pl. az anyagi dolgok az érzéki adatokból eredő logikai konstrukciók, vagy hogy a számok a számjelekre vezethetők vissza, minthogy azt állítsa, hogy az anyagi dolgok vagy a számok nem léteznek. Ez azonban csupán különböző fogalmazás kérdése. Az indítók, amely miatt megpróbálnak megszabadulni ezektől az entitás-komplexumoktól, bizonyára az, hogy nincsenek összhangban a világ kvidditásával, eleve megkonstruált ideákkal. Különösen az analitikus filozófusok körében jelentkezik az absztraktnak a konkrét javára történő kiküszöbölésére irányuló törekvés, természetesen a fordított eset is megtörténhet. Vagy talán éppen bizonyos entitás-típusok, mint pl. a számok vagy univerzáliák titokzatosaknak tűnnek, ezért másféle entítások kevésbé problematikusnak tartott terminusai által kívánják megmagyarázni őket.

Episztemológiai megfontolások is szerepet játszanak. Ha úgy vélik, hogy egy bizonyos típusú entitás csupán valamely más entitáson keresztül közelíthető meg, mint pl. ha azt tartják, hogy az anyagi dolgok csak az érzéki adatok megragadása útján ismerhetők meg, vagy hogy az ítéleteket csak a kijelentések megértése útján ismerhetjük meg, akkor hajlandóságunk támadhat arra, hogy

megkíséreljük a távolabbi (elvontabb) entitások visszavezetését azokra, amelyek révén számunkra hozzáférhetőkké válnak. Ezeknek a követelményeknek az érvényesítése abban áll, hogy azokat az entitásokat, amelyeknek a kiküszöbölése kívánatos, sikeresen kellene magyaráznunk. A baj azonban itt az, nincsenek mindig eléggé világosan megadott kritériumok annak eldöntésére, hogy vajon az ilyenfajta sikeres értelmezés ténylegesen megtörtént-e?

Az érvelés második változata azt állítja, hogy a szóban forgó kategória vagy fogalom valahogyan hiányos. Ez az érthetőség követelményét veti fel, amikor vitatja, hogy ez valóban kielégült-e? Ez a legfontosabb része mind Parmenidész pluralitás-konceptió elleni támadásának, mind a neohegelianusok részéről a tér és idő kategóriája elleni rohamoknak, sőt Ryle a tudat fogalmával szembeni ellenvetéseinek is. Az argumentációnak ez a vonala nagyon gyakran keveredik a másikkal. Így az anyag létezésének tagadását Berkeley főleg azzal indokolja, hogy ez a létezés nem verifikálható. Átveszi a Locke által felállított követelményt, amely szerint ahhoz, hogy valami érthető legyen, olyasmire kell vonatkoznia, amit tapasztalhattunk. Érvelése szerint a természet-tudósok anyagfogalma nem elégíti ki ezt a követelményt. Úgy véli, hogy csak azt tapasztaljuk, amit érzékelhető ideának nevez. Ez elég szorosan megfelel annak, amit a jelenlegi filozófusok érzéki adatoknak hívnak; Berkeley azt gondolja, hogy ellentmondásos azt mondani róluk, hogy akkor is léteznek, amikor senki sem érzékeli őket. Egyidejűleg fenntartja azt az állítását, hogy mindazokat a legitím célokat, amelyek szolgálatára az anyag fogalmát szánták, adekvát módon elérhetjük akkor is, ha csak immateriális észlelő szubjektumokról és ideákról beszélünk. Tehát az alábbi két álláspontot kombinálja: *a)* az anyag fogalma radikálisan hiányos, *b)* különböző, ezektől a hiányosságoktól mentes fogalmi konstrukciókkal helyettesíthető. Ez eléggé megzavarja interpretálót, mert kétségben hagyja őket affelől, vajon elvetette-e az anyag fogalmát, vagy annak csak analizését ajánlotta-e. Amint nemsokára látni fogjuk, ez a megkülönböztetés némileg önkényes, de a döntő pontjai rendkívül fontosak.

Mindenesetre bármit is mondjon valaki Berkeley-ről; argumentációja második vonalának az a célja, hogy diszkvalifikálja azokat a fogalmakat, amelyek ellen riányul. Ez azonban visszavezet bennünket a kiinduló kérdéshez. Hogyan lehet bármiféle reményünk arra, hogy diszkvalifikálhatunk egy olyan fogalmat, amelyről nyilvánvaló, hogy sikeresen használjuk fel? Ha egyszerűen faktuális tény az, hogy valamely fogalomnak megvan az empirikus alkalmazása, akkor hogyan gondolhatja valaki azt, hogy ez a fogalom radikálisan hiányos, azaz értelmetlen vagy ellentmondásos? A metafizikus biztosan csak úgy járhat el, hogy becsukja szemét mindazzal szemben, amiről tudja hogy igaz.

Ez ismét Moore érvelése, és ha a metafizikusok kérdései a Carnap-i értelemben véve belsők volnának, akkor döntő lenne. Mivel azonban, amint már láttuk, ezek külső kérdések, Moore érvelése nagyon sokat veszít erejéből, mert itt már meg kell különböztetnünk a fogalom gyakorlati funkcionálását és az ezzel együtt járó teóriát. Ez a megkülönböztetés egyáltalán nem éles, ugyanis az az érvelés merülhet fel, hogy valamely jelenség leírása már magában foglal bizonyos teoretikus elemeket, de jelenlegi céljainkra az érvelést eléggé élessé tehetjük. Így pl. bizonyos értelemben a gonosz szellemek által való megszállottság fogalmának volt empirikus alkalmazása. Voltak kritériumok annak eldöntésére, mikor van valaki ilyen megszállott állapotban, a betegségnek

voltak minden mástól megkülönböztethető jellegzetes tünetei, és nem kétséges, hogy ezek a tünetek előfordultak. Abban a korban, amikor a jó és a gonosz szellemekben való hit a népi kultúra integráns részét alkotta, a démoni megszállottság lehetőségének a tagadása a józan ésszel való szembeszegülésnek tűnhetett.

Mégis nagyon nagyon könnyen módot találhatunk arra, hogy leválasszuk ezt a fogalmat azoktól a jelenségektől, amelyekre alkalmazták. Elvethetjük a gonosz szellemek fogalmát mint értelmetlent, de mégis igazságot szolgáltatathatunk azoknak a tényeknek, amelyek ezt a hiedelmet fenntartották. Egyszerűen más módon értelmezzük ezeket a dolgokat.

Bizonyos azonban, hogy az anyagfogalom nincs azonos szinten a gonosz szellemek fogalmával. Valóban jelentős különbség van, amely abban áll, hogy ez esetben rendkívül nehéz különbséget tenni tény és teória között. Egyáltalán nem világos, hogy adekvát leírást adhatunk-e a tényekről anélkül, hogy az anyagfogalomhoz folyamodnánk. A Berkeley által elsődlegesnek vett érzékelhető idea fogalma már önmagában is problematikus; az anyagtalán szubjektumok fogalma, amelyekben ezek az ideák felmerülnek, bizonyára ellentmondásos. Ennek ellenére még senki sem bizonyította be, hogy ne lehetne olyan „jelenség-nyelvet” konstruálni, amelyben az empirikus adatokat olyan módon írják le, hogy ne tételeznék fel előre sem a tudat, sem az anyag létezését vagy nem-létezését. Valóban ez volt William James és utána Bertrand Russell célja a neutrális monizmus elméletének a kidolgozásával, ámbar egyiküknek sem sikerült célját tökéletesen megvalósítania, elvileg mégsem látok okot arra, hogy ezt megvalósíthatatlannak nyilvánítsam. Ez esetben a perszisztens fizikai tárgyak (amelyek létezése független attól, hogy érzékelik-e őket vagy sem) fogalmának a bevezetése a tapasztalataink rendszerezésére szolgáló eszközök egyikét képviselheti. Ha azonban, Berkeley engedelmével, még mindig ez látszik számunkra az egyetlen igazi lehetőségnek, ez azért van, mert mindaddig nem tudtunk kieszelni egyetlen olyan máik eljárást sem, amely hathatóságban ezzel versenyezhetne.

Mindennek ellenére emlékeztetnünk kell arra, hogy a fizikai tárgy fogalma különféle formákat ölthet. Jelenleg konfliktus van a józan ész fizikai tárgy koncepciója (amely szerint a tárgy olyan, amilyenek részünkre nagyon sokszor megjelenik, legalábbis amikor a legkedvezőbb körülmények között észleljük) és a tudományos anyagfogalom között. Ez utóbbi erősen különbözik attól, amit szokásosan érzékelünk. Ha a ténykérdést döntőnek tekintjük, ez a konfliktus megoldhatatlan, ugyanis az a kérdés, hogy a dolgok valójában hogyan léteznek, csak valamely elfogadott valóságkritérium alapján dönthető el, itt pedig éppen a valóságkritérium a vita tárgya. Úgy gondolom, a probléma inkább két rivalizáló felfogás közötti összezapásként tekinthető át. A dolgokat megszokott, álcázott köntösükben megmaradó létezőkként írhatjuk le; körülbelül ugyanazok maradnak, akár észlelik őket, akár nem, vagy pedig olyan elemi részecskék elrendezéseként, amely az érzékelés aktuális folyamatának eredményeképp csak áruhában jelenik meg nekünk. Nem bocsátkozom azoknak a motívumoknak vagy érveknek az elemzésébe, amelyek valakit arra indíthatnak, hogy akár az egyik, akár a másik leírást részesítse előnybe. Csak azt kell megjegyezni, hogy ez a megint csak alátámasztja azt a felfogást, hogy meg kell különböztetnünk egymástól azokat a megfigyelhető tényeket, amelyeken a józan ész világszemlélete alapul, valamint az erre felépülő sokkal problematikusabb interpretációt.

Ha valakinek operacionális elmélete van a fogalmak jelentéséről, akkor nem fog jelentőséget tulajdonítani a rivális fogalmi rendszerek közti különbségnek mindaddig, amíg e rendszerek egyenlő mértékben egyeztetetők össze a tényekkel. Az ember hajlamossá válik azt állítani, hogy a valóságban nincs különbség közöttük. Ebből a szempontból még olyan fogalmat, mint a gonosz szellemektől való megszállottság fogalmát sem szabad jogosulatlanul tekintenünk, ha léteznek olyan eredeti jelenségek, amelyekre ezt alkalmazni szokták: azoknak, akik ezt tényleg alkalmazták csupán egyetlen tévedést vethetünk szemükre, mégpedig annak a feltevésnek a tévességét, amely szerint nem csupán a jelenségeket írták le, hanem ennél többet végeztek el. Nem jöttek rá arra, hogy amikor a gonosz szellemektől megszállt emberekről beszélnek, ez éppen azt jelenti, hogy ezeken az embereken bizonyos tünetek mutatkoztak. Ebből a szempontból Berkeley ugyanígy tévedett, amikor céfolta az anyag létezésének a szószólóit. Mivel ők elismerték azt, hogy a fizikai tárgyakra vonatkozó állításaik csak a dolgok észlelhető állapotának létezése útján verifikálhatóak — ez az állapot Berkeley részére az érzékelhető ideák percepcióját jelentette —, ezért valóban csakis erre hivatkozhattak. Ha a vitában Berkeleynek igaza lenne, akkor is csak egyetlen tévedést róhatna fel ellenfeleinek, ti. azt, hogy nem értették meg, hogy amikor az anyagról beszélnek, valójában az érzékelhető ideákról beszélnek.

Vitatható azonban az, hogy egyenlővé kell-e tennük ilyen egészen közvetlen módon a fogalmak jelentését a dolgok azon állapotával, amelyre értelem-szerűen vonatkoznak. Talán nem is nagyon fontos, hogy döntésünk alapján milyen értelmet tulajdonítunk az eléggé bizonytalan „jelentés” szónak, mégis nagy balfogás volna, ha makacsul arra törekednénk, hogy a fogalmakat teljesen elválasszuk elméleti háttérüktől. Itt dilemmában vagyunk, mert el akarjuk vetni azt a világszemléleti módot, amely abszurdnak, sőt megérthetetlennek tűnik, de ugyanakkor nem akarjuk azt mondani, hogy mindaz hamis, amit ennek a szemléletmódnak a hívei állítanak. Ezért ha egy primitív törzs tagjai minden természeti eseményt Mumbo Jumbo kénye kedvének tulajdonítanak, nincs kétségünk, hogy tökéletesen becsapták őket. Ennek ellenére sem kívánjuk tagadni az eső felismerését lehetővé tevő képességeiket, bár ők az esőt úgy fogják fel, mint Mumbo Jumbo bánatának a kifejeződését. Eszerint meg kell különböztetnünk aényt, amelyet éppúgy felfognak, mint mi, a róla adott nevetséges magyarázattól. Ha nagyon makacsok vagyunk, még hozzátehetjük azt, hogy valójában mindaz, amit Mumbo Jumbo bánatáról szólna gondolnak, bár természetesen ők nem tudják ezt, csak annyi, hogy esik az eső. Ezt azonban bármelyik antropológus jogosan súlyos ferdtítésnek fogja tekinteni. Ugyanis ebben az esetben olyan megkülönböztetést tulajdonítunk nekik, amelyet sohasem jutna eszükbe megtenni.

Amint már Berkeley esetében láttuk, az a mód, ahogyan erre a dilemmára reagálunk, erőteljesen meg fogja határozni a filozófiai analízisről vallott nézeteinket. Erre nagyon világos példát szolgáltat a hume-i kauzalitás-elmélet. De ha ezt legalább lényeges vonsaiban elfogadjuk, azt állítjuk, hogy Hume bebizonyította nekünk, hogy mit értünk valójában a kauzalitáson, vagy azt mondjuk: demonstrálta, hogy kauzalitás-fogalmunk hiányos, és utat mutatott nekünk, hogy valami jobbal pótolhassuk. Az indok, ami miatt nem mondhatjuk azt, hogy Hume kiindulási koncepciója hibásnak bizonyult, abban áll, hogy nem akarjuk implikálni azt, hogy nem alkalmazták; bizonyára nem óhajtjuk azt mondani, hogy a világnak a Hume-teória létrejöttéig kellett várnia, hogy vala-

Iki igazai kauzális állítást mondhatson ki. Ha gondolkodásunk ezen a vonalon halad tovább, hajlamosak leszünk azt mondani, hogy valamennyien valóban mindig úgy értettük a kauzális viszonyt, ahogy azt Hume világosan kifejtette részinkre; teljesítményét a filozófiai analízis sikeres példájának fogjuk tekinteni. Másrészt a Hume-i analízis alapján kialakuló koncepció éppenséggel nem azonos az általa vizsgált népies felfogással. Ugyanazt a funkciót teljesítheti, de más elméleti szférához tartozik. A vulgáris felfogást megfertőzte az erő és a tevékenység inkohérens fogalma, ha pedig a fertőtlenítés után csak csekély vagy éppen semmiféle gyakorlati különbség sem marad fenn, úgy vélem, hogy még ez sem jogosít fel bennünket arra a kijelentésre, hogy ez a különbség egyáltalán nem létezik. Ugyanígy feltételezem annak az állításnak a tarthatóságát, hogy a relativitáselméletben az egyidejűség Einstein által adott interpretációja csak olyan dolgot tárt fel részünkre, amelyet e terminuson valójában mindig értettünk, de ez esetben sokkal precízebb lenne azt mondani, hogy Einstein a hiányos koncepciót jobb koncepcióval helyettesítette. Ennek ellenére sem akarjuk azt állítani, hogy mindaddig, amíg Einstein az elméletét meg nem alkotta, senki sem ítélte meg helyesen azt, hogy egy esemény egyidejű volt egy másikkal.

E példák alapján úgy látszik, hogy eléggé önkényes kérdés az, vajon a filozófiai analízis eredményeit a fogalmak jelentése körüli félreértések korrekciójának kell-e tekintenünk, amely fogalmakat rendben levőknek tartunk, mert sikeresen alkalmazzuk őket, vagy pedig magukban a fogalmakban rejlő hiányosságok kimutatásának, ami által arra készítetnek bennünket, hogy módosítsuk őket. A döntő tényező az, hogy bebizonyították-e annak a lehetőségét, hogy valamely fogalom akkor is sikeresen alkalmazható, ha a kritikai vizsgálatokai nem álló elméletbe van beépítve. Ebből következik, hogy nem feltétlenül képtelenség a metafizikus részére valamely általánosan használt fogalom kárhözváltása. A metafizikus zavarba jöhet, mondhat nyilvánvaló képtelenségeket, de gondolkodása elméleti háttérének az érvényes kritikáját is elvégezheti.

A metafizikusok afféle apológiája azonban vonatkozhat olyan filozófusokra, mint Berkeley és Hume, akikről elmondhatjuk, hogy a tények ábrázolásának alternatív módját kínálják nekünk, amiről Berkeley és Hume — akár helyesen, akár tévesen úgy — vélekednek, hogy ez az eljárás felülmúlja a józan ész fogalmi mechanizmusát. Nehezebb azonban belátni azt, hogy miképpen vonatkozik ez az álláspont metafizikusokra, akik ellentmondásosságuk miatt egyszerűen lemondanak a tér, az idő, a mozgás vagy az anyag fogalmáról, és nyíltan az abszolútum felé törnek. Ebben az esetben az a benyomásunk, hogy nem a tények ábrázolásának alternatív módját kínálják, hanem inkább teljesen jelentéktelenné tüntetik fel a tényeket.

Itt ismét hasznos lesz számunkra az, hogy eltekintünk e metafizikusok különös konklúzióitól, ehelyett inkább azokra az érvekre összpontosítjuk figyelmünket, amelyek segítségével konklúzióikat érték. Hogyan bizonyítja pl. Zénón azt, hogy Akhilleusz sohasem képes utolérni a teknősbékát? Úgy, hogy kijelenteni azt, hogy amikor Akhilleusz eléri azt a pontot, ahonnan a teknősbéka elindult, az állat már bizonyos, bár kis távolságra előrehaladt, és amikor Akhilleusz megtette ezt a távolságot is, a teknősbéka már ismét továbbhaladt, és úgy tovább *ad infinitum*. Hogyan bizonyítja MacTaggart azt, hogy az idő nem reális? Úgy, hogy kijelenti: a múlt, jelen és jövő azon karakterisztikumai, amelyekkel feltevés szerint minden eseménynek rendelkeznie kell, kölcsönösen összeférhetetlenek, ezért ha el akarjuk kerülni az ellent-

mondást, azt kell feltennünk, hogy az események különböző időpontokban birtokolják őket. Ezért mondjuk, hogy minden esemény múlt egy jelen vagy jövőbeli időpontban, jelen egy mostani időpontban és jövő egy jelenlegi vagy elmúlt időpontban. De ugyanez a nehézség merül fel az időponttal kapcsolatban. Így tehát vagy ellentmondásba kerülünk, vagy végtelen regresszusban bonyolódunk.

Az adott premisszák mellett mindkét érvelés tökéletesen helyes. Ha adott távolság megtételéhez valakinek mindig el kellene foglalni a részek végtelen sorozatában a váltakozó helyet, akkor Akhilleusz valóban sohasem tudná utolérni a teknősbékát, sőt egyáltalán nem tudna mozogni, mert sohasem tudna elindulni. Ha a jelen, múlt és jövő az események vagy időpontok nem-relációs karakterisztikumaihoz tartoznának, bármihez történő viszonyításuk logikailag hibás lenne. Éppen ezért hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy mindezek a tér-, idő- és mozgáskonceptiók tévesek, és nem pedig azt, hogy az idő és a mozgás nem reálisak. A problémát e metafizikusok számára az okozta, hogy nem látták, miképpen lehetne ezeket a következményeket elkerülni, nem látták azt, hogy milyen más idő- vagy mozgásinterpretáció lehetséges. Ezért nem lehet őket túlságosan hibáztatni. Csak a XIX. században alakítottak ki a metafizikusok adekvát kontinuitás-elméletet, de még a mai napig sincs egyetértés arra vonatkozólag, hogy milyen módon lehet a leghatásosabban választ adni a zénóni érvelésre. Még csak megközelítőleg sincs egység a filozófusok között az időfolyamat helyes analízisének a területén. Nézetem szerint az időbeli prioritás relációját alapvetőnek kell tekinteni, és ha a múltat, jelent és jövőt a beszélő temporális pozíciójához történő viszonyítás útján a prioritás-reláció terminusai alapján definiáljuk, akkor magát ezt a pozíciót bármely más tetszés szerint megválasztott eseményekhez való időviszonya már kielégítően jellemzi. De ez bizonyos mértékben MacTaggartot igazolja, mert az univerzumnak mint négy dimenziós kontinuumnak „statikus” térbeli ábrázolásához vezet.

Ha tovább folytatjuk ezt a gondolatmenetet, úgy vélem, híven fogjuk érzékeltetni azt a metafizikai doktrinát, amely azt tanítja, hogy bár a dolgok végső soron nem reálisak, mint jelenségek azonban mégis reálisak. De amikor ezt valaki szó szerinti értelemben veszi, könnyen nevetséges színben tűnhet fel. A metafizikust lehetetlen helyzetbe juttatja, hogy fenttartja mind azt, hogy bizonyos fogalmak ellentmondásosak, mind pedig azt, hogy megvan az alkalmazási szférájuk. Azt hiszem, hogy a magyarázat az, hogy a metafizikus ugyanúgy reagál szokásos hiedelmeink rendszerére, mint ahogy feltételezett példázatomban az antropológus reagálna a Mumbo Jumbóban hívők fecsegésére. Mumbo Jumbo bánatának ideáját értelmetlennek találná, de felismerné, hogy rendszerükben Mumbo Jumbo egy ténynek felel meg, nevezetesen azon ténynek, amelyet metafizikusunk úgy írna le, hogy azt mondaná: esik az eső. Hasonlóképpen egy Bradley-szerű metafizikus, aki fenn kívánja tartani azt az állítását, hogy a térről, az időről és az anyagról kialakított vélekedésünk annyira zavaros, hogy szinte implicite ellentmondásos, és hogy ez mégis kísérlet arra, hogy valódi jelenségekkel foglalkozzunk. Természetesen következetesen nem ismerheti el azt, hogy a jelenségek éppen mint jelenségek tér- és időbelileg rendeződnek el; éppen úgy, amint az antropológus sem ismerheti el következetesen, hogy a látszat szerint Mumbo Jumbo sírt, mindketten mondhatják azonban azt, hogy csupán a valóságos tények leírására szolgáló álcázott kísérletekről van szó. De a párhuzam itt véget ér, a metafizikus nagy hátrányára. Mert amíg az antropológusnak olyan alternatív módja van a tények leírására, amely

nincs kitéve ugyanazoknak az ellenvetéseknek, mint a metafizikus, a Bradleyhez hasonló metafizikus ezzel nem rendelkezik. A metafizikus csupán azt feltételezheti, hogy ha *per impossibile* az abszolútum helyzetébe kerülne, akkor teljesen világos képhez jutna mindenről, ami létezik, de mivel saját bizonyossága szerint nincs és soha nem is kerülhet ebbe a helyzetbe, sohasem kaphat világos képet, mi sem lehetünk erre képesek. Ezért, mivel saját megnyugtatására aláaknáztta szokásos világszemléleti módunkat, nemcsak minket hagy szilárd támpont nélkül úgy, hogy semmit sem ad e szemléletmód helyébe, hanem saját magát is támadás megindítására alkalmas, szilárd támpont nélkül hagyja. Ha tehát világunk összeomlik, vele együtt a metafizikusnak is ez a sorsa.

Bradley személyében szélsőséges esetet választottam. Vannak azonban Leibnizhez hasonló metafizikusok, akik alternatív fogalom-rendszereket ajánlanak nekünk. A nehézség itt is abban áll, hogy nem mindig világos az, hogyan illeszthetők be észleléseink ezek keretei közé. Lehet, hogy Leibniz célja alapvetőleg nem nagyon különbözik Berkeley céljától, eltérő szemléletük dacára sem, de amíg úgy gondolom, elég jól értem, hogy Berkeley hogyan akarta, hogy mi a világot felfogjuk, és hogy miért hitte azt, hogy rendszere jobban igazságot szolgáltat a jelenségeknek; addig nem tudom elképzelni, hogy miképpen foghatnám fel a körülöttem levő dolgokat mint monádok csoportjait. Talán analógiáról van szó — amelyet bizonyára maga Leibniz is előnyben részesített volna — az elemi részecskék tudományos elméletével. De ha az analógia több, mint felszínes hasonlat, még akkor is be kell bizonyítani, hogy a dolgok ilyen módon történő felfogása tudományos szempontból hasznos. Úgy gondolom, ezt a követelményt rendkívül nehéz kielégíteni, de nem akarom azt mondani, hogy ez *a priori* lehetetlen.

Az utóbbi időben divattá vált a metafizika védelmében azzal a tétellel fellépni, hogy bár a metafizika nem ad nekünk semmiféle ismeretet (ti. abban az értelemben, hogy igaz ítéletek megalapozására nem alkalmas), ezzel szemben értékes belátásokat kínál számunkra. Nem könnyű azonban belátni azt, hogy vajon miféle belátások lehetnek ezek és miért értékesek, ha igazságokként nem fejezhetők ki. Talán úgy vélik, hogy megvilágosodást idéz elő, ha a megsokkottól radikálisan különböző módon nézzük a világot, ezzel egyetérték; feltéve, hogy ez az alternatív világszemléleti mód járható útnak bizonyul. Ez nagyon súlyos kikötés, egyetlen metafizikai rendszert sem ismerek, amely ezt maradéktalanul kielégítené. Még ha így is áll a dolog, akkor sem következik ebből az, hogy az efféle rendszerek megalkotóinak a fáradozásai teljesen kárba veszttek. Úgy látom, hogy a legnagyobb szolgálatot azzal tették, hogy a tudomány és a józan ész működése elméleti háttérének kritikus módon történő szemléletére indítanak bennünket. A szubjektum és a prédikátum viszonya, az általános terminusok funkcionálása, vagy az absztrakt entitások helyzete, vagy a szükségszerűség jelentése, vagy a térbeli és időbeli kiterjedés végtelen oszthatósága, vagy az anyag és a tudat dualizmusa, vagy a más személyeknek tulajdonított tapasztalatok, vagy a külső tárgyak létezésében való hit részünkről történő igazolása sok talányt nyújt. Eltekintve attól a ritka esettől, amikor a problémának van természettudományos vonatkozása is, e talányok megoldása nem fogja növelni a környező világ feletti hatalmunkat, nem is teszi lehetővé az események lefolyásának a megjósolását, bizonyos értelemben azonban hozzájárul ahhoz, hogy jobban megértsük a világot; azáltal, hogy felhívja a figyelmünket a világ leírásában alkalmazott módszerek elméleti implikációira. Nincs csodás receptem a talányos filozófiai problémák megoldására vagy kiküszöbölésére, de

legalább bizonyos esetekben úgy vélem, hogy a megoldást „metafizikai” formában annak a bizonyítása jelentheti, hogy az entitások bizonyos osztálya kiküszöbölhető, vagy az, hogy bizonyos fogalomnak vagy fogalomcsoportnak a jellegét helytelenül értelmezték, vagy hogy bizonyos fogalmaknál előnyös lenne a szűkebb terjedelmű vagy módosított definiálás.

Az a tény, hogy külső kérdések is felvethetők, megengedi nekünk, hogy türelemmel elviseljünk olyan metafizikai állításokat is, mint pl. azt, hogy a világba mi visszük bele az időt. Itt az implikáció abban áll, hogy leírási módszerünk meghatározza a valóságot, és csak rajtunk múlik annak eldöntése, hogy melyik módszert alkalmazzuk, ezért bizonyos értelemben nemcsak feltárjuk, hanem el is döntjük azt, hogy a világ milyen. De itt is, amikor a leírás alternatív módszereiről beszélünk, biztosítanunk kell azt, hogy ezek járható utak legyenek; rendkívül nehéz belátni, hogy miképpen lehetséges a világot értelmesen leírni az idő kategóriájának az alkalmazása nélkül. Nem szabad ezen kívül elfeledkeznünk arról sem, hogy amikor saját magunkról állítjuk, hogy ezt vagy azt csináljuk, mindig valamilyen fogalomrendszer keretei között maradunk gondolkodásunk folyamán. Mert mi egyebek vagyunk *mi*, ha nem tér- és időbeli pozícióval rendelkező fizikai testek? Amíg azonban valamely fogalomrendszeren belül operálunk, addig ezen rendszer valóságkritériumainak vagyunk alávetve; amikor tehát azt mondjuk, hogy az időt mi visszük bele a világba, akkor azt állítjuk, hogy az emberi lényeknek a földön való megjelenése előtt semmi sem történt, ez pedig egyszerűen hamis, éppen így hamis az is, ha valaki egy fizikai tárgyakat szolgáltató rendszer keretein belül operálva azt állítja: a tárgyak nem léteznek, amikor nem érzékelik őket.

A metafizikus azt szeretné, hogy álláspontja kívül essék bármely konceptuális rendszeren, de ez lehetetlen. A legtöbb, amit remélhet, az uralkodó légkör valamiféle módosítását jelenti, tehát azt, hogy módot talál pl. arra, hogy kiküszöböljön bizonyos szinguláris terminusokat, vagy talán éppen azt, hogy sikerül neki önmagát és a körülötte levő dolgokat a jelenségeket meghaladó logikai konstrukciók formájában ábrázolni. De még akkor is, ennek a vállalkozásnak értelmesnek kell lennie, eltekintve bármiféle elméleti érdektől, legalábbis nagy vonásokban meg kell felelnie a dolgok szokásos felfogási módjának. Ha a filozófusnak sikerül elérnie azt, hogy nemcsak bevon bennünket logikai vagy szemantikai vagy episztemológiai talányába, hanem a világról alkotott elképzelésünket élesebben körvonalazza vagy megváltoztatja, a józan ész még akkor sem hagyhatja túl messze maga mögött.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy túlzottan mereven kell ahhoz ragaszkodnia. Annak a kihangsúlyozása, hogy a köznapi nyelv tökéletesen rendben van, nagyon hasznos csillapító eszközként hatott a metafizikai spekuláció féktelen csapongására, de ha túlságosan szó szerint vesszük, ez oda vezethet, hogy a dolgokat hagyjuk menni a maguk útján, mellőzve a hasznot hozó kérdések felvetését, és hogy olyan dolog védelmére mozgósítjuk erőinket, amelyet nem szükséges megvédeni. Valóban jobb lajstromozni a mindennapi fogalmak használatát országútjának a mérföldköveit, mint a Semmiről vagy az Ember Lényegéről zengedezni; de nagy hiba lenne, ha csupán a nagyobb tévedési kockázat miatt eleve lemondanánk a fogalmi vizsgálódás gondolatébresztőbb imaginatívabb fajtáiról. A filozófiában semmi se legyen teljesen szent és sértetlen, még a józan ész sem.

## МЕТАФИЗИКА И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ

*А. Айер*

Метафизики и даже философы, стремящиеся отграничить себя от метафизики, в своих теориях часто противостоят здравому смыслу. В наши дни, главным образом, под влиянием Мура много философов осуждают метафизику именно поэтому. В защиту своей позиции метафизики провели различие между миром действительности и миром явлений. В области последнего не действительное по своей сущности (например, материя, пространство и время) может быть действительным в качестве явления. По мысли метафизика, понятия материи, пространства и времени противоречивы, и потому не могут быть согласованы со здравым смыслом. Мур говорил относительно этого, что есть положения, которые мы узнаем путем эвиденции, и все наши суждения зависят от них. Существуют, таким образом, критерии, на основании которых можно решить, истинны или нет суждения здравого смысла. Однако, эта проблема встает не в плоскости философской аргументации, а в плоскости эмпирического наблюдения. В связи с этим действительной задачей философии становится анализ. Истинность или ложность суждений не представляет более предмета философского обсуждения. Единственный возможный путь философии — анализ значений слов, суждений и т. д.

Необходимо однако различать внешние и внутренние вопросы. Внутренние вопросы встают внутри рамок определенной понятийной системы, внешние вопросы ставят под сомнение возможность самой понятийной системы. Мур считает внутренними свои метафизические вопросы. Ясно, однако, что это внешние вопросы. Типичный метафизик говорит, что материя, движение и т. д. — это не конечные категории, что существующее в действительности — нечто совсем иное, а следовательно нет материальных вещей, есть только чувственные данные. Другая аргументация метафизика: эти категории не удовлетворяют критериям понятности. Очевидно, что здесь идет речь о дисквалификации определенных понятий (например, материя, пространство и т. д.). Однако, возможно ли это, если употребление данных понятий оказывается полезным? Не совсем ясно, возможно ли адекватное описание фактов без употребления понятия материи. До сего времени однако никто не сумел доказать, что невозможно создание такого языка явлений, в котором эмпирические данные описывались бы без использования гипотезы материи. В настоящее время сложился конфликт между научным понятием физического объекта и понятием о нем, созданным здравым смыслом. Тот, кто признает верным операционалистское осмысление понятий, не страшится противоположности соперничающих понятийных систем до тех пор, пока они согласуются с фактами, ибо какое-либо понятие может быть с успехом использовано и тогда, когда оно связано с теорией, не могущей устоять перед критикой. Поэтому не представляет абсурда осуждение метафизиком какого-либо общепотребляемого понятия, как это делают, например, Беркли или Юм. Труд метафизиков не напрасен потому, что он побуждает к критическому поведению в целях выяснения теоретических основ здравого смысла и наук. Однако, необходимо опасаться преувеличений метафизиков, которые желают невозможного — помещения своей позиции вне рамок какой бы то ни было концептуальной системы. Если философ желает изменить или, по крайней мере, уточнить нашу картину мира, он ни в коем случае не должен отрывать от картины мира, сформированной здравым смыслом, который однако, вовсе не является святым и неуязвимым.

## METAPHYSICS AND COMMON SENSE

*A. Ayer*

The theories of metaphysicians and even philosophers who wish to dissociate themselves from metaphysics frequently conflict with common sense. Precisely for this reason many contemporary philosophers condemn metaphysics — mainly those under the influence of Moore. In trying to defend their stand the metaphysicians distinguish between the world of reality and the world of phenomena. At the level of the latter things which are unreal in regard to their essence (e. g., matter, time and space) may be real as phenomena. According to the metaphysicians the concepts of space, time and matter are contradictory and are therefore incompatible with common sense. Moore's reply to this way that there are propositions, the knowledge of which is evidenced, and

all judgments are dependent on them. Thus there are such criteria by which we can decide whether judgments of common sense are true or not. But these problems do not occur in philosophical argumentation but at the level of empirical observation. The true task of philosophy thus becomes analysis, the truth or falseness of judgments is not any more the matter of philosophical debate. The analysis of judgments, words, etc. is the only possible course of philosophy.

We must distinguish between external and internal questions. The latter occur within a determinate conceptual system while external questions raise doubts about the possibility of the conceptual system itself. Moore treats the metaphysical questions as internal. It is clear that these are external questions. The typical metaphysician states that matter, motion, etc. are not final categories: the thing existing in reality is something basically different. Thus there are no material objects, but only sense data. The other argument of the metaphysician is that these categories do not satisfy the criterion of understandability. It is clear that here the issue is the disqualification of certain concepts, e. g., matter, space and so forth. Does the use of these concepts prove useful? It is not quite clear whether the facts can be adequately described without employing the concept of matter. Up to now no one has yet proven that it is impossible to construct a language for the phenomena in which the empirical data are described without the hypothesis of matter. At present there is a conflict between the commonsense and scientific concepts of a physical object. Whosoever adheres to the operational interpretation of concepts does not have any trouble with the contradiction of the rivaling conceptual systems as long as these are compatible with the facts. Namely a concept may be successfully employed even if it is embedded in theories which are not beyond criticism. For this reason it is not an absurdity if metaphysicians condemn such commonly used concepts as do Berkeley and Hume, for instance. The work of metaphysicians is not futile because they inspire one to take a critical attitude in order to clarify the theoretical bases of sciences and common sense. Nevertheless we must treat with reservations the exaggerations of the metaphysicians who attempt the impossible by trying to establish their views apart from any conceptual systems. If the philosopher wants to either change or to refine their idea of the world he cannot at all dissociate himself from the common sense conception of the world which is however neither sacred nor untouchable.

## A fizikai kauzalitástörvényhez

AZARI POLIKAROV

A kauzalitáselve általános alakban úgy fogalmazhatnánk meg, hogy „minden változásnak oka van”, ez azonban a maga konkrét tartalmában és praktikus jelentőségét tekintve túlságosan elmosódott a fizika számára. A tudományos tapasztalat arra tanított bennünket, hogy nem minden, közönséges értelemben vett változás változás tudományos értelemben is. A primer, állandó, stacionárius változásokat ki kell zárnunk (emellett különbséget tehetünk a stacionáriusság különböző fokozatai között).

Ezért a klasszikus fizikában kísérletek történtek a kauzalitástörvény konkrétabb megfogalmazására. A kérdés az, hogy melyik a legcélszerűbb ezek közül a megfogalmazások közül, és vajon alkalmazhatóak-e ezek más területeken (a modern fizika területein) is, ill. hogyan kell ezeket általánosítanunk vagy pontosabbá tennünk.

### 1. A kauzalitás Newton mechanikájában

Newton mechanikája, mint ismeretes, a következő három tételen (axiómán) nyugszik:

1. a tehetetlenség törvényén,
2. az impulzus törvényen, mely szerint a gyorsulás arányos az alkalmazott erővel, és iránya az erő irányával megegyezik,
3. a hatás és az ellenhatás erőinek az egyenlőségén.

Míg Arisztotelész elképzelése szerint „minden mozgót szükségszerűen valaminek mozgatnia kell, mert nem birtokolhatja önmagában a mozgás kezdetét”<sup>1</sup>, addig a tehetetlenségi törvény szerint a mozgás örök; az erők csak a mozgás sebességének a változását (a gyorsulást) idézik elő.<sup>2</sup>

Ez egy igen figyelemre méltó kérdésfeltevés, nevezetesen, hogy *az összes kauzalisan meghatározott változások, hogy úgy mondjuk, egy örök, kauzalitás nélküli mozgás hátterén valósulnak meg.*<sup>3</sup>

Éppen ezért az akauzalitás nem jelent feltétlenül és mindig indeterminizmust, ha egyes idealisták spekulatív céljaik érdekében azonosítják is őket

<sup>1</sup> Aristoteles, *Physik.* VII, 1.

<sup>2</sup> Ezért alapvetően hamis, amikor egyes skolasztikusok az erőt közvetlen mozgatóknak, azaz a helyváltoztatás okának tekintik (l.: J. Seiler, *Philosophie der unbelebten Natur.* Olten 1948. 129. 1.). Ez csak arról tanúskodik, hogy erőfogalmuknak a tudományos (mechanikai) fogalomhoz semmi köze nincsen.

<sup>3</sup> Egy más összefüggésben Born találóan jegyezi meg: „Hogy milyen 'változásokat' tekint a fizika okozatoknak, amelyekhez okokat kell keresni, az a priori egyáltalában nem világos, hanem csak maga az empirikus kutatás határozza meg.” (M. Born, *Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen.* Berlin 1921. 188—189. o.)

egymással. Mi ezzel szemben megkülönböztetjük egyrészt az akauzalitást mint kauzális kapcsolatok fenn-nem-állásának megállapítását, másrészt az akauzalitást mint általános filozófiai beállítottságot (= indeterminizmust, anti-kauzalitást).

Az erők ilyen felfogása azt feltételezi, hogy valamennyi ok a mozgás sebességváltozásának oka (mely okok a mozgó testen kívül helyezkednek el). Ez a kijelentés, azzal a feltevással együtt, hogy minden erő központi erő, és hogy minden hatóerő megfelel egy vele azonos ellenhatóerőnek, jelenti a newtoni mechanika kauzalitásfelfogását.<sup>4</sup>

*Principia mathematica philosophia naturalis*-ában (1687) ezzel kapcsolatosan Newton a következőket írta:

Azok az okok, melyeknek alapján az igazi és a relatív mozgások egymástól különböznek, azok az erők, amelyek a mozgás létrehozásánál a testekre hatottak. Valamely igazi mozgást csak olyan erők hozhatnak létre, ill. változtathatnak meg, amelyek magára a testre hatnak, ezzel szemben relatív mozgások létrehozhatók, ill. megváltoztathatók anélkül, hogy az erők erre a testre hatnának. Már az is elegendő, hogy olyan más testekre hassanak amelyekre az ember ezt a testet vonatkoztatja . . .”<sup>5</sup>

A mechanikus programot a leghatározottabban Helmholtz fejezte ki, aki a fizikai tudomány feladatát végső soron abban látja, hogy minden természeti hatást vonzó- és taszítóerőkre vezessen vissza, melyeknek intenzitása csak az egymásra ható pontok távolságától függ. *A természettudomány céljai és eredményei* c. tanulmányában (1871) a következőket írta:

„Ha azonban a mozgás az az ósváltozás, amely a világban végbemenő minden más változás alapja, akkor valamennyi elemi erő mozgatóerő, és a természettudományok végcélja az, hogy a minden más változás alapját képező mozgásokat és hajtóerőiket feltárja, azaz, hogy önmagát feloldja a mechanikában.”<sup>6</sup>

A legsúlyosabb probléma itt az erők problémája. Az a felfogás, hogy az erő a mozgás megváltozásának (gyorsulásának) az oka, feltételezi az erő önálló objektív realitását. Ez a newtoniánusoknak, részben magának Newtonnak is a felfogása. Newton ezt pl. a következőképpen világítja meg:

Ha valamilyen erő egy bizonyos mozgást hoz létre, akkor a kétszer olyan nagy erő, kétszer akkorát . . . okoz, hassanak bár ezek az erők egyszerre és hirtelen, vagy fokozatosan és egymás után.<sup>7</sup>

Mint látjuk, itt Newton az erők hatásáról, meghatározott mozgások okozásáról beszél. Még világosabban mutatkozik ez meg egy Bentley-hez írott levelében (1693), melyben Newton a gravitációs erőket az isteni kézzel hasonlítja össze, abban az értelemben, hogy az előbbieket a bolygók a Nap irányába tartó eső-mozgását eredményezhetik, míg a transzverzális mozgásokhoz isten beavatkozására volna szükség.<sup>8</sup> Ettől a felfogástól az erők „actio in distance”-jának a feltételezése sem volt idegen.

<sup>4</sup> L.: Wundt, W., *Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre*. Stuttgart 1910. II.

<sup>5</sup> Newton, I., *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*. Berlin 1872. 28–29. o.

<sup>6</sup> Helmholtz, H., *Populäre wissenschaftliche Vorträge*. 2. füzet. Braunschweig 1871. 193. o.

<sup>7</sup> Newton, I. I. m. 32. o.

<sup>8</sup> Newton, I.; *Brief an dr. Bentley* (1693). Idézi E. Hunger, *Von Demokrit bis Heisenberg*. Braunschweig 1958. II. rész. 54. o.

Ugyanakkor azonban magánál Newtonnál találunk olyan megnyilatkozást is, amely szerint az erő matematikai karakterisztikum, amelynek segítségével a testek (gyorsuló) mozgása leírható.<sup>9</sup>

Tulajdonképpen a testek kölcsönhatásával, a mozgás átvitelével (kicserélődésével) van dolgunk. Ez kvantitatíve az impulzussal, ill. az impulzus átvitelének intenzitásával, azaz az impulzus időbeni változásával jellemezhető. Ezt jelöljük ugyanis az erőfogalommal. Ebben az értelemben az erő „nem oka, hanem csak mértéke a mozgásnak” (E. du Bois-Reymond).

Amikor Engels hiányosságnak tekinti, hogy az erőt általában önálló létezőnek tekintik, a különböző mozgásfajták egymásba való átalakulási képességéből indul ki, és az erőt úgy határozza meg, mint a mozgás átvitelét, azaz mint energiaátvitelt.<sup>10</sup>

Később radikális kísérletekkel találkozunk, melyek arra irányulnak, hogy az erő fogalmát általában kiküszöböljék. Ilyen felfogást képvisel Clifford. A következőket írja:

„Mindaz, amit az erő és a mozgás vonatkozásában tudunk, abban áll, hogy a környező testek egy bizonyos csoportosulása meghatározott változást idéz elő egy test mozgásában. Rendesen azt mondják, hogy a környező testeknek ez a csoportosulása egy bizonyos erőt hoz létre, és ez az erő az, ami a mozgásváltozást előidézi. Mire való azonban egyáltalában ez a közbenső tag? *Miért nem megyünk át közvetlenül a környezeti körülményekről a belőlük következő mozgásváltozásokhoz? Ha megszokjuk, hogy az egyikről közvetlenül áttérjünk a másikra, a közjük ékelt erőfogalom közvetítése nélkül, akkor az utóbbi szükségessége megszűnik, és a többi haszontalan fogalomhoz hasonlóan fokozatosan feledésbe merül, ezzel pedig eltűnik az a tendencia is, hogy ennek a fantomnak olyan reális és anyagi tulajdonságokat tulajdonítunk, mint amilyen az elpusztíthatatlanság.*”<sup>11</sup>

Ezt az irányzatot testesíti meg Hertz ismert kísérlete is egy olyan mechanika felépítésére, amelyből az erő fogalma ki van kapcsolva.<sup>12</sup>

Ebben az értelemben az erő nem oka a gyorsulásnak, hanem a testek diszpozíciója az egyik pillanatban oka a következő pillanatbeli diszpozíciójuknak. Más szóval: miután a hatás életbe lépett, a továbbiakban meghatározott úton és módon megy végbe. A newtoni mechanika lehetőséget ad arra, hogy az ilyen problémákat uralkodjunk.

Mint fizikai elmélet Newton mechanikája determinisztikus rendszer, amelyben a testek mozgásmódját az erők határozzák meg. És megfordítva is: egy ismert mozgásból kiindulva következtethetünk a hatóerőre. Tipikus példa ebben a vonatkozásban az átmenet a bolygómozgás kinematikai törvényeiről a gravitációs törvényre és levezetésük a gravitációs törvényből; ez a newtoni mechanika egyik legnagyobb diadala.

Ebben az értelemben állítja Einstein, hogy Newton előtt szinte semmi olyan valóságos eredmény nem volt, amelyre egy hézagatlan fizikai kauzalitás

<sup>9</sup> Newton, I., *Mathematische Prinzipien . . .* 8. magyarázat. 24. o. 1.: P. G. Tait, *A fizikai ismeretek legújabb sikereiről*. Petersburg 1877. 15. o., 323. o. (oroszul).

<sup>10</sup> Engels, Fr., *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. Kossuth Könyvkiadó, 1963. 545–546. o.

<sup>11</sup> Clifford, W. C., *Nature* XXII, 122 (1873). Idézi: F. Rosenberger, *Geschichte der Physik*. II. rész. Braunschweig 1890. 576. o.

<sup>12</sup> Hertz, H., *Die Prinzipien der Mechanik . . .* Leipzig 1894.

létezésébe vetett bizalom alapozható lett volna.<sup>13</sup> Born véleménye szerint a bolygómozgások Newton előtti elmélete kitűnő példa egy matematikai és determinisztikus, de nem kauzális leírásra.<sup>14</sup> Itt kauzális leírásról olyan leírást ért, amely megfelel a „miért” kérdésére, míg a determinisztikus leírás csak a külső összefüggés (mint pl. a nappal és az éjszaka egymásra következősége) megállapítását feltételezi.

Newton maga a jelenségek kauzális magyarázatához tartja magát. A *Principia* harmadik könyvében a természetkutatás következő szabályát fogalmazta meg:

„A természeti dolgok magyarázatának csak olyan okait tűrhetjük meg, amelyek igazak, és elegendők a jelenségek magyarázatához.”

A második szabály a következőképpen hangzik:

„Ezért ugyanahhoz a természeti hatáshoz, amennyire lehetséges, ugyanazokat az okokat kell hozzárendelnünk. Így az ember és az állat lélegzéséhez; a kövek eséséhez Európában és Amerikában; konyhatűzünk és a Nap fényéhez; a fényvisszaverődéshez a földön és a bolygókon.”<sup>15</sup>

A kauzalitásprobléma kérdésfeltevése a klasszikus mechanikában nézünk szerint tartalmazza a fizikai kauzalitásfelfogás alapvonásait. Ide tartoznak a mozgás átvitele és törvényszerű lefolyása, amelyek a probléma további felgöngyölítésének alapirányait alkotják. Az első irányzat az energia-tan fejlődésével függ össze, míg a másodikat az analitikus mechanika képviseli.

Meg kell jegyeznünk, hogy az erőfogalom már Newtonnál a munka, pontosabban a teljesítmény értelmével is bír.<sup>16</sup> Egyes szerzők szerint Newtonnak az a tétele, amely szerint a külső ágens hatását erejének és sebességének szorzatával kell mérnünk, implicite magában foglalja majdnem az egész energia-tant.<sup>17</sup> Mégis az erőfogalom differenciálódása és az energiafogalom kialakítása hosszas fejlődés terméke.<sup>18</sup>

Másrésze a mechanika variációselvei a newtoni törvények megfelelő általánosítását alkotják, sőt némely szerző véleménye szerint alapjában véve azonosak a newtoni törvényekkel.<sup>19</sup>

Még egy megjegyzés: minthogy a gyorsulás mindig az erővel egyidejűen lép fel, a newtoni mechanikában az ok és az okozat egyidejűek.<sup>20</sup> Ezzel szemben a dinamikus rendszerek állapotainak sorrendje szukcesszív.

Ezt a problémakört a következő pontokban közelebbről megvilágítjuk.

<sup>13</sup> Einstein, A., *Newtons Mechanik und ihr Einfluss auf die Gestaltung der theoretischen Physik*. (Mein Weltbild. Amsterdam 1934. 195. o.)

<sup>14</sup> Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*. Oxford 1949. 10. o.

<sup>15</sup> Newton, I., *Mathematische Prinzipien* . . . 380. o.

<sup>16</sup> Értelmét tekintve ezt a fogalmat már Galileinél megtaláljuk (impeto). Newton megengedi a mozgás eltűnésének lehetőségét a disszipatív erők hatására, amint isten általi teremtését is (l.: *Optik*. Leipzig 1898. 31. töredék).

<sup>17</sup> Maxwell, J. C., *Substanz und Bewegung*. Braunschweig 1879. 86. o.

<sup>18</sup> Szesedrovickij, J. P., *A fogalmak fejlődésének egyes momentumairól*. Voproszi Filozofii, 1956. 6. sz.

<sup>19</sup> L.: pl. E. Mach., *Mechanik*. Leipzig 1908. pl. 428. o.

<sup>20</sup> Weizel, W., *Das Problem der Kausalität in der Physik*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln—Opladen 1955. 43. füzet, 37. o.

## 2. A kauzalitástörvény mint megmaradási törvény

Fő művében, *A filozófia elveiben* (1644) Descartes megfogalmazza a tehetetlenségi törvényt és a mozgásmennyiség megmaradásának törvényét, amelyek nézete szerint elegendőek ahhoz, hogy valamennyi természeti jelenséget megmagyarázzunk.<sup>21</sup>

Descartes programja materialista program minden jelenségnek az okok és a belső mechanizmus alapján történő magyarázatára. Korlátozva van azonban azáltal, hogy a maga tiszta alakjában a természeti jelenségeknek csak mechanikus magyarázatát látja. De akkoriban ez is óriási lépést jelentett előre.

Ugyanez a nézet jellemző Huygensre, az ismert kartéziánusra is, az ugyanis, hogy az igazi filozófiában minden természeti hatás okát mechanikus alapokra vezetik vissza. Másként „teljesen le kell mondanunk arról a reményről, hogy a fizikában valaha is megértsünk valamit”.<sup>22</sup> Ez a nézet tipikus az egész korszakra; uralkodó a fizikában körülbelül a századfordulóig.

A kauzalitás általános kérdésfeltevését speciális formái konkretizálják, amelyeket a kartéziánus fizika különösségei tükröznek vissza. Minhogy a mozgás össz mennyiségét a világmindenségben konstans nagyságnak tekintik, a mozgás valamely fajtája csak egy másik rovására keletkezhet, átadás útján és a legegyszerűbb esetben két test összeütközése útján. Ez a nézet ahhoz a felfogáshoz vezet a kartéziánusokat, hogy:

1. minden ok mozgás-ok, és

2. az okozat (az egyik test mozgása) egyidejűleg jelenik meg az ok (a másik test mozgása) felemésztésével, amely a mozgást életre hívta.<sup>23</sup>

Az első elv különös világossággal nyilvánult meg a gravitációnak mint mozgásfajtanak a felfogásában, abban a felfogásban, amelyet Huygens buzgón védelmezett és amely a későbbiekben Lomonoszov és Lesage hipotézisében került kidolgozásra.

Egy olyan korszakban, amelyben szilárdan hitték, hogy a mechanikai mozgás a mozgás egyetlen univerzális formája, nem lehetett szó a mozgás semmiféle átalakulásáról.

Ami a második pontot illeti, figyelemre méltó d'Alembert véleménye, amely szerint a mechanikában az okok csak akkor adóttak számunkra világosan, ha visszavezethetők az ütközésre, minden más esetben azonban, mint pl. a súly esetében, teljesen ismeretlenek. Ezért a mechanika csak első részében szigorú matematikai tudomány, második részében ezzel szemben csupán a tapasztalatra alapozott.<sup>24</sup>

Minthogy Leibniz a maga új erőfogalmából, amely a dolog lényegét tekintve energia-fogalom, indul ki, híres kauzalitás-tételét a *causa aequat*

<sup>21</sup> Descartes, R., *Die Prinzipien der Philosophie*. Hamburg 1955. III. rész, 47. és 82. o.

<sup>22</sup> Huygens, Ch., *Abhandlungen über das Licht*. Leipzig 1913. 10. o.

<sup>23</sup> Wundt, V.: I. m. II. 6. o.

<sup>24</sup> d'Alembert, *Traité de dynamique*. Párizs 1743. Élőszó X. o. Ezen az alapon veti el különben Euler az *action in distance*-t. A tehetetlenség elve szerint egy test a nyugalmi vagy a mozgásállapotát nem változtathatja meg, csak ha más testtel összeütközik; a távolhatással azonban felvennének egy állapotváltozást amaz összeütközés nélkül. (*Theoria motus*. 51. o. Idézi: Wundt, W., I. m. 51. o.)

effectum” alakjában fogalmazza meg, mely szerint „az effektusok... mindig arányosak okaikkal, ill. a létrehozó erővel.”<sup>25</sup>

Az a tétel, hogy az anyag minden lehetséges átalakulás közben megmarad, tartalmazza a kauzalitástörvény egy kvantitatív megfogalmazását, amely szerint a hatások egyenlőek okaikkal. Ezzel a felfogással számos tudósnál találkozunk, akik hívei az anyagmegmaradás eszméjének; a többi között R. Boyle-nál, J. Rey-nél, Lomonoszovnál.

„A természetben mindennek olyan a berendezése, hogy az ok növekedésével okozata is növekszik”, írja Lomonoszov.<sup>26</sup>

Ez az elv nagy szerepet játszott, különösen az energiamegmaradás törvényének a felállításánál. A kauzális összefüggések kérdésének ilyen kvantitatív megközelítése az anyag és a mozgás megmaradási tételének figyelembe vétele mellett R. Mayer a természet összes lehetséges „erői” (állandó viszonyok közötti) kölcsönös átalakulásának új szemléletéhez vezetett.

„Az erők”, írta Mayer *Megjegyzések az élettelen természet erőiről* c. munkájában, „okok; tehát rájuk a *causa aequat effectum* alaptétele teljesen alkalmazható. Ha *c* oknak *e* okozata van, akkor  $c = e$ ; ha mármost *e* egy másik okozatnak, *f*-nek az oka, akkor  $e = f$ , stb.:  $c = e = f \dots = c$ . Az okok és okozatok láncában, amint ez egy egyenlet természetéből világos, egyetlen tag, ill. egyetlen tag része sem lehet soha nulla. Az összes okoknak ezt az első tulajdonságát nevezzük *megsemmisíthetetlenségüknek*”, és tovább:

„A különböző formák felvételére való képesség az okok második lényeges tulajdonsága. A két tulajdonságot összefoglalva azt mondjuk: az okok (kvantitatíve) *megsemmisíthetetlen* és (kvalitatíve) *változó* objektumok.”<sup>27</sup>

Figyelemre méltó, hogy ugyanezeket a nézeteket vallotta kortársa, Faraday is. *Az érintkezési erő hipotézisének valószínűtlensége* c. tanulmányában megjegyzi:

„Az érintkezési erő ellentmond a természettudomány azon nagy elvének, hogy ok és okozat egyenlőek.”<sup>28</sup>

Helmholtz számára az ok a változás mögött változatlanul maradó, ill. tevő, azaz hatásának anyaga és törvénye, az erő.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Leibniz, G. W., *Hauptschriften*. Leipzig 1879. I. köt., 277. o.

L'Hospitalhoz intézett levelében ezt Leibniz a következőképpen magyarázza: „Látja, hogy az ok és az okozat egyenlőségének a tétele, azaz egy mechanikai perpetuum mobile kizárása, alapját képezi erőmegítélésnek. Ez ennek megfelelően változatlan identitásában marad meg, azaz mindig megmarad az a kvantum, amely egy meghatározott hatás előidézéséhez, egy súlynak egy meghatározott magasságra való felemeléséhez, egy rugó kifeszítéséhez, egy meghatározott gyorsulás közléséhez stb. szükséges, anélkül, hogy az összehatásban a legcsékélyebb nyereség vagy veszteség bekövetkeznék, ha egy részét, melynek tekintetbe vételéről sohasem szabad megfeledkeznünk, gyakran vagy magának a testnek nem észlelhető részei vagy a test környezete abszorbeálnák.”

<sup>26</sup> Lomonoszov, M. V., *Válogatott filozófiai művek*. Moszkva 1950. 150. o. (oroszul).

<sup>27</sup> Mayer, R., *Mechanik der Wärme*. Stuttgart 1893. 23—24. o. Lásd még 47., 48. és köv. o.

<sup>28</sup> Faraday, M., *Experimental Research...*, II. köt. XVII. sorozat. 24. §. X. o

<sup>29</sup> Idézi: R. Mayer, *Kraft ist alles*. 1943. 52. o.

A. Riehl az okot és az okozatot a szubsztanciafogalom segítségével hozza egységbe. A két tétel kiegészül a valóságos megmaradásának elvévé mind térbeni létezését, mind pedig időbeni hatását tekintve (R. Mayer, *Kraft ist alles*. 55—56. o.). Hasonló Haeckel álláspontja is (lásd: E. Haeckel, *Die Welträtsel*. Berlin 1960. 276. o.).

Ez a felfogás különböző értelmezésekre ad lehetőséget.<sup>30</sup> Ez az energia-megmaradás tételének a felfogásával függ össze. Általában ezt csak kvantitatív, kizárólag a megmaradásra vonatkozóan fogják fel. Ezzel szemben Engels a kvalitatív, az átalakulást illető oldalt hangsúlyozza. Csak erről az állásponttól foghatjuk fel a kauzalitástörvényt és az energiatétel közötti valódi relációt. Amint az energiatételt, úgy a kauzalitástörvényt is kvalitatív és kvantitatív kell értelmezni. Ez az átalakulásra (az okozásra) vonatkozik, amelyet kvantitatív szempontból az ekvivalencia jellemez.

Míg tehát a mechanikus felfogás szerint az ok és az okozat lényegüket és nagyságukat tekintve egyenlők, addig a dialektikus materializmus szerint csak nagyságukat tekintve egyenlők, míg minőségi szempontból (azaz ha átalakulásról van szó) különbözőek.

Ez energiatétel alapján a kauzalitástörvényt megfelelően konkretizálódik. Mind az ok, mind az okozat különböző energiaformák. Az okozat előidézését az energia átalakulásának értelmében kell felfogni. Ez esetben az ok az energia csökkenésével, az okozat ezzel szemben annak növekedésével van összekapcsolva. Kvantitatív oldalról az energiát, ill. pontosabban az energia-impulzus-vektort a kauzális hatás mértékének tekinthetjük.<sup>31</sup> Ebből az adódik, hogy azoknak a változásoknak, amelyeknél ez a mérték konstans marad, nincsen fizikai okuk.

Ennek megfelelően a kauzalitástörvényt a következőképpen fogalmazhatjuk: A világban jelenlevő okok és okozatok összege konstans (Fr. Zöllner).<sup>32</sup>

Ezt a felfogást egy sor szerző osztja, a többi között pl. W. Ostwald, A. Haas, W. Gerlach. Így Haas szerint az erő megmaradásának tételében a kauzalitás az elvárt leghatározottabban és a legélesebben jut kifejezésre.<sup>33</sup>

„Az energiatételben”, írja Gerlach, „az experimentális kutatás érintkezik a kauzalitás elvével. Experimentális szempontból a valóságban igen közeli rokonság van a kauzalitástörvény és az energiatétel között.”<sup>34</sup>

Ebben az értelemben jellemzi Mach a perpetuum mobile lehetetlenségének tételét a kauzalitástörvény egy különös formájának.<sup>35</sup> Ezzel szemben A. Riehl, H. Driesch és mások a kauzalitáselvet átfogóbbnak tekintik, melyből az energiatétel levezethető.<sup>36</sup>

Ha az okot az anyag mozgásával összefüggésben szemléljük, akkor világos, hogy a mozgás átvitelének és átalakulásának folyamata nem történhet időbeni egymásutánban, hanem csak egyidejűen, abban az értelemben, hogy az okozat az ok megszűnésével egyidejűleg (függetlenül attól, hogy mennyi ideig

<sup>30</sup> E felfogás különböző verziói ismeretesek: a) egyenlő okok egyenlő hatásokat hoznak létre, b) az ok egyenlő okozatával, c) az ok átalakul az okozattá. L. ehhez St. G. Kriszov, *Kritikai megjegyzések az energia és az energia megmaradása és átalakulása törvénye egyes felfogásaira vonatkozóan*. Izvesztia na Insztituta po Filozofia, II. köt. Szófia 1956. 42. o. (bo'gáru).

<sup>31</sup> Így Driesch szerint az energia a fizika értelmében nem más, mint egy mérték; különös formában méri összeget a kauzalitáson. (H. Driesch, *Philosophie des Organischen*. Leipzig 1928. 294. o.)

<sup>32</sup> Mayer, R., *Kraft ist alles*. 54. o.

<sup>33</sup> Idézi: A. Mittasch, *J. R. Mayers Kausalbegriff*. Berlin 1940. 121. o.

<sup>34</sup> I. m. 124. o.

<sup>35</sup> Mayer, R., *Kraft ist alles*. 52–53. o.

<sup>36</sup> Más szerzők szerint (*Schopenhauer*) a kauzalitáselv alá van rendelve az energiatételnek. „Az energiefogalom nemcsak a szubsztancia problémáját fogja át, hanem még a kauzalitását is”, állítja Ostwald. (*Vorlesungen über Naturphilosophie*. Leipzig 1902. 153. o.)

tart a folyamat!) *keletkezik*. Ez az energia- és az impulzuskicserélődés egyazon folyamatának két oldala; máskülönben a megmaradási tételek szenvednének csorbát. Éppen ezért a vizsgált felfogás valamennyi híve megegyezik az ok és okozata egyidejűségének kérdésében.<sup>37</sup>

M. Bornnak is az a véleménye, hogy a kauzalitás absztrakt, időnélküli felfogása (meaning) az alapvető.<sup>38</sup>

A kauzalitás ezen faja mellett, amelyet mint megmaradási kauzalitást jelölnek meg, van a kauzalitásnak egy másik faja is, nevezetesen a mozgásbáhozatali kauzalitás.<sup>39</sup> Az utóbbi minimális energiával megy végbe. Beszélhetnénk szignál-kauzalitásról is, amely határesetben energiafelhasználás nélkül valósul meg (ebben az esetben csak egy bizonyos konfiguráció határozza meg a folyamat lezajlását). A kauzális kapcsolatnak ezen második fajánál nem-stabil állapotokkal van dolgunk.

Ami a „kis okok — nagy okozatok” tételét illeti, ez alárendelhető a megmaradási törvénynek. Erre a célra elegendő, ha az illető folyamatokat két szakaszra osztjuk. Az elsőben a kis ok egy éppoly kis okozatot hoz létre. A második szakaszban valamiféle (helyzeti) energiatartalékok lépnek be, amikor is újból egyenlőséget találunk ezen tartalékok és a kiváltott hatás között.

Ismeretes, hogy Hertz a maga mechanikájában a helyzeti energiát megkísérelte kinetikusra (rejtett tömegek) visszavezetni. Ez a kísérlet azonban nem sikerült. Egy sokkal általánosabb nézőpontról, nevezetesen arról, hogy az energia mint mozgás (kvalitatív szempontból) a dialektikus materializmus értelmében minden változást átfog, Engels szerint a helyzeti energia összefügg egy változással is,<sup>40</sup> mégpedig a konfiguráció változásával.

### 3. A kauzalitástörvény mint a stacionárius hatás elve

Newton mechanikájának fejlődésében Lagrange *Analitikus mechanikája* (1878) új szakaszt nyitott, amely az analitikus módszerek bevezetésével függ össze, és amelyet L. Euler, J. Bernoulli és d'Alembert munkái készítettek elő.

Az analitikus mechanikát a newtoni mechanikától variációs elvei különböztetik meg. Az utóbbinak megfelelően a mozgás úgy megy végbe, hogy egy őt jellemző nagyság (pl. a hatás) mindig egy szélső értéket vesz fel.

Az optikában ez az elv Fermat ideje óta ismeretes. A mechanikában eredetileg Maupertuis (1740) fogalmazta meg.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> L.: A. v. Öttingen, *Das Kausalgesetz*. Ann. d. Naturphilosophie. VI. 459 (1907); E. Cassirer, *Zur modernen Physik*. Darmstadt 1957. 260., 386. o.; A. Mittasch, i. m. 137., 163. o.; R. v. Mises, *Über das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*. Naturwiss. 18. 888 (1930).

Ebben az esetben egy adott *A* jelenséget egy másik *B* jelenség okának tekintünk, létrehozásának, illetve keletkezésének pillanatától fogva. Gyakran azonban az ok fogalmát egy *szélesebb* értelemben használják, ahol magára az *A* jelenségre viszik át (már az okozás pillanatát megelőzően is), azaz mint lehetséges (potenciális) okot tekintik. Csak ebben az értelemben jogsult az ok és az okozat sorrendjéről, valamint távolabbi és közelebbi okokról beszélni.

<sup>38</sup> Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*. 8. o.

<sup>39</sup> Mittasch, A., i. m. A III és IV. o.

<sup>40</sup> Engels, i. m. 386. o.

<sup>41</sup> *A mechanika variációselvei*. Moszkva 1959 (oroszul); Polak, L. Sz., *A variációs-elvek a matematika történeti fejlődésében*. Moszkva 1960. (oroszul).

A stacionárius hatás elvéből (ill. a többi variációs-elvből) levezethetők a dinamika egyenletei. Amennyiben a pontok anyagi rendszerének koordináta- és impulzusértékeit egymással kapcsolatba hozzuk, ezek az egyenletek lehetővé teszik, hogy a pontok koordinátáit az idő függvényeinek fogjuk fel, azaz, hogy a mozgás összképét megállapítsuk.

A megoldás a legáltalánosabb alakban adódik — mint a kinematikailag lehetséges mozgások osztálya. A reálisan végbemenő mozgást meghatározza a (rendszer kezdőállapotát jellemző) kezdeti koordináták és kezdeti impulzusok összességének a megadása.

Ez Cauchy problémája. Az utóbbi megengedi, hogy a mozgásfüggvény és az időszerinti differenciálhányados (sebesség) egy adott értékénél egy kezdeti pillanatban valamennyi rákövetkező értéket meghatározzunk, azaz, hogy a változások egész lefolyását megjósoljuk. A változásokhoz a másodrendű lineáris parciális differenciálegyenletek a következő módon adhatók meg:<sup>42</sup>

Meg kell határozni az

$$F\left(x, y, z, \frac{\partial z}{\partial x}, \frac{\partial z}{\partial y}, \frac{\partial^2 z}{\partial x^2}, \frac{\partial^2 z}{\partial y^2}, \frac{\partial^2 z}{\partial x \partial y}\right) = 0$$

egyenlet  $z(x, y)$  integrálják, amely  $x = x_0$ -nál a  $\frac{\partial z}{\partial x}$  parciális differenciálhányadossal együtt a már megadott

$$z \Big|_{x=x_0} = (y) \frac{\partial z}{\partial x} \Big|_{x=x_0} = \psi(y)$$

függvényekbe megy át.

Másképpen is megoldható, vagy két különböző pillanat koordinátáinak a megadása által, vagy a kezdeti feltételek valamelyik másik kombinációja segítségével.

Ha egy rendszert magasabbrendű differenciálegyenletek összességének a segítségével jellemzünk, akkor a kezdeti feltételekbe bele kell értenünk a megfelelő számú differenciálhányadosokat. Csak ezek ismerete teszi lehetővé elvileg a probléma pontos megoldását.

Így a következő tételt fogalmazhatjuk meg:

*Valamely mechanikai rendszer állapotát egy tetszés szerinti pillanatban egyértelműen meghatározza egy kezdőpillanatbeli állapota. Másszóval, zárt rendszerben az azonos kezdeti állapotokból a rákövetkező állapotoknak mindig egy és ugyanaz a sorozata következik. Ha a kezdeti állapot ismert, akkor — a mechanika törvényei alapján — a rendszer egész további története meghatározható.*

Ez jelenti a kauzalitástörvény kifejezését az analitikus mechanikában.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Frank, Ph. és Mieses, R., von, *Die Differential- und Integralgleichungen der Mechanik und Physik*. II. köt. Braunschweig 1935. XII. fejt. 4 §.

<sup>43</sup> Azt a nézetet, hogy a stacionárius hatás elve kauzalitástétel, megtalálhatjuk Machnál, Petzoldnál stb. is. Az újabban megjelent *A kauzalitásprobléma a modern fizikában* (Moszkva 1960. oroszul) c. gyűjteményes kötetben ezt a kérdést figyelmen kívül hagyták. Erre mutat rá különösen A. Kolman a Prágában a kauzalitás kérdéseiről tartott konferencián (1961. december).

Egy folyamat egymásra következő állapotait az irodalomban mint „kibontakozó állapotokat”, „kontinuitáskapcsolatot” (V. Lenzen) stb. jelölik meg (l.: E. Cassirer i. m. 387., 382. o.).

Vagy más megfogalmazásban: Van egy törvény, amely lehetővé teszi minden  $A_0$  kezdőállapothoz a rákövetkező  $A_1, A_2 \dots$  állapotok kiszámítását, ha ismerjük egy  $V$  térfogaton belül a kezdeti állapotokat és  $F$  határoló felület állapotát az egész vizsgált időszakban. A kauzalitástörvény akkor tehát azt állítja, hogy minden esetben, azaz minden  $F$  határfelületű  $V$  térfogathoz létezik egy törvény, amely lehetővé teszi, hogy az  $A_0$  állapotból a rákövetkező  $A_1, A_2 \dots$  állapotokat kiszámítsuk.<sup>44</sup>

Világosan látható, hogy a klasszikus mechanikában a kauzalitásfogalmat azonosítják a dinamikus törvényszerűséggel.

Egy rendszer állapotát az összes egymástól független dinamikus változók összessége adja meg.<sup>45</sup>

A kauzalitástörvénynek a stacionárius hatás elvéként való interpretációja csak meghatározott körülmények között lehetséges.

Matematikai szempontból a kauzalitástörvénynek a Cauchy-problémával való azonosítása csak meghatározott korlátok között lehetséges, a probléma különösen azért nem teljesen adekvát a kauzalitástétellel, mert a kauzális összefüggésbe a szélső értékfeltételeket is beleértjük.

Filozófiailag a kauzalitástörvényt mint a stacionárius hatás elvét csak teleológikus értelmezésének kizárásával foghatjuk fel.

Történetileg a stacionárius hatás elvének a felfedezése teleológiai megfontolásokkal (Maupertuis) függ össze, és a maga részéről előmozdította a teleológikus felfogást.<sup>46</sup> Egy radikális és egy mérsékelt felfogás mellett, amelyek szerint a teleológiai magyarázat a kizárólagos, ill. a domináló a kauzális fölött, még az a felfogás is kialakult, amely szerint a magyarázatnak ez a két fajtája ekvivalens. Ilyen felfogással találkozunk Eulernál. Azt írta, hogy a világmindenségben minden jelenséget éppoly sikeresen meghatározhatunk a maximumok és minimumok módszerének segítségével végokaikon keresztül, mint a hatóokok segítségével.<sup>47</sup>

Ide kapcsolódik H. Weyl véleménye is. Elképzelése szerint a kauzalitás és a finalitás között magából a törvényszerűségből semmiféle különbséget nem lehet létrehozni; ez nem a természettudományos megismerésre, hanem a meta-

---

Mi a „régime” szót használtuk ennek megjelölésére (l. A. Polikarov, *A kauzalitás-elv a modern fizikában*. God. Szof. Univ., filoziszt. fak. 47. köt. I (1950/52). Szófia 1952. (bolgárul).

A kauzalitás mint az objektumra a külvilágból gyakorolt változások és az állapotoknak az idő folyamatában való összefüggése közötti különbségtétel G. A. Szvecnyikov új frásának (*A kauzalitás kategóriája a fizikában*. Moszkva 1961. [oroszul]) is az alapját képezi.

<sup>44</sup> Frank, Ph., *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*. Wien 1932. 239. o.

<sup>45</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy a klasszikus mechanika még abban az esetben is feltételezi elvileg a kezdeti feltételek létezését és mérését, amikor teljes ismeretük lehetetlen. Emellett hallgatólagosan feltételezi, hogy ezeknek a dinamikus változóknak a száma véges, sőt nem is túl nagy.

Kezdeti állapotként szerepelhet egy folyamat lefolyása egy időintervallumban, pl. a Föld mozgása a Nap körül, és akkor megkísérelhetjük e mozgás változásának a törvényszerűségeit megállapítani (l.: Ph. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*. 146. o.). Olyan folyamatoknál, amelyeknek lefolyása a történelemtől függ, még ezt a függőséget is tekintetbe kell venni, hogy jósolhassunk. A megfelelő matematikai apparátust Volterra dolgozta ki.

<sup>46</sup> L. pl.: A. Wenzl, *Philosophie als Weg*. Leipzig 1939. 29. o.

<sup>47</sup> Euler, L., *Methodus inveniendi lineas curvas maxima minimi proprietate gaudentes*. 1744. 245. o.

fizikai értelmezésre vonatkozik. A finalitás teljes jogát megőrzi a kauzalitás mellett.<sup>48</sup>

Konkrét kísérletek is történtek arra vonatkozóan, hogy egy nem tisztán kauzálisan, hanem finalisan is strukturált fizikát is megfogalmazzanak, amelyet a múlt és a jövő határoznak meg.<sup>49</sup>

Minden ilyen jellegű kísérlet idealista jellegű.

A „stacionárius hatás elvének teleológikus értelmezését már a klasszikus fizikában is egy sor kiváló tudós, így pl. Lagrange, Laplace, Hertz is, kétségbe vonta.<sup>50</sup>

A dialektikus materialista felfogás tagadja az ilyen értelmezést, mégpedig dialektikus értelemben, azaz, amennyiben megszüntetve megőrzi, ill. mászóval alárendeli a kauzalitásnak.

A célszerűségnek a kauzális magyarázatát az állatvilágban mindenkéltől Darwinnak köszönhetjük. Igen lényeges hozzájárulást jelent e probléma elvi megvilágításához korunkban a kibernetika.

A múlt, a jelen és a jövő egyértelmű összefüggését tételező felfogást képviseli Leibniz. A változás olyan elveiről ír, melyeknek segítségével a későbbi a korábbiából feltárható.<sup>51</sup>

Azok a nagy sikerek, melyeket ennek a módszernek az égi mechanikában való alkalmazása — elsősorban Laplace munkáiban — elért, rendkívüli módon hozzájárultak a mechanikus törvények elkerülhetetlenségét és általános érvényűségét valló nézetek megszilárdulásához, ami olyannyira jellemző a kor-szakra.

Ami az okoknak a következményekből való meghatározását illeti, Laplace rámutat arra, hogy ez csak kisebb-nagyobb valószínűséggel valószínűsíthető meg. „A véletlen analízise azon ágának alaptételül, amely az eseményektől az okokhoz való átmenettel foglalkozik” a következő elvet emeli ki:

„Minden ok, melyet a megfigyelt eseménynek tulajdonítunk, annál hitelesebb, minél valószínűbb az, hogy ezen ok jelenlétekor az esemény be-következik . . .”<sup>52</sup>

Ennek megfelelően Reichenbach szerint a kauzalitáselv megfelelő formája a következő:

„I. Ha egy történést véges sok paraméter segítségével írunk le, akkor ezen történést jövőbeni fejlődése  $P$  valószínűséggel jósolható meg.

II. Ez a  $P$  valószínűség növekszik az egyhez, minél több paramétert veszünk tekintetbe.”<sup>53</sup>

Ha a XVIII. századi mechanizmus értelmében feltételezzük, hogy a természet minden mozgásfajtája vagy mechanikus helyváltoztatás, vagy pedig erre visszavezethető, és hogy a dinamika differenciálegyenleteivel leírható,

<sup>48</sup> L.: H. Weyl, *Philosophie der Mathematik*. München 1928. 162. o.

<sup>49</sup> Küssner, H. G., *Principia physica*. Göttingen 1946.; lásd még: R. Seeliger, *Physik und Finalität*. Universitas. 1947. 7. és 8. sz.; H. Ertel, *Kausalität, Teleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie*. Berlin 1954.

<sup>50</sup> Lagrange, J. L., *Mechanique analytique*. Párizs 1788.; Laplace, P. S., *Exposition du système du monde*. I. könyv. XVIII. fejj.; Hertz, H.: i. m. 38. o.

<sup>51</sup> Leibniz, G. W., *Hauptschriften*, II. köt. Leipzig 1924. 334 o., valamint 75., 558., 348. o.

<sup>52</sup> Laplace, P. S., *Philosophische Versuch über die Wahrscheinlichkeit*. Leipzig 1932. 1—2. o.

<sup>53</sup> Reichenbach, H., *Aims of Modern Philosophy of Nature*. Modern Philosophy of Science. London—New York 1959. 96. o.

akkor az egész világkép fatalisztikus jellegre tesz szert.<sup>54</sup> Csak el kell képzelnünk egy végtelen képességű lényt, amely abban a helyzetben van, hogy a világ valamennyi részecskéjére vonatkozó differenciálegyenletek teljes rendszerét felírja és azon erők ismeretének alapján megoldja, amelyek egy időpillanatban hatnak, akkor világos lesz, hogy ez a lény az univerzális mechanikus determinizmus álláspontja szerint abban a helyzetben lenne, hogy feltárja a jövőt és megismerje a világmindenség egész múltját.

Éppen ezt a nézetet nyilvánította ki Laplace. Abból az elvből kiindulva, hogy „minden bekövetkező jelenség a megelőzőkkel annak az elvnek alapján áll kapcsolatban, hogy egyetlen jelenség sem jöhet létre az őt létrehozó okok nélkül”, Laplace *A valószínűségelmélet filozófiájának kísérlete* c. művében az ismert extrapolációhoz jut el:

„Egy olyan 'szellem', amely egy adott pillanatban mindazokat az erőket ismerné, melyek a természetet éltetik, valamint ismerné azoknak a lényeknek a kölcsönös helyzetét, melyekből a természet áll, továbbá amely eléggé átfogó képességgel rendelkeznék ahhoz, hogy elemezze ezeket az adottságokat, egy és ugyanazon formulával ki tudná fejezi mind a legnagyobb égitestek, mind pedig a legkisebb atomok mozgásait. Semmi sem lenne számára bizonytalan, a jövő és a múlt nyitva állnának szemei előtt.”<sup>55</sup>

A pozitívisták a kauzalitást mint predetermináltságot azonosítják az előre megjósolhatósággal (M. Schlik, Ph. Frank és mások).<sup>56</sup> A megismerhetőség oldalának ez az abszolutizálása Franknál ahhoz a nézethez vezet, hogy a kauzális felfogásnak csak akkor van értelme, ha képesek vagyunk mindent (tudni és) megjósolni. Ez arra a bizonyos laplace-i szellemre áll. Ezért Frank a kauzalitástörvény laplace-i megfogalmazását (mint egy világképlet követelményét) a kauzalitástörvény legélesebb és leghatározottabb megfogalmazásának tekinti mindazok közül, melyeket valaha is adtak neki.<sup>57</sup> Ez azonban a laplace-i gondolatoknak specifikus-idealista vonásokat kölcsönöz, amelyeknek az eredeti laplace-i gondolatokkal lényegében véve semmiféle közösségük nincsen. Maga Frank is megérti, hogy a mindent átfogó intelligencia bevezetése Laplace számára csak egy sajátos kifejezőmód, és hogy az ember ugyanazokat a gondolatokat ezen kiegészítő feltételezés nélkül is kifejezhetné.<sup>58</sup>

Erről az álláspontról, szigorúan véve, az embernek mindent (minden tömegpont összes koordinátáit és impulzusát és valamennyi függvény alakját az összes tömegek számára) tudnia kellene, hogy jósolhasson, ami praktikus szempontból értelmetlenség. Praktikusan az a fontos, hogy a paraméterek egy viszonylag kis mennyisége alapján jóslatokat mondhassunk ki. Ezért a kauzalitástörvénynek a következő fogalmazását adja:

„Már az állapotnagyságok csekély, áttekinthető mennyiségének bevezetése által és ezen állapotnagyságok nem túlságosan komplikált kezdeti eloszlásának esetében feltételezhetjük, hogy ugyanazon állapotnak a visszatérése esetén az előző alkalommal rákövetkező állapotok egész sorozata is mindig visszatér.”<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Az idealista és a mechanikus fatalizmus közötti különbségre Szvecsnyikov (*idézett könyve*, 136. o.) hívja fel a figyelmet.

<sup>55</sup> Laplace, P. S., i. h.

<sup>56</sup> Frank, Ph., i. m. 23., 50. o.

<sup>57</sup> I. m. 31. o.

<sup>58</sup> I. m. 32. o.

<sup>59</sup> I. m. 52. o.

Ezenkívül a kauzalitástörvény megfogalmazása a világmindenség természetével (a folyamatok fajtájával) függ össze. A kauzalitástörvény, mely szerint  $A$ -ra mindig  $B$  következik, csak akkor alkalmazható, ha  $A$  gyakran ismétlődik. S ha emellett az  $A$  állapot az egész világ állapota lenne, akkor az ember a kauzalitástörvényt csak azon előfeltétel mellett alkalmazhatná egyáltalában, ha az egész világ állandóan egy körfolyamatot futna be...<sup>60</sup>

Azok a nehézségek, melyekbe Frank a kauzalitástétel megfogalmazásánál beleütközik, elsősorban pozitivisták álláspontjából adódnak, amelynek megfelelően az objektív események kikerülnek látóköréből, és neki csupán „élményekkel” van dolga.<sup>61</sup>

A pozitivisták állásponttal szemben elsősorban számos objektív idealista (H. Driesch, A. Wenzl, G. Hermann, P. van Laer stb.) hangsúlyozza, hogy a megjósolhatóság és a predetermináltság két különböző dolog.

Míg egyes szerzők a laplace-i determinizmust abszolútizálják (gyakran azért, hogy a determinizmus hitelét lerontsák), addig gyakran ütközünk e felfogás túl radikális kritikájába is, amely, úgy hisszük, túllő a célon. A valóságban véleményünk szerint a determinista felfogás tartalma a következő két kijelentésre redukálódik:

a) Szükségszerű, egyértelmű összefüggés áll fenn a világmindenség állapotai között.

b) A világmindenség állapotát valamennyi anyagi pont koordinátáinak és impulzusainak összessége határozza meg.

Ennek a két kijelentésnek más-más a jellege, és ezért más és más a sorsuk is. Az első közülük véleményünk szerint a *determinizmus legáltalánosabb megfogalmazása*, amely a komplikáltabb törvényszerűségek esetében is megőrzi jelentőségét. Ennek tagadása a determinizmus egyenes feladását jelenti. Másképp áll a helyzet a második tézissel. Ez az első konkretizálása. Ez a konkretizálás — akkor ez nem is lehetett másként — a klasszikus mechanika alapján történt. Éppen itt rejlik a laplace-i felfogás Achillesz-sarka. Ismeretes, hogy már a termodinamika, valamint az elektrodinamika területén másként határozódik meg az állapot.

Ebből adódik, hogy hamis a laplace-i determinizmus differenciálatlan kritikája, amelynek esetében annak specifikus-mechanikus tartalmával együtt annak általános megfogalmazását is elutasítják. Ez annyit jelent, hogy a gyermeket is kiöntjük a fürdővízzel, és bizonyos körülmények között kaput nyitunk az idealista spekulációk számára.

Látjuk, hogy a kauzális összefüggés általános tétele a klasszikus mechanikában — fejlődésszakaszainak mindegyikében — konkrét formákban jelentkezett, és pedig:

1. hogy a kauzalitástörvényt azonosítani kell az energiatétellel. Ennek megfelelően mind az ok, mind az okozat energia, és következésképpen (kvantitatíve) azonos. A valamit okozás energiaátalakulást jelent, és egyidejűen megy végbe: az ok megszűnik okozatának létrehozásakor;

2. hogy a kauzalitástörvényt fedi a stacionárius hatás elve.<sup>62</sup> Ez esetben „ok”-nak a kezdőállapotot kell tekintenünk, míg a rákövetkező állapotok az

<sup>60</sup> I. m. 230. o.

<sup>61</sup> I. m. 240. o.

<sup>62</sup> Az energia- és az impulzusmegmaradási tételek mint következmények levezethetők a stacionárius hatás elvéből. (l.: H. Weyl, *Raum, Zeit, Materie*. Berlin 1923. pl. 235. o.)

„okozatai”. Egy kezdeti állapotból egyértelműen következnek a rákövetkezők.

A két felfogásnak vannak közös vonásai. Mindkettő feltételezi a tér izotrópiáját, valamint a tér és az idő homogenitását.

Erre a körülményre már Maxwell rámutatott. A kauzalitáselvet, amely szerint „ugyanazok az okok mindig ugyanazokat az okozatokat hozzák létre”, a következőképpen világítja meg:

„Két esemény különbsége nem függ az idők és a helyek tiszta különbségétől, melyekben az események lejátszódnak, hanem csak az illető testek lényegében, konfigurációjában, ill. mozgásában levő különbségektől. Ebből következik: Ha egy esemény egy meghatározott időben és meghatározott helyen bekövetkezett, éppen ez az esemény bekövetkezhet egy más időben és más helyen.<sup>63</sup>

A későbbiekben E. Noether, a kiváló matematikusnő feltárta a tér és az idő homogenitása, valamint a megmaradási tételek közötti szoros összefüggést.<sup>64</sup> A klasszikus mechanika variációselveiből kiindulva bebizonyította, hogy a homogenitás-sajátosságok a mozgás négy fizikai karakterisztikumával függenek össze, mégpedig az energiával, az impulzussal, a forgási impulzussal és a kezdeti súlyponttal, amelyeknek vonatkozásában érvényesek a megmaradási tételek. Ezek a fizikai mozgásformák sajátosságait fejezik ki. Korunkban megnyilvánult érvényességük a kvantummechanika, valamint a mezőelmélet területén is.

Ezenkívül az összes kauzális összefüggésekre érvényes a közelhatás elve (Descartes, Faraday stb.), azaz, hogy az ok és az okozat között direkt vagy indirekt térbeni kontaktus áll fenn. Ezt mint kontinuitást is szokták jelölni.<sup>65</sup>

Végezetül jegyezzük még meg, hogy azt a felfogást, amely szerint az ok megelőzi az okozatot, ill. legalábbis egyidejű vele, mint az egymásrakövetkezés (antecedence) elvét (Born) jelölik.

A két kauzalitásfelfogásnak ezek a közös vonásai egy igen fontos kérdést vetnek fel, nevezetesen, *hogy a kauzalitástétel ezen különböző felfogásai vajon különböző etapjai vagy különböző oldalai-e annak*. Hogy erre a kérdésre felelhessünk, közelebbről meg kell vizsgálnunk a kauzális összefüggést a fizika más (nem mechanikai) területein. Nézzük a helyzetet a mezőfizikában (elektrodinamikában).

#### 4. A kauzális felfogás a mezőelméletben

Az elektromos és mágneses jelenségek vizsgálatához való átmenet túllépést jelentett a mechanika alkalmazhatóságának határain. Coulomb és Ampère törvényeinek formális hasonlósága azonban mégis oda vezetett, hogy az új jelenségeket a központi erők mechanikai programjából kiindulva a távolhatás formális sémájának alapján törekedtek értelmezni.

Az elektromosság és mágnesesség tana új irányzatának megalapítója a zseniális autodidakta és tudós, Faraday volt. Az általa felfedezett elektromágneses indukció (1831) lehetővé tette, hogy a közelhatás alapvetően új felfogása legyen megfogalmazható. Ezt logikailag lezárt formában Maxwellnél találjuk meg. A maxwelli rendszer a közelhatáselv logikailag konzekvens keresztülvitele.

<sup>63</sup> Maxwell, J. C., i. m. 14–15. o.

<sup>64</sup> Noether, E., *Invariante Variationsprobleme*. Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, Math.-phys. Klasse, Berlin 1918. 235. o.; l.: L. S. Polak: i. m. 324. és kk. o.

<sup>65</sup> Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*. 8. o.

A maxwelli elmélet az elektronelmélet által fejlődött tovább, amely utóbbi az atomizmus jelentős sikereinek és az elektron felfedezésének alapján jött létre. Azt a feladatot állította maga elé, hogy egy sor jelenséget, mint pl. az elektromágneses hullámok kibocsátása, az elektromos polarizáció, a diszperzió és az abszorpció, az anyagok mágneses sajátosságai és az elektromos vezetőképesség, részleteiben, mikroszkopikusan megmagyarázzon.

Ennek példájául említhetjük az elektromágneses hullámok létrehozását. Ez esetben az elektromos mezőnek mágnesesbe és megfordítva való állandó átalakulásáról van szó. Ez az energia megmaradása mellett, valamint a közelhatás-elv (fénysebességgel) alapján következik be. Az elektromagnetizmus mezőelmélete determinisztikus elmélet. Az elektromágneses jelenségek egészen határozott formában alá vannak vetve az energiatételnek; ebből vezethetők le a Maxwell-egyenletek.<sup>66</sup>

Ezenkívül az elektromágneses mező valamennyi változása egy adott helyen és adott időben a szomszédos pontbeli és megelőző pillanatbeli értékektől függ. A Maxwell-egyenleteknek, ill. a belőlük levezethető, az elektromágneses hullámok tovahaladására vonatkozó hullámegyenletnek a lényegét tekintve új tartalma ellenére ezek az egyenletek egyértelműen megoldhatók a kezdeti és szélső feltételek megadása esetén.

Az elektrodinamika következő etapja a relativitáselmélettel kapcsolatos. Míg a speciális relativitáselmélet a Maxwell—Lorentz-féle elektrodinamika továbbfejlődését jelenti, addig az általános relativitáselméletnek sikerült a mezőfelfogást a gravitációra átvinnie. Ezzel a „távolhatás” tudománytalan eszméje ellen folytatott hosszas harc befejeződött.

Ebből az elméletből mindenekelőtt az következik, hogy a fénysebesség nemcsak világkonstans, hanem az anyag (Stoff) és mező egymásba való átmenetének határsebessége is, a matematikai végtelenség egy sui generis fizikai ekvivalense.

Másrésről a tér- és időbeni intervallumok megváltozása a különböző rendszerek számára, amelyek relatív mozgást végeznek, ahhoz vezethet, hogy a megfigyelt jelenségek sorrendje megváltozhat. A tetszés szerinti inerciarendszerekre vonatkozó kauzális egymásrakövetkezés invarianciájának álláspontjáról Langevin azt a következtetést vonja le, hogy az ilyen kölcsönhatások nem vihetők át olyan sebességgel, amely túllépi a vákuumbeli fénysebességet.<sup>67</sup>

Megjegyzésre méltó, hogy Einstein a gravitációsmező egyenleteinek általános kovariáns formáira vonatkozó első vizsgálatainál arra kényszerült, hogy a kauzalitástétel fenntartása érdekében  $g_{ik}$ -ra négy nem-invariáns egyenletet posztuláljon.<sup>68</sup>

Az elmélet további fejlődésekor elesett ez a követelés. Így mindenekelőtt D. Hilbert mutatta ki (1924), hogy az úgynevezett saját tér-idő koordináták alkalmazásakor<sup>69</sup> a kauzalitáselv mindig teljesül.

<sup>66</sup> Tamm, I. E., *Az elektromosságelmélet alapjai*. Moszkva—Leningrád 1946. 91. § (oroszul).

<sup>67</sup> Langevin, P., *Válogatott művek*. Moszkva 1949. 153. o. (oroszul).

<sup>68</sup> Einstein, A., *Die formalen Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie*. Sitzungsber. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss., Berlin XLI, 1030. o. (1914).

<sup>69</sup> Tulajdonképpen a tér-idő-koordináta-rendszeren olyan koordináta-rendszert értünk, melyre a következő egyenlőtlenések teljesülnek:

$$\begin{array}{l} g_{11} < 0 \\ g_{11} > 0 \\ g_{44} < 0 \end{array} \quad \left| \begin{array}{l} g_{11}, g_{12} \\ g_{21}, g_{22} \end{array} \right| > 0 \quad \left| \begin{array}{l} g_{11}, g_{12}, g_{13} \\ g_{21}, g_{22}, g_{23} \\ g_{31}, g_{32}, g_{33} \end{array} \right| > 0$$

Ez a kauzalitástétel következő megfogalmazásához vezet:

„A jelenbeni fizikai állapotnagyságok ismeretéből szükségszerűen és egyértelműen következnek a rájuk vonatkozó összes kijelentések a jövőt illetően, *amennyiben fizikai értelemmel rendelkeznek.*”<sup>70</sup>

A bizonyítást a fizikailag értelmes (invariáns) kijelentésekre vonatkozóan Hilbert az idézett munkájában adja.

Ezen a módon a kauzalitástörvény a naltikus megfogalmazása pontosabbá vált.

Amint látjuk, a mezőfizika területén találkozunk egyrészt az energia átalakulásával (és megmaradásával), másrészt az elektromágneses hullámok tovahaladásának meghatározott törvényszerűségével is.

Általában csak ezt a második törvényszerűséget tekintik kauzalitástételnek. Ez tipikus módon jelentkezik pl. Jordan kijelentésében:

„A kauzalitáselv (a mezőfizikában) maga nem természettörvény — a természettörvények a differenciálegyenletek, melyeknek ez a fizikai mező alá van rendelve; a kauzalitáselv matematikai következtetés a természettörvényekből, egy a természettörvényekre alkalmazott tantétel a hiperbólikus differenciálegyenletek matematikai elméletéből.”<sup>71</sup>

Nem fogadhatunk el egy ilyen felfogást (a mechanikára vonatkozóan sem), mégpedig a következő okokból:

Mindenekelőtt ilyen körülmények között a Lagrange-féle variációs elvnek megfelelően épp ily joggal a későbbi értékeket is tekinthetnénk a korábbiak okainak, sőt, a kezdeti időpont, valamint a végidőpont helyét is tekinthetnénk egy meghatározott pálya okának.<sup>72</sup>

Ezenkívül nem minden folyamat felel meg a korrektség feltételeinek. Ezzel összefüggésben a kezdeti állapot kiválasztásának a kérdése nagy jelentőségre tesz szert. Stacionárius mozgásnál bármely tetszésszerű állapotot kezdeti állapotnak tekinthetünk. A rendszer „régime”-jének a megváltozásánál azonban, ahol lehetségessé válik a stabilitás megsértése, már nem ez a helyzet.

Szeretnénk megjegyezni, hogy a kauzalitástörvénynek a (pontos) jóslás lehetőségével való összekapcsolása egy szubjektív kauzalitás-kritérium meghirdetésének veszélyéhez vezet. A kauzalitás attól *függetlenül* létezik, hogy meg tudjuk-e jósolni egy adott rendszer jövőbeni állapotát. Maga a jóslás tudásunk teljességétől függ.

Emellett *a jóslás jellege a törvények jellegével* függ össze. Minthogy a mechanika törvényeit és a többi tudásterületek törvényeit nem állíthatjuk egy fokra, világos, hogy teljesen alaptalan lenne, ha az olyan kauzális összefüggésektől kvantitatív jóslatokat követelnénk, melyek kvalitatív alakban adóttak (pl. a társadalomtudományokban).<sup>73</sup> Ezenkívül, különösen, ha statisztikai törvényszerűségekből indulunk ki, nem vagyunk abban a helyzetben,

<sup>70</sup> Hilbert, D., *Die Grundlagen der Physik*, Gesammelte Abhandlungen. III. köt. Berlin 1935. 275. o.

<sup>71</sup> Jordan, P., *Kausalität und Statistik in der modernen Physik*. Die Naturwissenschaften. 15. 106 (1927).

<sup>72</sup> Ludwig, G., *Die Grundlagen der Quantenmechanik*. Berlin—Göttingen—Heidelberg 1954. 175. o.

<sup>73</sup> Példának rámutathatunk a kauzalitás és valószínű jóslatok kapcsolatára a törvénelemben (Br. Bauch, *Zum Problem der Kausalität*. Bl. f. dt. Philosophie. 9, 137 (1935/36).

hogy az egyes részecskék vagy az egyes individuumok viselkedésére vonatkozóan vonjunk le következtetéseket; ezek csak statisztikus (valószínűségi) jóslatokat engednek meg.

A kauzális összefüggések ismerete a prognózisok lehetőségéből azonban még nem következik. A dolog lényege szerint már akkor lehetséges a prognózis, ha a folyamat változásának „regime”-je (vagy másképpen: a „régime” által meghatározott összefüggés) meg van állapítva, teljesen függetlenül a kauzális genetikai összefüggéstől. Ide tartoznak az összes kinematikai törvényszerűségek, különösen a bolygók mozgása, az ingamozgás stb. Valóban, itt minden rákövetkező állapot kapcsolatban áll a megelőzővel, de semmiképpen sem mint ok és okozat, hanem mint a változás egy meghatározott módja, amely változásnak az oka ezen egymásrakövetkezésen kívül fekszik. Joggal mutat rá Born, hogy ebből mi jövőbeni eseményeket előreláthatunk, a „miért” kérdésnek azonban semmi értelme nincsen.<sup>74</sup>

Egyáltalában a jóslás tökéletlenségét a mindenkori összefüggés nem kielégítő ismeretének kell tulajdonítanunk, nem pedig a kauzalitás betöltésének általában. Itt napfényre kerül a kauzalitástétel nagy heurisztikus jelentősége.

A mechanikus determinizmus a lényegét tekintve fatalisztikus. Ez ellen jogosan tiltakozott egy sor tudós, akiknek nehezebbé esett beletörődni egy ilyen merev keretbe. Ebből a szempontból karakterisztikus Nerst kijelentése, hogy „a kauzalitáselv eddigi szokásos felfogása, amely szerint az egy abszolút szilárd természetű törvény, spanyolcsizmaként szorította össze a szellemet, és éppen ezért kötelessége a természetkutatásnak ezeket a béklyókat olyannyira kitágítani, hogy a filozófiai gondolkodás szabad előrelépését ne akadályozzák. Kívánatos tehát, hogy a kauzalitástörvény eddig megszokott, a klasszikus fizikából származó megfogalmazását oly módon megváltoztatni, hogy az újból szigorúan érvényes legyen.”<sup>75</sup>

## 5. A kauzalitástörvény általános megfogalmazása

A dialektikus materialista ismeretelmélet értelmében a kauzalitástörvényt úgy kell megfogalmazni, hogy az visszatükrözze a *valóság lényegi kauzális összefüggéseit*.<sup>76</sup>

Minden kauzális összefüggésnél két momentumot kell megkülönböztetni:

- a) az okozat (a következmény) keletkezését,
- b) a jelenség további fejlődését.

Ami a fizikai folyamatok keletkezését illeti, az nem más, mint az *energia és az impulzus átvitele és átalakulása*.

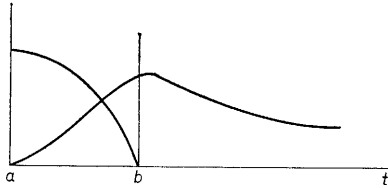
Egy jelenség a bekövetkezése után meghatározott módon zajlik le. Ezenközben egyértelmű összefüggés áll fenn a kezdeti állapot és a rákövetkező állapotok között, ami által a folyamat előrelátása lehetővé válik.

<sup>74</sup> Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*. 8. o.

<sup>75</sup> Nernst, W., *Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze*. Die Naturwiss. 10, 494 (1922).

<sup>76</sup> Ezt a felfogást képviseli *Über das Kausalitätsgesetz in der Physik* c. írásában a szerző. *Naturwissenschaft und Philosophie* c. gyűjteményes kötet, Berlin 1960. 195. o.

Ez grafikusan az alábbi sémával ábrázolható.



Ennek megfelelően két törvényszerűségünk van, mégpedig először az energia és az impulzus megmaradásának tétele, és másodszer a stacionárius hatás elve (ill. egy másik variációselv). *A kettő együtt tölti be a kauzalitástörvény funkcióját.*

Fontos kiemelni, hogy a kauzalitástörvény ilyen általánosítása kielégíti a permanenciaelv követelményeit. Itt határozottan megnyilvánul a megismerési folyamatnak az a különössége is, hogy két egymással szemben álló felfogásra bomlik, amelyek valójában nem kizárják, hanem kiegészítik egymást.

Ez az értelmezés megvilágítja, hogy miért nem említik a fizika tankönyvek a kauzalitástörvényt, mint általános szabályt:<sup>77</sup> mert az a két említett alaptétellel, amelyek széles alkalmazásra találnak a fizikában, be van töltve. Ebben az értelemben a kauzalitástétel azonosítása a két tétel egyikével tökéletlen, egyoldalú ismeret.

Ez világos kritériumot ad arra vonatkozóan, mely jelenségek és törvények kauzálisak.

Egyúttal (azonban e két momentumnak a szembeállítását a kauzális jelenségek határozzák meg. Az energiatétel a második etapra is érvényes, amint az első szakaszon is meghatározott fajta energia- és impulzusátvitel van. Ezt mint mikrokozizációt vizsgálhatjuk. Így pl. a hullámoknak a Huygens-elv értelmében történő terjedését felfoghatjuk úgy, mint elemi mikrohullámokból összetett. Egyáltalában csak a folyamatok (relatív) felosztásával összefüggésben van értelme okról beszélni.<sup>78</sup> Az energia általános folyamatában a változásnak csak egy stacionárius „régim”-je van, amely a maga részéről konkrét folyamatokból áll ezek történetével együtt, ahol is a keletkezést, a fejlődést és a megsemmisülést nyomon követhetjük. Így pl. az egyes csillagok keletkezése csak egy etap a tejút fejlődésében, a bolygók létrejötte csak egy etap a csillagrendszerek fejlődésében, és így tovább.

Egyúttal világos az is, hogy a kauzalitástörvény a fizika egyes területein *különbözőképpen konkretizálódik.*

Legutóbbi időben Terleckij azt javasolta, hogy a fizikai kauzalitástételt tekintsük a termodinamika második főtételéből eredő févkövetkeztetésnek, illetve a főtétel speciális kifejeződésének.<sup>79</sup> Emellett kiemeli a kauzális összefüggések egyértelműségét (illetve irreverzibilitását).

<sup>77</sup> Így pl. G. Ludwig teljesen helyesen jegyzi meg: Ma már a mechanikában, mint fizikában a kauzalitásfogalm praktikusán egyáltalában nem jelenik meg, úgyhogy az okra vonatkozó tulajdonképpeni filozófiai kérdés szaktudománycs beszűkülés nélkül a maga teljes szélességében újra vita tárgyát képezi.” (Ludwig, i. h.)

<sup>78</sup> Engels, i. m. 478. o.; Lenin, V. I.: *Filozófiai füzetek*. Művei 38. köt. Kossuth Könyvkiadó, 1961. 145. o.

<sup>79</sup> Terleckij, J. P., *A kauzalitáselv és a termodinamika második főtétele*. DAN SZSZSR 133., 329. (1960) (oroszul).

Ebben az esetben azonban az irreverzibilitásról a szokásos értelemben van szó, nevezetesen mint az ok és az okozat egymásra következésének megfordíthatatlanságáról, amit az irreverzibilitás termodinamikai fogalmával nem azonosíthatunk minden további nélkül. Mert egy kompenzáció (ill. entrópia-növekedés) által a termodinamikai folyamatok (pontosabban: állapotok) megfordíthatók.

Álláspontunk szerint a fizikai kauzalitástörvény és a termodinamika második főtétele között a szubordinációs viszony éppen fordított. Az utóbbi a kauzalitástörvénynek csak egy alkotórésze, a maga konkrét alkalmazásában a termodinamika területén.

## 6. Kauzalitás és statisztika

A fizika fejlődése oda vezetett, hogy a dinamikus törvények (a newtoni mechanika törvényei) mellett statisztikus alakú törvényeket is felállítottak.<sup>80</sup>

A dinamikus törvényeken szélesebb értelemben nemcsak a dinamika törvényeit értjük, hanem mindazokat a törvényeket, amelyek individuális objektumok viselkedésére vonatkoznak. A statisztikus törvények ezzel szemben objektumok vagy események egy összességének a viselkedésére vonatkoznak. Ez esetben a konkrét — akár mechanikai, akár elektromágneses — törvények messzemenően közömbösek; mondhatni a háttérbe húzódnak.

Bizonyos törvényeket, így pl. a diffúzióegyenletet és a hővezetési egyenletet illetően véleménykülönbség áll fenn arra vonatkozóan, vajon ezek a statisztikus vagy a dinamikus törvényekhez tartoznak-e. Az első véleményt Planck képviselte, a másodikat Szamojlovics.<sup>81</sup> Krajewski szerint ezek dinamikus törvények statisztikai alappal.<sup>82</sup> Ez tulajdonképpen kísérlet arra, hogy a dinamikus törvények terjedelmét kiszélesítsük. Célszerűbb lenne talán ebben az esetben első- és másodfajú statisztikus törvényeket megkülönböztetni.

Egy időben, alkalmanként még ma is, történtek olyan kísérletek, hogy a statisztikus törvényt visszavezessék dinamikusakra.

Ezt a mechanikus felfogást tipikusan képviselte W. Gibbs. Szerinte a termodinamika törvényei olyan rendszerek megközelítő és valószínű viselkedését fejezik ki, amelyek nagy számú részecskéből állnak. Pontosabban szólva úgy fejezik ki e rendszerek mechanikai törvényeit, ahogyan olyan lények számára mutatkoznak meg, akik nem rendelkeznek elegendően finom észleletekkel ahhoz, hogy a nagyságrendjeiket felmérjék, amelyek az egyes részecskékre vonatkoznak, és akik kísérleteiket nem tudják olyan gyakran megismételni, hogy a legvalószínűbbön kívül bármely más eredményt megkaphassanak.<sup>83</sup>

Planck kifejezésre juttatja meggyőződését, hogy előnyben kell részesíteni egy szigorú kauzalitás feltételezését, egyszerűen azért, mert a dinamikus törvényszerűségek sokkal távolabbra és mélyebbre nyúlnak, mint a statisztikusak, amelyek eleve lemondanak bizonyos megismerési értékekről.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Különbözik a dinamikus és a statisztikus törvények nem merítik ki a törvények sokféleségét. Ezért ez a felosztás nem elegendő alap a természettörvények kimerítő osztályozásához, sőt a fizikai törvényekéhez sem.

<sup>81</sup> Szamojlovics, G. A., *Termodinamika és statisztikus fizika*. Moszkva 1953. (oroszul).

<sup>82</sup> Krajewski, Wl., *Mysl fylozoficzna*. 1954 3. sz.

<sup>83</sup> Gibbs, J. W., *Elementary Principles in Statistical Mechanics*. New York 1902.

<sup>84</sup> Planck, M., *Wege zu physikalischen Erkenntnis*. Leipzig 1934. 118. o.

Ez a felfogás még manapság is eléggé elterjedt (nyugati tudósok között). Így pl./ Heisenberg szerint a statisztikus törvényszerűségek általában azt jelentik, hogy az illető fizikai rendszert csak tökéletlenül ismerjük.<sup>85</sup>

Itt különös világossággal napfényre kerül az összefüggés a mechanizmus és a szubjektív idealizmus között. A szubjektív idealizmus értelmében a mechanizmus a statisztikus törvényeket nem objektív statisztikus törvényszerűségek visszatükrözésének tekintik, hanem (tökéletlen) megismerésünk egy különös formájának, illetve nem-ismeretnek.

Ezek a kísérletek sikertelenek voltak. Filozófiai szempontból mechanikusak, következésképp perspektívátlanok. Tarthatatlanságukat speciális vizsgálatok is megerősítik.

Ebben az összefüggésben fontos, hogy különbséget tegyünk a statisztika két fajtája között. Statisztikával van dolgunk pl. egy hosszúság mérésénél. Ez esetben biztosak vagyunk abban, hogy a hosszúságnak egy egészen meghatározott értéke van, és a különböző mérési eredmények mérési hibákra vezethetők vissza. Itt tehát a statisztika nemtudásunk végeredménye, azaz szubjektív jellegű. Vannak azonban olyan szituációk is, melyek esetében a statisztikának teljesen objektív jellege van. Az ilyen esetek visszavezetése az előbbiekre lényeges hibák forrása e kérdésben, amelyek végső soron egy szubjektív idealista felfogásba torkollnak.

Ezzel szemben a dialektikus materializmus értelmében a statisztikus törvényszerűségek objektívek, és az összességre mint olyanra vonatkozóan jellemzők. Nem redukálhatók dinamikus törvényszerűségekre, illetve nem vezethetők le azokból.

Boltzmann, Szmoluhovszkij, Krilov stb. vizsgálatai megerősítik a statisztikus törvényszerűségek objektív jellegét.<sup>86</sup> Ha annak idején a molekuláris-kinetikus elmélet felállítása (akkoriban a hő mechanikai elméletének nevezték) a mechanikus program győzelme volt a fizikában, úgy a statisztikai fizika fejlődése hozzájárult ahhoz a belátáshoz, hogy a molekuláris (hő-) mozgás olyan törvényeknek van alárendelve, amelyek nem vezethetők vissza a mechanikára.

Ezért ahhoz a nézethez jutunk, hogy a dinamikus törvények az összefüggések egy olyan fajtájának absztrakciói, amelyek az egyes objektumokra meghatározott feltételek között jellemzőek, míg a statisztikus törvények egy összességre vonatkozó lényegi összefüggéseknek az absztrakcióit alkotják. Tehát a statisztikus törvények sem nem kevésbé objektívek, sem nem kevésbé pontosak, mint a dinamikus törvények. Ha tekintetbe vesszük az egyes és az egész dialektikus materialista tanát, amely szerint az egész nem egyszerű összege alkotórészeinek, hanem minőségi specifikummal bír, akkor nem jogosult, hogy a dinamikus törvényeket abszolutizáljuk. Sőt mi több, az összességeknek megvannak a maguk specifikus törvényei, nevezetesen a gyakoriság stabilitása, és ennek megfelelően az olyan specifikus karaktetisztikumok, mint a hőmérséklet, az entrópia és mások.

<sup>85</sup> Heisenberg, W., *A mai fizika világképe*. Budapest 1958. 26. o.

<sup>86</sup> Smoluchowski, M. v., *Wahrscheinlichkeitsgesetze. Begriff des Zufalls und Ursprung des Zufalls in der Physik*. Naturwiss. 6. 255–263 (1918); Krilov, N. Sz., *A statisztikus fizika megalapozására vonatkozó munkák*. Moszkva—Leningrád 1950. (oroszul). Ma széles körökben elterjedt az a nézet, hogy a valószínűségi kijelentéseknek teljesen objektív jelentésük van, és nem szubjektív várakozási állapotokat fejeznek ki. (M. Schlick, *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit*. Wien 1948. 101.)

Itt újból felmerül a kérdés e két fajta törvényszerűség szubordinációs viszonyait illetően, ez alkalommal azonban a dinamikus törvényszerűségeknek a statisztikusakra való visszavezetése értelmében. Ebben a vonatkozásban két nézőpontot kell megkülönböztetnünk. A mérsékelt nézőpont szerint a dinamikus törvények egyszerűen irrelevánsak a statisztikusak vonatkozásában. A radikális nézőpont szerint a dinamikus törvények nem mások, mint a statisztikusak határesetei, amennyiben elvonatkoztatunk a reális összefüggésektől.

Ezt a véleményt képviseli egy sor idealista, akik rendszerint arra hajlanak, hogy az így felfogott statisztikus törvényeket szembeállítsák a kauzalitással. A pozitivista álláspont szerint a differenciálegyenletek (a mechanika, az elektrodinamika differenciálegyenletei) alkalmazhatóságának a határai egybeesnek magának a determinizmusnak a határaival. Az a szigorú determinizmus, amelyet rendszerint a klasszikus differenciálegyenletfizikának tulajdonítanak, csak *látszólagos*.<sup>87</sup>

Hasonló Born felfogása is, amennyiben a kauzalitást úgy tekinti, mint egy meghatározott szituációnak egy másiktól való függőségét, s kiemeli, hogy már az egyszerű mechanikus mozgás vizsgálatánál a rendszer kezdő állapotára vonatkozó mérési hibák jelenléte egy bizonyos idő múlva olyan szituációhoz vezet, hogy teoretikusan lehetetlenek bizonyul ezen rendszer következő állapotát csak valamennyire is kielégítően meghatározni. Egyáltalában nem is létezik a mechanikus rendszerek determinisztikus viselkedése; ezért a klasszikus mechanikát egy statisztikus elmélettel kell pótolni.<sup>88</sup>

A statisztikus törvények primátusát mechanikus értelemben már Exner képviseli. Az a véleménye, hogy már talán az elemi folyamatok — pl. két molekula ütközése — sincsenek semmiféle kauzalitástörvénynek alávetve. Mégis középértékmegállapítással levethetők olyan törvények, amelyekben kauzális meghatározottság jut kifejezésre.<sup>89</sup>

A dinamikus törvények a valóság magasabb fokú absztrakcióját képviselik. Ezért egyes szerzőknek az a véleményük, hogy ezek a törvények nem paritásosan mint a törvényszerűségek különböző fajtái léteznek, hanem mint két szakasz az objektív törvények feltárásában. Ezen álláspont szerint a fizika valamennyi területén találunk átmenetet a dinamikus törvényektől a statisztikusakhoz.<sup>90</sup> Ez a tendencia a modern fizika, különösen a kvantummechanika fejlődésével felerősödik.

A politikai gazdaságtanban Marx tudatosan arra korlátozza a tudomány feladatát, hogy olyan *átlagos* nagyságokat vizsgáljon, mint a tőke átlagos társadalmi összetétele, és nemcsak azért, mert praktikusán lehetetlen minden egyes tőke individuális sajátosságait a különböző termelési ágakban tekintetbe venni, hanem azért is, mert ezek az individuális sajátosságok a kapitalista ökonómia általános törvényeinek a felállítása szempontjából jelentéktelenek.<sup>91</sup>

Ez nem zárja ki a véletlen események kauzális meghatározottságát. Ezt számos szerző hangsúlyozza. Idézünk egy ilyen jellegű megállapítást:

<sup>87</sup> Mises, R. v., *Über kausale und statistische Gesetzmässigkeiten in der Physik*. Naturwiss. 18, 145 (1930).

<sup>88</sup> Born, M., *Vorhersagbarkeit in der klassischen Mechanik*. Zs. f. Phys 153., 372. (1958).

<sup>89</sup> Exner, F., *Vorlesungen über die physikalischen Grundlagen der Naturwissenschaften*. Leipzig—Wien 1922. IV. szakasz.

<sup>90</sup> Vosznovszkij, Sz. V. és Kurszanov, G. A., *A dinamikus és a statisztikus törvényszerűségek összefüggéséről az atomi jelenségek területén*. Vesztnyik AN SZSZSZR, 1957, 4.

<sup>91</sup> Marx K., *A tőke*, I. köt. Kossuth Könyvkiadó 1966. III. könyv.

„Jacob Bernoulli főtétele, a „nagy számok törvénye”, csak determinisztikus feltételezések alapján vezethető le... A valószínűségszámítás tételei csak akkor érvényesek, ha a véletlenszerűségek komplikációk által *rejtett szabályszerűségek*. Csak akkor van ésszerű értelmük egy bizonyos időszakra nyert *középszámoknak*” — írja Fries.<sup>92</sup>

Ez az állásfoglalásuk más szerzőknek is, azaz hogy egy indeterminált bázisból *soha* nem ugorhatnak ki statisztikus gyakoriságtörvények.<sup>93</sup> Egy „primer” statisztikával szemben nyilatkoznak Wenzl, Kahl-Furthmann, Dessauer és más objektív idealisták.<sup>94</sup>

„Egy világban, amelyben a pusztán véletlen uralkodik, mindenből minden lehet, és ezért statisztikus törvényszerűségek sem állhatnak fenn” — olvashatjuk B. Erdmannál.<sup>95</sup>

A kauzalitás mint az energia és az impulzus megmaradása érvényes a statisztikus összességekre is, sőt mi több, minden egyes objektumokra.

A kauzalitás mint az egymásra következő állapotok összefüggése nem redukálódik a dinamikus törvényekre. A statisztikus láncoknál (sztochasztikus folyamatoknál) is lehet szó kauzális összefüggésről, különösen a közvetlenül megelőző események függéséről (Markov-láncok).

A kauzálisan meghatározott és a kauzálisan össze nem kapcsolt események (ill. értékek) megkülönböztetése speciális matematikai módszerek segítségével (ritmometrikus analízis) valósítható meg.

## 7. A kauzalitásprobléma a kvantummechanikában

### 7.1 Kérdésfeltevés

A komplementaritásfelfogás követői is feltételezik a kauzalitáselv hatását minden mérésnél, a mérés lefolyása és eredménye közötti egyértelmű összefüggés értelmében. Másként semmiféle mérés nem lenne lehetséges. Heisenberg ezt a következőképpen világítja meg: Egy mérés lefolyását és eredményét nem tudjuk másképpen közölni, minthogy a hozzá szükséges eljárásokat és a mutató leolvasását mint objektív szemléletünk terében és idejében lejátszódó folyamatokat írjuk le, és nem tudnánk egy mérési eredményből a megfigyelt objektum sajátosságaira következtetni, ha a kauzalitástörvény nem garantálná az egyértelmű összefüggést a kettő között.<sup>96</sup>

Ez egyrésztől. Másrésztől a hullámfüggvény által leírt folyamatok determináltsága is általánosan elismert. Így Born kiemeli, hogy maguk a valószínűségek semmiképpen sem meghatározatlanok; sőt a kvantumelmélet formalizmusa által szigorúan determináltak.<sup>97</sup>

<sup>92</sup> Fries, J. F., *Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*. Braunschweig 1842. Idézi: E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*. Leipzig 1917. 283. o.

<sup>93</sup> L.: A. Mittasch, i. m. 164. o.; Al. Wenzl, *Kausalität oder Freiheit als Grundlage der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Physik?* Naturwiss. 28, 715 (1940).

<sup>94</sup> Wenzl, A., *Wissenschaft und Weltanschauung*. Leipzig 1949. 176. és k. o.; valamint G. Kahl-Furthmann, *Beiträge zum Kausalproblem*. Philos. Jb. d. Görres-Gesellschaft. 46. köt. (1933), 1–4. füzet; 47. köt. (1934), 1. füzet; F. Dessauer, *Naturwissenschaftliches Erkennen*. Frankfurt/M. 1958. 353. o.

<sup>95</sup> Idézi: H. Groos, *Willensfreiheit oder Schicksal?* München 1939. 176. o.

<sup>96</sup> Heisenberg, W., *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*. Stuttgart 1959. 55. o.

<sup>97</sup> Born, M., *Quantenmechanik und Statistik*. Naturwiss. 15, 240 (1927); M. Born és P. Jordan, *Elementare Quantenmechanik*. Berlin 1930. 6. fejezet.

Egy mikrorendszer állapotának változását a Schrödinger-egyenlet adja meg. Ez az egyenlet alapvetően ugyanolyan típusú, mint a kanonikus egyenletek a klasszikus mechanikában vagy a Maxwell-egyenletek az elektrodinamikában. És valóban, ha ebből az egyenletből a hullámfüggvény adott kezdőértékei mellett ( $t = 0$ -nál) indulunk ki, értékét minden rákövetkező pillanatban meghatározhatjuk. Ezen a módon a mikrorendszer állapotát a kezdőállapot egyértelműen meghatározza.

„A kvantummechanika világgképében a determinizmus éppoly szigorúan uralkodik, mint a klasszikus fizikában, csak az alkalmazott szimbólumok mások, és más számítási előírásokkal operálnak.”<sup>98</sup>

A kauzalitástörvény ezen megfogalmazásának általánosságától eltekintve a valóságban a hullámfüggvény a részecskék eloszlásának csak a valószínűségét adja meg, nem pedig egyedi leírásukat. Ez azonban megfelel a kvantummechanika mint statisztikus elmélet jellegének. Teljesen megalapozatlan azt kívánni, hogy a statisztikus törvények többet(!) adjanak, mint amennyit a dolog lényege szerint tartalmaznak.

### 7.2. Indeterminisztikus következtetések

Minthogy az atomfizikában lehetetlen egyidejűleg megállapítani mind a koordinátákat, mind az impulzusokat, így a megjóslásuk is lehetetlen. Mászóval a koordináták és az impulzusok határozatlansága egy adott pillanatban azok jövőbeni határozatlanságához vezet. Ebből azt a következtetést vonják le, hogy a kauzális szemlélet alkalmazhatatlan, hogy a folyamatok indetermináltak zajlanak le, hogy a mikrorészecskék „akaratszabadsággal” rendelkeznek stb., stb.

Klasszikus munkájának befejező részében, amelyben a határozatlansági relációt felállította, Heisenberg már 1927-ben ezt írta:

„A kauzalitástörvény éles megfogalmazásában: Ha pontosan ismerjük a jelent, kiszámíthatjuk a jövőt — nem az utótag, hanem az alap hamis . . . Mert minden kísérlet alá van vetve a kvantummechanika törvényeinek, s így a kvantummechanika által a kauzalitástörvény érvénytelensége határozott megállapítást nyert.”<sup>99</sup>

Valamivel később a komplementaritásfelfogás álláspontjáról meghirdették, hogy egyrészt a folyamatok tér-időbeni leírása, másrészt a klasszikus kauzalitástörvény a fizikai történések komplementer, egymást kizáró vonásait képezik. A kvantumelméletben a kauzalitást csak matematikai sémában tarthatjuk fenn, térben és időben azonban nem.<sup>100</sup>

Heisenberg szerint csak akkor van értelme annak, hogy egy meghatározott okozathoz egy meghatározott okot rendeljünk hozzá, ha az okozatot és az okot megfigyelhetjük anélkül, hogy egyidejűleg zavaróan belenyúlnánk a

<sup>98</sup> Planck, M., *Der Kausalbegriff in der Physik*. Leipzig 1952. 13–14. o.; lásd még A. March, *Natur und Erkenntnis*. Wien 1948. 19–20. o.; Ö. Halpern és H. Thirring, *Über die Grundgedanken der neueren Quantentheorie*. Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften. 8, 480 (1929); E. W. Schpolskij, *Atomphysik*. I. köt., Berlin 1954. 142.§

<sup>99</sup> Heisenberg, W., *Über den anschaulichen Inhalt der quanten-theoretischen Kinematik und Mechanik*. Zs. f. Phys. 43, 197 (1927).

<sup>100</sup> Heisenberg, W., *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie*. Mannheim. 1958, 48., 49. o.

folyamatba. Az a véleménye, hogy a kvantummechanikai törvények statisztikus jellege alapvető eltávolodást jelent a determinizmustól.<sup>101</sup>

Dirac szintén kauzalitásfelfogásunk revíziójáról beszél.

„A kauzalitástörvényt”, fejtegeti, „csak olyan rendszerre alkalmazhatjuk, amely semmiféle zavarásnak nincs kitéve... Minthogy a kvantummechanikában nem ez a helyzet, a kvantumelméletben az alapvető indeterminizmus érvényes.”<sup>102</sup>

„Maga a természet az egyedi atomi folyamatokat illetően nem fektetett le előre semmit; esetről esetre előreláthatatlan döntéseket hoz, amelyek csak statisztikai átlagban mutatnak fel szabályszerűségeket” — állítja Jordan.<sup>103</sup>

Az ilyen kijelentések számát tetszés szerint szaporíthatjuk. A kauzalitástörvény a fizikában és a determinizmus általában is szakadatlan támadásoknak van kitéve, s meghirdetik a „determinizmus alkonyát” (Eddington).

Mindenesetre, amikor az idealisták bírálják és visszautasítják a kauzalitásfelfogást, általában a mechanikus felfogást tartják szem előtt.<sup>104</sup>

Megjegyzésre méltó, hogy az indeterminizmus némely ellenfele is, mint pl. de Broglie, Bohm, Vigier osztja a kvantummechanika (mai alakjában) indeterminista jellegéről vallott nézeteket. A kvantumelmélet szokásos értelmezését Bohm indeterminista mechanizmusnak tekinti.<sup>105</sup>

Heisenberg új megfontolásokat vet fel a kauzalitástörvénnyel szemben. Azt írja, hogy mivel az elemi részecskék elméletében a jelenlegi szituáció ahhoz a gondolathoz vezet, hogy a részecskék kauzális összefüggéseinek korábbi típusait (igen kicsi tér- és időterületeken alkalmazva) általánosabb jellegű kölcsönhatásokkal kell pótolnunk, kell hogy „tehát a kauzalitástörvénytől való eltérésekkel olyan helyeken is számoljunk, amelyeken az eddigi kvantumelmélet még kauzálisan funkcionál”.<sup>106</sup>

Ezt mint érvet alkalmazzák a determinizmus elképzeléseitől való egyre jelentősebb eltávolodás mellett.<sup>107</sup>

Minthogy a kauzalitástörvény érvényességét a valóságos külvilág létezésével összefüggésben tételezik, gyakran levonják azt a végkövetkeztetést, hogy egy ilyen világ nem létezik.<sup>108</sup>

Ezt a tényállást teológiai jellegű következtetésekre is felhasználják. Emlékeztetnünk kell Eddington hírhedt helyére, amely szerint a vallás csak

<sup>101</sup> Heisenberg, W., *A mai fizika világképe*. Bp. 1958. 28. o.

<sup>102</sup> Dirac, P. A. M., *The Principles of Quantum Mechanics*. Oxford 1958. 4. o.

<sup>103</sup> Jordan, P., *Atom und Weltall*. Braunschweig 1956. 103. o.

<sup>104</sup> Eddington, A. S., *Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen*. Braunschweig 1935. 68. o.

<sup>105</sup> Bohm, D., *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Bp. III. fej. 9. §

Az indeterminista mechanizmushoz tartozik Bohm szerint v. Mieses nézete (i. m. II, 14. §). Ezt a felfogást Mieses tulajdonképpen pozitivista alapon képviseli. Ha az materialista alapon nyugszik, akkor túllép a mechanizmus határain.

<sup>106</sup> Heisenberg, W., *Paradoxien des Zeitbegriffs in der Theorie der Elementarteilchen*. Festschrift zur Feier des 200 jährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1951.

Különben hasonló felfogást képvisel Terleckij, amelyet a kauzalitás egy másik formájának tekint (J. P. Terleckij, *A fizika dinamikus és statisztikus törvényei*. Moszkva 1949. 93—94. o. (oroszul).

Nekünk az a véleményünk, hogy ezáltal az ok és az okozat fogalmait megfosztjuk eredeti tartalmuktól.

<sup>107</sup> Heisenberg, W., *A mai fizika világképe*. 34. o.

<sup>108</sup> Jordan, P., *Atom und Weltall*. 102—103. o.; G. Kropp, *Erkenntnistheorie*. I. köt. Berlin 1950. 84. o.

1927 óta vált lehetségessé egy értelmes tudós számára.<sup>109</sup> Hasonlóképpen Jordan azt állítja, hogy az atomi történések „szabad döntéseiben” mindig újból isten teremtő aktusa nyilvánul meg.<sup>110</sup> Itt Jeans is hallatja szavát, amennyiben kinyilvánítja:

„A világkép most kezd inkább a matematikai gondolatok nagy rendszeréhez, mint géphez hasonlítani.”<sup>111</sup>

Vele versenyez A. Compton, aki szerint az ésszerű istenség hipotézise a világmindenség plauzibilisebb magyarázatát nyújtja, mint bármely más hipotézis.

Az akaratszabadság tanának néhány követője úgy véli, hogy az határozott alátámasztásra talál a modern atomfizika részéről.

„Ha az atom indeterminisztikus”, írja Eddington, „akkor az emberi szellem bizonyára szintén az; mert semmire sem értékelhetünk egy olyan elméletet, amely szerint a szellem mechanisztikusabb lenne az atomnál”.<sup>112</sup>

Tipikus ebben az összefüggésben Jordan kijelentése is:

„A determinizmus állítását, az „akaratszabadság tagadását” tehát ... egyrészt a fiziológia, másrészt az atomfizika tapasztalatai megcáfolják.”<sup>113</sup>

Ezen az úton még azt is megkísérlik, hogy a csodának helyet keressenek a természetben.

### 7.3. Kritikai magyarázat

Amennyiben az indeterminista felfogás (többé-kevésbé következetes) szubjektív idealista alapon bontakozott ki, ez az egész irányzat a kanti és a hume-i kauzalitásfelfogás „jobboldali” kritikáját jelenti; ugyanis a kauzalitást mint a tudat tevékenységét is tagadják.

Ez a radikális tendencia ellenállásra talál nemcsak az objektív idealizmus bizonyos képviselőinek a részéről, hanem a kanti és részben a (rég) pozitivisták felfogás követőinek a részéről is.

Másrészt az atomi jelenségeknek ez az indeterminista értelmezése szemben áll a mechanikus materializmussal. Egy ilyen jellegű, illetve túlnyomórészt mechanikus pozícióból is támadják ezt a felfogást egyes fizikusok.

Végezetül ezt a felfogást a dialektikus materializmus pozíciójáról is kritikának vetették alá. Itt mindenekelőtt Langevint, a kiváló francia fizikust, és néhány szovjet fizikust kell említenünk, a többi között Vavilovot, Fokot, Blohincevet. Megfigyelhető a közeledés tendenciája ehhez az állásponthoz egyes, eredetileg többé-kevésbé mechanikus beállítottságú fizikusok részéről is.

<sup>109</sup> Eddington, A. S., *Das Weltbild der Physik*. Braunschweig 1931. 343. o.

<sup>110</sup> Jordan, B., *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens*. Braunschweig 1948. 31. o.

<sup>111</sup> Jeans, J., *The Literary Digest*, 20. Dezember 1930. Idézi: B. Bavink, *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zur Philosophie und Religion*. Iserlohn 1947. 61. o.

<sup>112</sup> Eddington, A., *Math. Gaz.* 16, 66 (1932), idézi: E. Whittaker, *Der Anfang und das Ende der Welt*. Stuttgart 1955, 105. o.

<sup>113</sup> Jordan, P., *Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie und Psychologie*. Naturwiss. 20, 819 (1932).

Az antropológus Eickstedtnek az a véleménye, hogy a fejlődés összes lehetőségei már elvileg is az atomi történések indetermináltságában vannak megalapozva (E. Frhr. v. Eickstedt, *Atom und Psyche*. Stuttgart 1956).

Idézzük az említett irányzatok fő képviselőinek néhány tipikus kijelentését.

Joggal jegyzi meg Schlick:

„Az az új, amivel a legújabb fizika a kauzalitáskérdéshez hozzájárult, nem abban áll, hogy a kauzalitástétel érvényessége egyáltalában vitatottá lett, nem is abban, hogy mintegy a természet mikrostruktúráját kauzális szabályszerűségek helyett statisztikaiakkal írják le, s nem is abban, hogy a természet-törvények abszolút érvényességébe vetett hit helyére egy pusztán valószínűségi érvényességüknek a belátása nyomult volna.<sup>114</sup>

Itt Schlick nem lát bizonyítékot egy meghatározott kijelentés nem igaz voltára vonatkozóan, nem lát mást, csupán egy utalást egy szabály célszerűtlenségére. Állandóan fennmarad a remény, hogy a kauzalitáselv a megismerés további előrehaladása során győzedelmeskedhet.<sup>115</sup>

Míg korábban Ph. Frank számos kétséget vetett fel a kauzalitáselvvvel szemben, amelyek ezt egyszerűen megkérdőjelezték, újabban már az a véleménye, hogy a jövő *determinált*, és csak az a kérdés, *hogyan*.<sup>116</sup>

Az indeterminizmus eklatáns ellentmondását buzgó híve, Jordan mondotta ki:

„Ha nem lenne kauzalitás a természetben, akkor egyáltalában semmiféle kutatás nem lenne lehetséges, még a kauzalitás nem létezésének a bizonyítása is lehetetlen lenne.”<sup>117</sup>

Miközben March ezt a problémát vizsgálja, hangsúlyozza, hogy egy teljes indeterminizmus a fizika számára már az önfenntartás okán sem jöhet számításba; mert ha az lenne a vélemény, hogy a természetben tiszta anarchia uralkodik, akkor az magának a fizikának a létjogosultságát is kétségbe vonná. Az atomi terület kauzalitását statisztikus kauzalitásnak nevezi.<sup>118</sup>

A kanti állásponttól a kauzalitáselv revíziójának empirikus kutatáson alapuló lehetőségét egyáltalában elutasítják. Ebben az irányban tapogatóznak Bergmann megfontolásai:

„Egy „Ha — akkor’ formájú tételt azáltal nem nyilváníthatunk érvénytelennek, hogy az előtagot realizálhatatlannak, ill., pontosabban, hamisnak nyilvánítjuk. A ha-tétel hamissága még egyáltalában nem jelenti az utótag hamisságát, nem is szólva a kondicionális kapcsolat hamisságáról, amely a kauzalitástétel egyedüli tartalma. A kauzalitástörvény érvénytelenségének határozott megállapításáról tehát nem lehet szó a kvantummechanika alapján, legfeljebb alkalmazhatatlanságáról.”<sup>119</sup>

<sup>114</sup> Schlick, M., *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik. Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit*. 27. o.

<sup>115</sup> I. m. 37. o.

<sup>116</sup> Frank, Ph., *Philosophy of Science*. Enlewood Cliffs, N. J. 1958. (orosz kiadás, 1960, 397. l.)

Nem nehéz Frank a kérdést illető megváltozott beállítottságának a megállapítása. Korábban ugyanis az volt a véleménye, hogy lehetetlen eldönteni, vajon érvényes-e a kauzalitástörvény a természetben. Egyúttal azonban nem tagadta, hogy egész tudományunk, sőt egész gyakorlati életünk látszólag a kauzalitástörvény állandó alkalmazásán nyugszik (Ph. Frank, *Das Kausalgesetz* . . . 248., 251. o.)

<sup>117</sup> Jordan, P., *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens*. 25. o.

<sup>118</sup> March, A., i. m. 52., 221. o.

<sup>119</sup> Bergmann, H., *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik*. Braunschweig 1929. 39. o.; i. még: C. F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*. Stuttgart 1958. 76. o.

A kantiánus Hönigswaldnak az a véleménye, hogy a „bizonytalansági reláció” nem tagadja az egyértelműséget és ezzel a kauzalitást, sőt, éppen alapvetően igenli.

„Amíg a fizika”, írja, „az esemény, a tény, a folyamat stb. fogalmaival operál, addig szó van az egyértelműségről is, azaz az összefüggések egy rendjéről a természetben, és ezzel a ,kauzalitásról’ is.”

És a továbbiakban kifejti:

Amiképpen a bizonytalansági relációelutasítása a legkevésbé sem ismeretelméleti követelmény, azonképpen nem fizikai követelmény a kauzalitás elutasítása.”<sup>120</sup>

Teljes határozottsággal nyilatkozik a kauzalitás mellett Heyde is. Szerinte a kauzalitás elértéktelenedésének az az alapja, hogy bizonyos szubatomáris történések *belátható okok nélkül* lépnek fel.

„De egy ismeret hiánya mióta azonos egy hiány ismeretével . . .” kérdezi. És így felel:

„A pozitívizmus korszaka óta! (mert a pozitivista fizikusnak elegendő, ha egy történet semmiféle különös okát nem tudja feltárni, és kertelés nélkül akauzális történésről beszél).”<sup>121</sup>

Amikor megjegyzi, hogy a kauzalitás nem jelenti a számszerűen pontos jóslást, Br. Bauch azt állítja, hogy nem a kauzalitás, hanem a megfogalmazás válságával van dolgunk.<sup>122</sup> Ebben az értelemben állítják, hogy nem akauzalitásról, hanem *amechanitás*ról van szó.<sup>123</sup>

A filozófiának a tudománytól való függetlenségét hirdető tomista felfogás értelmében képviseli Scheen püspök, az ismert teológus, azt a nézetet, hogy a kvantummechanikában semmi sincsen, ami azt tanúsítaná, hogy egy fizikai esemény nem kauzális. Ezért tagad minden alapot a szabad akarat számára a fizikában.<sup>124</sup>

A mikroobjektumok szabad akaratát valló nézettel szembeszállnak az olyan szerzők, mint Schlick, Frank, J. Edwards, F. Sheen, Whittaker.

„Az erkölcsi szabadság, amely a felelősség fogalmát feltételezi, nem áll ellentétben a kauzalitással, sőt nélküle ingatag lenne”, olvassuk Schlicknél.<sup>125</sup>

Frank fellép azzal a visszaéléssel szemben, amelyet ma gyakran üznek a kauzalitás új felfogásaival, s melynek az a célja, hogy ezeket retrográd és tudománytalan törekvések érdekében használják ki. Szerinte minden olyan kísérlet kilátástalan, hogy a kvantummechanikát az akaratszabadság céljaira

<sup>120</sup> Hönigswald, R., *Kausalität und Physik*. Forschungen und Fortschritte, 1933. Idézi: E. Hunger, i. m. I. 64., 65. o.; I. E., Meyerson, *Réel et déterminisme dans la physique quantique*. Párizs 1933. Ebben az irányban haladnak Gerlach megfontolásai is: Az atomfizika „intereminizmus” azonban egy tisztán fizikai elv, és nem jelent akauzalitást. A kauzalitás gondolkodásunk alapformája, és az atomisztikus valószínűséghez semmi köze nincsen. (W. Gerlach, *Die Grenzen der physikalischen Erkenntnis*. In: E. Grassi és T. v. Uexküll, *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwirtschaft*. München 1951. 50. o.)

<sup>121</sup> Heyde, J., *Entwertung der Kausalität?* Stuttgart 1957. 51. l. Lásd még Gr. Hermann, E. May és Th. Vogel, *Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis*. Leipzig 1937.

<sup>122</sup> Idézi A. Mittasch, i. m. 165. o.

<sup>123</sup> I. m. 164., 165. o.

<sup>124</sup> Fulton J. Sheen, *Philosophy of Religion*. New York 1949. 148. l.; valamint G. Kahl—Furthmann, i. m. 88. o.

<sup>125</sup> Schlick, M., i. m. 37—38. o.

értékesítsék.<sup>126</sup> Hasonló felfogást képviselnek N. Hartmann, Maritain stb.<sup>127</sup> Ezen nézet szerint a pszichológiai kauzalitásfogalom az első és az általános.<sup>128</sup>

Az e kérdésről folytatott vita áttekintése után Groos a helyzetet a következőképpen foglalja össze:

„Az a szabadság, melyről esetleg szó lehet, legfeljebb az elektronokra vonatkoznék, és ezen a fokon, ha egyáltalában nem valamiféle ismeretlen tárgyatlanúságról van szó, a legjobb esetben csak véletlenről, nem pedig szabadságról beszélhetünk. Ennek a lehetetlen szabadságnak a mozgásteret továbbá már maguknak az elektronoknak a szintjén is elenyészően csekély, az ember szintjén pedig praktikusán teljesen lényegtelen. És még ha a statisztikus ingadozások itt nagyobbak is lennének, akkor is öntudatlanoknak kell maradniuk. De még ha megengedjük is a tudatossá válást, ebből sohasem következnek akaratszabadság. Ennek számára az adottságok nemcsak igen csekélyek, hanem teljesen a nullával egyenlőek. Még a létezési láncolat végső egyes tagjainak a fellazítása esetén is ez még mindig eléggé erős marad, sőt teljesen eltéphetetlen.”<sup>129</sup>

Különböen hasonló véleménykülönbségek uralkodnak az akarat determináltságát valló ellentétes felfogás követői között is. Egyesek közülük (Russell) elfogadják az atomi világ meghatározatlanságát, míg mások (J. Jeans) elvetik azt.

Az indeterminizmus ellen nyilatkozik Born is. Ezt írja:

„Az az állítás, amelyet gyakran hangoztatnak, hogy a modern fizika feladta a kauzalitást, teljesen megalapozatlan. Az igaz, hogy a modern fizika feladott vagy módosított bizonyos tradicionális eszméket; de megszűnnék tudomány lenni, ha a jelenségek okainak a kutatását feladná.”<sup>130</sup>

„A véletlenség a kvantummechanikában”, jegyzi meg találóan Wiener, „nem Augustinus híveinek erkölcsi szabadsága; Tüché (azaz a véletlenség — A. P.) éppolyan könyörtelen istennő, mint az „ananké” (a szükségszerűség).<sup>131</sup>

Langevin határozottan védelmezi a kauzalitásfelfogást. Egészen határozottan állítja:

„Az, amit ma a determinizmus válságán értenek, az a dolog lényege szerint a mechanizmus válsága, melyhez az új jelenségek értelmezését hozzá akarjuk illeszteni. Meggyőződünk arról, hogy azok az elképzelések és fogalmak, melyeket a makroszkopikus világban használtunk, ... alkalmazatlanoknak bizonyulnak, ha átvisszük őket a mikroszkopikus nagyságok területére.”<sup>132</sup>

A mai indeterministák szerencsétlensége abból adódik, hogy

1. a kauzalitás idealista felfogásából indulnak ki, abból, hogy a kauzalitás tudatunk sajátos szervező tevékenysége;
2. összekeverik a kauzalitáselvet mint általános elvet a dinamikus törvényszerűségek formájában való speciális kifejeződésével, és

<sup>126</sup> Frank, Ph., *Das Kausalgesetz* ... IV. 233. o.

<sup>127</sup> Hartmann, N. *Ethik*. Berlin—Leipzig 1930. 589. s. kk. o.; Maritain, J., *Die Stufen des Wissens* ... Mainz. 16, 17, 17a megj., 487. s. kk. o.

<sup>128</sup> Whittaker, E., *Zufall, Willensfreiheit und Notwendigkeiten*. In: *Der Anfang und das Ende der Welt*. 109. o.

<sup>129</sup> Groos, H., I. m. 184. o.

<sup>130</sup> Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*. 3—4. o.

<sup>131</sup> Wiener, N., *Cybernetics*. Párizs—New York 1948 (orosz kiadás 1958 56. o.).

<sup>132</sup> Langevin, P., *Válogatott művek*. 361. o. (oroszul).

### 3. azonosítják a véletlenséget az akauzalitással.<sup>133</sup>

Ezen körülmények között számukra a kauzális összefüggések új formáinak a felfedezése nem a kauzalitás kanti apriorisztikus felfogásának a bukását, hanem magának a kauzális felfogásnak a bukását jelentik. Minthogy számos kortárs fizikus a metafizikus gondolkodásmód foglya maradt, a mechanikus fatalizmus szküllája és az indeterminizmus kharübdisze között találják magukat.

Ezért az *Empiriokriticizmus*ban adott lenini kritika nemcsak teljesen megtartotta érvényességét, hanem növekvő jelentőségre és aktualitásra tesz szert. És ma éppen úgy, mint ötven évvel ezelőtt, a dialektika nem ismerete, a relatív és az abszolút igazságról szóló dialektikus tanítás nem ismerete, a matematika fetiszizálása ugyanazokhoz az értelmetlen végkövetkeztetésekhez vezet: az anyag eltűnt, a mikroobjektumok kisebb realitással bírnak, lehetetlen a természetet megismerni stb.

#### 7.4 A probléma megoldására irányuló kísérletek

Az idevonatkozó megoldási kísérletek a következő irányokban haladnak:

a) egyesek magának a kvantummechanikának a megváltoztatását kísérlik meg;

b) azok, melyek a kauzalitástörvény megfogalmazásának megváltoztatását kísérlik meg, és mint kísérletek variánsai, amazokkal szoros kapcsolatban állnak

b) 1. azok, melyek a rendszer „állapotának” fogalmát változtatják meg. Minthogy a kísérleteknek az első típusát már megvizsgáltuk,<sup>134</sup> azonnal a kísérletek második típusának a megvilágítására térünk rá.

Février szerint az indeterminista értelmezés egy alternatív lehetőség.<sup>135</sup>

Számos szerző, mint Bohr, Born, Reichenbach, Weizsäcker stb., megkülönbözteti a kauzalitást és a determinizmust. Idézzük Born kijelentését. A determinizmus feltételezi: A különböző időben lejárvó események oly módon vannak egymással törvények által összekapcsolva, hogy az ismeretlen szituációk (a múltban, illetve a jövőben) előre megadhatók. Másrészt a kauzalitás olyan törvények létezését feltételezi, melyeknek megfelelően egy meghatározott osztály *B* lényegiségének a fellépése egy másik osztály *A* lényegiségének a fellépésétől függ, ahol is a „lényegiség” szó valamiféle fizikai objektumot, egy kapcsolatot vagy egy eseményt jelenthet.<sup>136</sup>

Hasonló értelemben állítja Hund, hogy a filozófusok kauzalitásfogalma nem találó, sokkal szerencsésebb a szigorú determináltság.<sup>137</sup>

Ezáltal természetesen számos nehézségtől megszabadulunk a kvantumterületen, de a kauzalitásfelfogás tulajdonképpen a problematikájától is.

Teljesen elfogadhatatlanok számunkra azok a determinista felfogások is, melyek idealista alapon nyugszanak. Így Jeans szerint nem létezik kauzalitás a jelenségek világában; csak a lényegiségek világában létezik. Az indeterminizmusnak nincsen helye az objektív természetben, hanem csak szubjektív termé-

<sup>133</sup> Kolman, A., *A kauzalitásprobléma a modern fizikában*. Pod Znamenem Markszizma. 1934. 4. sz. 98. l.

<sup>134</sup> Lásd A. Polikarow, *Über die Deutung der Quantenmechanik*. Wiss. Z. Humboldt-Univ. Berlin, Math.-Mat. R., XI (1962), 1. füzet.

<sup>135</sup> Destouches-Février, P., *Déterminisme et indeterminisme*. Párizs 1955.

<sup>136</sup> Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*. 8. o.

<sup>137</sup> Idézi: A. Mittasch, i. m. 165. o.

szetértelmezésünkben — olvashatjuk nála.<sup>138</sup> Tulajdonképpen Jeans annyiban szabadul meg az indeterminizmustól, amennyiben megszabadul az atomizmustól.<sup>139</sup> Egyszersmind determinizmusa nagyon is sajtószertű: megismerésünk, illetve tudatlanságunk determinizmusa. Szó szerint ezt írja:

„A hullámkép nem azt mutatja, hogy a jövő könyörtelenül következik a jelenből, hanem azt, hogy jövőbeni tudásunk tökéletlenségei könyörtelenül következnek jelenlegi tudásunk tökéletlenségeiből.”<sup>140</sup>

Vizsgálódásainak végén Jeans síkraszáll a determinizmus új definíciójáért. Ez teljesen jogosult kérdésfeltevés, minthogy materializmuson Jeans mindenütt a mechanikus materializmust érti, és ennek megfelelően determinizmuson — egy mechanikus determinizmust.<sup>141</sup>

Margenau azzal alapozza meg a hullámfüggvény fizikai realitását, hogy az egy kauzalitástörvényhez illeszkedik.<sup>142</sup>

Egy materialista pozíció előfeltételezése mellett e kérdésben három lehetséges értelmezés adódik:

Vagy

a) valami meghatározza az individuális eltéréseket, és ennek megfelelően

a) 1. lehetséges, hogy azok tekintetbe vehetők lesznek, vagy pedig

b) ezek lényegtelenek azoknak az objektív törvényszerűségeknek a felállítására szempontjából, amelyeknek a megfelelő jelenségek alá vannak vetve.

Az első álláspontot egy Max Bornhoz intézett 1944-es levelében Einstein találóan juttatja kifejezésre:

„Te egy kockázó istenben hiszel, én pedig egy valamiképpen objektíve létező világ teljes törvényszerűségében. . . Remélem, hogy valaki majd egy sokkal realiztikusabb utat, illetve egy sokkal megfoghatóbb alapot fog találni ennek a felfogásnak a számára, mint amit a számomra adott. A kvantumelmélet nagy kezdeti sikerei sem juttatnak el engem a fundamentális kockajátékban való hithez.”<sup>143</sup>

Ezen álláspont a) 1. értelmében nyilatkozik v. Laue. Azt írja:

„Szorosan kapcsolódik az anyag korpuszkuláris, illetve hullámtermészetének kérdéséhez az a kérdés, vajon a természeti folyamatok teljesen determináltak-e, vagy csak valószínűségi törvényeknek vannak alávetve. . . Az egész korábbi fizika a determináltságban való bizalmon nyugszik. Úgy hiszem, hogy az erről folyó vitát el kellene halasztani addig, míg az anyagot illető tudásunk meghaladja jelenlegi bizonytalanságát.”<sup>144</sup>

A társadalmi jelenségek statisztikája, pl. a halálozás mögött individuális okok rejlenek. Feltehetjük, hogy ez a tényállás univerzális, hogy minden statisztika mögött szükségszerűen dinamikus jelenségek és törvényszerűségek rejlenek, vagy más szóval, hogy a dinamikus törvények primerek, a statisztikusak pedig levezetettek. De egy primer statisztika, az elemi dinamikus törvényekre vissza nem vezethető statisztika lehetősége mint másik lehetőség nem gondolható el?

<sup>138</sup> Jeans, J., *Physik und Philosophie*. Zürich 1951. 286. o.

<sup>139</sup> I. m. 244. o.

<sup>140</sup> I. m. 243., 266. o.

<sup>141</sup> I. m. 293. o.

<sup>142</sup> Margenau, H., *The Nature of Physical Reality*. New York 1950.

<sup>143</sup> Idézi: M. Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*. 122. o.

<sup>144</sup> Laue, M. v., *Materiewellen und ihre Interferenzen*. Leipzig 1948. 61. o.; lásd M. v. Laue, *Über Heisenbergs Ungenauigkeitsbeziehungen und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*. Naturwiss. 22, 439 (1934).

Nyilvánvalóan hibás körbenforgó következtetés lenne, ha kényszeríteni hagynánk magunkat a makroszkopikus determináltságtól, és a megfigyelt *statisztikus* törvényszerűségek mögött szükségszerűséggel posztulálnánk abszolút kauzális törvényeket, állítja Schrödinger.<sup>145</sup>

Amikor Bavink a valószínűséget, mint „szellemi jelenséget” értelmezi, a  $\psi$ -függvény segítségével leírható mikroobjektumokat is szellemi jelenségeknek tekinti.<sup>146</sup> A jezsuiták között is hallhatók olyan hangok, hogy az atomfizikában meg kell elégednünk a statisztikus törvényekkel.<sup>147</sup>

Abból, hogy ezt az álláspontot idealisták képviselik, távolról sem következik, hogy az ne lenne materialista talajon is keresztülvihető. Még Frank is teljes joggal kineveti az idealizmus ilyen „bizonyítékát”. Hangsúlyozza, hogy alapvetően semmiféle különbség nincsen a Schrödinger-féle egyenlet és a klasszikus mechanika egyenleteinek megoldása között.<sup>148</sup>

A klasszikus statisztikus fizikában éppúgy nem vagyunk képesek a részecskék helyzetét és impulzusát megállapítani. Ezt a képtelenséget azonban csak praktikusként kezelik. Miből adódik ez? Miért nem elvi jellegű ez? Ez a filozófiai interpretáció kérdése, nem pedig a közvetlen bizonyításé. Az a felfogás, amely ennek a karakterisztikumnak az egzisztenciáját feltételezi, mechanikus, a többiek ezzel szemben nem mechanikusak. Lehet idealista, de lehet dialektikus-materialista is, azaz itt megmutatkozik a világnézet jelentősége a kérdés-feltevést, illetve az adott tényállás értelmezését illetően.

Az ensemble-okra vonatkozó felfogás szerint a kauzális összefüggés szokásos mechanikus formája megmarad a kvantummechanikában is, csak hogy nem egy egyes mikrorendszerre vonatkozóan, hanem a kvantummechanikai statisztikus összességekre vonatkozóan.<sup>149</sup>

Említésre méltó Frenkel nézete, amely szerint a mező kvantumelmélete szigorúan determinisztikus. A látszólagos indeterminizmus a kvantumelméletben csak akkor és csak annyiban mutatkozik meg, amikor és amennyiben megkíséreljük összhangba hozni a jelenségek mező- és korpuszkuláris leírását.<sup>150</sup>

A mikroobjektumok kvantumállapotának realitását állító felfogásban (Fok) a kauzalitástörvény a potenciálisan lehetségesre vonatkozik.<sup>151</sup> Ami Fok nézetét illeti, amely szerint a kauzalitás egyszerűen a természettörvények létezésében áll,<sup>152</sup> az elfogadhatatlan, mert ezáltal megkerüljük a tulajdonképpeni problémát.

<sup>145</sup> Schrödinger, E., *Was ist ein Naturgesetz?* Naturwiss. 17. 1. füzet (1929).

<sup>146</sup> Bavink, B., *Science and God*. New York 1933., idézi: Ph. Frank, *Philosophy and Science*. 237. o.

<sup>147</sup> Steichen, A., *Das Geheimnis des Mikrokosmos*. Stimmen der Zeit. 120., 439 (1930/31), idézi: J. Seiler., i. m. 345. o.

<sup>148</sup> Frank, Ph., *Philosophy and Science*. 237., 238. o.

<sup>149</sup> Blochinzew, D. I., *Kritik der philosophischen Anschauungen der sog. „Kopenhagener Schule” in der Physik*. Sowjetwissenschaft, Naturwiss. Abt., 6, 561 (1953); valamint Sz. Vosznovszkij, *A kauzalitáselv a modern atomfizikában*. Lásd: *A természettudomány egyes filozófiai kérdései* c. gyűjteményes kötetben, Moszkva 1957. 164. 1. (oroszul).

<sup>150</sup> Frenkel, J. I., *Megjegyzések az anyag kvantummechanikájához*. Uszpehi Fiz. Nauk, 42, 74 (1950).

<sup>151</sup> Fock, W., *Über die Deutung der Quantenmechanik*. Max-Planck-Festschrift, Berlin 1958. 193. s. k. 1.; lásd még R. Havemann, *Bemerkungen zur quantenmechanischen Komplementarität*. Phys. Bl., 13, 7. füzet (1957).

<sup>152</sup> Fok, V., *Megjegyzés Bohrnak Einsteinnel folytatott vitájáról szóló tanulmányáról*. Uszpehi Fiz. Nauk, 66, 601 (1958).

Kérdésfeltevésünk értelmében a kauzalitásprobléma az atomfizikában visszavezet az energia és az impulzus megmaradási tételének, valamint a stacionárius hatás elvének a kvantummechanikában való érvényességéhez.

Ismeretes, hogy a kvantummechanikában mindkét tétel (stacionárius rendszerekre) érvényes.<sup>153</sup> Ebben az értelemben tehát éppúgy determinista mint a klasszikus mechanika.

Az új mechanika specifikuma abban áll, hogy a mikrorendszerek állapotát — eltérően a szokásos mechanikai rendszerektől — a hullámfüggvény jellemzi.

Ezt a függvényt (a klasszikus mechanika paramétereivel összehasonlítva) kevés paraméter határozza meg: vagy  $p$  vagy  $q$ . Ebből adódik a kvantumobjektumok viselkedésének (regime) sajátossága.

Szeretnénk itt még egy lehetőséget vitára bocsátani, nevezetesen, hogy az ilyen fajta statisztikus folyamatok nem szubszummálhatók a „változás” kategóriája alá — éppúgy, ahogy az egyenesvonalú egyenletes mozgás nem változás a mechanika értelmében. Ennek alapját abban láthatjuk, hogy jogosulatlan lenne azokat a változásokat, amelyek az egyes részecskékre vonatkoznak, átvinni az egészre, mert ez a részecskék egy meghatározott individualitását feltételezi. Ennek következtében a változás okaira vonatkozó kérdésfeltevés maga jogosulatlan.

Az ember felfigyel a különbségre egyrészt a halálozási valószínűség — amely a különböző életkorra vonatkozóan más és más —, másrészt az atom bomlás és hasonló folyamatok valószínűsége között, amely egy és ugyanaz marad minden időben. Ezt úgy értelmezik, hogy a második esetben semmiféle belső ok nincsen jelen.<sup>154</sup>

Ezt azonban nem szabad abban az értelemben felfogni, hogy az egyes folyamatok indetermináltak. Egy ilyen feltételezés ahhoz a következtetéshez vezet, hogy az energiatétel csak statisztikusan érvényes. Ezt a felfogást, amelyet a maga idejében Bohr, Kramers és Slater képviseltek, közvetlen kísérletekkel megcáfolták.<sup>155</sup>

Újabbán Bohr a kvantummechanikai formalizmus statisztikus jellegét úgy tekinti, mint a klasszikus fizika determinista leírásának természetes általánosítását.<sup>156</sup> Különbséget tesz kauzalitás és determinizmus között, amennyiben elveti a kvantummechanikában a klasszikus determinizmust (egy abszolút determináltság laplace-i ideáljának értelmében). Bohr nem tagadja a kauzalitás létezését mint kapcsolatét ok és okozat között, sőt hangsúlyozza, hogy az a kvantummechanikában teljes érvénnyel bír.<sup>157</sup>

A modern fizika, amely az általános összefüggés, a szükségszerűség és a véletlen egységének momentumait közelebbről megvizsgálta, a kauzalitás-

<sup>153</sup> Landau, Sz. L. és Lifsic, E., *Kvantummechanika*. I. rész. Moszkva—Leningrád 1948. 18. §. (oroszul). Említést érdemel, hogy olyan leíráson, amely kielégíti a kauzalitás követelményét, N. Bohr is olyan nagyságokkal történő leírást ért, amelyek számára érvényesek a megmaradási tételek, mint az energia és az impulzus (lásd.: C. F. v. Weizsäcker., *Zum Weltbild der Physik*. 440. o.).

<sup>154</sup> Jordan, P., *Atom und Weltall*. 86—87. o.

<sup>155</sup> Compton, A. H. és Simon, A., *Measurements of Rays associated with scattered X-Rays*. Phys Rev. 25, 306 (1925); Bothe, W. és Geiger, H., *Über das Wesen des Compton-effekts*. Zs. Phys. 32, 639 (1925).

<sup>156</sup> Bohr, N., *Atomfizika és emberi megismerés*. Bp. 1964.

<sup>157</sup> Bohr, N., *La philosophie au milieu du vingtième siècle*. Firenze 1958.

(Iv további konkretizálásához vezetett, és ebben az értelemben a dialektikus materializmus általános tételeinek további megerősítése.

Természetesen vannak nyílt problémák, amelyekkel a további kutatásoknak kell foglalkozniuk. De éppen a kauzalitáselvvel kapcsolatos beállítottság mindig lényeges választóvonal lesz ezen vizsgálódások általános irányai között, és éppen ebben a vonatkozásban van a kauzalitáselvnek rendkívül nagy metodológiai jelentősége.

## О ФИЗИЧЕСКОМ ЗАКОНЕ ПРИЧИННОСТИ

*Азари Поликаров*

Здесь делается попытка обосновать правомерность новой, обобщённой формулировки физического закона причинности и применить её в различных областях физики. На основе нового понимания закона причинности (и квантовомеханического понятия о состоянии) показывается, что квантовая механика детерминистична также в своей обычной форме. Обсуждается возможность того, что статистические закономерности в микромире являются первичными.

## ON THE CAUSAL LAW IN PHYSICS

*by A. Polikarov*

An attempt is made to prove a new general formulation of the physical law of causality and to apply it to the various branches of physics.

Based on the new conception of the causal law (and the conception of the state in the quantum mechanics) it is shown that quantum mechanics also in its usual form is deterministic. The possibility is discussed that the statistical laws in the world of micro-objects may be primary.

# TERMÉSZETTUDOMÁNYOK ÉS FILOZÓFIA

## Nicolai Hartmann: A természet filozófiája

Az alább következő szemelvényeket, amelyek a matematikum és realitás viszonyának kérdésével, valamint a kauzalitásnak és törvényszerűségnek a modern fizika újabb fejlődése során felmerült elvi problémáival (determinizmus—indeterminizmus, természeti törvények—statisztikus törvények) foglalkoznak, Nicolai Hartmann-nak (1882—1950), a XX. századi német filozófia kiemelkedő személyiségének *Philosophie der Natur* (= PhN; Walter de Gruyter, Berlin, 1950) című művéből válogattuk. Ez a munka Hartmann nagyarányú ontológiájának negyedik, befejező kötetét alkotja, amely az alapvetés (*Zur Grundlegung der Ontologie*), a modalitás-elmélet (*Möglichkeit und Wirklichkeit*) és a reális világ felépítését vizsgáló általános kategóriatan (*Der Aufbau der realen Welt*) után a természeti lét speciális kategóriáinak analízisét tartalmazza.

Hogyan látja Hartmann a természetfilozófia helyzetét és miként ítéli meg lehetőségeit? Miben áll szerinte a filozófia feladata a természet vizsgálatában? Hogyan fogja fel a filozófia és a szaktudományok viszonyát? Milyen irányban keresi a megoldásokat a természettel kapcsolatban felmerülő elméleti kérdésekben?

Ezekre a kérdésekre és a Hartmann által rájuk adott válaszokra bár röviden, de ki kell térnünk, ha eleget óhajtunk tenni az ilyenféle bevezető megjegyzésekkel szemben támasztott ama jogos kíváncsúnak, hogy távlati bepillantást nyissanak a legfőbb összefüggésekre és az általános orientálódást elősegítsék.

Mindenekelőtt ki kell emelnünk, hogy a *Philosophie der Natur* problematikájának gazdagságát és megtermékenyítő hatását egy olyan vizsgálódási területen, ahol a pozitívista teóriák szűkössége, valamint a spekulatív-metafizikai jellegű „megoldások” elégtelensége egyre többeket készített új utak keresésére, azok is elismerik, akik pedig Hartmann gondolati tendenciáival, általános koncepciójával korántsem értenek mindenben egyet.

A természetfilozófia megújításának lehetősége Hartmann szerint egyrészt bizonyos történeti feltételek jelenlétén alapul, másrészt a filozófia feladatainak meghatározott felfogásából fakad.

Ami a történeti aspektust illeti, Hartmann a természetfilozófia történetének négy periódusát különbözteti meg. (Vö. PhN. *Bevezetés*. 3; 5. l.) Az első a Szókratész-előtti természet-metafizika, a második a platóni eidosz-elmélettel kezdődő arisztotelészi és skolasztikus természetleológia hosszú korszaka, a harmadik a Galilei- és Newton-féle klasszikus fizika, az új, a teleológizmussal szakító, egzakt törvényszerűsége alapuló kozmológia periódusa, amely Kant természetfilozófiai munkáiban éri el tetőpontját, a negyedik, rövid intermezzóként, Schelling és Hegel idealista természet-metafizikája, amelyen az egzakt tudományos kutatás gyorsan túlhaladt.

A klasszikus német idealizmus bukásával egyidejűleg kezdetét veszi az autonómiájuk tudatára ébredő szaktudományok egyeduralkodása. A tudományok közötti munkamegosztás, a divergenciaként jelentkező specializálódás, a metodikai széttagolódás egyre fokozódik, s a filozófiai áttekintés igénye megvalósíthatatlannak látszik. Ebben a korszakban, amely filozófiailag csak a pozitívizmusig jut, s eredményeket főképpen a természettudományok metodológiája terén mutathat fel, az idealista természetspekulációra való visszahatásként a metafizikai megoldásokkal együtt a mögöttük rejlő komoly tartalmi problémákat is elvetik vagy feladják. Ezért mondja Hartmann: „Bizonyos értelemben tehát az idealisták spekulatív természetfilozófiája még majdnem kritikussabb volt, mint a hiperkritikusá vált pozitívizmus és újkantiánizmus.” (PhN. *Bevezetés*. 8; 16. o.)

Az ötödik korszak még nem érkezett el, bár különböző jelek arra vallanak, hogy már a kezdetén vagyunk. A természetfilozófia számára ugyanis a csaknem száz évig tartó interregnum után éppen a szaktudományok rohamos fejlődése teremtett új helyze-

tet és lehetőségeket. A széttagolódás és szétforgácsolódás kora mögöttünk van. Az összefüggések előtérbe nyomulnak, a különböző tudományágak problémái határozott konvergenciát mutatnak, s a kozmológiai világkép egysége újra helyreállóban van. (Vö. PhN. *Bevezetés*. 10; 19–20. o.)

Pregnáns példája ennek az új helyzetnek az asztrofizika és az atomdinamika kölcsönös egymásbanyúlása, más tudományok, mint pl. a fizika és kémia, fiziológia és kolloid-kémia érintkező területének kialakulása; a legnagyobb és legkisebb folyamatok világa olyan szoros egymásra való vonatkozást mutat, hogy az egyikre vonatkozó döntő fontoságú felvilágosítások a másikonál keresendők.

Az egészet szem előtt tartó filozófiai nézőpont számára tehát maguk a szaktudományok szolgálatják a tartalmi kiindulópontokat. (PhN. *Bevezetés*. 10; 20. o.) Emellett azonban a természettudományokban észlelhető „krízis”, az alapelvekben bekövetkezett nagy átalakulások és ezzel kapcsolatban a spekulatív tendenciák megerősödése a szaktudományokban, különösen az elméleti fizikában, valamint az a Hartmann által egészségtelennek tartott állapot, hogy minden szaktudomány saját filozófiai körvonalaz a maga számára — gondoljunk csak a relativitáselmélet és a kvantumfizika spekulatív konzekvenciáira —, amelyet azután nemtörődöm módon más kutatási területekre is kiterjeszt (PhN. *Előszó*. VII. o.), szintén közrehat egy olyan helyzet kialakulásában, amely a filozófiát állásfoglalásra készíti.

Hartmann szerint a filozófia természetesen nem lehet a szaktudományok bírója (PhN. *Bevezetés*. 9; 18. o.), viszonya ezekhez egészen más. Ez a pont látszik alkalmasnak arra, hogy futólag szemügyre vegyünk Hartmann filozófia-konceptióját, mert ebben a felfogásban válhattak megközelíthetőkké azok a lehetőségek, amelyeket Hartmann a természetfilozófia előtt lát, s bizonyulhatott szerencsésnek a kidolgozásukra tett kísérlet.

Hartmann életművét mint a századforduló, de különösen az I. világháború után a filozófiai életben megnyilatkozó, az ismeretelméleti-metodológiai filozofálás elégtelenségét felismerő, ontológiai problémák felé tájékozódó, igen ellentmondásos realista tendenciák, a „metafizika feltámadása”-ként (Peter Wust) üdvözölt korszak egyik legjelentősebb teljesítményét értékelhetjük. Értékét és jelentőségét csak növeli az, hogy Hartmann korántsem maradt meg az ontológia programjának deklarálásánál, hanem a filozófia csaknem valamennyi klasszikus ágát jelentős művekkel gazdagította, és egyike volt korunkban azoknak, akikben a „nagy” filozófia igénye és hagyománya, valamint a nem-spekulatív-konstruktív szisztematizálás, hanem a jelenségeken orientálódó, a valóság szisztemáját a problémák fonalán rekonstruáló gondolkodás éthosza leginkább élt.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A „problémagondolkodás”-hoz, a hartmanni filozófia-konceptió lényeges, a filozófia kiépítését és a filozófia történetéhez való viszonyt szerves összefüggésbe hozó komponenséhez ld. az alábbi helyeket, amelyekben különösen figyelmemre méltó a problémákban rejlő objektív mozzanat megragadása (a problémák természetadta jellegének kiemelése — „naturgewachsene Probleme” —; a „Problemgehalte” és „Problemstellung” megkülönböztetése). *Metaphysik der Erkenntnis* I. fejr. b; 12–15. o. Itt a 13. oldalon ez áll: „Denn die Problemstellung vollzieht erst der Mensch; in die Problemlage wächst er zwar hinein als eine überkommene, arbeitsweise aber gleichwohl selbst an ihrer Abwandlung. Über der Problemgehalt aber ist er in keiner Weise Herr. An Problemgehalt ist nichts, was Menschenwerk wäre. Er ist mit der Struktur der Welt überhaupt und der Stellung des Menschen in ihr schon gegeben; und ändern kann sich an ihm nur insofern etwas, als die Welt selbst und der Mensch in ihr sich in den Grundlagen ändern. Alle Geschichte der Probleme betrifft nicht die Problemgehalte, sondern nur die Verschiebung der auf sie bezogenen Problemlagen und der innerhalb dieser wiederum mannigfach variierenden Problemstellungen. Problemgehalte verharren identisch, wo diese in unabsehbarer geschichtlicher Fülle sich drängen und verdrängen.” — *Systematische Selbstdarstellung. Kleinere Schriften*. Bd. I. Berlin 1955. 1–8. o. — *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. Bd. II. Berlin 1957. 1–48. 1. Vö. Helmuth Plessner *Offene Problemgeschichte. Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*. Hrsg. von Heinz Heimsoeth und Robert Heiss, Göttingen 1952. 97–104. o. Hartmann felfogása párhuzamba hozható Marx Kugelmanhoz írt levelének (1868. júl. 11.) egy helyével: „Igaz, hogy másrészt az elmélet története — mint Ön helyesen feltételezte — azt bizonyítja, hogy az értékviszony felfogása — világosabban vagy kevésbé világosan, illúziókkal felcifrázottabban vagy tudományosan pontosabban — mindig ugyanaz volt. Minthogy a gondolkodás folyamata maga is a viszonyokból nő ki, maga is természeti folyamat, a dolgokat valóban megértő gondolkodás mindig csak ugyanaz lehet, és csak fokozatilag különbözhetnek a fejlődés érettségétől, tehát a gondolkodás szervének érettségétől függően is. Minden egyéb — badarság.” (Marx–Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 438. o.)

Filozófiai programját, melyet a gondolkodásmód ontológiai forradalmának nevez. Hartmann, mint Kant „kopernikuszi tett”-ének megfordítását hirdeti meg, s ez az ontológiai forradulat, a szubjektumcentrikus gnoszeológiai világgép felcserélése egy objektumcentrikus, a természetes beállítottságot továbbépítő ontológiai irányultsággal, amelyben, szemben az idealista állásponttal, a szubjektum és az ész mint egy nagyobb létösszefüggés mozzanatai jelennek meg, valóban több joggal hozható párhuzamba Kopernikusz tétével, s ennek igazabb analógiája, ahogy erre Hartmann méltán utal is, mint a lényegében anti-kopernikus kanti filozófia. (Vö. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Walter de Gruyter. Berlin, 1949. 36. fejelet; 286—287. o.)

Hartmann legfőbb törekvése ontológiája kiépítésében az, hogy a filozofálás számára szolid, a korábbi metafizikai rendszerek világnézeti-spekulatív előfeltevéseitől ment, neutrális bázist teremtsen, amely azonban elég széles ahhoz, hogy a legtágabb értelemben vett tapasztalat — s ebbe Hartmannal beletartozik nemcsak a tudomány, hanem a mindennapi élet és gyakorlat, valamint a filozófiai gondolat világa is — számára adódó jelenségek birodalmát a filozófia megközelítés részére megnyissa. Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy Hartmann nem veti el a filozófia világnézeti és gyakorlati funkciójának gondolatát, csak ezt a filozófia eredményeinek alapjára kívánja helyezni, nem pedig megfordítva, a filozófiát általános, a polgári tudat hétköznapi arculatában meglévő világnézeti előfeltevésekre. Itt tehát a „tudományos világnézet” eszméje felé mutató tendenciával van dolgunk.<sup>2</sup>

Itt most nem foglalkozhatunk azzal, hogy ez a neutrális-kritikai attitűd, amely a filozófia osztályszerű előfeltételeinek tekintetében természetesen nem neutrális, milyen pozitív és negatív következményekhez vezet. Annyit azonban mindenképp megállapíthatunk, hogy a korábbi metafizikai rendszerek teleológizmusán<sup>3</sup> vagy spekulatív-monizmusán gyakorolt kritikája legalább olyan sok jogosult mozzanatot tartalmaz, mint amennyire kérdéses idealista elemeket tartalmazó pluralizmusa vagy túlhajtott objektivizmusa.

Számunkra ezúttal csak az a fontos, hogy ontológiája kidolgozására Hartmann olyan módszert keres és alakít ki, amely legkevésbé kényszeríti őt metafizikai-világnézeti állásfoglalásra és leginkább tárja fel számára a jelenségek világának tartalmi gazdagságát mint egy analitikus-reduktív eljárás kiindulópontját. Ez a módszer a kategória-analízis.

Mik ezek a kategóriák? Ezekben Hartmann — hogy egy rövid, de pregnáns meghatározását idézzük, mintegy az általa e kérdés körül folytatott sokoldalú vizsgálatok összegezéséül — a „reális világ strukturális alapjait” érti. (*Aufbau. Előszó. V. o.*)

A kategóriák tehát „létfundamentumok”, a világ „ontikus alapjai”, „konstitutív létprincipiumai” (*Aufbau. I. fejelet. a*), nem pusztán értelmi fogalmak vagy kijelentések, hanem a tárgy meghatározottságai, formái vagy törvényei, a létezés megismerésünktől függetlenül fennálló sajátosságai. (*Metaphysik der Erkenntnis. 34. fejelet. b; 259., 260—261. o.*) Hogy hogyan jutunk el ezekhez a kategóriákhoz, vagyis hogy mi a viszony a létkategóriák és a megismerés kategóriái, azaz a jelenségek felfogásában, értelmezésében és megítélésében működő hallgatóságos előfeltevések között, melyeknél meg kell különböztetnünk egyfelől a tudomány és a fogalmi gondolkodás, másfelől a szemlélet és az élményszerű tudat kategóriáit, továbbá, hogy a megismerési és létkategóriák közötti teljes identitás vagy teljes különbözőség hamis alternatívái között hogyan kell meghúzni páciális fedési viszonyuknak a megismerés történeti haladásának folyamatában egy hipotetikus határ-

<sup>2</sup> Vö. „Weltanschauung etwas ist, was man nicht in die philosophische Forschung hineinragt, sondern erst aus ihr zu gewinnen hoffen kann.” *Zur Grundlegung der Ontologie. Vorwort zur dritten Auflage. Meisenheim am Glan, 1948<sup>3</sup>; XIV. o.*; „Die wichtigsten Aufgaben der Philosophie, heute wie ehemals, sind gewiss nicht die theoretischen. Aber wo wir es mit diesen aufnehmen, da sind es stets zugleich die praktischen Aufgaben, die mit ins Spiel gezogen werden, und zwar die letzten und grundlegenden. Die Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Stellung in der Welt, nach der Willensfreiheit und nach dem Sinn des Lebens, sind ohne weit ausholende theoretische Vorarbeit gar nicht im Ernst angreifbar, geschweige denn lösbar. Es ist die immer wiederkehrende Erfahrung in der Geschichte menschlichen Denkens: Wo etwas in der Auffassung und Gestaltung unseres Lebens versagt hat, da liegt schon ein Fehler im Weltbilde mit zugrunde. Spätere Zeiten pflegen ihn leicht zu sehen, das eigene Sehen des Zeitgenossen ist blind dafür. Der Fehler liegt eben in seiner Sehweise selbst.” *Ziele und Wege der Kategorialanalyse. In: Kleinere Schriften. Bd. I. 89—90. o.*

<sup>3</sup> A teleológia problémájának beható és részletes, részben már a korábban, főként az etikai, történetfilozófiai, természetfilozófiai munkákban kifejtetteket összegező elemzése a posztumusz *Teleologisches Denken*. Walter De Gruyter, Berlin 1951.

érték felé mozgó, növekvő közeledést mutató határait, arra csak a részletes tartalmi vizsgálódásokba bocsátkozó kategória-tan adhat választ. Ez a feladata a hartmanni „differenciális kategória-analízisnek”. (Vö. *Ziele und Wege der Kategorialanalyse. Kleinere Schriften. Bd. I. 91–99. o.*)

A filozófiának Hartmann szerint — a létmódok (modalitások) vizsgálatán kívül, amelyet külön tudománnyá fejleszt — nemcsak a legáltalánosabb, valamennyi létezőre jellemző meghatározottságokkal, a fundamentális kategóriákkal kell foglalkoznia, hanem az egyes — anorganikus, organikus, lelki, szellemi — létszférák vagy létrétegek speciális kategóriáival is, mégpedig az egyes szintek kategóriáinak kölcsönös implikációjával, koherenciájával, horizontális dialektikájával éppúgy, mint az egyes létrétegek sajátos, „alulról felfelé” kiépülő vertikális determináció-dependencia viszonyainak törvényszerűségeivel („kategorialis törvények”) s az egyes kategóriáknak a különböző szinteken ebből adódó változásaival, módosulásaival, fellépésével vagy eltűnésével.<sup>4</sup>

Ilyen speciális kategória-analízis körvonalait kívánja nyújtani a *Philosophie der Natur* a tér és idő, az anorganikus és az organikus természet filozófiai problémáira vonatkozóan. A vizsgálatok tárgyát a pozitív tudományok meg nem vitatott alapfeltevései alkotják. (PhN. *Előszó. VII. o.*)

Mivel a kategória-analízis a jelenségek analizésére van utalva, és azokat ott kell keresnie, ahol található, azaz a konkrét tárgyi területeken, ezért a kategória-elemzés a mindennapi, valamint a filozófiai megismerés által szolgáltatott anyagon kívül szoros kapcsolatban áll a tudományok mindenkori állapotával is, amelyek tárgyi területére a keresett kategóriák kiterjeszkednek. (PhN. *Bevezetés. 1; 2. o.*)

A kategória-elmélet tehát — és speciális területe, a természetfilozófia, amely semmiképpen sem jelent valamiféle „második” természettudományt — nem hivatott arra, hogy a szaktudományok megoldatlan problémáit megoldja, bár tőlük függetlenül sem járhat el. Előnye, hogy, mivel a különböző létrétegekre és fundamentális kategóriákra is tekintettel van, az egyes tudományokban jelentkező kategoriális részproblémákat nagyobb distanciából ítélheti meg, mint maguk a szaktudományok. (PhN. *Előszó. VI–VII. o.*)

Hans-Joachim Höfert igen érdekes tanulmányban mutat rá arra, hogy Hartmann műve megveti a filozófia és a természettudományok újra találkozásának alapját, mivel sikerül elkerülnie mind a filozófia primátusának apriorisztikusan merev követelését, mind a „protokolltétel” megdönthetetlenségéhez való pozitivistán vagy ragaszkodást, ezeket a filozófiai horizontot egyaránt beszűkítő végleteket.<sup>5</sup> A fizikai alapelvi kutatások olyan ontológiai problémákat involváltnak, amelyek feltárására és kidolgozására Höfert véleménye szerint a hartmanni kategória-elmélet koncepciója megfelelő kereteket nyújt. Nemcsak az alkalmazás kérdése tartozik ebbe az ontológiai problémakörbe, és nemcsak a fizikai axiómatikát a matematikai axiómarendszerektől megkülönböztető az a sajátossága, hogy elkerülhetetlenül bizonyos tartalmi interpretációt igénylő elemekhez jut,

<sup>4</sup> Hartmannak a dialektikához való viszonyáról a magyar filozófiai irodalomban csak Lukács Györgynél olvashatunk egy futólagos megjegyzést. (*Az ész trónfosztása. Akadémiai Kiadó, 1965. 445. o.*) A kérdés behatóbb vizsgálatához — ami még nem történt meg — Hartmann Hegel-könyvének kívül ajánlatos tekintetbe venni legalábbis az *Aufbau* és a *Philosophie der Natur* metodológiai fejezeteit, továbbá a Hegel-tanulmányokat: *Aristoteles und Hegel, Hegel und das Problem der Realdialektik* a *Kleinere Schriften* II. kötetében. Különösen érdekes a Hegel halálának 100. évfordulójára írt cikk, amelyben Hartmann a marxizmust mint a hegeli örökség alkotó továbbfejlesztését értékeli: „Es gibt ein zentrales Gebiet des geschichtlichen Lebens, auf dem die Errungenschaft Hegels früh Boden gefasst hat und in jenen Jahrzehnten lebendig geblieben ist, in denen sie auf anderen Gebieten totgesagt war. Das ist das Gebiet der Wirtschaft und der sozialen Lebensform. Diese Feststellung ist unabhängig davon, wie man über Marx und den Marxismus denkt. Wichtig ist hierbei gerade dieses, dass die Fortbildung eine vollkommen freie ist und Hegel gegenüber inhaltlich neue Wege einschlug; zugleich aber auch, dass sie keineswegs der Philosophie angehört, sondern dem aktuellen geschichtlichen Leben: eine Tatsache, die nicht nur die Entwicklungsfähigkeit, sondern auch die realitäts-gestaltende Kraft derjenigen Philosophie beweist, in der sie ihren Ausgang nahm.” (*Kleinere Schriften. Bd. III. Berlin 1958. 359. o.*) A Hartmann vágta nyomon továbbhaladó érdekes kísérlet a Hartmann-tanítvány Hermann Wein könyve, melyben egy dialektikus antropológiát körvonalaz. (*Realdialektik. R. Oldenburg, München 1957.*)

<sup>5</sup> Hans-Joachim Höfert, *Kategorialanalyse und physikalische Grundlegenerforschung, Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, hrsg. von Heinz Heimsoeth und Robert Heiss, Göttingen 1962. 186–207. o.

melyek szubsztrátum-jellegükkel a matematikai-relacionális definíciójukon túlmutatnak, hanem azon figyelemre méltó tudományelméleti jelenség is, amelyet Heisenberg vizsgált,<sup>6</sup> nevezetesen az ún. „lezárt elméletek” („abgeschlossene Theorien”) fellépte a fizika történeti fejlődése során, azaz azon önmagukban zárt, önálló axiómarendszert kialakító egymástól elkülönülő elméletek létrejötte, amelyek egymás érvényességét nem zárják ki, legfeljebb egymás alkalmazási területét korlátozzák, a newtoni mechanika, a Maxwell-féle elektrodinamika (mezőelmélet), a termodinamika és a statisztikus mechanika, valamint a kvantummechanika tudományágai. Mivel az egymás kibővítésének vagy határ- esetének bizonyuló különböző fizikai elméletek elhamarkodott „ontologizálásától”, fogalmi rendszerüknek a magánvaló természettel történő közvetlen azonosításától óvakod- nunk kell,<sup>7</sup> ezért a kategoriális elemeik összehasonlítása és elemzése, ontikus tartalmuk feltárása, a kategória-analízis külön munkáját teszi szükségessé. Ezt végzi el Höfert a *Philosophie der Natur*ban kidolgozott és benne középponti jelentőségű természeti folya- mat (Prozess) kategória Hartmann-féle elemzési eredményeinek segítségével a lezárt elméletekben foglalt folyamat-felfogás különböző típusaira vonatkozóan, tekintetbe véve természetesen a folyamat-kategoriához tartozó egyéb kategoriális mozzanatok (kauzalitás, kölcsönhatás, törvényszerűség, állapotszerűség, modalitás) ezen elméletek- ben megnyilvánuló különféle formáit.

Bár ezáltal semmiképpen sem lehetséges Hartmann e jelentős késői művének behatóbb méltatásába bocsátkoznunk, amely, pl. Hermann Wein szerint, figyelmet érdemlő párhuzamokat mutat A. N. Whitehead *Process and Reality*jével, s nem térhetünk ki a tér és idő, valamint az organikus szféra problémáiról szóló fejtegetéseire sem, a koz- mológiai kategóriák elemzését nyújtó második rész — szemelvényeink az első kettő kivé- telével ebből valók — tematikájával azonban egy-két megjegyzés erejéig mégis fog- lalkoznunk kell. De még itt sem érinthetjük az olyan fontos eredményeket, mint a köl- csönhatás kategóriájának kiemelését, a dinamikus szerkezetek és dinamikus egyensúlyi állapotok, a különböző determinációs formák (Zentraldetermination, Ganzheitsdetermina- tion) stb. kategoriális mozzanatainak kidolgozását, pedig ezek az eddigi természetfilo- zófia kategoriális állagának nagy fokú kibővítését jelentik.

Nem hagyhatjuk tehát említés nélkül a kauzalitásnak és törvényszerűségnek — amelyek világos megkülönböztetése Hartmann nagy érdeme — a kiválogatott részle- tekkel közvetlenül kapcsolatos problémáját. Ezzel összefüggésben ki kell emelnünk, hogy a megkülönböztetés Hartmannnál — általános metodológiai elveinek megfelelően — nem torzul merev izolálássá. Nála ugyanis az egyes kategóriák — a kategória-analízisnek a logikai irányultságú metodológiáikétől eltérő azon alapvető metodikai jellegzetességének megfelelően, hogy viszonymeghatározásokban („Verhältnisbestimmungen”) mozog, azaz egy dolog ismert oldalával mintegy körszövi, körülhatárolja a benne foglalt még ismer- tetlen, meg nem oldott mozzanatok, metafizikai probléma-maradványokat, és ezzel bizonyos fókig már meg is határozza őket<sup>8</sup> —, bár laza, de mégis szervesen összefüggő, elevenen lüktető szövedéket alkotnak. Maguk a kategóriák — amelyek gnoszeológiai érte-

<sup>6</sup> W. Heisenberg, *Der Begriff „abgeschlossene Theorie” in der modernen Naturwissen- schaft. Dialectica. 2 (1948), 331—336. o.*

<sup>7</sup> Vö. E. May, *Wissenschaft als Aggregat und System. Philosophia Naturalis. 1 (1951) 348—360. o.*

<sup>8</sup> Vö. PhN. Einleitung. 8, 15. o.: „... man grenzt... den unerkennbaren Rest von allen Seiten ein, gewinnt also die Verhältnisbestimmungen, die ihn mit dem Erkenn- baren verbinden. Und dadurch gewinnt er, unbeschadet seiner Unerkennbarkeit, doch mittelbar auch für das Erkennen eine gewisse Bestimmtheit. Dieses Verfahren, das sich die ‚logisch’ orientierte Methodologie hat entgegen lassen, ist in der Philosophie ein viel- fach bewährtes. Es war von altersher überall da zuhause wo man im Ernst metaphysische Problemgehalte kritisch zu behandeln gesucht hat.” Erdemes Hartmannak ezt a gondola- tát összevetni azzal, amit Lukács György mond a meghatározás és meghatározatlanság dialektikájáról (*Az esztétikum sajátossága. 1. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 666—667. o.*): „Összegezésképp: mindez azt jelenti, hogy minden helyes meghatározásnak, anélkül, hogy világossága és egyértelműsége vallaná a kárát, sőt épp e veszteség ellen védelmül, a meghatározatlanság mozzanatait is tartalmaznia kell. A túlzott meghatározás nagyon könnyen válhat az elmélet és a gyakorlat akadályává, míg egy helyes meg- határozatlanság a tévutakat elvágja ugyan, de ugyanezzel az aktussal egy egyébként nehezen elérhető mozgásteret teremt jövődéli fejlődések számára, és gátat vet annak, hogy az elmélet fatisztikusán dogmává és előítéletté merevedjék. Lenin az *Empiriokriti- cizmusból* nagyon világosan beszél a meghatározásnak erről a módjáról.”

lemben vett irracionális mozzanatot is tartalmaznak — implikálják kölcsönösen egymást, s az egész szem előtt tartása ezért nélkülözhetetlen. Az egyes kategóriák izolálhatósága csak relatív. Ilyen összefüggő-elkülönülés viszonyában áll a kauzalitás a szubsztancia, a törvényszerűség és a kölcsönhatás kategóriáival, amelyek együtt a kozmológiai kategóriák — „felfelé” speciálisabb, „lefelé” általánosabb tartalmú kategóriákkal kiegészülő — központi csoportját alkotják. (PhN. 19. fejt. a; 252—253. o.)

A kauzalitás problémájának hartmanni felfogásában különösen két fontos megkülönböztetésre kell felhívunk a figyelmet. Az egyik a determináció és a kauzalitás, a másik a kauzalitás és a törvényszerűség elhatárolása. Az első különbségtevés révén Hartmannnak sikerül elkerülnie azt a mechanikus szemléletre jellemző hibát, hogy egy bizonyos meghatározottsági típus sajátosságait ontikusan heterogén, sajátos meghatározottságot mutató területekre terjessze ki.

A determinációnak (meghatározását lásd *Aufbau*. 31. fejt. a; 309. o.; vö. *Neue Wege der Ontologie*. VII. fejt. 56. o.) különféle fajtái vannak. A reális lét determinációs típusai — Hartmann ugyanis még más determinációs típusokat is megkülönböztet (vö. *Aufbau*. 31. fejt. c—d; 313—318. o.) — a reális világ ontikus rétegei szerint tagolódnak. Ide tartoznak a következő determinációs formák: kauzalitás, kölcsönhatás, organikus determináció, a pszichikus aktusok determinációja, a finális nexus, az érték-determináció, az akarati önmeghatározás, valamint a közösségi élet és a történeti folyamat determinációs formái.

A determináció-dependencia viszony<sup>9</sup> tehát nem egyetlen formája a kauzalitás, ez a sajátosság, dinamikus jellegű, egységes irányultságú, konkrétumot konkrétummal összekötő, tovahaladó sorok formáját öltő nexus, amely megfelel a levés általános, a különböző létrétegekben azonos létformájának, amely az időbeliség e létrétegekben rejlő egységén alapul. Mellette más formák is fellépnek — a kölcsönhatás, az organizmusra jellemző egész-determináció (Ganzheitsdetermination) és az értékek követelés jellege —, de ezek is mindenütt beleilleszkednek a levés linearitásába. Mindamellet a kauzalitás a természeti folyamat számára alapvető, és a függőség többi formái szempontjából előfeltétel. A kauzalitás lineáris determinációs forma a reálifolyamatban, amely az időbelileg későbbit a korábbi által tartalmazó meghatározza. (PhN. 26. fejt. a; 319. o.)

A másik fontos, a hartmanni ontológia mélyebb rétegeiből fakadó (lásd Dasein-Sosein) különbségtevés a kauzalitás és törvényszerűség között adódik.<sup>10</sup> Ez, mint a közölt szemelvényekből is kiténik majd, a fizikai indeterminizmus és a pozitivisták színezetű teóriákban eluralkodó matematizáló racionalizmus bírálatában igen figyelemre méltó kritikai szempontokhoz vezet, s Hartmann számára a modern fizika fejleményei által kiváltott indeterminista hullám tetőződésének idején, még jóval Bchm és Vigier kritikai fellépése előtt (a *Philosophie der Natur* már 1943 őszén kiadásra készen állt!) lehetővé tette a fizikai indeterminizmus ellen folytatott találó polémiát, amelynek helyesége azóta lényegében csak igazolódott.<sup>11</sup>

A kauzalitás és a kölcsönhatás (az állapotok egyidejűségében fellépő oki viszony), valamint a törvényszerűség benső kapcsolatban álló kategóriái — amelyek alapját a természeti történésben megjelenő reálisnak az alapformája, a folyamat jelenti, mely reális egyértelmű és teljes determináltsághoz csak e hárcm oldal együttesen ható determinációja révén jut (vö. PhN. 36. fejt. e; 424—427. o.). — Hartmann ontológiai megközelítésének megfelelően objektív kategóriák. Azaz a kauzalitás nem azonos az előreláthatósággal, s a természeti törvényszerűség sem a tételek rendszerével vagy a matematikai számmelvel, tehát a megformulázásaival, hanem az előbbi a reális folyamatok folytonosságának és individualitásának, az állapotok scra időbeli létrehozásának tartalmi biztosítéka, míg az utóbbi a folyamatok hasonlósága, a lefolyási formák visszatérése, az összefolyamatok belül a részfolyamatok tipikája, konzisztencia formája (PhN. 32. fejt. a; 382—384. o.), a reálisan általános bennük.

Modális síkon kifejezve a különbséget: a kauzalitás reális szükségyszerűség (a reális szükségyszerűsége a reális alapján), míg a törvényszerűség szükségyszerűsége csak lényegi szükségyszerűség (Wesensnotwendigkeit); azaz a reális szükségyszerűsége egy általános principium alapján). (PhN. 33. fejt. a; 393—394. o.)

<sup>9</sup> „... Ursache und Wirkung bilden nur eine unter vielen Formen und Determination.” *Neue Wege der Ontologie*. VII. fejt. 56. o.

<sup>10</sup> Hartmann természetesen világosan látja a kauzalitásban rejlő relacionális és törvény-mozzanatot, valamint a törvényismeret jelentőségét az oksági viszonyok feltárásában.

<sup>11</sup> A kérdés körül folytatott vitához lásd *A modern természettudományok filozófiai problémái*. (Akadémiai Kiadó, 1962.) c. szovjet konferencia-anyagot.

Kauzalitás és törvényszerűség az individualitás és általánosság viszonyában állnak. A folyamat, bár benne a törvények immanensek, mégsem ezek „okozata”. Hartmann szerint csak a *causa transiens*, mely az okozatban eltűnik, s általában csak folyamatstádium, nevezhető igazában oknak, a törvény viszont, mivel nem más, mint a folyamat formája, nem tűnik el. (PhN. 33. fejelet; 394. o.) A folyamatot semmiképpen sem lehet a törvényszerűségben feloldani, mert ezzel realitását szüntetnénk meg, s mert más kategóriális mozzanatokat is tartalmaz (vö. uo. 394. o.), amelyek nem vezethetők vissza a törvényekre.

Hartmann tehát elhárítja a természeti törvényszerűséggel kapcsolatos túlzott elképzeléseket, amelyek azt a *causa immanens*nek, vagy a perfectio és harmónia formáinak fogták fel. A törvények rendszere, mondja Hartmann, bár nem alkot egy magáért való transzcendens világot, de felfogható jó értelemben mint a „természet belseje”, csak az a kérdés, hogy mit értünk rajta. Ha ezt a belsőt „magnak” fognánk fel, amely saját külsőjét öntevékenyen létrehozza, ez tévedés lenne. A törvények nem produktív hatalmak, nem is ideális formák, melyeket az esetek csak megközelítőleg utánozhatnak, nem ösképek, nem mozgató erők. A reálfolyamatot nem vezethetjük rájuk vissza mint valami szekularizált világértelemmre, nem „vezethetjük le” a kombinációkból. (PhN. 33. fejelet; 394–395. o.) A folyamat valóságos mozgató erői a saját magától létrehozott és benne újra feloldódó okkmplexumok, a reális és múlékony részokok kollokációi. (Uo. 395. o.) A természeti törvényszerűség szerepének ez a merőben kategóriális jellegű körülhatárolása azonban semmiképpen sem jelenti Hartmannnál a törvények érvényességi körének meghatározó erejének korlátozását. A törvényszerűség, a természeti folyamatban megnyilvánuló tipikusság és általánosság nem vezethető vissza a kauzalitásvlre, hanem a természeti folyamatok különös sajátosságát alkotja, a természeti történésemben megjelenő reális meghatározottságának egyik jól megkülönböztethető, de a valóságban a kauzalitással és a kölcsönhatással együtt ható oldalát jelenti.

Matematikum és realitás viszonyának a kauzalitás és törvényszerűség elemzésével kapcsolatos körülhatárolásaihoz tartozik — a folyamatszerűség és függvény szemelvényeinkben tárgyalt viszonyán kívül — a matematikum és szubsztrátum megkülönböztetése is.

A kvantitatív viszonyok mögött álló szubsztrátum-mozzanatokra — a formalizálhatóság és kvantifikálhatóság sokszor túlhajtott modern kultusza idején — Hartmann méltán hívja fel a figyelmet. A szubsztrátum-mozzanat bizonyos mérvű elhanyagolása vezet pl. Heisenbergnél a platóni éidektikus atomteóriával való szimpatizáláshoz, tehát egy olyan felfogáshoz való közeledéshez, amely szerint az anyag elemi, „atomi” struktúrái merőben matematikai-geometriai jellegűek — anyagi szubsztrátum nélkül.<sup>12</sup>

Egy ponton azonban Hartmann álláspontja, problémafelvetése jogosságának teljes elismerése mellett is, a szaktudományok legújabb fejlődési tendenciáit tekintetbe véve kérdésesnek minősülhet. A matematikum kategóriális helyére, érvényességi körére vonatkozó felfogására gondolunk, amelynek Hartmann többször hangot ad,<sup>13</sup> s melyet szemelvényünkben így fejez ki: „... a mérhetőség az anorganikus természetben belül áll fenn teljes érvénnyel, már az organizmus esetében igen korlátozott, a reális magasabb rétegeiben pedig egészen csöndöt mond”.

Ha jelenlegi ismereteinkre vonatkozó ténymegállapításnak értelmezzük ezt a gondolatot, akkor sok igazság rejlik benne. A mérhetőség és kvantifikálhatóság jelentőségének felismerése azonban — nem is szólva a rendszerszerűségnek mint egy kiváltképpen matematizálható vonatkozásnak mind erősebb előtérbe nyomulásáról — egyre jobban tért hódít azokban a tudományokban is, amelyekről korábban idegen volt (pl. biológiában, pszichológiában).

<sup>12</sup> A platóni atomelmélet kérdéséhez lásd Nicolai Hartmann: *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles, Kleinere Schriften*. Bd. II. Berlin 1957. 135–136. l. Ugyanehhez a kérdéshez, továbbá Heisenberg Platónhoz való viszonyához l. Dénes Kövendi, *Zur Problem der Platonischen Ideenlehre, Das Altertum*. H. 1. (1965) H. 1, 24–36. o.

<sup>13</sup> Diese (ti. die Kategorienlehre) umfasst die gemeinsamen Prinzipien (Fundamentalkategorien) und die speziellen der einzelnen Seirsschichten. Von den letzteren sind nicht alle auf eine Schicht beschränkt, manche dringen in die höheren Ordnungen des Seienden durch, andere brechen an den Schichtergrenzen ab. So brechen der Raum, die Substanz (einschliesslich der Materie) und die mathematische Struktur oberhalb des Organischen ab, während die Zeit, die Prozesshaftigkeit, die Kausalität u. a. weiter aufwärts ins seelische und geistige Sein hineinreichen: das Seelenleben ist unräumlich, immateriell, unmathematisch, aber zeitlich und prozesshaft, hat seine eigene Ursächlichkeit und Wechselwirkung.” *Alte und neue Ontologie*. In: *Kleinere Schriften*. Bd. III. 335. l.)

légiában, társadalomtudományokban). S e tendenciának még további terjedésére is lehetőség van, amint arra sürgető igények utalnak. Ma már úgy látszik, hogy nincs olyan tárgy, amelynek kvantitatív vonatkozásai, kvantitatív kategóriális meghatározottságai ne lennének. Nem akarjuk azt mondani, hogy a kvantitatív oldal kidolgozása valamennyi tudományban már megtörtént, vagy lehetőségeit kimerítette volna, azt sem, hogy a jelenlegi helyzetben a kvantitatív eljárások, módszerek már mindenütt valóban a vizsgált tárgyi terület lényeges mozzanatait tudták volna megragadni és kifejezni, de azt hisszük, hogy ezen a téren a feladatok és a lehetőségek is sokkal nagyobbak, mint amennyire Hartmann felfogása következtetni enged. Elgondolásának korlátja nem utolsó sorban abból következik, hogy szerinte az anyagiság és térbeliség kategóriái az organikus szint feletti rétegekben már elvesztik érvényüket, míg pl. az időbeliség és individualitás minden szintre érvényes marad, noha felfogásában a magasabb szintek (lelki, szellemi) természetesen csak mint alsóbbakon nyugvók, ezektől feltételezettek létezhetnek.

Lemondunk arról, hogy ismertető megjegyzéseinknek egy bevezetőhöz képest máris kissé hosszúra nyúlt, de a szóban forgó mű problémagazdagságához képest túlságosan is rövidre fogott sorát tovább folytassuk, mivel tudatában vagyunk annak, hogy az alább következő részletek maguk is éppen elég jelentőségteljesek ahhoz, hogy a hazai filozófiai közvélemény figyelmét felkeltsék egy nálunk viszonylag kevésbé ismert mű — és életmű — iránt, amelyből minden valódi, azaz az ontológiai perspektívát szem elől nem tévesztő problémagondolkodás bizonytalanságot sokat meríthet.

*Redl Károly*

## 11. A matematikum határai a nagyságok szubsztrátumaiban

... Ami az újkori természettudományt olyan naggyá tette, az kétségkívül elsősorban a maga számára kidolgozott matematikai állványzat. Felfoghatóság és kiszámíthatóság szorosan együtt járnak itt, törvényismeret és matematikai formula semmiképpen sem választhatók el egymástól. Ennek a viszonynak az alapja nem ismeretelméleti, hanem ontológiai: éppen maguk a természeti viszonyok, folyamatok és képződmények kvantitatíve elrendezettek, foglalnak magukban matematikai struktúrát és törvényszerűséget. És mivel ez az oldaluk a leginkább felfogható az emberi értelem számára, ezért itt adódik a legnagyobb esély a természeti viszonyokba történő behatolásra.

Kategoriálisan kifejezve: a természeti tárgy tartalmazta matematikai kategóriák azok, amelyeken a természettudományoknak az újkorban végbement páratlan fellendülése, valamint egzaktságuk titka alapul. De éppen ezért ezek a tudományok abba a kísértésbe esnek, hogy a megközelítésmódjukra jellemző oldalukat, amelynek nagy sikereiket köszönhetik, tárgyuk egészének tartsák, és hogy tárgyukat matematikai viszonyokba hagyják feloldódni. Ez megfelel az emberi szellem ismert tendenciájának, hogy mindent, amit újonnan felfedezett és sikerre vitt, eleinte túlfeszítsen. A matematikai gondolkodás, miután úrrá lett önmagán, kitüntetett gondolkodásformává válik. A kiszámíthatóság és a matematikai formula kergetése világnézeti magatartássá lesz.

Ezt a tendenciát a XVII. századtól kezdve követhetjük nyomon. Kantnál, aki pedig ebben a tekintetben korántsem foglalt el szélsőséges pozíciót, ahhoz a felfogáshoz vezetett, hogy megismerésünkben annyi a tudomány, amennyi a matematika benne. Napjainkban még tovább mentek: valóságos az, ami mérhető. Egy ilyen formula végzetes szűkössége már azzal is elárulja magát, hogy a mérhetőség csak az anorganikus természetben belül áll fenn teljes érvénnyel, már az organizmus esetében igen korlátozott, a reális magasabb rétegeiben pedig egészen csődöt mond. A valóságos létet azonban az utóbbiaktól sem vitathatjuk el.

Sokkal fontosabb azonban az a tény, hogy maguknak az egzakt tudományoknak a tárgya sem merül ki a matematikai struktúrában. A kvantitatív meghatározás lényegéhez tartozik, hogy „valaminek” a kvantitása. A kvantitásnak mindig kell, hogy legyen szubsztrátuma, máskülönben a semmi kvantitása, realitás nélküli tartalmatlan nagyságviszony. Maga a szubsztrátum azonban valami egészen más, közeg vagy dimenzió, amelyben a kvantitatív meghatározás mozog. A tiszta matematika számára nélkülözhető, mert nem a reálissal van dolga; a matematikai fizika azonban rá van utalva, és minden formulájában, sőt minden betűszimbólumában feltételezi. Az útszakasz, idő-

tartam, sebesség, gyorsulás nem kvantitások, hanem lehetséges kvantitások szubsztrátumai. A tiszta mechanika ezt a szimbólumok különbözőségével fejezi ki. A formula azonban csak akkor értelmes, ha az ember a szimbólumok nem-quantitatív alapjelentéseit már ismeri és behelyettesíti. Aki ezeket a jelentéseket nem ismeri, annak számára a formula érthetetlen.

Ami érvényes a mechanikára, annak még inkább érvényesnek kell lennie a fizika többi területe számára. Nyomás, sűrűség, hőmérséklet, sugárzásintenzitás, frekvencia, hullámhosszúság, feszültség, árammennyiség, ellenállás — mind lehető nagyságmeghatározások dimenziói, ezért is van mindegyikük számára külön mértékegység — bár konvencionálisak a mérték megválasztott nagysága tekintetében, de heterogenitásuk szempontjából megváltoztathatatlanok és sajátos mivoltukban egymásra vissza nem vezethetők. Valami nem kvantitatív szolgál alapul, és a nagyságmeghatározás csak „ehhez” tapad. A helyzeten mitsem változtat az, hogy ezeknek a szubsztrátumoknak megint általánosabb szubsztrátumok az alapjai; a tér- és idődimenziók, a tömeg, mozgás, erő, energia. Mert ezek már nyilvánvalóan kategoriális mozzanatok bélyegét viselik magukon.

Teljesen helyes, hogy ezek a mozzanatok összességükben a kvantitás tulajdonképpeni hordozói és együttesen teszik ki a „mérhetőt”. Csakhogy a mérhető nem mértékmeghatározottság, hanem ennek előfeltétele. A kvantitás-hordozók lényege és különbözősége, éppúgy mint egymásra való vonatkoztatottságuk, nemcsak a mérést előzi meg, hanem a reális nagyságviszonyokat általában, és valami más, mint ezek. Aminthogy minden kvantitatív különbözőség ellenére is azonosak maradnak.

Éppen mint olyanok állnak közömbös viszonyban a kvantitással. És ez a természeti tárgyban a matematikum határa, egyúttal tehát a tudományos meghatározás egzaktságának a határa is. Hogy mi tulajdonképpen a kiterjedés, tartam, erő vagy tömeg, azt a matematikai gondolkodás nem képes megmondani. De éppen ennél a pontnál kezdődik a kategóriaanalízis. A kvantitás hordozói vagy szubsztrátumai azok, amelyekhez a természetfilozófia metafizikai hátterének problémái kapcsolódnak. (Bev. 20—22. o.)

## *12. A matematikum kategoriális helye a természeti jelenségekben*

A kvantitás szubsztrátumain kívül még többféle dolog is van a természetben, ami nem matematikai jellegű. Ide tartozik az általános folyamatjelleg, a szerkezet lényege és alakminőségei (nemcsak a térbeliek), továbbá a körülmények kollokációja a maga egyszerűségében (individualitás) és a függőség típusai, valamint a mögöttük álló determinációs formák. Az utóbbiak közül a kauzális nexus csupán a legismertebb. Hogy a kauzális nexus miben megy túl a törvényszerűségeken általában és a matematikai törvényszerűségeken különösen, azt az analízisnek még meg kell mutatnia; mert a kauzalitásfogalomba is beleszúrtak matematikai természetű előítéletek.

Különben tekintetbe veendő az is, hogy még a kvantitatívon belül is van határa a matematikumnak. Megfoghatóvá válik ez az állítás, ha meggondoljuk, hogy minden matematikai meghatározás merő viszonymeghatározás. Már minden egész szám, minden tört, minden többszörös, minden hatvány lényege szerint az egységhez való viszony. A matematikai meghatározás nem képes megadni semmiféle abszolút reálnagyságot, mindegy hogy milyen

hordozóról vagy dimenzióról van is szó. Önmagán kívül kell azt keresnie, meg kell hogy adják azt számára. Ezért empirikus természetű vagy konvencionális minden mérték az egzakt tudományban. És akárcsak egyértelműen megállapítani is ezeket a mértékeket már olyan feladat, ami matematikailag abszolút pontossággal sohasem sikerülhet.

Valami ehhez hasonló dolog ismétlődik meg az ún. természeti állandók esetében (gravitációs állandó, szoláris állandó stb.). Ezeket csak empirikusan konstatálhatjuk, még ha a konstatálás útja számítási eljárást foglal is magában. Tehát semmiképpen sem oldhatók fel matematikai meghatározássá. És végül hivatkozhatunk ezúttal magára a természeti törvényszerűsége is: bár a törvények matematikailag jól felfoghatók, de nem oldódnak fel ebben a felfogásban. Minden törvény több szubsztrátum (lehető kvantitások szubsztrátuma) egymáshoz való viszonyának formáját ölti — pl. így viszonylik a térszakasz az időhöz, a sűrűség a nyomáshoz és hőmérséklethez stb. —, és ez a vonatkozás önmagában sem nem matematikai, sem pedig általában nem kvantitatív, hanem mint kategoriális vonatkozás a nagyságviszonynak már alapjául szolgál.

... Utópikus az a már kezdettől fogva az egzakt gondolkodás előtt lebegő ideál, hogy minden fizikai reálviszony totálisan feloldható matematikai funkciókká. A reálképződmények ugyan matematikai struktúrát hordoznak magukon, és annak vezérfonalát követve mintegy „alulról” felfoghatók. De teljes ontikus tartalmuk szempontjából nem elegendő ez a megértés, mert csak a kvantitatív viszonyokat „fogja meg” rajtuk, tehát azt, ami bennük az alsóbb kategóriák determinációját jelenti. Ezért megy el az egyedi esetek individualitása mellett is, és ezért fogja fel csak az általánost. Pedig minden reálisnak van individualitása, még ott is, ahol a mi általánosságokhoz láncolt gondolkodásunk ezt nem fogja fel.

Mélyen jellemző, hogy a gondolkodás előszeretettel a legalsó kategóriákhoz tartja magát. Ezek éppen a legegyszerűbbek, és ameddig terjednek, addig lehetséges egzaktság. Azon túl csődöt mond. A matematika nem a legmagasabbrendű minden tudomány közt, ahogy gondolni szokták. Tárnya szerint a legalacsonyabb. Bizonyára a legtökéletesebb tudomány, amellyel rendelkezünk. De azért ilyen, mert a tárgyak kategoriálisan magasabb oldalait egyáltalán nem érinti.

(Bev. 22—24. o.)

#### *d) A mikromechanikai folyamatok úgynevezett „véletlenségéről”*

Külön probléma továbbá a kauzalitáselvnek a legújabb fizikában végbe ment korlátozása. A legkisebb részfolyamatok értelmezéséről van szó, azaz nemcsak az atomoknak egy gázban való mozgásáról, hanem az elektronok és atommagok mozgásáról is, amelyek külön-külön nem ragadhatók meg, hanem csupán az általános kalkulus számára hozzáférhetők, összességükben azonban a megfigyelhető jelenségeket létrehozzák. A modern termodinamika, elektrodinamika, optika, atomdinamika és más kutatási ágak, a klasszikus fizika egész kvantummechanikai átalakítása ezen a téren a felfogás mélyreható megváltozását idézték elő, ez a változás — úgy tűnik — komolyan fenyegeti a klasszikus kauzalitásfogalmat.

Mert ez a felfogás látszólag azt jelenti, hogy a legkisebb építőelemek mikromechanikája nincs kauzálisan determinálva. Az elmélet nem vitatja azt, hogy a megfigyelhető „moláris” folyamatokra áll a kauzalitás; de igenis vitatja,

hogyan az ezek alapját jelentő „atomi” folyamatok alá lennének vetve a kauzalitásnak. Ezek mindenestre csak statisztikai megfontolások kerülő útján válnak felfoghatókká. És éppen ezek feltételezik az egyedi mozgások szabálytalanságát.

Ebben az értelemben már az atomoknak valamely egyszerű gázban való mozgásai is „szabálytalanok”; képviselve van itt mindenféle irány, sokféle sebesség, az összeütközés különféle formái és a legkülönfélébb szabad úthosszak. Éppígy áll a helyzet a szabad elektronokkal és az atompályákkal ionizált gázokban. Az egyedi mozgás megfoghatatlan marad, csak átlagban adódik megint törvényszerűség vagy pedig közelítés egy törvényszerűséghez. Minden megfontolás statisztikaivá válik, és azok a törvények, amelyekhez jutunk, maguk is „statisztikai” jellegűek. Ebből azután azt a következtetést vonták le, hogy az egyedi mozgások általában determinálatlanok, „véletlenek” vagy éppen „szabadok”. A kauzalitás itt — úgy látszik — megszűnt.

Még egy lépéssel tovább megy az a megfontolás, amely szerint már maga a mérés, bizonyos feltételek által, amelyeket meg kell teremtenie, az atomi tényállást egy adott időpontban befolyásolja, pl. amikor egy elektron többé már nem korpuszkula jellegű, és nem foglal el megadható helyet. A hullámmechanika számol ezzel, de az egyértelmű determináció feladásával. Mi lép ennek a helyére? Az egyszerű periódikus anyaghullám, amely az elektron meghatározott sebességének felel meg, maga ismét csak meghatározott. És az ettől függő makrofizikai jelenségek is nagyon megfogható meghatározottsággal rendelkeznek, amely a klasszikus fizika kauzálisan megalapozott jelenségeivel nyilvánvaló közelítési viszonyban áll.

Azokat a problémákat, amelyeket ezen megfontolások magukban foglalnak, a kategória-analízis nem ignorálhatja. Éppúgy mint a hume-i probléma, ezek is a kauzalitáselv objektív érvényességére vonatkoznak, ami a mai teoretikus fizika gondolatmeneteiben erősen kifejezésre is jut. A mikromechanikai folyamatok ugyanis nyilvánvalóan a legszorosabb összefüggésben állnak a makromechanikai folyamatokkal, amelyeknek alapját képezik. A kauzalitást tehát nem lehet itt szépszerével kikapcsolni, ott azonban megtartani. Ha azok a folyamatok nem tartalmazzák a kauzalitást, ha valóban ontikus értelemben „véletlenek” (reálisan ok-nélküliek), akkor ezekben sem lehet a mérvadó determináció az okság, hanem másodlagos epifenoménné süllyed le. Akkor azonban érthetetlen marad, hogy mi módon hozhatott a kauzális összefüggés feltételezésén nyugvó klasszikus fizika a maga határai között mégis tartós eredményeket — amit az ekvivalencia-elv voltaképpen kifejezetten elismer.

Már csupán ennyi is elég lehetne az elfogulatlan ítélő számára annak belátásához, hogy bizonyára mégsem maga a kauzalitás az, ami itt kérdésessé vált. Legalábbis nem akkor, ha a kauzalitást tisztán mint olyat, mint tiszta okozást és hatást, vagy pedig mint az energia természeti folyamatokban történő továbbadásának belső moduszát fogjuk fel, tehát nem mint pusztán törvényszerűséget, még kevésbé mint olyasmit, ami a klasszikus fizika különös törvényeihez kötődik. Hiszen a mikrofizikai és makrofizikai folyamatok különbsége alapján véve csak nagyságrendi különbség; de éppen a nagyságrendeket nem lehet egymástól élesen elhatárolni. Molekuláris és moláris folyamatok elválasztó határok nélkül mennek át egymásba. Ha tehát a kauzális struktúra az összefolyamatokban megőrződik, akkor miképpen vitathatjuk el azt a részfolyamatoktól?

Ami pedig a mérések határozatlansági relációját illeti, a fizikában közismert tény, hogy minden mérés zavarokat okoz. De viszont nincs-e mindig adva az eszköz arra is, hogy az elkerülhetetlen zavarokat a magunk részéről számításba vegyük, és hogy a folyamatok statisztikájával a hibák statisztikáját állítsuk szembe? És még ha az emberi eszközök durvasága következtében áthághatatlan határokra bukkanunk is, megengedhető-e, hogy ebből a mért folyamatok véletlenségének értelmében vonjuk le a következtetést?  
(30. fejr. 370—372. o.)

e) *A tényállás kategoriális diszkussziója. A nagy számok törvénye*

Mi tehát az igazságmag a mikromechanikai folyamatok feltételezett „véletlenségében”? Mindenféle kauzalitás valóságos hiányáról aligha lehet szó. Várható tehát, hogy a kauzális összefüggéseknek csak egy meghatározott különös formája marad itt el: mégpedig az, amelyet a klasszikus mechanikából megszoktunk és amelynek fogalmát önkénytelenül is ezen mechanika különös törvényeivel egynek hisszük. Akkor azonban valójában nem maga az okozatiság (Verursachen) szűnnék meg ezúttal, hanem csak e mechanika különös törvényei. Mert ezek a törvények természetesen az okozatiságon alapsznak, de ez még nem zárja ki azt, hogy az okozatiságon másként ne alapulhatna valami.

És akkor ugyanennek kellene érvényesnek lennie a klasszikus fizika többi törvényére is, amelyek voltaképpen mind a newtoni mechanika mintája szerint formáltak.

1. Annak, hogy ezek a törvények nem azonosak a kauzalitással, tulajdonképpen minden további nélkül evidensnek kellene lennie. Ez azonban mégis külön fejtegetést tesz szükségessé, amelyet a maga helyén, a természettörvény kategóriájánál fogunk elvégezni. A fizika részéről a kauzalitás és a természettörvény megkülönböztetése nem mindig történt meg a kellő élességgel. Ez az egyik oka annak, hogy miért gondolták a kauzalitást elejtendőnek ott, ahol a klasszikus fizika törvényszerűsége csődöt mondott. Ténylegesen csak egy szilárd összefüggés mutatható itt fel: a klasszikus fizika törvényei feltételezik a kauzalitást, és nélküle elvesztik a talajt a lábuk alól; de a kauzalitás a maga részéről nem tételezi fel ezeket a törvényeket, nélkülük, önmagában is fennállhat. A kauzalitáselv felfogása az előző fejtegetésekben megfelelt a természeti törvényszerűség egy meghatározott típusától való ezen függetlenségének. Akkor azonban nincs okunk arra, hogy ezt az elvet feladjuk ott, ahol a klasszikus törvények valamilyen határba ütköznek.

2. Ami az atomi folyamatok területén csődöt mond, az mindenekelőtt csak a törvények felfoghatósága. Mégpedig az egzakt, matematikai-kauzális felfoghatóság. Mi hiányzik itt a kauzális megismerés szempontjából? Azt válaszolhatjuk: a causa efficiensről való tudásunk. Ami annyit jelent, hogy a reálfaktorok kollokációi, amelyeket a részokoknak kellene képezniök, nem foghatók fel; velük együtt tehát az öszokok sem. De mi következik a felfoghatatlanságból? Az bizonyára nem, hogy itt okok egyáltalán ne lennének! Annak, amit a megismerés bizonyos eszközeivel nem ragadhatunk meg, azért még nem kell a reálösszefüggésben hiányoznia. Hiszen sokféle reális dolog van, amit nem értünk meg. Ha minden olyan oknak, amelyet nem vagyunk képesek megismerni, érvényességét tagadni kívánnánk, az a geuilincx-i axiómához való visszalépés, a régi realizmusba való visszaesés volna. Már most jól ismert

tény, hogy okokat csak ott ismerünk meg, ahol 1. az adott jelenség (das Gegebene) erre vonatkozóan bizonyos támpontokat nyújt számunkra (ismerjük a kollokációkat), és 2. ismerjük a különös törvényszerűséget, amely szerint a folyamatok lefolynak. A két eset közül egyik sem illik a mikromechanikai folyamatokra. Nem csoda hát, hogy az okokat itt nem fogjuk fel. De ebből még nem következik, hogy azok nem volnának jelen, és az sem, hogy általában megismerhetetleneknek kellene lenniük. Az atomi viszonyokba való behatolás bizonyos határok között már lehetőnek bizonyult. Egy napon az analízis számára új fogódzópontnak mutatkozhatnak, és talán még új törvények is feltárhatók lesznek. És akkor okozati összefüggések is láthatóvá válhatnak.

Ami az összokok felfoghatatlanságát illeti, a tényállást ilyen módon is fontolóra vehetjük: mivel az okozat kiszámíthatósága minden komplex hatás esetében zárt rendszerek izolálhatóságától függ [vö. 28. fej. a)], ezért minden azon múlik, vajon ilyen rendszerek kínálkoznak-e a szemlélődés számára, vagy legalábbis bizonyos határok között kiemelhetők-e. Mivel azonban az atomi nagyságrendű fizikai objektumok nyilvánvalóan nem alkotnak már zárt rendszereket, ezért ilyen rendszerekké a megfigyelhetőség határai között a szükséges egzaktsággal nem is foghatók össze. Ennek pedig az a következménye, hogy az egyedi folyamatok összokai nem foghatók meg. Mivel azonban csak az összokoknak van efficiens jellege, éppen ezért az okozatok is kiszámíthatatlanok. De ebből nem következik az, hogy az egyedi folyamatok ne lennének „okozatok”, és az sem, hogy ne léteznének összokok. Az azonban igenis következik, hogy az atomi folyamatok összefüggéseit illető minden megfontolásnak csak statisztikai jellege lehet.

3. Világos utalás olvasható ki e tényállásra vonatkozóan az úgynevezett statisztikus törvényszerűségből, amely ezen a területen felváltotta a klasszikus törvényeket. Ez a törvényszerűség távol áll attól, hogy pontatlan legyen; csupán olyan törvényszerűség ez, amelyhez bizonyos közelítési fokozatokon keresztül kerülővel kell utat vágnunk. Egyáltalán a „statisztikus” kifejezés félrevezető; ez a kifejezés a megfontolás, a számbavétel, a számítás módjára vonatkozik, nem pedig magának a törvénynek a tartalmára, amelynek fel fogása felé igyekszünk. Nem a törvény statisztikus, hanem a hozzá vezető út. Persze úgy, ahogyan mi a törvényt felfogjuk, semmit nem mond ki az egyes atom vagy elektron valóságos mozgásáról, hanem csak valamit átlagban mindnyájuk mozgásáról. De a kijelentés teljesen egzakt. A nagy számok törvényének van alávetve, amely kimondja, hogy annál pontosabban fogjuk fel az átlagot, minél nagyobb azon esetek száma, amelyekből kiindulunk.

4. Mármost mit jelent ez? Fennállhat-e hát az átlagra vonatkozóan törvényszerűség, amely az esetek számának megfelelően egy meghatározott érték felé konvergál — miközben még a szórás és az átlagos hiba is kiszámítható — anélkül, hogy magukra a reálesetekre vonatkozóan ne állna fenn determináció? Hogyan foglalhat el akkor a gyakorlati maximum akárcsak egy meghatározott helyzetet is a statisztikai görbén? Hiszen anélkül, hogy valamiféle elrendezettség ne lenne a kollokációkban, ez semmiképp sem lenne lehetséges; de még ez esetben is csak akkor lehetséges, ha a kollokációk összokok. Ha az ember közelebből szemügyre veszi, hogy a fizikus miként állítja fel egyenleteit, akkor megfontolásaiban mindig rábukkanunk a meghatározott összhelyzettel és annak változékonyságával való számvetésre. Éppen ez azonban az oki mozzanatok kollokációja. És hallgatólagosan a fizikus is annak tekinti. Amit ez a fajta megfontolás nem foglal magában, az csupán az egyedi eset.

5. A valószínűségszámítás semmiképpen sem csak a „szubjektív várakozás mértékére” vonatkozik. Sőt egyenesen a várakozás mértékének az objektívbe történő emelése, amely azt magában a reális történésben meglévő bázisra állítja. Ha ez a bázis közvetlenül megfogható volna, akkor a várakozás egzakt jóslásba menne át. Mivel ez az alap csak megközelítőleg fogható meg, a jóslás továbbra is az átlagtól függ. Ami nem változtat azon, hogy a reális determináltság valamiféle bázisának magukban a részfolyamatokban léteznie kell. Mert már az, hogy a részfolyamat legalább átlagban kiszámítható, annak kauzális és matematikai meghatározottságát bizonyítja.

6. És mit jelent tulajdonképpen az, hogy az atomi mozgások „véletlenek”? Emlékezzünk itt a szükségszerűség és véletlen korábban tárgyalt viszonyára [28. fej. d]): amit mi az okokat nem ismerve „véletlennek” nevezünk, éppen az a kauzálisan szükségszerű. Véletlennek csak a mi várakozásunkhoz viszonyítva bizonyul. Igen, az, hogy valami velünk váratlanul „meg-esik” („zuffällt”), éppen maga a contingencia, amelynek értelme abban áll, hogy „valami éppenséggel így esik meg”. De hogy miért így esik meg, arra itt nem kapunk választ. És az okok ismerete nélkül erre nem is lehet válaszolni. Ebben a helyzetben vagyunk akkor is, ha atomi folyamatokkal állunk szemben: nagyon meghatározott, szigorú törvények felé konvergáló eredmények előtt állunk, amelyek okait részleteikben nem ismerjük. Ezeknek a folyamatoknak a „véletlensége” tehát nem érv kauzális meghatározottságuk ellen.

7. Ezen alapszik, hogy bizonyos jogosultsággal beszélhetünk a „véletlen törvényeiről”. Ha a reálvéletlenről volna szó, azaz a valóságosan determinálatlanról, akkor a véletlen törvénye önellentmondást jelentene. Ezzel szemben, ha csak a kauzális faktorokon alapuló contingenciáról van szó, akkor nem forog fenn semmiféle ellentmondás. A folyamat mint olyan akkor nem eshet meg másként, mint ahogy ténylegesen megesik; csak lefolyása nem látható előre. A kauzalitás azonban nem jelent előreláthatóságot, ahogy mindig újra hamisan feltételezik, hanem a kollokáció általi ontikus feltételezettséget — s az már mindegy, hogy ez megfogható-e avagy sem.

8. Mivel a nagy számok törvénye szerint az átlageredmény meghatározott nagyságok felé konvergál, azért ezt lehet mondani: éppen a statisztikus törvények a bizonyítékok arra, hogy az egyedi esetek látszólag „szabálytalan” sokféleségében mégis szigorú kauzális függőség uralkodik, és pedig függetlenül megismerhetőségük fokától. Egészen azonban még az egyedi esetek sem megismerhetetlenek; máskülönben nem lehetne vitatkozni róluk. Teljesen azonban nem ismerhetők meg.

Ha ez esetben nem így állna a dolog, akkor semmi jogunk sem volna arra, hogy a magasabb fokozatokon a kauzalitást elismerjük. Mert itt mindenütt a teljes okkomplexusok ugyanazon megfoghatatlansága és a várakozások ugyanazon bizonytalansága az uralkodó. Gondoljunk az események kiszámíthatatlanságára a mindennapi életben, a folyó világtörténetben és általában az emberi előrelátásában és előre meghatározásban. A kollokációk teljes átlátásáról itt sohasem lehet szó, bizonytalan empirikus analógiákhoz tartjuk magunkat. De ez nem alap arra, hogy a kauzális determináltságot kétségbe vonjuk, hanem annál inkább arra, hogy teljes mértékben elismerjük.

(30. fej. 372—375. o.)

### a) *A függvény. Matematikai forma és realitás*

A mondottak után nem nehéz a természettörvényekben a nem-matematikait és a matematikait egymástól elválasztani. Az előbbihez számítható a lehető nagyságmeghatározottság minden dimenziója vagy „szubsztrátuma”, az elsődlegesek és redukálhatatlanok éppúgy, mint a másodlagosak, tehát a téren és időn kívül a sebesség, gyorsulás, súly, nyomás, sűrűség, hőmérséklet és így tovább a fizika valamennyi részterületén. Formálisan így is kifejezhetnénk: ide tartozik a legjava annak, amit a fizika matematikai formuláiban a betűszimbólumokkal fejezünk ki. A formulák csak akkor érthetők teljesen, ha már tudjuk, hogy ezek a szimbólumok mit jelentenek.

A matematikum lényege ezzel szemben abban a módban rejlik, ahogyan a különféle dimenzióknak ezek a nagyságai, illetve számértékei egymásra vonatkoznak. Félre ne értsük, nem az egyedi eset meghatározott nagyság- és számértékei fontosak a törvény szempontjából, mert ezek esetről-esetre változnak, hanem csupán alapvető viszonyaik egymáshoz, azaz az egyik faktor változékonyságának függése a másiktól, vagy több más faktorétól is. Mert ezek az alapvető nagyságviszonyok maguknak a nagyságoknak a változása során konstansok maradnak. A matematikai függvény dolga azután, hogy ezeket a viszonyokat találó módon fejezze ki.

A törvények matematikai formájába következésképpen beletartozik mindaz, aminek mérték és nagyság jellege van. De ezzel még nem mondtunk eleget, mert mérték és nagyság elsősorban még valami statikusait jelent, és magát a folyamatot, amelyben a nagyságok folyékonnyá válnak, ilyen primitív eszközökkel nem foghatnánk meg. Ezért volt a matematikai törvénytudomány fejlődésében lényegében arról a kérdéstről szó, hogy a matematikai meghatározottság tulajdonképpen „hogyan” uralkodhat a folyamat fölött.

A matematikai meghatározottság természetesen igen sajátos módon uralja a folyamatot. És ez a mód megnehezíti azt, hogy titkának nyomára jöjjünk. A matematika tudományának ezt a meghatározottságot hűen utánoznia kell ahhoz, hogy találóan kifejezhesse. Tehát a nagyságviszonyt cseppfolyósítania kell. Ez történik meg a függvényben, úgy amint formulájának általános sémája kimondja:  $y = f(x)$ . Ebben a folyékony viszonyban  $y$  különböző értékeket vesz fel, és pedig szigorú függőségben azoktól az értékektől, amelyeken  $x$  áthalad. Egy ilyen fluens viszony bizonyára megfog valamit magának a folyamatnak a lényegéből, nevezetesen annak kvantitatív oldalát, és pedig annyiban amennyiben az  $x$  és  $y$  értékei közti átmenet folytonos.

Pontosabban azt mondhatnánk: a változók ilyen viszonya azért ragadja meg a folyamatot az értelemben, mert inkább már önmagában véve a reális folyamatban ennek kvantitatív törvényeként benne rejlik, benne megőrződik, és a folyamat minden stádiumában megváltozott nagyságokkal újra teljesül. Magának a folyamatnak a belső viszonya ez, „az ő” matematikai törvénye. És addig jellemző a folyamatra, ameddig az függő nagyságváltozásban áll.

A függvény nem merül ki gondolat voltában. Bizonyos, hogy a tudományra tartozik, de nemcsak arra. Ezen túlmenően a folyamatban megőrződő nagyságviszony matematikai létformája; és ez teljes mértékben reálviszony. Hiszen máskülönben ebben az esetben nem a természeti folyamatról lenne szó, hanem csupán a tiszta matematika tárgyáról. E reálviszony azonban olyan módon

rendelődik a felmerülő és eltűnő nagyságok fölé, hogy ezeket a törvény a folyamat minden mozzanatában meghatározza. Ezen alapul valamely lezajló folyamat adott stádiumból kiinduló előzetes kiszámításának lehetősége.

(34. fej. 401—402. o.)

### b) *A mozgás kontinuumuma és az infinitézimális elv*

Ez a viszony, amelytől pedig a legfontosabb ismereteink függenek, kezdettől fogva merő talány volt. És a talány nem csökken azáltal, hogy a matematika nagy diadalmenete során a XVII. század óta a sikeres számítási módszerek túlhaladtak fölötte. A gyakorlati szempontból döntő műveletek a tudomány pontosságát követelő igényeinek nagyon jól megfeleleltek, az elméletet azonban mégsem tudták olyan könnyen kielégíteni. Már a matematika úttörői, így elsősorban Leibniz előtt világgossá váltak azok a teoretikus alapkérdések, amelyekbe itt mindjárt a megfontolás küszöbén ütközik a gondolat.

Hogyan lehet tehát a mozgás egyik mozzanatából kiindulva a többi stádiumot meghatározni, amikor pedig maguk a mozzanatok elválasztó határ nélkül folynak át egymásba? És éppen ebben az átfolyásban van a folyamat lényege. Nyilvánvalóan maguknak a nagyságoknak kell folytonos folyásban lenniök — olyan módon, ahogyan egy görbe koordinátái folytonosan változnak — mialatt viszonyuk állandó. Ez azt tételezi fel, hogy a nagyságkülönbségek végtelen kicsiyé zsugorodnak össze, s azután végül a tiszta kontinuumban „tűnnek el”. Az alapot így tehát az a feltevés jelenti, hogy maga a folyamat egy végtelenül osztható és végtelenül kicsi elemekből felépülő egész. A folyamatban minden nagyság olyan növekményekből áll elő, amelyek maguk már tulajdonképpen nem nagyságok. A meghatározott kvantum a „non quantum”-ból épül fel.

Ezzel azután már pontosan Leibniz klasszikus meghatározásainál állunk. A kalkulus a nagysággal rendelkezőt eltűnőben, a véges nagyság felől nézve, a status evanescensben fogja meg. Ez a „nézés” azonban merőben a mi sajátunk, és éppen a véges felől közelítő látás már fel nem fogható végső tagja ontikusan az eredeti, a nagysággal rendelkező valóságos eleme. Tehát azt is mondhatjuk, hogy ez a status nascensben levő nagyság.

Így pl. a sebesség növekményei az egyenletesen gyorsuló mozgásban tényleg „elenyészően” kicsinyek, minthogy a gyorsító erő folytonos, és minden legkisebb időelem alatt a sebesség egyenlő növekedését idézi elő. De éppen azért ezek valódi elemek, belőlük „épül fel” az eredményként adódó sebesség. Ez a felépülés már kauzálisan is felfogható: a növekmények itt a részokok szerepét játsszák, és mint ilyenek hatnak tovább. A mindenkori sebesség ezek integrált összokozata. A status nascensből alkotott kép tehát nagyon is betű szerint találó.

A differenciál mint építőelem ezért távolról sem a teória vagy számítás pusztá fogalma. Éppen magának a folyamatnak a tulajdonképpeni reáeleme. Persze nem olyan elem, amely a folyamaton kívül szabadon önmagáért fennállna; és ennyiben megint nem is elem. Tekintettel erre a tényállásra, az „infinitézimális realitás” újkantiánus gondolatát teljesen jogosultnak tarthatjuk; csakhogy természetesen nem valamely a „gondolkodásban” levő másodlagos realitásról van szó, ahogy akkoriban vélték, hanem éppen magának a reál-folyamatnak az elsődleges realitásáról, és a gondolat az, amely, hogy ezt megközelíthesse, saját fogalmainak negációjára kényszerül. Az infinitézimális

kalkulus a fogalmi megértés közelítése a reálshoz, mivel közelítés a kontinuumhoz. Csakis ezáltal érthető meg átütő sikere az egzakt tudományban.

A tulajdonképpeni számítás nem éri el magát a reális folyamatot. Csak elvben veszi célba, de a számolás függésben marad a végestől. Véges nagyságot helyettesít be, és azt „elég kicsinek” választja meg céljai számára. A számítás a hibát is beleveszi az eredménybe, de tetszőlegesen kicsivé tudja tenni. A continuumot ő sem fogja meg pontosan, hanem csupán megközelítően. A közelítés maga azonban teljességgel „reális”.

Egyébként tisztában kell lenni azzal, hogy a természeti törvényszerűség realitássúlyát nem szabad a kiszámíthatóság határai szerint értékelni. Bár a számítás messzire előrehatol, de a természeti folyamatok matematikai reálstruktúrájának mélységeit nem meríti ki. Ez a struktúra ugyan a mozgás és általában a természeti folyamatok kategoriális felépítésének legracionálisabb oldala, az egzakt tudomány szerkezete ezért tapad hozzá; de önmagában véve egy bizonyos mélységtől fogva ugyancsak irracionális. Mégpedig azért, mert a tiszta matematikai elvek is foglalnak magukban irracionális magot.

(34. fej. 402—404. o.)

c) *Az egyszerűsítés és a hipotetikus beütés a törvénytudományban*

Minden törvény állandókat és változókat tartalmaz. Nemcsak a viszony állandó, hanem a viszony bizonyos elemei is (ami nemcsak a nagyon szembeötlő, meghatározott számértékkel rendelkező „K” faktorokra vonatkozik). Ahol az állandók egészen hiányoznak, a viszonyban nincs meghatározottsága; ahol a változók hiányoznak, ott változás és folyamat nincs. Mármost a racionalitás (a kiszámíthatóság) az állandó elemeken múlik, az irracionális a változókon; és pedig növekszik magának a változékonyságnak a fokozatai szerint, tehát a differenciál rendjeinek megfelelően. Az irracionális tehát a változók számával és függőségük komplexségével együtt növekedik.

Minél egyszerűbb az egyenlet, minél kevesebb változót tartalmaz, annál áttekinthetőbb a törvényszerűség, annál könnyebben kiszámítható a reáleset, de annál monotonabb, szegényesebb, sematikusabb is a folyamat. Azt is mondhatnánk, annál alacsonyabb fokú a törvényben megragadott sokrétűség; vagy annál absztraktabb módon ragadja meg a törvény a reális folyamatot. És megfordítva: minél komplexebb a függvény, minél sokrétűbben nyilvánulnak meg benne (sich in ihm überhöhen) a változékonyság rendjei, annál nehezebben fogható és annál kevésbé formulázható meg a törvény; viszont annál gazdagabb és differenciáltabb a folyamat, amelyet megragad, és annál konkrétan fogható meg a mögötte rejlő realitás.

Minél mélyebben hatolunk be a természettörvények szövedékébe, annál inkább oldódnak meg egész problémacsoportok, de annál jobban szaporodnak az újonnan felmerülő rejtélyek is. Ami a klasszikus mechanika kezdeteinél a tudomány büszkesége volt, hogy mindent törvényekből tudott „megmagyarázni”, az fokozatosan, a behatolás mélységének megfelelően felmondja a szolgálatot. Egyre inkább szükségessé válik, hogy már az egyenletek felállításánál egyszerűsítő feltevéseket tegyünk; gondoljunk pl. arra, hogyan függnek a sugárzási törvények az ún. „fekete sugárzók” feltételezésétől, pedig ez a feltételezés a világegyetemben sugárzó testek nagy tömegére aligha bizonyulhat helyesnek. Egyre jobban és jobban akadunk meg a közelítéseknél, és ennek megfelelően a hibahatárok is kevésbé szűkíthetők.

Az analízis azonban bizonytalansági tényező ellenére sem válik illuzórikussá. Sőt van okunk feltételezni, hogy minden hipotetikus beütés és bizonyos extraplációk minden merészsége ellenére is mégis közeledünk a reálfolyamat teljes tartalmához. Ennek jelei azok a mindig újra felmerülő új jelenségtartományok, amelyek az értelmezés számára hozzáférhetőkké válnak. Úgy tűnik, minél inkább vesz fel a gondolat elvben irracionálisat, annál inkább szorítja határok közé a tárgy irracionálóját, és ez annál átláthatóbbá válik előtte elvi mozzanataiban. Ez az elkerülhetetlen spekulatív beütés értelme az elméleti fizikában.

Az ilyenfajta előrehatolás során a törvényeknek egy szerfölött bonyolult szerkezetéhez jutunk. És éppen itt, ahol a teljes megértés áthághatatlan határokbá ütközik, állunk a tulajdonképpeni reális folyamatformák előtt. Az egyedi törvény ugyanis, az összefüggésekből kiragadva, csupán absztrakció. A természetben nincsenek önmagukért fennálló egyedi törvények; csak az értelem szakítja el őket egymástól módszereinek céljai érdekében. A módszerek azonban a reálfolyamatok konkrét gazdagságát elszegényítik. Hasonló itt a helyzet, mint a kauzalitásnál: ott sincsenek sem elszigetelt okok, sem elszigetelt oksorok, hanem csak komplex összokok és komplex kauzális folyamat. Ugyanaz az összefolyamat képezi azonban a természettörvények szövedékének is az alapját. És ezt a szövedéket éppoly kevéssé lehet szétszakítani, mint az egységes kauzális struktúráját.

A természetben nincs félig érvényes determináció, hanem csak teljes érvényű és mindenoldalú, mégpedig mind a kauzalitás, mind a törvényszerűség szempontjából. Legalábbis semmi okunk arra, hogy bárhol hézagokat tétélezzünk fel, még ott sem, ahol a magaskomplexitású képződményekben megfoghatatlanná válik. Ezzel szemben az, hogy egy bizonyos mélységtől kezdve szemléletünk számára minden áttekinthetetlen sokrétűségbe vész el, csak az irracionális egy meghatározott fajtáját jelenti, és pedig éppen magának a törvényszerűségnek az irracionálisát. A törvényszerűség ugyan a természeti folyamatok racionális oldala, de semmiképp sem abszolút racionális.

Ebben az összfüggésben érdemes még egyszer megvizsgálni azt a széles körben elterjedt felfogást, hogy a reálesetek egyáltalán nem „szigorúan” igazodnak a természettörvényekhez, hanem folyton eltéréseket mutatnak. Ebben igaz az, hogy az egyedi törvény csak egy ideális esetet fejez ki, amelyben valamennyi többi mozzanattól eltekintünk, amelyek egyébként még belejátszanak. Ez az ideális eset tényleg nem létezik a természetben. Így a kepleri ellipszistörvényt semmilyen valóságos bolygómozgás tisztán nem tárja elénk; ehhez a tömegeknek egy pontban kellene egyesülniök, és csak a Napnak és magának a bolygónak a gravitációja játszhatna szerepet — ezek olyan feltételek, amelyek sohasem teljesülnek. Így Galilei abszolút „szabadesése” sincs meg a természetben; a levegő ellenállása módosítja, és a gyorsító erő a föld középpontjától való távolság csökkenésével növekszik.

Nem teljesülnek emiatt a törvények a reálfolyamatokban? Nagyon is teljesülnek. Csakhogy a törvény nem az egyedüli determináns. Az adott reál-tényező az egyedi esetben sokkal komplikáltabbak ahhoz, semhogy egyetlen törvény felfoghassa őket; komplex szövedéket alkotnak, és az a mód, ahogyan hatást gyakorolnak, szintén szigorú törvényszerűségnek van alávetve (részben ugyanannak, részben egészen másoknak is). Ha egy kő, tekintet nélkül a levegő ellenállására, pontosan a szabadesés formulája szerint esnék, esése éppen akkor sértené meg a törvényt és az eset éppen akkor lenne megfogha-

atlan. Ha egy bolygó a naprendszerben pontosan a kepleri ellipszisen haladna, mintha csak ez és a Nap léteznének és mindkettőjük tömege egy-egy pontban volna egyesítve, éppen akkor volnának a kepleri törvények megsértve. Mert éppen ezen törvények szerint kell „zavaroknak” fellépniük.

A levonható következtetés igazán csattanós: ami úgy néz ki, mint a törvénytől való „eltérés”, az, minden faktor tekintetbevétele esetén, éppen a törvény legpontosabb teljesülése. Nem méltányos egy más, állítólag még pontosabb teljesülés után keresgélni. Az egyedi természettörvény nemcsak nem lép fel izoláltan, úgyhogy mindig csak törvények koherenciájában bukkanhatunk rá; hanem általában csakis azoknak a sokrétű reálfeltételeknek teljes gazdagságában realizálódik, amelyek az egyedi esetet alkotják. Ilyen sokrétűségben azonban a megvalósulás individuális. (34. fejt. 404—406. o.)

#### *d) Statisztikus törvények és természettörvények*

Idáig a természettörvényről kifejtett gondolatok megfelelnek a klasszikus fizika nézeteinek. A moláris folyamatoktól a molekuláris és az atomi folyamatokhoz való átmenettel megváltozik a kép. Már főntebb megmutatkozott, hogy ez az átmenet a folyamatoknak miért nem annyira a kauzális jellegét érinti, mint inkább a törvényszerűségüket. Mert valóban, azok a legkisebb részfolyamatok, amelyekhez az analízis előrenyomul, a klasszikus fizika törvényeinek segítségével nem foghatók meg.

Ez még nem szükségszerűen jelenti azt, hogy itt semmiféle törvény nem uralkodik. És még ha azt jelentené is, akkor ezzel a mikromechanikai folyamatokban még csak a történet törvényszerűsége maradna el, tipikájuk, és vele az, amin ez alapszik, az egyforma okkomplexusok visszatérése. De akkor is fönmaradna még a kauzális sorrend. Csakhogy olyan nagymértékben individualizálva, hogy a lefolyások már nem mutathatnának semmiféle tipikát.

Valójában azonban ennél sokkal több megmarad itt. Ha ugyanis az atomi folyamatokból megfigyelhető moláris jelenségek épülnek fel, amelyek viszont a maguk részéről szigorú törvényszerűséget mutatnak, akkor az előbbieket sem lehetnek teljesen törvények híján. És ha továbbá kiderül, hogy az ezen a módon megalapozott törvények a klasszikus fizika törvényeihez olyannyira közelnek, hogy, szélesen megvonva a határokat, még „ekvivalenciát” is feltételezhetünk ezek és amazok között, akkor világos, hogy az atomi folyamatok ismeretlen törvényeinek a klasszikus fizika törvényeivel ontikusan meghatározott viszonyban kell állniok. Hogy ez az ontikus viszony milyen mértékben fogható meg tudományosan is, az persze olyan kérdés, ami már nem egyedül a létviszonytól függ, hanem különös, csak itt fellépő megismerési feltételektől is.

Ami a kvantummechanikai megfontolásokban valóban radikálisan megváltozik, az magának a folyamatnak a felfogása. A természeti folyamat itt már nem az a folytonos átmenet, ahogyan a régebbi fizika valamennyi területén elképzelte. Kontinuitása megszűnt. A folyamat kis ugrásokban zajlik le, amelyek azonban mindenképpen véges és megadható nagyságok. Az energiaközlés nem sülyed ez utóbbiaknak mint oszthatatlan energiakvantumoknak a mértéke alá. Ezzel a függvénynek a kontinuum megragadására irányuló feladata elmarad. És helyére lép egy másik feladat: a részfolyamatok szabálytalanságából az összefolyamat egységes meghatározottságának visszanyerése.

Ezt az elmélet a valószínűségszámítás segítségével hajtja végre. A mikromechanikai folyamatok „szabálytalanságából” indul ki, de emellett felté-

telezi a lehetőségek megoszlásának egyenletességét (pl. az atommozgások irányainak és sebességeinek egyenletes megoszlását egy gázban). Ilyen feltételezések mellett végzi el az egyedi folyamatok áttekinthetetlen sokféleségére vonatkozó hozzávetőleges számítását, és jut olyan eredményekhez, amelyek „statisztikus törvények” alakját öltik.

Ezek nem a statisztika valamiféle törvényei. Tisztára matematikai természetűek, és a statisztika eljárása már feltételezi őket. Mert ennek a priori feltételei. A törvények, amelyekhez a statisztikai eljárás jut, inkább azzal az igénnyel lépnek föl, hogy a természet törvényeit jelenítsék meg, még akkor is, ha ezeket csak megközelítőleg sikerül kifejezniük. Egy valami azonban jellemző rájuk: nem a mikromechanika egyedi folyamatainak mint olyanoknak a törvényei, hanem csak az átlag törvényei. Az egyedi folyamatok nagymértékben eltérhetnek tőlük; alá vannak vetve a gyakorisági maximum körüli „szórásnak”; a szórás azonban megint csak nem önkényes, hanem a maga részéről meghatározott törvényszerűséget követ, amely egy gyakorisági görbe alakját veszi fel, és ezért megközelítőleg meghatározható.

Az így nyert „statisztikus törvények” tehát bizonyára természeti törvényeket fejeznek ki, de maguk nem minden további nélkül a folyamatok törvényei. Amire vonatkoznak, az valami nagyon meghatározott és fontos a közvetlenül meg nem ragadható mikrofolyamatokban, de nem közvetlenül maguk ezek a folyamatok, hanem csak az átlaguk. Visszaélés lenne a szóval, ha ezeket a törvényeket közvetlenül természettörvényeknek nyilvánítanánk; mert nem a természet foglalkozik statisztikával, hanem az ember a maga számításában. Mégis bizonyára valamiféle szoros kapcsolatban kell állniuk a valóságosan működő természettörvényekkel. Máskülönben az átlagra sem lehetnének találóak. És ha ezt sem sikerülne kifejezniük, akkor a jelenségek értelmezésében sem igazolódhatnának.

Ez az alapja annak, hogy miért lehetnek joggal érvényben mint valódi természettörvények közelítő meghatározásai. (34. fej. 406—408. o.)

#### *e) Szabálytalanság és törvényszerűség. A konvergencia jelensége*

A fontos itt természetesen az, hogy a statisztika matematikai törvényei maguk teljesen objektív törvények. A valószínűségnek ezzel a számításmóddal összekapcsolódott fogalma nem juttatja ezt megfelelően kifejezésre. A valószínűség csak az egyedi esetre vonatkozik, erre azonban a „statisztikai törvények” csupán közvetve érvényesek. Közvetlenül mindenképpen csakis az átlagra vonatkozóan vannak érvényben, és az összjelenség megítélése szempontjából éppen az átlag a fontos. Az átlagra azonban érvényes az a törvény, hogy a nagyságok szóródása az egynemű folyamatokban egy fix nagyság felé konvergál — olyan konvergencia ez, amely az esetek számának növekedésével mindinkább megfoghatóvá válik.

Ebben a konvergenciajelenségben — nevezik „a nagy szám törvényének” is — annak világos jelét pillanthatjuk meg, hogy a mikromechanikai folyamatok „szabálytalansága” vagy „véletlensége” nem jelenti minden törvényszerűség hiányát. Ahogyan a látszólagos determinálatlanság mögött egy elvileg még teljességgel felfogható, ha empirikusan nem is kimutatható kauzális viszony áll [30. fej. *d*), *e*)], úgy a látszólagos szabálytalanság mögött is egy rejtett törvényszerűségnek kell lennie. Másként a statisztikus számítás eredményei nem mutathatnának konvergenciát meghatározott nagyságok

felé. A statisztika ugyanis még ott is, ahol „véletlen eloszlás”-ból indul ki, egész elfogulatlanul a „véletlen törvényei”-ről beszél, amelyeket éppen ennek az eloszlásnak már tartalmaznia kell. Az itt rejlő látszólagos paradoxon magától teljesen megszűnik, mihelyt megfontoljuk, hogy a „véletlen” éppen a mindenoldalúan kauzálisan determinált [28. fej. d)].

Ezen a módon is beigazolódnik hát, hogy az ún. „statisztikus törvények”, bár maguk nem azoknak a reálfolyamatoknak a törvényei, amelyekre vonatkoznak, de mégis valódi reáltörvényekre utalnak vissza. Mert még a folyamatok nagy sokaságára vonatkozó számításban sem léphetnének fel, ha maguk a folyamatok nem tartalmaznák a lefolyás meghatározott tipikáját, amelynek révén meghatározott átlag adódhat.

A statisztikus törvények tehát egyféle szurrogátumot képeznek, amelyhez a megfontolás és számítás a folyamatok valóságos törvényeinek ismerete híján tartja magát. Meghatározott nagyságok kiszámíthatósága statisztikai úton egyáltalán nem volna lehetséges, ha magukat a mikromechanikai folyamatokat a nagyságok eloszlása tekintetében nem hatná át valaminő egyformaság. A statisztikus kiszámíthatóság tehát egyfajta bizonyítéknak számíthat azon vonatkozásban, hogy a természeti folyamatok megfigyelhető nagyságrendjei mögött szigorú törvények állnak fenn. Hogy ezeknek a törvényeknek milyen természetűeknek kell lenniök, az persze ilyen megfontolások alapján nem válhat világossá.

A klasszikus törvények „statisztikus” törvényekkel történő felváltása a tulajdonképpeni természettörvényeket tehát csupán mélyebbre helyezi, úgyszólván messzebbre taszítja vissza a természet még ismeretlen „belsejébe”. Ott a közvetlen tapasztalat megfigyelési és kísérleti módszerei számára többé már nem hozzáférhetők. Ezért tűnik az első pillantásra úgy, mintha a természet-törvényt ki is megszűnnék. És tényleg egy elhamarkodott relativizmus ezt a látzatot ki is használta arra, hogy a természettörvény alapeszméjét általában megtámadja.

Ez a végkövetkeztetés józan megfontolás számára tarthatatlannak bizonyul. Valójában itt csak az történik, hogy a makrofolyamatok mikrofolyamatok áttekinthetetlen sokaságává oldódnak fel. Az elmélet ezáltal a megfigyelhető folyamatok természetes folyamatok elemeiig megy vissza. Közben pedig kiderül, hogy a megfigyelhető makrofolyamatok régóta ismert és alapvetőknek tartott törvényei ezekre az elemekre nem bizonyulnak igaznak. A megfogható és mérhető összefolyamatok szabályai nem „érvényesülnek” a megfoghatatlan elemi folyamatokban. Itt csupán a természeti történés felületi törvényeinek mutatkoznak. Alaptörvényekként értelmezve őket, csak szurrogátumok, még akkor is, ha saját határaik között teljesen igaznak bizonyulnak. Ez azonban közvetlenül nem volt észrevehető; a statisztikai törvényeknek ezzel szemben megvan az az előnyük, hogy inadekvátságuk szembeötlő. Hogy azonban az elemi folyamatok szerkezetén általában törvények uralkodnak, azt a statisztikai törvények semmiképpen sem érvénytelenítik.

Innen tekintve a fordított aspektus kap erőre. A statisztikus törvények közelebb jutnak a valóságosan működő természettörvényekhez, mint a klasszikus törvények. Ebben az értelemben a statisztikai törvények a klasszikusokkal szemben egyenesen a törvényeknek egy magasabb osztályát képviselik, jóllehet az egyedi folyamatokra nem vonatkoznak. Ennek ellenére bizonyos törvényszerűségeknek magában a természeti történésben adekvátabb kifejezései. Előnyük a klasszikus törvényekkel szemben éppen abban áll, hogy

megfogalmazásukhoz és érvényességi körük megjelöléséhez nem szükséges az egyedi folyamatok individuális részmeghatározásait megadni. Ez a fölény a teoretikus fizikában eléggé érvényre jutott. És a siker számos szakterületen igazolta.

Az elmélet által itt elért határt önmagában véve kétféleképpen lehet felfogni: a megfigyelhető folyamatok mögött vagy egy törvény nélküli (ha nem is determináció nélküli) történés áll, vagypedig más, ismeretlen törvények. Az előbbi esetben a statisztika sem tárhatna fel semmilyen megközelítő egyformaságot. Az utóbbi esetben a határ csak a megismerés határa, nem pedig a természeti törvényszerűség létée. A tudás minden területén sok ilyenféle határt ismerünk. Fellépésük sem ismeretelméletileg, sem ontológiailag nem okoz nehézséget. Elbizakodottság is lenne úgy vélekedni, hogy tekintetünk a természet egészét már átfogta volna, és hogy semmi más törvény ne lehetne a természetben, mint a számunkra konstatálhatók.

Azt a kérdést, hogy miért éppen itt adódik határ a megismerésben, a problémák mai állása szerint nem lehet egyértelműen eldönteni. Néhány okot azonban megfontolhatunk. Állhat ez az ok a megfelelő megközelítési mód hiányában, végső soron tehát a megfigyelhetőség határaiban. Állhat azonban abban az elvi egyoldalúságban is, amellyel természettudományunk a jelenségek kvantitatív, mérhető és matematikai oldalához tartja magát. Bár egyedül ez az oldal a priori hozzáférhető, és ezért a racionális oldal; de ontológiailag értelmezve a matematikum mint olyan mégis csak a természeti viszonyokba belenyúló alacsonyabbrendű törvényszerűség; és ezért a teljes természeti törvényszerűség nem merülhet ki benne [35. fej. *d*].

Korai volna annak eldöntése, hogy itt a mai természettudomány zsákutcája pillantható-e meg, ahogy az antipozitívista táborban hajlamosak feltételezni. Az azonban elképzelhető, hogy a törvényszerűség azért mutatkozhat olyan nagyon komplikáltnak, mert a természettudományban a kizárólagosan matematikai elem mind nagyobb mértékben növekedik. Hátha a valószínűségi törvények egyszerűbbek? Hátha titkaikhoz más kulcsra van szükség?

Persze minden okunk megvan arra, hogy óvakodjunk az elsietett negatív állásfoglalástól. De egy ilyen lehetőség mégsem utasítható el teljesen. A történelemben vannak példák hasonló tévelygésre. Ismeretes az „epiciklusok” ptolemaioszi alapon tisztán matematikailag kiépített elmélete, amely annál komplikáltabb lett, minél pontosabban igyekeztek a jelenségeket nyomon követni. A kopernikuszi fordulat meghozta az egyszerű megoldást. Ez azonban nem matematikai volt, hanem szemlélet általános orientációjának megváltozása.

Ugyanilyen joggal természetesen a fordított lehetőség is érvényre juthat. Lehetséges, hogy ezen a határterületen a matematikum teljes mértékben túlsúlyban van, és a nem-matematikai — a szubsztrátumszerű — a felismerhetetlenségig háttérben marad. A heterogén szubsztrátumok sokasága, amelyek a megfigyelhető folyamatokban találkozunk, az atomi folyamatokhoz való átmenet során már tetemesen összezsugorodik; csak egy néhány szubsztrátum marad, és minden kvantitatív meghatározás most már ezekre vonatkozik, és úgy látszik, a határok még közöttük is illékonyvá válnak. A korpuszkula és hullám ellentéte ilyenformán az atomfizikában kérdésessé vált; ámbár azt még nem sikerült kielégítően felfogni, hogy mi az, ami mindkettő mögött áll.

(34. fej. 408—411. o.)

b) *Az apriorizmus határa. Az elmélet szélsőségei*

...Ilyen körülmények között nincs mit csodálkozni azon, hogy a természetről alkotott nézetekben a végletek állandó váltakozását láthatjuk: a matematikai törvényszerűség túlbecsülését és alábecsülését. Az előbbivel találkozunk a pozitivizmus és az újkantiánus idealizmus bizonyos irányzataiban, részben magának az elméleti fizikának a képviselőinél is. Az utóbbi a kvantitatívna abból a jelentéktelenné váló degradálásából ismeretes, amint azt a szellemtudományi kritika képviselte, és ami a filozófia igen komoly tendenciáiban (fenomenológia és életfilozófia) is érvényre jutott. Az utóbbi változat nézőpontja szerint úgy fest a dolog, mintha az egész matematikai természettudomány, még a legsajátabb területén is, csupán egy „világszemlélet” lenne a többi között. Míg az egyik oldalon azt hiszik, hogy a matematikát minden tudomány és általában minden világértelmezés mintaképévé kell tenni, addig a másik oldalon még olyan területekre vonatkozóan is alig hagyják meg a jogosultságát, amelyekben pedig a legmerészebb várakozásokat is túlszárnyalva igazolódott.

Az ilyen végletek természetesen önmagukat szüntetik meg újból és újból. De a maguk korában és a maguk hatókörében zűrzavart keltenek.

(35. fejt. 414. o.)

c) *„Törvény és tény”. A szférák összekeverése*

...Például ilyen tétélekkal találkozunk: „A törvény a természet apriorija”, vagy: „A természet a priori alapja a törvény és a tény korrelációja”. Hogy itt mire gondolnak, az kézenfekvő: semmi másra, mint a két ismeretinstancia, az a posteriori és a priori egymásra való belső vonatkozására. Ezzel semmi újat nem mondtak. De hamisan mondták, a formulázásokban végzetes hibák rejlenek.

Az „a priori” mindenképpen csak egy megismerési mód. Mivel a természet nem megismerés, hanem a legjobb esetben is csak tárgya a megismerésnek, ezért semmiképpen sem lehetséges sem „a természet apriorija”, sem pedig a természet „a priori alapja”. Mindkettő csak a természet-ismeretnek lehet sajátja. Tehát a törvényeknek sem lehet „a priori létük” — egy ilyen kijelentésnek semmi értelme sincs —, legfeljebb a priori „megismerhetők” lehetnek. Ez utóbbi áll pl. a logikai és a tiszta matematikai törvényekre. De a természet-törvényekre ez sem áll. A természettörvényeket induktív úton kell kikövetkeztetni, ki kell kísérletezni, persze bizonyos a priori feltételezések mellett (és ezek között matematikai ismeretek is szerepelnek), de mégsem olyan tapasztalati anyag nélkül, amelyből kiindulunk. Mert hiszen éppen a természettörvények ismeretlenek, és csak a tudományok metodikailag kombinált eljárása képes egy részüket felfedni.

Vagy bizonyos törvénymegfogalmazások bizonytalanságára való tekintettel azt is szokták kérdezni, hogy van-e tehát „abszolút törvény”. Ebben a kérdésben ugyanúgy hibák forrása rejlik. Értelmes módon legfeljebb arról lehet szó, hogy a törvény egy bizonyos fogalmazása abszolút helytálló-e a tudományban. Ez pedig valami egészen más; a mi fogalmazásaink és formulázásaink a megismerés állapotának megfelelően sokféleképpen változnak. De a tudás egy bizonyos stádiumában egy felfogás relativitásának semmi köze magának a felfogandó törvénynek az abszolút vagy relatív voltaához. Ha egy időlegesen elismert formula a tudás további előrenyomulása alapján tarthatatlannak bi-

zonyul, akkor ez annak a jele, hogy a természetben valóságosan fennálló törvényt nem sikerült kifejeznie. De még a helyesbítés utáni javított formula sem maga a természettörvény. Nemcsak azért nem, mert a megismerés további előrehaladása során további korrekciókra szorul; hanem mivel mindkét „fogalmazás”, a régi éppúgy, mint az új, most és a jövőben is csupán „fogalmazások”, és mint ilyenek nem lehetnek azonosak magával a törvénnyel.

Ez olyan egyszerű és oly magától értetődő, hogy nem volna szabad szót vesztegetni rá. De éppen ezen a ponton a legáldatlanabb a zűrzavar az egzakt tudomány és a filozófia határán mozgó teóriákban. Állandóan „természettörvényről” beszélnek, és egyáltalán észre sem veszik, hogy a természeti folyamatokban valóságosan működő törvényre még csak nem is gondolnak, nemhogy birtokában lennének. És ha az ember szemére veti az önfejű teoretikusnak a gondolati tisztátalanságát, akkor erre tüstént a fejére olvassák: „Magáról a természetről egyáltalán semmit sem tudhatunk, csak a tudomány fogalmai, ítéletei és formulái állnak rendelkezésünkre . . .”

Ilyen módon természetesen mindent szkeptikus kétértelműségbe rántanak bele. Ebben az esetben ugyanis a természettudomány, szigorúan véve, már egyáltalán nem magának a természetnek a tudománya, hanem csupán fogalmakkal és formulákkal való játék. Tárgyától elidegenedve jelenik meg előttünk, amelyet végül már egyáltalán nem ismer.

Félre ne értsük, a valóságosan munkálkodó tudomány természetesen semmi esetre sem tesz így. Egészséges védekezésül nem is törődik említésre méltóan a pozitivistá teória (tulajdonképpen „negativista” teóriának kellene nevezni) ilyenféle kinövéseivel. Ám azért sem mozdítja meg a kisujját sem, hogy az ismeretelméleti félreértések gombolyagát kibogozza.

(35. fej. 415—416. o.)

#### *d) A relativista szkepszis visszautasítása. Az objektív érvényesség ismertetőjelei*

Ezzel szemben sürgető követelmény, hogy a tárgy és a tárgy tudatbeli képének (képzet, fogalom stb.) minden megismerés számára alapvető különbségét a természettudományban is érvényben tartsuk, azaz, hogy a természet valóságos reáltörvényeit a tudomány tételeitől és formulázásaitól szigorúan megkülönböztessük, de az is, hogy ezeket különbözőségük ellenére is következetesen és a szükséges kritikai elővigyázattal egymásra vonatkoztassuk. Az egyes fogalmazások és formulázások fölötti különös döntést a filozófus átengedheti az egzakt tudományok lassú haladásának, hiszen amúgy is ezek történeti folytonossága a legfőbb biztosíték az átmeneti egyoldalúságok legyőzésének lehetőségére.

Hogy pillanatnyilag milyen sokat vagy milyen keveset ismerünk a természet valóságos reáltörvényeiből, arra nézve nincs abszolút kritérium. Csak egy dolog bizonyos: ezek a törvények nincsenek alávetve a tudományos megfogalmazások, tételek és formulák történeti változandóságának — éppen úgy, amint a konkrét egyedi tárgyak sincsenek alávetve az általunk róluk alkotott képzetek, nézetek és fogalmak változékonyságának.

Ezen túlmenően azonban mégis azt mondhatjuk: semmi okunk a szkepszisre és a relativista lemondásra a természettudományos megismerést illetően. Éppen a tudományos fogalmak elevensége és cseppfolyós volta, ami a laikus számára könnyen a felbomlás vagy „összeomlás” tünetének látszik, a jele tulajdonképpen a valódi természettörvényekhez való határozott közeledésnek,

és a magas fokú objektív érvényesség biztosítékának tekinthető. A természet valódi reáltörvényeinek manapság kétségkívül tekintélyes részét ismerjük, mégpedig elegendő pontossággal ahhoz, hogy belőlük messzemenő gyakorlati és elméleti következtetéseket vonhassunk le. A pontosságnak ez a foka azonban egyenlő részben köszönhető a rendkívül kifinomult megfigyelési módszerek kiépítésének, valamint a megismerés matematikai apriorizmusának.

Ez ontológiailag annyit jelent, hogy az egzakt tudományok fogalmi, tételei és formulái bizonyos határok között ténylegesen találó képet adhatnak a természeti folyamatokban meglévő egyformaságról. Hogy azonban részleteiben itt miként kell meghúzni a határokat, arról csak a tudomány jövőbeni előrehaladása dönthet. Ami azt jelenti, hogy ezen a ponton az egzakt tudománnyal is úgy áll a dolog, mint a többi tudománnyal: ez sem rendelkezik abszolút kritériumokkal, hanem csak relatívekkel. És itt is, mint mindenütt, a kritériumok az a posteriori és a priori ismeretelemek fedési viszonyában rejlenek.

Ebből továbbá azt a következtetést kell levonnunk, hogy tévedés az a priori, mondjuk a matematikai belátások egy bizonyos állagát a természeti törvényszerűség tudatbeli legitim korrelátumának tekinti. Ezzel a kategoriális viszony sémáját túlságosan leegyszerűsítjük. Tökéletesen igaz, hogy az a priori belátás az általánosnak mint olyannak a közvetlen megragadása; de azért még nem minden általános ragadható meg a priori. Az emberi tudatban nincs olyan apriorizmus, amely a természettörvényeknek közvetlenül megfelelne. Olyan bizonyára van, amely a tiszta matematikai törvényszerűségnek megfelel. Ez azonban a természeti törvényszerűségnek csak az egyik oldalát alkotja, tehát semmiképpen sincs fedésben ennek konkrét tartalmi gazdagságával. Ezért marad meg a törvénymegismerés a posteriori beütése az egész vonalon továbbra is ellensúlyként.

A természettörvények valóságos megfelelője a tudatban egy felépítése szerint szerfölött komplex termék, amely csak későn érlelődik meg, és még akkor is szüntelenül küzdenie kell a helyesbítésért, azaz a valóságos természettörvényekhez való növekvő közeledésért. Ezáltal az a priori, sajátosan a matematikum beütésének döntő jelentőségét ebben a termékben semmiképpen sem becsljük alá. Ellenkezőleg csak határainak helyes elismerése esetén juthat ez a jelentőség teljesen érvényre. A határok pontos meghúzása azonban az ismeretelmélet feladata, amit nem lehet egycsapásra megoldani, hanem csak magának a tudománynak lassú előrehaladása során juthat közelebb egy általában vett döntéshez. Minden előzetes sommás megoldás, mindegy hogy a relativista szkepszis vagy az optimista apriorizmus irányába történjék is, semmi más mint dilettáns játék, amely el sem jut a komoly problémáig.

Ehhez járul még, hogy a valóságos a priori belátások, amelyekről itt szó van, sem hullanak az ember ölébe. Nem „velünk születtek”, ahogy a régi félrevezető kifejezés mondja, hanem mint minden valódi belátást, őket is munkával kell megszereznünk.

Legalábbis így áll a dolog mindenütt, ahol nem a szemlélet, hanem a gondolkodó megértés a priori-járól van szó. Éppen ez a hátránya az ilyen tudatkategoriáknak, amelyek nem a szemlélet és az élmény kategoriái, hanem a gondolkodás kategoriái. Ha ezt világossá tesszük a magunk számára, akkor sok minden elesik az összefüggéseiből kiragadott apriorizmus terméketlen problematikájából.

(35. fejt. 416—418. o.)

## Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus-koncepciót?

Földesi Tamás vitacikke több mint két év után reagál bírálatomra és ennek elvi alapjaira. Ilyen hosszú idő után joggal elvárhatnánk — különösen egy olyan kvalitású gondolkodótól, mint Földesi Tamás —, hogy kérielt érvekkel, új kutatási eredményekkel védi meg álláspontját, és megérti azt a koncepciót, amellyel vitatkozik. Írása azonban semmiben sem elégti ki a várakozást. Hogy mégis szükségét érzem a válaszadásnak, annak az az oka, hogy cikke azoknak a tudósoknak az eljárására emlékeztet, akik szavakban elismerik isten létezését, és minden alkalommal kellő tisztelettel nyilatkoznak róla, csak éppen az általuk kutatott területen hagyják figyelmen kívül. A marxista filozófusok között is egyre nő azok száma, akik elismerik a dialektikát, csak éppen nem alkalmazzák. Ki ne ismerné el Engels álláspontját, mely szerint két filozófiai irány van „a metafizikus — rögzített kategóriákkal, a dialektikus . . . folyékonyakkal”, s a feladat „annak kimutatása, hogy ezek a rögzített ellentétek, mint alap és következmény, ok és okozat, azonosság és különbség, látszat és lényeg tarthatatlanok, hogy az elemzés az egyik pólust a másikban már in nuce meglevőnek mutatja ki . . .” (II, 478. o.) (A zárójelben levő római számok az Idézett művek jegyzékére utalnak.) Ki ne idézné a lenini aforizmát: „A fogalmak mindenoldalú, egyetemes rugalmassága, az ellentétek azonosságáig menő rugalmassága — ez a lényeg.” (VIII, 93. o.) De ha valaki a fentiek szellemében azt a hallatlan következtetést próbálja levonni, hogy pl. a szükségszerű és a véletlen sem „rögzített kategóriák”, hogy „az egyiket a másikban már in nuce meglevőnek” kell kimutatni, és az a lényeg, hogy feltárjuk „azonosságáig menő rugalmasságukat” — akkor ugyanezek a filozófusok a fejükhez kapnak és nem értik; honnan veszi ez az ember ezeket az abszurd badarságokat?

Válaszomat így módon helyreigazítással kell kezdenem. Könyvemben azt írtam, hogy Földesi Tamás úgy akarja felszámolni a közfelfogásnak a szükségszerű és véletlen viszonyával kapcsolatos következtelenségeit, hogy lényegében magát a dialektikus felfogást veti el és visszatér a mechanikus materialisták „következetességéhez”. Cikke azonban meggyőzött arról, hogy tévedtem, állításom nem fedi a valóságot. Földesi Tamás ugyanis feltétlenül tiszteli a dialektikát — a fentebb jellemzett módon. Ő nem elveti, hanem csak *megtisztítja* a dialektikus determinizmus-koncepciót. A jelenségek ontikus meghatározottságát megtisztítja az egy-sokértelműségtől, az ún. absztrakt determináltságot a gyakorlati alkalmazhatóságtól, az ellentmondást az ellentmondástól, a totális vonatkozásban értelmezett szükségszerűséget a véletlentől és a véletlent a meghatározottságtól. Egyébiránt Földesi determinizmus-felfogása feltétlenül dialektikus, hiszen cikkének címe ezt kifejezetten leszögezi. Tekintsük hát végig tisztogató akciójának főbb állomásait.

A modern természettudományok számos jeles képviselőjének determinizmus elleni polémiája abból a félreértésből származik, hogy a determinizmust azonosítják a jelenségek abszolút egyértelmű meghatározottságának felfogásával. Heisenberg szerint pl. a determinizmus álláspontját az jellemzi, hogy „... léteznek szigorú természeti törvények, amelyek egy rendszer jövő állapotát jelenlegi állapotából *egyértelműen meghatározzák*”. (Kiemelés — Sz. A.) Ennek alapján szögezi le azután: mivel a statisztikus törvények nem felelnek meg e követelménynek, a kvantummechanikában arra kényszerülünk, hogy „a determinizmust elvileg elvessük”. (VI, 25. és 28. o.)

Földesi Tamás teljes mértékben egyetért a determinizmus Heisenberg-féle meghatározásával, sőt még a determinánsok törvényszerű vagy esetleges voltától is elvonatkoztat, hiszen szerinte nemcsak a törvények, hanem az esetleges determinánsok is abszolút „*egyértelműen határozzák meg egy rendszer jövő állapotát jelenlegi állapotából*”. Ebből levont következtetése azonban ellentétes a Heisenbergével. Heisenberg a meghatározottságok egy-sokértelműségét — mint természettudományos tény — elfogadja s az ennek ellentmondóan meghatározott determinizmust veti el. Heisenberg nagy természettudós, s mint ilyen ragaszkodik a tényekhez. De ugyanakkor kis filozófus, s ezért azt gondolja, hogy determinizmuson a materialista filozófusok ma is azt értik, mint Laplace idejében. Kevesen látják nála jobban a fizika, de kevesen látják nála rosszabbul a materialista filozófia Laplace óta megtett fejlődését.

S mit tesz Földesi Tamás? Elveti az egy-sokértelmű meghatározottság tudományos tényét, s a tényeknek ellentmondó koncepciót tartja meg. Ő tehát — Heisenberggel ellentétben — nem ragaszkodik a tudományos tényekhez, viszont — Heisenberggel megegyezően — ragaszkodik a determinizmust kompromittáló, elavult meghatározáshoz. Mit tehet Földesi Tamás ebben a helyzetben? Scsedrinnel szólva: „becsukja Amerikát”. Miután a tények ellentmondanak koncepciójának, be kell bizonyítania, hogy ez az ellentmondás csak látszólagos, mert a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottsága csupán ismeretelméleti, de nem ontológiai vonatkozásban áll fenn, nem a jelenségek objektív meghatározottságára, hanem csak megismerésükre, leírásukra érvényes. E posztulátumra épül egész érvrendszere. Miután könyvemben bizonyítottam, hogy teljesen jogtalanul próbálja Bohm és Vigier felfogásával alátámasztani koncepcióját, látványos fordulattal ellentámadásba megy át, és kifejti: az említett tudósok velem együtt azt a hibát követik el, hogy ignorálják a lételméleti összefüggéseket, „csak ismeretelméleti vonatkozásban” vizsgálják a problémát, majd „az így kapott eredményeket lételméletieknek minősítik s mint ilyeneket abszolutizálják”. Földesi szerint tehát Bohm, Vigier és nyomukban én abból a tényből következtetünk a jelenségek *objektív* egy-sokértelműségére, hogy a meghatározottságok nem vezethetők le teljesen egyértelműen a már *felismert* oksági összefüggésekből. Ebből pedig — hangsúlyozza — jogtalan arra következtetni, hogy „a jelenségek önmagukban, 'an sich', a megismeréstől függetlenül sem teljesen determináltak”. (III, 1011. o.)

Földesi Tamásnak teljesen igaza volna akkor, ha az oksági összefüggések egy-sokértelműsége csupán ismeretelméleti probléma lenne. Cikkében azonban maga is elismeri, hogy a determinánsok *objektíve kimeríthetetlenek*. Ez viszont azt jelenti, hogy a megismerés folyamatának végtelensége, a jelen-

ségeket meghatározó tényezők számbavételének befejezhetetlensége magából a világ — megismerésunktől független — végtelenségéből, a jelenségek és összefüggések objektív kimeríthetetlenségéből következik. Bohm és Vigier — Földesi állításával ellentétben — éppen ontológiai aspektusból, az objektív valóság jelenségeinek és összefüggéseinek kimeríthetetlensége alapján fogalmazták meg az egy-sokértelműség formuláját. Bohm többször is hangsúlyozza: „egy oksági törvényszerűség egy-sokértelmű volta lényegét tekintve semmiképpen sem azon múlik, hogy *nem ismerjük* azokat a járulékos oksági tényezőket, amelyek a hatás pontosabb részleteit meghatározzák”. (I, 30. o.) S Vigier is leszögezi, hogy egy olyan modell, mely a jelenségek abszolút egyértelmű meghatározottságán alapulna, *a dolgok kimeríthetetlenségével* állna ellentmondásban. (XII, 15—16. o.)

Ha azonban a jelenségek meghatározottságának egy-sokértelműsége a valóság jelenségeinek és összefüggéseinek objektív kimeríthetetlenségét fejez ki — hogyan korlátozhatja Földesi Tamás az egy-sokértelműség problémáját az ismeretelmélet területére? Nos, a bizonyítandó tétel felcserélésének segítségével. Elismeri, hogy a jelenségek determinisztikus „*leírása*” mindig csak megközelítő jellegű, „hiszen mindig vannak (még hozzá kimeríthetetlen mennyiségben) számba nem vett determinánsok”, ez azonban — úgymond — „korántsem jelenti azt, hogy ezek objektíve *ne határoznák meg a jelenségeket*”. (III, 1011. o. Az én kiemelésem — Sz. A.) Vagyis annak bizonyítása helyett, hogy a figyelmen kívül hagyott tényezők hatásának beszámítása a jelenségek determináltságát ontológiailag teljessé, abszolút egyértelművé teszi, Földesi azt bizonyítja, hogy a számításán kívül hagyott determinánsok is *meghatározzák* a jelenségeket, „az adott szinten meghatározatlanként jelentkező ’terület’ mögött további — később esetleg feltárható — determinánsok rejlenek”. (III, 1011. o.) De ki állította az adott vitában ennek ellenkezőjét? A jelenségek egy-sokértelműségének hívei semmi esetre sem, hiszen e felfogás éppen hogy feltételezi „a számba nem vett determinánsok” meghatározó szerepét. E koncepció szerint *a meghatározottságok (Földesi inszinuációjával ellentétben) nem azért „sokértelműek”, mert indeterminált összefüggéseket is feltételeznek, hanem éppen azért, mert a meghatározó tényezők objektíve végtelen sorát tételezik fel.* Földesi itt ismét joggal hivatkozik Bohmra, Bohm ugyanis a szubkvantummechanikai szinthez való továbbmenés szükségességét korántsem azért hangsúlyozta, mintha úgy gondolta volna, hogy e mélyebb szint abszolút egyértelmű módon határozza meg a kvantummechanikán belül meghatározhatatlan jelenségeket. Miután Bohm ezzel kapcsolatos koncepcióját mások is gyakran félremagyarázzák (l. a „Valóság” 1964. 7. sz. Kis-Tóth Sándor „Válasz a fizikusnak — válasz a filozófusnak” c. cikkének utolsó passzusát), nem felesleges magára Bohmra utalni, aki — miközben a kvantummechanikán belül meghatározhatatlan jelenségek eredetét a szubkvantummechanikai szinten keresi — hangsúlyozza: „a mechanisztikus szemlélet elkerülése végett csak az a lényeges, hogy az ingadozások egy új tartományban létező, minőségileg újfajta tényezőktől származzanak . . . ezek közt egyaránt szerepet játszanak újfajta oksági törvények és a véletlen újfajta törvényei. Mert hiszen az a feltevés, hogy az új törvények kizárólag okságiak lehetnek, a determinista mechanisztikus szemlélethez való visszatérést jelentené, míg az a párhuzamos feltevés, hogy csakis valószínűségi törvényekről lehet szó, az indeterminista mechanisztikus szemlélet álláspontjára vezetne”. (I, 180. o.)

Földesi Tamás azonban a fentebb vázolt álláspontot logikátlanak minősíti. Szerinte abból a tényből, hogy a jelenségeket végtelen számú determináns határozza meg, „logikusan csak az következhet, hogy a jelenségek teljesen determináltak”. A logikában járatlan olvasó azonban hiába remél felvilágosítást Földesitől, egy szóval sem árulja el, hogyan következik logikusan a determinánsok *végtelen* számából a jelenségek meghatározottságának *abszolút egyértelműsége*. Ehelyett ártatlanul megkérdezi: hogyan is vezethetne a determinánsok számának növelése „egy nem teljes meghatározottsághoz, sőt mondjuk ki nyíltan, *meghatározatlansághoz*”? (III, 1012. o.)

Az érvelésnek ez a módja végigvonul Földesi Tamás egész cikkén. Amikor védekezik, mindig a jelenségek *determináltságára* hivatkozik, az *abszolút egyértelmű* determináltság bizonyítása helyett. S amikor támad, az abszolút egyértelmű determináltság elvetését a determinizmus feladásának tünteti fel. Ezt a módszert alkalmazza az akarat meghatározottságának kérdésében is, így aztán könnyedén egy zsákba varrhat James-szel. Könyvemben pl. kimutattam, hogy Földesi koncepciója az ember történelmi szerepét illetően azonosul a fatalizmus felfogásával, hiszen a döntések abszolút egyértelmű meghatározottsága azt jelenti, hogy sohasem tehettem mást mint amit tettem. Földesi ennek az elutasítását is egyfelől úgy tünteti fel, mintha az ember történelemformáló szerepét — az idealistákhoz hasonlóan — a *determináltsággal* állítanám szembe. Másrészt arra hivatkozva utasítja vissza a fatalizmussal való nézetazonosságot, hogy ő a fatalistákkal szemben elismeri az emberek természet-átalakító vagy történelemformáló tevékenységét, melynek lényegén mit sem változtat a teljes determináltság, ettől még a változás változás és az aktivitás aktivitás marad.

Ami az elsőnek említett „érvét” illeti, egy vonatkozásban már utaltam arra, hogy a meghatározottságok egy-sokértelműsége, az indeterminizmussal ellentétben, éppen a *meghatározó* tényezők objektive végtelen sorát tételezi fel. Ha tehát Földesi azt kérdezi: „Úgy gondolja talán Szabó András, hogy a mennyiség átcsap minőségbe, s a végtelen számú determinált determináns végül is egy (részben) indeterminált állapotot hoz létre?” (III, 1012. o.) — akkor azt válaszolom, hogy ezt az egy-sokértelmű determinizmus felfogás egyetlen képviselője sem gondolja. Ami engem illet én viszont ezt kérdezném meg: Úgy gondolja talán Földesi Tamás, hogy a mennyiség átcsap minőségbe, s a *végtelen* számú determináns végül is abszolút *egyértelműen* meghatározott állapotot hoz létre? S továbbmenően; azt gondolja Földesi Tamás, hogy *végtelen* számú determináns *egy és csak egy* jelenséget eredményezhet? Bármennyire is hihetetlenül hangzik ez a XX. században, Földesi valóban ezt gondolja. Szerinte, aki például azt állítja, hogy adott döntés nem volt abszolút egyértelműen determinálva, vagyis a belső és külső körülmények hatásából születhetett volna — az adottól akár egy hajszálnyira is eltérő — más döntés, az vagy indeterminista, vagy misztikus tényezőket tételez fel. Holott ez esetben sem azt állítjuk, hogy az adott döntés vagy bármely jelenség „így bekövetkezése” nem volt determinált. A meghatározottság egy-sokértelműsége ebben a vonatkozásban csak azt jelenti, hogy nem volt *abszolút egyértelműen determinált*, melyek lesznek pl. az akaratot befolyásoló számtalan (a bekövetkező döntéshez képest jórészt esetleges) tényező közül azok, melyek végső soron meghatározzák a döntést. Ugyanis mindig feltételezhető, hogy egy hirtelen fellépő esetleges hatás többé vagy kevésbé más irányt adott volna az elhatározásnak. Földesi azt bizonygatja, hogy a döntés ez esetben is *meghatározott*

lett volna, holott — *miután a jelenség adott formában való bekövetkezését abszolút egyértelműen meghatározottnak tartotta — tagadnia kellene minden olyan hatás fellépésének lehetőségét, amely más irányt szabhatott volna a döntésnek.* Az akarat abszolút egyértelmű meghatározottsága ugyanis — feltéve, ha suttymban nem cserélik fel állandóan az akarat általános meghatározottságának tételével — csak azt jelentheti, hogy minden olyan esetleges hatás, mely a bekövetkezettől eltérő irányt szabhatott volna a döntésnek, *kizárt volt.*

Ha ugyanis Földesi csak annyit akar mondani, hogy az adott döntés mint okozat szükségszerűen következett a maga okaiból és feltételeiből, akkor egyetlen determinista sem fog vitatkozni vele. Ha viszont azt állítja, hogy ez az okozat az adott szituációból abszolút egyértelmű szükségszerűséggel következett be, akkor itt még egy premissza van elrejtve, melyet Földesi elhallgat. Az abszolút egyértelmű meghatározottság elismerésének ugyanis csak szükséges, de nem elégséges feltétele az adott okok és a nekik megfelelő okozat közötti szükségszerű kapcsolat elismerése. E premisszából csak akkor lehet az abszolút egyértelmű determináltságra következtetni, ha azt is feltételezik, hogy az adott szituációból csak a jelenség „így bekövetkezését” meghatározó okok és feltételek jöhettek létre, és ezekhez nem kapcsolódhatott semmiféle olyan hatás, amely a bekövetkezettől eltérő irányt szabhatott volna a folyamatnak.

Mindez világosan kiolvasható Földesinek a „Rómeo és Juliá”-ból vett példájából. A következőket állítja: „A időpontban a D időpontban létrejövő akaratelhatározás annyiban nem determinált, hogy még újabb feltételnek kell bekövetkeznie ahhoz, hogy az akaratelhatározás bekövetkezzen . . . ugyanakkor azonban Julia tudata A, B, C időpontban is determinált, és ezért abból, hogy A és D időpont eseményei közé még újabb feltételek iktatódnak, amelyek között nagy szerepet játszik Julia aktivitása, nem lehet a D időpont eseményének általános másként bekövetkezhetőségét levezetni.” (IV. 292. o. Kiemelés — Sz. A.) Földesi itt — Rubinsteinnel vitatkozva — kifejezetten leszögezi: abból a tényből, hogy A időpontban még nem volt determinálva a D időpontban bekövetkező döntés, helytelen arra következtetni, „mintha az A időponttól D időpontig lezajló folyamat (Julia kétségei, és a kétségeken való felülemelkedés) maga is meghatározatlan lett volna, és ezért Julia másként is dönthetett volna, figyelembe véve a külső objektív körülményeket és saját szubjektív tudatát”. (IV, 291. o.)

Vagyis Földesi szerint az A időpontban fennálló szituációból — „figyelembe véve a külső objektív körülményeket” és Julia „szubjektív tudatát” — csakis és kizárólag a B-vel, majd ebből a C-vel végül a D-vel jelzett okok és feltételek jöhettek létre és ezért volt abszolút egyértelműen determinált a D időpontban bekövetkező döntés. Földesi tehát a jelenség „így bekövetkezését” meghatározó konkrét okokat és feltételeket önkényesen azonosítja a végtelenül összetett és végtelenül sok hatásnak kitett szituációval, és ennek alapján azt a helyes determinista tételt, hogy a jelenség „így bekövetkezése” szükségszerű következménye volt a maga okainak és feltételeinek, azzá a metafizikus tétellé változtatja, hogy az adott szituációból csakis és kizárólag a bekövetkezett jelenség jöhetett létre. (Ez az érvelési mód vonul végig cikkének III. pontján is, amikor az okokra és feltételekre utaló meghatározottságnak az abszolút egyértelmű determináltsággal való azonosságát magától értendőnek tünteti fel, és ennek alapján konstruál koncepciómban logikai ellentmondásokat.)

Hogy a modern fizika számára ez mennyire képtelen állítás, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a kvantummechanika Bohr—Heisen-

berg-féle interpretációjának hívei a fenti állítást mindenáron ellenfeleikre szeretnék oktrojálni, tudva, hogy ezzel máris bizonyítva lenne a de Broglie körül csoportosuló irányzat értelmezésének anakronisztikus, tudománytalan jellege. A Bohmtól idézett gondolatok azonban világossá teszik, hogy az e csoporthoz tartozó fizikusok soha sem állították e nekik tulajdonított mechanikus, metafizikus nézetet, sőt ők tettek a legtöbbet felszámolásért.

Még tarthatatlanabb lenne a fenti állítás a biológia területén, a társadalomtudományokról nem is beszélve. Törő—Csaba—Ács „A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái” c. könyvükben például hangsúlyozzák: „Minden fejlődési folyamatnak oka van. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a fejlődés csak egyetlen irányban mehet végbe. Nem kerülünk ellentétbe a filozófiai determinizmussal sem, ha abból indulunk ki, hogy eleve több fejlődési irány is lehetséges, mely lehetőségek közül a biológiai determináció egymást követő folyamatai azonban csak egyet határoznak meg, ill. valósítanak meg.” (XI, 71. o.)

A determinálódás *folymata* tulajdonképpen a lehetőségek körének állandó szűkülését jelenti. Az ontogenetikus fejlődési folyamatban pl. a differenciálódás „valamilyen sejtben a potenciák, (kéességek) fokozatos megfogyatkozását jelenti, legtöbbször egyidejűleg bizonyos speciális funkció, ill. forma megjelenésével”. (XI, 51. o.) Minden lépés, melyet valamely folyamat egy bizonyos irányban tesz, egyidejűleg a *reálisan létező* más irányú lehetőségek fokozatos kizárását is magában foglalja. A különböző irányú reális lehetőségek fokozatos megfogyatkozása és valamilyen — minden másikat kizáró — fejlődésirány mind egyértelműbb kialakulása eredményezi azt a látszatot, mintha kezdettől fogva is csak ebbe az irányba haladhatott volna a processzus, és kizárólag az éppen kialakult jelenség jöhetett volna létre belőle. Erre utal a személyiség történelmi szerepével kapcsolatban Plehanov, amikor rámutat: azzal, hogy valamilyen társadalmi szükségletet X személyiség kielégít, elzárja az utat az összes többi számba jöhető tehetség elől, és ezért utólag úgy tűnik, mintha az adott feladatot eleve is csak ő oldhatta volna meg. Pótolhatatlan nagyságának varázsa (s ezzel együtt fellépése abszolút egyértelmű determináltságának látszata) tehát abból fakad, hogy „más, hozzá hasonló erők nem mentek át a *lehetőségből a valóságba*”. (IX, 36. o.)

A mondottak világosan mutatják, hogy az abszolút egyértelmű meghatározottság elfogadása Földesi minden tiltakozása ellenére is predeterminizmushoz és fatalizmushoz vezet. Világos ugyanis, hogy ha  $x$  jelenség meghatározottsága abszolút egyértelmű, tehát az adott szituációból ez és csak ez a jelenség jöhetett létre, akkor ugyanez áll *x determinánsaira is* és így tovább, vagyis ebből egy olyan oksági láncolatot kapunk, mely a régmúltat és jelent abszolút egyértelmű szükségszerűséggel kapcsolja össze. Földesi valósággal tojástáncot jár a predeterminizmus körül. Koncepciójából következően kénytelen egyetérteni a predeterminizmussal annyiban, hogy önmagában nem hibás gondolat a régmúltat és jelent abszolút egyértelmű szükségszerűséggel összekötő végtelen láncolat. Ugyanakkor mégiscsak meg kell kísérelnie, hogy elhatárolja magát a predeterminizmus felfogásától, ezért azt állítja: a predeterminizmus azt is feltételezi, hogy a régmúlt közvetlenül, a közbülső láncszemek kiiktatásával, szinte „tudatosan” határozza meg a jelent. Kétség-telenül jó dolog, hogy Földesi Tamás bírálja a predeterminizmus *misztikus* formáit. E bírálat azonban nem feledtetheti el velünk, hogy ítélete nem magát a *predeterminizmust*, hanem csupán ennek *misztikus interpretációját* sújtja.

Amit ugyanis „önmagában nem hibás gondolat”-nak nevezett, az éppen maga a predeterminizmus, bár az ügyes fogalmazás ezt némileg elrejtí. (III, 1015. o.) (Időben távoli események közti „determinációs” állapotok végtelen láncsoráról beszél, holott — koncepciójából következően — abszolút egyértelműen egymáshoz kapcsolt állapotok jelenhez vezető láncsoráról kellene beszélnie.)

Ha mindezt az emberi történelemre vonatkoztatjuk, akkor kész formában áll előttünk a fatalizmus koncepciója. Láttuk, hogy Földesi arra hivatkozva próbálja visszautasítani a fatalizmus vádját, hogy ő elismeri az emberi aktivitás valóságformáló szerepét. Ez azonban önmagában véve épp úgy nem zárja ki a fatalizmust, mint a misztikus transzcendencia bírálata a predeterminizmust. Mint Plehanov írja: Cromwell isten eszközének tekintette magát, és valószínűleg őszintén gondolta, hogy cselekedetei isten akaratából valók, ez azonban „nemcsak nem akadályozta meg őt abban, hogy győzelemlől győzelemre törekedjék, hanem fékezhetetlen erőt adott e törekvésének”. (IX, 7. o.) A fatalizmus lényege tehát nem az emberi aktivitás tagadása, hanem az emberi tevékenység végzettszerűen elkerülhetetlen, azaz abszolút egyértelmű determináltságának feltételezése. S hogy ez nem épül feltétlenül vallási alapokra, annak bizonyítására elegendő, ha az ateista és materialista Holbach fatalizmusára utalunk! (Vö. VII, XII. fejj.) Földesi Tamás tehát téved, ha azt gondolja, hogy materializmusa védetté teszi koncepcióját a fatalizmussal szemben.

A kiutasított egy-sokértelmű meghatározottság azzal az elégtétellel hagyhatta el Földesi koncepcióját, hogy helyébe két kellemetlen hivatlan vendég fészkelte be magát: a predeterminizmus és a fatalizmus.

#### *Az absztrakt determináltság sterilizálása*

Könyvemben rámutattam arra, hogy a meghatározottságot abszolút egyértelmű determináltságnak értelmező felfogás a tudományos gyakorlatban bizonyíthatatlan és használhatatlan fikcióvá tenné a determinizmust, hiszen annyit Földesi is belátott, hogy a jelenségek „teljes” determináltságát feltárni elvileg és gyakorlatilag egyaránt lehetetlen. Földesi most megnyugtatja a profán tudományok művelőit: esze ágában sincs átvinni az ismeretelmélet területére a „teljes” determinizmus lételméleti koncepcióját, vagyis nem kívánja tőlük, hogy egy jelenséget csak akkor tekintsenek meghatározottnak, ha összes determinánsait feltárták. A tudományok művelői ezt nyilván nagy megkönnyebbuléssel fogadják majd. Egyrészüket azonban továbbra is nyugtalaníthatja, hogy *világnézetüket* illetően Földesi már korántsem ilyen engedékeny. Ha ugyanis nem akarnak indeterministának vagy fideistának minősülni, el kell fogadniuk az abszolút egyértelmű determináltság ontológiai elvére épülő *világnézetet*, mert egyrészt egyedül ez óvhatja meg őket attól, hogy „misztikus tényezőkkel”, „csodákkal” magyarázzák a még nem ismert jelenségeket, másrészt csak ez a világnézet vértézheti fel őket azzal a szilárd meggyőződéssel, hogy „elvileg nincs olyan határ, amelynél a determinánsok kutatásában meg kellene állnunk, amelytől kezdve az indeterminált véletlen venné át az uralmat”. (III, 1013. o.)

Az említett kutatók egy része minderre csak legyinteni fog, mondván, hogy ők eddig sem óhajtották csodákkal magyarázni a még nem ismert jelenségeket, és eszük ágában sincs megállni a determinánsok kutatásában, elvégre azért fizetik őket, hogy kutassák a determinánsokat. Ha Földesi ezt nem

akarja megakadályozni, akkor ők azt sem bánják, ha a végtelen számú tényező által objektíve kimeríthetetlenül meghatározott jelenségeket ezentúl — világnézeti megfontolásokból — abszolút egyértelműen meghatározottaknak kell majd nevezni.

Harcosabb szellemű kollégáik azonban nem fognak ebbe belenyugodni. Makacsul arra hivatkoznak majd, hogy a marxisták eddig sohasem kívánták tőlük olyan világnézet elfogadását, mely minden lehetséges tapasztalatnak ellentmond s bizonyítása elvileg lehetetlen. Földesi azzal érvel, hogy az okság egyetemes érvényű törvényét is elfogadjuk, bár ismeretelméletileg sohasem tárhatjuk fel az okok végtelen láncsorát. „De szabad-e ebből azt az ontológiai jellegű következtetést levonni, hogy a jelenségeknek objektíve sincsenek egyetemesen okaik?” — teszi fel a szónoki kérdést. (III, 1012. o.) Bizony nem szabad! — válaszolják majd a mi kutatóink, mert ez *ellentmond tudományos tapasztalatainknak*. Ugyanis minden eddigi elméleti és gyakorlati ismeretünk arra utal, hogy a jelenségeknek objektív okaik vannak, és nincs alapunk annak feltételezésére, hogy e meggyőződésünket valamely új ismeret valaha is megcáfolhatja. Földesi Tamás érvelése így módon *önmaga ellen szól*, hiszen ugyanezen gondolatmenet alapján vetjük el az abszolút egyértelmű determináltságot! Ismereteink ugyanis kizárólag azt támaszthatják alá, hogy a jelenségek meghatározottsága *egy-sokértelmű*, és semmiféle tudományos alapunk sincs arra, hogy emögött egy abszolút egyértelmű ontológiai meghatározottságot tételizzünk fel. E feltételezés csak akkor tűnik „logikusnak”, ha az egy-sokértelmű meghatározottság koncepcióját holmi fél-indeterminista álláspontnak tüntetik fel, melytől tovább kell haladni egy posztulált, de semmivel nem igazolt abszolút egyértelmű determináltság elismerése felé. Annak azonban, aki helyesen értelmezi a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottságát, semmi szükség sincs e Földesi-féle világnézeti mankóra. Miért kellene egy *minden lehetséges tapasztalaton túli* abszolút egyértelmű determináltságban *hinnünk* ahhoz, hogy ne tételizzünk fel csodákat a jelenségek magyarázatában vagy elvi korlátokat megismerhetőségükben? Hiszen az egy-sokértelmű meghatározottság hívei *evilági tapasztalataik* alapján győződhetnek meg arról, hogy a jelenségek anyagi determinánsainak feltárása elvi korlátot nem ismerve halad állandóan előre a valóság mind egzaktabb megismerése felé! Vajon melyik világnézeti bázis szilárdítja meg jobban a determinizmust: az a világnézet, amelyik azt állítja, hogy *azért* kell elvi korlátot el nem ismerve folytatnunk a jelenségek determinánsainak feltárását, mert e determinánsok — tudományos és gyakorlati ismereteinkkel *megegyezően* — objektíve is egy-sokértelműek, vagy pedig az a világnézet, amelyik szerint *azért* kell szüntelenül folytatnunk a determinánsok feltárását, mert e determinánsok — tudományos és gyakorlati ismereteinkkel *ellentétben* — objektív mivoltuk szerint abszolút egyértelműek? Nem hinnénk, hogy jó szolgálatot tesz a marxizmusnak az, aki olyan spekulatív álláspontot akar egyedül helyes világnézetnek feltüntetni, mely a tudományos praxis számára legalábbis steril, melynek a gyakorlatban mindig csak az ellenkezőjéről lehet meggyőződni.

Hiába hivatkozik így módon Földesi arra, hogy nem veszem figyelembe: „amögött a rendkívül absztrakt és általános determinisztikus formula mögött, amely azt hirdeti, hogy a jelenségek létrejötte elkerülhetetlen, a legkülönbélebb, egymástól gyökerében eltérő társadalom- és emberfelfogások húzódnak meg.” (III, 1018. o.) S ennek igazolására megkülönbözteti az absztrakt determináltság általa helyesnek tartott interpretációját a misztikus, vala-

mint a mechanikus materialista értelmezéstől. Bármennyire is különbözik azonban az *interpretáció*, a determináltság abszolút egyértelműségének elfogadása gyakorlatilag egyaránt használhatatlan frázissá teszi a determinizmust — mindhárom verzióban. S hogy e „mindent egybemosó” ítéletet nem én találtam ki, arra vonatkozóan legyen szabad Engelst idéznem, aki a következőképpen jellemzi az események általános „így és nem másként” bekövetkezését „megrendíthetetlen szükségszerűségnek” deklaráló felfogást: „Ezzel a fajta szükségszerűséggel szintén nem kerülünk ki a teológiai természetfelfogásból. Hogy ezt Ágostonnal és Calvinnal Isten örök végzésének vagy a törökökkel kiszmetnek vagy pedig szükségszerűségnek nevezzük-e, a tudomány szempontjából édesmindegy . . . az úgynevezett szükségszerűség üres szólam marad . . .” (II, 494. o.)

De ha Engelsnek ezt nem akarja elhinni Földesi Tamás, akkor higgye el a protestáns Theologiai Szemlének, mely 1961/7—8. számában lelkesen üdvözölte Földesi könyvét s „az alapvető és nyilvánvaló elvi különbségek fölösleges ismételtetése helyett” rámutatott, hogy a II. Helvét Hitvallásban is az akarat „teljes determináltságáról” van szó, így módon a „teológusok számára Földesi Tamás könyve nemcsak tanulságos, de kifejezetten izgalmas olvasmány”.

### *Vissza Holbachhoz!*

Mint már utaltunk rá, Földesi nem utasítja vissza a dialektika jogos igényeit, csak bizonyos túlzásoktól akarja megtisztítani. Az eddigiekben már láttuk ennek néhány meggyőző példáját. Ennek megfelelően a metafizikus „vagy-vagy” kérdésfelvetéssel szemben kétségkívül elismeri, hogy az egyes jelenségek ellentétes oldalakat tartalmaznak, melyek kölcsönösen feltételezik egymást, hogy pl. nem lehet valamit „vagy” szükségszerűnek, „vagy” véletlennek tekinteni, mert minden jelenség „egyfelől” véletlen, „másfelől” szükségszerű, vagyis létének különböző összefüggéseiben ez is és az is. Hegel ezt a gondolkodás-módot „dialektikus vagy negatívan-ésszerű”-nek nevezi, és a szkepticizmus állásfoglalásaként jellemzi, hiszen ha csak annyit állítok a jelenségről, hogy ez is és az is, ugyanolyan joggal mondhatom, hogy sem ez, sem az. Az ezen a szinten megrekedő dialektika valóban nem egyéb „az ide-oda mozgó okoskodás subjektív hintarendszerénél, amelyben hiányzik a tartalom . . .” (V, 136. o.) A gondolkodás itt túlmegegy az elszigetelt meghatározottságokon és vonatkozásba hozza őket egymással — ennyiben tehát dialektikus. Annyiban azonban a metafizika keretein belül marad, hogy ez a vonatkozás külsődleges és formális, *nem immanens* egymásravezetés. A dialektika „pozitívan-ésszerű” felfogásában „a véges nemcsak kívülről szenved korlátozást, hanem saját természeténél fogva szűnik meg s önmaga által meggyát ellentétébe”. (Uo.) E felfogás szerint: „A lényeg különbsége tehát az *ellentétesség*, amely szerint a különbözővel nem egy *más általában*, hanem az *ő* mása áll szemben; azaz mindegyiknek saját meghatározása csak másra való vonatkozásában van, mindegyik csak annyiban reflektált magában, hogy a másikban reflektált . . . ; mindegyik így a másiknak az *ő* mása.” (V, 195. o.) Ez az elvi alapja pl. annak az Engels által rendkívül nagyra értékelt hegeli gondolatnak, hogy „a véletlennek van okalapja, mert véletlen, de éppúgy nincs is okalapja, mert véletlen; hogy a véletlen szükségszerű, hogy a szükségszerűség meghatározza önmagát mint véletlenséget, és hogy másfelől ez a véletlenség éppenséggel az abszolút szükségszerűség”. (II, 495. o.)

Földesi Tamás, aki az én — fentiekhez hasonló — „abszurd” megfogalmazásaimon élcelődik, éppúgy képtelen eljutni a dialektika e mélyebb szintjének megértéséhez, mint azok az Engels által emlegetett XIX. századi tudósok, akik Hegel gondolataiban „paradox játszadozásokat”, „önmagának ellentmondó értelmetlenséget” láttak. Miután Földesi Tamás számára az ellentétes oldalak *immanens* egymásravezetésének marxista koncepciója — melyben az ellentétpár mindkét pólusának csak a *másikra* való vonatkozásában van *saját* meghatározása — terra incognita maradt, azt állítja, hogy „a determinizmus hagyományos marxista koncepciója . . . azt emelte ki, hogy a jelenségek szükségszerűsége és véletlenszerűsége különböző vonatkozásban jelentkeznek”. (III, 1019) Földesi egész koncepciója ebben kulminál, ezt készíti elő a meghatározottság egy-sokértelműségének likvidálása is. Mindezszükszerű logikai előfeltétele egy olyan gondolatmenetnek, melynek végső mondanivalója az, hogy totális vonatkozásban nincs véletlen, csak „tisztá.” szükségszerűség. Könyvemben kimutattam, hogy ez az álláspont visszatérést jelent a mechanikus determinizmushoz.

Földesi Tamás erre vonatkozó válaszát önkritikával kezdi. Könyvében ugyanis arra hivatkozva próbálta elhatárolni álláspontját a mechanikus determinizmus felfogásától, hogy a mechanikus materializmus a jelenségeket „nemcsak az okok és feltételek meghatározott csoportjával, hanem minden más jelenséggel szükségszerű összefüggésbe hozza, és ezáltal a véletlen összefüggéseket semmilyen vonatkozásban sem ismeri el”. Az ő koncepciójában viszont „helye van a *relatív* véletlennek”, mert szerinte a jelenségek csak „az okok és feltételek meghatározott csoportjával” vannak szükségszerű összefüggésben, míg „a jelenségek összes többi részével a jelenség véletlen összefüggésben áll, ami annyit jelent, hogy ezek fennállása esetén az adott jelenség be is következhet és el is maradhat”. Persze ugyanígy hangsúlyozta, hogy „a jelenségek elkerülhetősége csak adott összefüggésben áll fenn, míg totalitásában a jelenségek elkerülhetetlenek . . .” (IV, 214—215. o.)

Miután bírálatom meggyőzte arról, hogy a véletlen ilyen értelmezése a determinánsok végtelen számának elfogadása esetén összeegyeztethetetlen az abszolút egyértelmű determinizmus koncepciójával (vagyis immanensen is helytelen), arra hivatkozik, hogy könyvében a véletlen „korántsem csak az előbb említett és valóban bírálható formájában jelenik meg, hanem más formában is . . .” E „más forma” lényege Földesi megfogalmazásában a következő: az absztrakt szükségszerűség „a szükségszerűségi összefüggést csak az okok és feltételek oldaláról vizsgálja. Ha azonban a bekövetkezett jelenség oldaláról vizsgáljuk a determinánsokat, akkor ki fog derülni, hogy egy részük esetleges, s ennyiben a jelenséggel való összefüggésüket a jelenség oldaláról véletlen összefüggésnek tarthatjuk, szemben azokkal az összefüggésekkel, amelyek törvényszerűen, állandó jelleggel határozzák meg a jelenségeket.” S mindebből annak is ki kell derülnie: „mennyire helytelen a jelenségek egyértelmű meghatározottságát hirdető álláspontot azzal vádolni, hogy kiküszöböli a véletlent”. (III, 1015. o.)

Ha rosszmájúak akarnánk lenni, azt mondhatnánk, hogy az a védekezés, mely a véletlen két különböző értelemben való használatára hivatkozik, nem valami szépen hangzik egy olyan filozófus szájából, aki vitapartneraitől szüntelenül a fogalmak egyértelmű használatát kéri számon. Kifogásunk azonban ellenkező irányú. Az adott esetben ugyanis a kétértelműség Földesi azon pozitív (bár sikertelen) törekvéséből származott, hogy elhatárolja magát a mechanikus determinizmustól. Azért korlátozta a szükségszerűségi viszonyt

a jelenségek „meghatározott csoportjára”, hogy helyet hagyjon a véletlennek. Miután azonban belátta, hogy ez összeegyeztethetetlen a koncepciójával (hiszen az abszolút egyértelmű meghatározottság szerint a jelenségek végtelen számú determinánsainak mindegyike részt vesz a szükségszerűség „teljesség” tételében, s így nem marad „hely” a véletlen számára), választania kellett: vagy konzekvensen végigviszi a mechanikus determinizmushoz való visszatérést, vagy pedig az egyértelmű determináltság koncepcióját veti el, és ez esetben a véletlent nem a szükségszerűség „mellé”, hanem a szükségszerűségben helyezheti el.

Földesi az előbbi utat választotta. Koncepcióját nem a mechanikus determinizmustól tisztította meg, hanem attól az ezen belüli következtetlenségtől, melyben marxista mivoltának a mechanikus determinizmussal szembeni ösztönös tiltakozása fejeződött ki. A „relatív véletlen” Földesi által korrigált formája ugyanis — mely szerint a jelenség abszolút egyértelmű meghatározásában részt vevő determinánsok egy része „a jelenség oldaláról” tekintve esetleges, nincs a jelenséggel állandó jellegű (törvényszerű) kapcsolatban — minden további nélkül beilleszthető a mechanikus materialisták determinizmus-felfogásába, megfelel annak, amit pl. Holbachnál a „rendellenesség” fogalma takar. Holbach is megkülönbözteti a jelenségek „tartós és pillanatnyi létezési módjának” következményeit, azaz a dolgok tartós, lényegi viszonyait kifejező „rend”, valamint a jelenség „szokásos menetének megzavarását” jelentő, külső okok által előidézett „rendellenesség” fogalmát. Földesi véletlen-koncepciójával megegyezően Holbach is hangsúlyozza, hogy a fenti megkülönböztetés csak relative jogosult, rendellenességről csak *adott jelenséghez* viszonyítva beszélhetünk, mert „a nagy együtteshez viszonyítva a lények minden mozgása és minden működési módja feltétlenül beleillik a rendbe és mindig megegyezik a természettel”. (VII, 47. o.) Holbach tehát azt, amit Földesi véletlennek nevez, *tartalmilag* elismerte, hiszen maga is beszél arról, hogy a jelenségeket meghatározó determinánsok egy része nincs az *adott jelenséggel* állandó jellegű kapcsolatban, nem tartozik hozzá a jelenség sajátos természetéhez, adott állapotához. A különbség közte és Földesi között csupán *terminológiai*, azt, amit Földesi véletlennek nevez, Holbach rendellenességének hívja. Földesi koncepciójára ily módon szóról szóra ráillik Engelsnek a „gondolatlan mechanikus determinizmus”-ról mondott ítélete: „szavakban a véletlent *általánosságban* tagadja, hogy a gyakorlatban minden *különös* esetben elismerje.” (II, 495. o. Kiemelés — Sz. A.)

Földesi Tamás komolyan hiszi, hogy a terminológia megőrzésével a véletlent is megtartotta, sőt elhelyezte a szükségszerűségben belül. (Cikke végén majdnem hogy arra céloz, mintha tőle plagizáltam volna a szükségszerűségben belül feltárt véletlen gondolatát.) Valójában a szükségszerű és a véletlen az ő koncepciójában úgy tartozik össze mint a fény és az árnyék, ahol az utóbbinak nincs pozitív tartalma, léte csupán ellentétének *hiányát*, azaz egy *negatívumot* jelent. Földesi azt gondolja, hogy ha a véletlent *abban az összefüggésben*, amelyben *nem véletlen* — szükségszerűnek tekinti, megoldotta a *véletlen* elhelyezését a szükségszerűségben belül. A véletlen ugyanis nála annyiban szükségszerű, hogy elengedhetetlenül következett a maga okaiból, ami viszont *felfogása szerint egyértelmű azzal, hogy csak szükségszerű és nem véletlen*. Ugyanakkor abban az összefüggésben, amelyben valóban véletlent jelent (adott okozathoz viszonyított esetlegességében) *csak véletlen és nem szükségszerű*. Földesi a fogalmak „egyértelműségének” nevében szenvedélyesen tiltakozik az ellen,

hogy a szükségszerű és véletlen egységét a maga objektív dialektikájában — „az egyik pólust a másikban”, „az ellentétek azonosságáig menő rugalmasságában” — tárjuk fel. Az ő általa javasolt dialektika szerényebb igényű, valóban mentes attól a „hév”-től, mely megállapítása szerint engem „elragadott”. E páratlanul józan dialektika végső summája — mint láttuk — az, hogy a véletlen — szükségszerű, ha abban az összefüggésben tekintjük, amelyben nem véletlen. A szükségszerű viszont véletlen, ha abban az összefüggésben tekintjük, amelyben nem szükségszerű. A fogalmak illetén való gondos elkülönítése és „egyértelmű” meghatározása ellen legfeljebb a véletlen emelhet panaszt, nem tudván hová tenni a maga relative elismert jussát. Akárhogy is nézzük ugyanis Földesi koncepcióját, a véletlen — abban a relatív viszonyban, melyet Földesi kijelölt számára — *indeterminált maradt*, véletlen-mivoltában csupán annyit tudunk róla, hogy *nem szükségszerű* összefüggést fejez ki. Földesi egy helyen el is szólja magát, amikor *szemrehányást* tesz, amiért „Szabó András a véletlent nem mint indetermináltságot fogja fel, hanem más értelemben használja a kifejezést”. (III, 1025. o.)

Ósrégi igazsága a dialektikának, hogy a szélsőségek találkoznak egymással. Az abszolút egyértelmű meghatározottság felfogása a maga útján haladva logikusan vezet el a véletlen indetermináltságának elfogadásához. Ha ugyanis a szükségszerű és a véletlen két különböző összefüggés kapcsolatát jelenti, akkor nemcsak a szükségszerűség lesz mentes a véletlentől, hanem a véletlen is a szükségszerűségtől. A *dialektikus ellentmondás* úgy áll bosszút elvetőin, hogy egy *logikai ellentmondás* elfogadására kényszeríti őket: az indetermináltsággal azonosított véletlent kell beilleszteniök a determinizmus rendszerébe.

Földesi tisztogató akciója tehát 100%-os eredménnyel zárult. Az általa megtisztított dialektikus determinizmus-koncepcióban — a terminológiai különbségektől eltekintve — egyetlen olyan elem sem maradt, mely e felfogást megkülönböztethetné Holbach determinizmusától.

\*

Érdemi mondanivalómnak ezzel tulajdonképpen a végére is értem. Annak a bírálóknak az igazságtartalmát ugyanis, mellyel Földesi a szükségszerű és véletlen viszonyával kapcsolatos koncepciómat illeti, a könyvemet ismerő olvasó maga is meg tudja ítélni. Itt csupán néhány alapvető tény megállapítására szorítkozom.

Az „abszolút szükségszerű” és az „abszolút véletlen” könyvemben teljesen más értelemben szerepel, mint ahogy Földesi interpretálja. Gondolatmenetem a következő: a szükségszerű és véletlen viszonyát először csak a külső esetlegességek hatásától elvonatkoztatva vizsgálom. (A kockadobás példájában: az egyik oldal felülkerülését — ennek szükségszerű, illetve véletlen mivoltát — csak a feldobás hogyanjával összefüggésben elemzem, és elvonatkoztatok minden más determinánstól.) A továbbiakban a *totalitás* szempontjából vizsgálom meg ugyanezt a jelenséget, vagyis elvonatkozatok a belső és a külső determinánsok megkülönböztetésétől, és ezzel együtt a véletlen *relatív* jellegétől is, hiszen ez éppen a belső és külső determinánsok megkülönböztetésén alapszik. A szükségszerű, illetve a véletlen abszolút jellegéről tehát csak a totalitás szintjén beszélek. Földesi szerint nem határozom meg, hogy mit értek az „abszolút” jelzőn, sőt szerinte ezt szándékosan nem teszem meg, mert ez ad lehetőséget számomra, hogy eljussak „ahhoz az extrém végeredményhez, hogy a jelenségek egyaránt abszolút szükségszerűek és abszolút véletlenek”. (III,

1020. o.) Valójában nemcsak gondolatmenetemből derül ki egyértelműen az „abszolút” jelző tartalma, hanem ennek meghatározása is megtalálható könyvemben, s ráadásul Földesi idézi is! (III, 1021. o.) „Az ‚abszolút’ jelző itt csak arra utal — írom —, hogy a jelenség meghatározottságát a totalitásban vizsgáljuk, vagyis elvonatkoztatunk a belső és külső, lényeges és lényegtelen determinánsok megkülönböztetésétől.” (X, 100. o.) S a konkrét kifejtésben többször is megismétlem a következő szókapcsolatot: „a totalitás szintjén, vagyis abszolút értelemben...”

Mindez nem zavarja Földesit abban, hogy azt állítsa, hogy az abszolút fogalma nálam a „teljes és kizárólagos” értelmében szerepel és hogy ezen az alapon a logikai ellentmondások egész halmazát fedezze fel koncepciómban. Mindaz, amit az abszolút szükségszerűség általam használt fogalmának az abszolút egyértelmű determináltsággal való megegyezéséről, illetve az egy-sokértelmű meghatározottsággal való összegeztethetlenségéről ír, ezen a torzításon alapszik. Ugyanezen az alapon azonosítja az abszolút véletlen általam használt terminusát a „teljes és kizárólagos” esetlegességgel. Teszi ezt annak ellenére, hogy egész koncepcióm lényege éppen az, hogy a szükségszerű és a véletlen nem egymást kizáró ellentétek, az egyiket a másik nélkül nem lehet meghatározni.

Meglepő tájékozatlanságot árul el Földesi, amikor azt állítja, hogy egy abszolút jellegű kategória ellentéte nem lehet abszolút. Ennek ellenkezőjéről saját — az ellentétek egységének relatív és harcának abszolút voltára utaló — példáján keresztül is meggyőződhet. Amikor ugyanis Lenin az ellentétek egységét relatívnak nevezi, a gyengébbek kedvéért zárójelben hozzáteszi, hogy az „egység” itt az ellentétek „egybeesése, azonossága, egyenhatása” értelmében szerepel. S mindjárt utána arról beszél, hogy „*van* a relatívban abszolút”. (VIII, 348. o.) Az ellentétek egységének másik, alapvetőbb értelme: az ellentétek kölcsönös feltételezettsége, elválaszthatatlansága ugyanis már közvetlenül is éppúgy abszolút jellegű, mint az ellentétek harca, hiszen maga a harc tételezi fel az ellentétek elválaszthatatlanságát: az egység a harcon és a harc az egységen belül létezhet csak. Egyébiránt ez a Földesit oly mélyen megdöböntő felfogás, melyre szerinte „nincs példa az egész marxista irodalomban” (III, 1019. o.) — az ellentétek egységének és harcának vonatkozásában már a „Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetemek” 1965—66. évi *tankönyvében* is megtalálható.

Szabó András György

#### IDÉZETT MŰVEK

- I. *D. Bohm*: Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960.
- II. *Engels*: A természet dialektikája. Marx—Engels Művei 20. köt. Bp., 1963.
- III. *Földesi Tamás*: Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében. Magyar Filozófiai Szemle. 1966/6. sz.
- IV. *Földesi Tamás*: Az akarat szabadság problémája. Gondolat, 1960.
- V. *Hegel*: Enciklopédia I. Akadémiai Kiadó 1950.
- VI. *W. Heisenberg*: A mai fizika világképe. Gondolat, 1958.
- VII. *Holbach*: A természet rendszere. Akadémiai Kiadó, 1954.
- VIII. *Lenin*: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961.
- IX. *G. V. Plechánov*: A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez. Szikra, 1949.
- X. *Szabó András György*: A törvény és az ember. Kossuth, 1964.
- XI. *Törő Imre—Csaba György—Ács Tamás*: A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1964.
- XII. *J.—P. Vigier*: Az egyedi mikroobjektumok viselkedéséről szóló elmélet kérdéséhez. Filozófiai Értesítő, 1957/5. sz.

## A marxai munkafelfogás *A német ideológiában*<sup>1</sup>

A munkatevékenység marxai koncepciójának filozófiai megalapozását a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* találhatjuk meg. E munkában a hangsúly általában inkább a logikain van, a történetiség még háttérbe szorul. A történetiség *A német ideológiában* kerül majd előtérbe. Itt kerül sor az emberi történelemnek, az „ember igazi természet-történetének” alapos és reális filozófiai vizsgálatára, ami egyúttal a materialista világképet következetes végigvitelével a történelmi materializmus megalapozása is. A következőkben azt vizsgáljuk, hogy ezen belül itt milyen új mozzanatokkal gazdagodott a marxai munkafelfogás.

A történelmi szempontú vizsgálódás mindenekelőtt azt teszi lehetővé, hogy az emberi munkatevékenység sok, eddig csak általánosságban körvonalazott momentuma most már konkrétan megfogalmazást kapjon. Az állattal szembeni meghatározottság itt már túllép azon az elvont megállapításon, hogy az ember élettevékenysége tudatos s ennek során megkülönbözteti magát ettől a tevékenységtől. Marx arra a kérdésre keres választ, hogy a történelem folyamán mi az összefüggés az emberek ezen általános „milyensége” s a különböző tevékenységi típusok között, illetve arra, hogy mi határozza meg, hogy az ember egyáltalán milyen emberként jelenik meg a történelem egy adott szakaszában. A válasz: „Ahogyan az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk. Az tehát, hogy mik, egybevégtelenül termelésükkel, mind azzal *amit* termelnek, mind pedig azzal, *ahogy* termelnek.” (*A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.) Bár expressis verbis csak *A tökében* mondja ki, hogy a lényegesebb dolog a termelés *hogyanja*, a hangsúlyt már itt is erre helyezi: „... egy meghatározott termelési mód vagy ipari fejlődési fok mindig az együttműködés meghatározott módjával vagy meghatározott társadalmi fejlődési fokkal jár együtt, és az együttműködésnek ez a módja maga is, termelőerő.” (Uo. 30. o.)

A munkatevékenység történelmi értelmezésének megalapozása ezzel lényegében véve meg is történt: A meghatározott termelési mód foglalja magában a termelőerőket, ezek egyfelől a tárgyi világ, másfelől az egyének együttműködése, amelynek a tudatos tevékenység során szintén létre kell jönnie, hiszen egyrészt a tárgyi világ is csak ebben a kapcsolatban funkcionálhat az embernek megfelelő módon, másrészt benne nyilvánul meg a munkatevékenység szubjektív oldala. A tárgyi világ és a szubjektív oldal dialektikus kölcsönhatásának történelmi vizsgálata pedig egyenesen elvezet a munkamegosztás problémájához.

A munkamegosztás problémája természetesen nem Marxnál merül fel először, és nála sem *A német ideológiában*. Már a klasszikus angol közgazdaságtanban is nagy szerepet játszik, és Marx is foglalkozott vele már előbb, a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, ahol főleg úgy szerepelt, mint az elidegenedéssel szorosan összekapcsolódó társadalmi állapot. Lényegének vizsgálatára azonban csak *A német ideológiában* kerülhetett sor, mivel valószínű okát is csak az itt előtérbe kerülő történelmi elemzése deríthette fel. Ugyanis csak az emberi társadalom kezdeti szakaszából kiindulva, egyes fejlődési fokait *folyamatnak* felfogó, adott formája megszűnésének szükségességét kimutató történelmi vizsgálatra szabódhat meg attól a történelmietlenül absztrakt értelmezéstől, amelynek alapján a kifejlett formáját — mint valami örök, fatális tény, amely más formában ugyan, de megvolt minden régebbi korszakban is — gyakran belevetítették egy korábbi történelmi korszakba.

<sup>1</sup>Részlet egy, a marxai munkafelfogást történetileg-szisztematikailag vizsgáló hosszabb tanulmányból; a fejezet szerkezetileg a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elemzése után következik.

Magát a tényt, hogy a munkamegosztás okára csak ily módon lehet kielégítő magyarázatot adni, már régebben észrevette Marx. Ezt a párizsi tartózkodása idejéből fennmaradt politikai-gazdaságtani feljegyzéseinek a James Mill- és a Smith-kivonatokhoz írt, jegyzetei bizonyítják, előre vetítve a munkatevékenység és a munkamegosztás történeti szemléletét: „Igen szívdertítő az a körforgás a bizonyításban, amelyet Smith elkövet. Hogy a munka megosztását megmagyarázza, feltételezi a cserét. Hogy azonban a csere lehetséges legyen, már feltételezni kell a munka megosztását, az emberi tevékenység különbségét. Azzal, hogy a problémát áthelyezte az őállapotba, még nem szabadult meg tőle.” (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 128. o.) (Ismeretes, hogy Smith egyik kiindulópontja az a naív feltételezés, hogy az embernek hajlama van a cserére.)

A munkamegosztás részletes vizsgálatával *A német ideológia* első részében találkozunk. Marx a legkezdetlegesebb, az ősi állapotából kiindulva mint a történelmi fejlődés szükségszerű dialektikáját tekinti végig az ún. érintkezési forma s ezen belül a munkamegosztás változásait; így válik érthetővé a történelemben egymást követő sokféle válfaja. Az egész elemzést ugyanaz a szenvedélyesség fűti át, amellyel a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* fejti ki a munkának Hegel által meg nem látott negatív oldalát: „A nagyipar a munkás számára elviselhetetlenné tette nemcsak a tőkéshez való viszonyát, hanem magát a munkát is.” (*A német ideológia*. Id. kiad. 59. o.) De — a kommunizmus perspektívájából — azt is meglátja, hogy a sok negatív vonás szükségképpen kísérté végig a munkatevékenység eddigi történelmét. Ilyen negatívum a munkamegosztás sok eddigi formája és egyáltalán a tevékenységnek az a módja, amely mind ez ideig fennállott.<sup>2</sup> Még csak annyit, hogy Marx — ugyancsak a kommunizmus perspektíváját szem előtt tartva — a tevékenység eddigi módjának megváltozását összekapcsolja a szabadság problémájával is. (Ez utóbbiról lásd J. Davidov igen figyelemreméltó elemzését: *Munka és szabadság*, Kossuth, 1965.)

*A német ideológia* szerint a munkamegosztás legkezdetlegesebb formája „... eredetileg nem volt más, mint a munkának a nemi aktusban való megosztása, majd a munkának olyan megosztása, amely természetes képesség (például testi erő), szükségletek, véletlenek stb., stb. által önmagától vagy természetadta módon jön létre”. (32. o.) Ez lenne tehát a munkamegosztásnak az a kezdetleges formája, amelyet *természetadta munkamegosztásnak* nevezhetünk. (Márkus György ímént jelzett tanulmánya egyik jegyzetében jogosan állítja meg, hogy Marx egy másik értelemben is használja a természetadta munkamegosztás fogalmát; a továbbiakban megkíséreljük elhatárolni egymástól a kétféle értelmezést.) Hogy miért „természetadta” mindez, az elsősorban abból érthető, hogy Marx magát az embert és a társadalmat is a természet részének értelmezte.<sup>3</sup>

Láthatjuk, hogy a munkamegosztás természetadta jellege itt az egyének személyes tulajdonságaihoz kötődik, a természetadta munkamegosztás tehát ebben az értelemben a tevékenység olyan megosztását jelenti, amely az egyének *saját, szubjektív* adottságaiból, „természetéből” következik. A munkának ezt a fajta megosztását azonban Marx tulajdonképpen még nem is értelmezte valódi munkamegosztásnak: „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása”, amikor „... adva van annak lehetősége, sőt valósága, hogy a szellemi és anyagi tevékenység — hogy az élvezet és a munka, termelés és fogyasztás más-más egyéneknek jusson . . .” (I. h.)

A munka megosztásának e két formája abban különbözik egymástól, hogy az előbbit kizárólag a belső, szubjektív tényezők, illetve a különbségeik határozzák meg, míg az utóbbit külsők: a történelmileg kialakult és megszilárdult elosztási viszonyok, beleértve „a munka elosztási viszonyait” is. Ezek az új viszonyok végső soron természetadta különbségekben gyökereznek, és csak a történelmi fejlődés során alakulnak ki és szilárdulnak meg. „A munka megosztásával, amelyben mindezek az ellentmondások adva vannak és amely a maga részéről ismét a munkának a családban való természetadta megosztásán és a társadalomnak egyes, egymással ellentett családokra való szétválásán nyugszik, egyidejűleg az *elosztás* is adva van . . .” (I. m. 33. o.) A tulajdonképpeni, a valóságos munkamegosztás tehát úgy jelenik meg Marx értelmezésében, mint a társadalmi-történelmi fejlődéssel együttjáró folyamat.

<sup>2</sup> A munkamegosztás marxi felfogására vonatkozóan értékes megjegyzéseket tett Márkus György (Valóság 1964/4. sz.), valamint Heller Ágnes az elidegenülésről a *Valóság* szerkesztősége által rendezett vitában (*TIT Filozófiai Közlemények*. 1965/1. sz.).

<sup>3</sup> Ugyanakkor persze Marx szerint az ember szembe is állítja magát a természettel, pontosabban: kialakítja az emberi természetet, amely ennek folytán a „történelemben létrejövő természet”.

A következő oldalon ismét megjelenik a természetadta munkamegosztás, de már egy újabb értelemben. Hogy pontosan megérthessük, az egész bekezdést idéznünk kell: „És végül a munka megosztása mindjárt annak is első példája, hogy ameddig az emberek a természetadta társadalomban vannak, ameddig tehát létezik a hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette egy számára idegen, vele szemben álló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette. Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott, kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni; vadász, halász vagy pásztor vagy kritika kritikus, és annak kell maradnia, ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni — a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nemcsak egy kizárólagos tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadásszam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja — anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá vagy kritikussá válnék. A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben.” (I. m. 34. o.)

Itt most másféle természetadta jellegről van szó. A természetadta jelleg itt a „természetadta társadalom”, ahol „saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk”, a fennálló társadalmi környezet, amely *mint az emberrel szembenálló természeti erő* lép fel, amely tehát jellegénél fogva természetadta, az embereknek nincs hatalmuk felette, tudomásul kell venniük mint tőlük független tény, amelyet nem áll módjukban befolyásolni. Minden kialakult forma — állam, jog, osztályok stb. — természetadta olyan értelemben, hogy az egyén és a társadalom nem képes uralkodni rajtuk, vagyis nem képes őket az embernek megfelelő módon *elsajátítani*. Ilyen értelemben tehát az egész társadalom természetadta társadalom, mert — a természethez hasonlóan — szemben áll az emberrel, az embernek a társadalmi életben kialakult „hatalmakkal” is állandóan küzdenie kell pusztá megélhetéséért. Az a helyzet áll elő, hogy a társadalmi képződmények, bár emberi tevékenység eredményei, mégis önállósulnak, és így a természetnek ahhoz a részéhez sorolódnak, amelyet az ember még nem sajátított el.

A tevékenységek természetadta megosztása — vagy másként kifejezve: a természetadta munkamegosztás — szintén másféle: itt nem az emberek szubjektív, egyéni képességeiből adódik, hanem abból, hogy az egyének beleszületnek egy tevékenységi körbe, és ez ellen (legalábbis tömeges méretekben) semmit sem tehetnek.

Míg az első esetben az egyén saját, természetadta jellege és az ebből következő munkamegosztás természetadta jellege szükségszerűen megfelelt egymásnak, s így az egyén lehetett „öntevékeny” — persze csakis az igények és szükségletek nagyon alacsony fokán (egyáltalán a történelmi fejlődésnek egy nagyon kezdeti fokán) —, addig a második esetben nem lehet öntevékeny, mivel — a termelés és a szükségletek megsokszorozódása folytán — kialakultak és megrögződtek a tevékenység és az elosztás azon formái, amelyek külső hatalomként állnak fenn, és kényszerrel jelentenek az egyének számára. Az emberek a természetadta tevékenységi formákban, vagyis ameddig természetadta társadalomban élnek, csak olyan „emberi műveket” tudnak alkotni, amelyek nagyrészt a *phüszisz proté* jellegét viselik magukon, s így csak potenciálisan, csak lehetőségük szerint emberi művek, csak ilyen értelemben nevezhetők *phüszisz plaszomenének*<sup>4</sup> — és ezt a lehetőséget a kommunista társadalom adja meg. Tehát valóban az egész eddigi történelemnek egyik fő jellemvonása, hogy a természetadta jelleg uralkodik.

Az eddigiekben azt kísértük figyelemmel, hogy a munka megosztása hogyan függ össze az egész eddigi történelemben a természetadta jelleggel. Közelítsük meg most a munkamegosztás problémáját az emberek egymáshoz való viszonyának oldaláról. Marx erről a következőket mondja: „... a munka megosztásának mindenkori foka meghatározza az egyének egymáshoz való viszonyait is a munka anyagára, szerszámára és termékre vonatkozólag.” (I. m. 77. o.) Mint már láttuk, az embereknek ezek a viszonyai — a különböző társadalmi, érintkezési formák — szintén termelőerők, amelyek a munka megosztása következtében önállósult hatalmakká válnak. Mivel pedig az egyéneket az

<sup>4</sup> A görög nyelv alapján szerkesztett terminusok a kétféle természet jelölésére. Phüszisz proté: az eredeti, még át nem alakított természet; phüszisz plaszomené: az ember által a történelemben már átalakított természet.

érdekeik „osztályuk létezési feltételeiben” determinálják, osztályuknak csak mint *állag-egyenék* a tagjai, így csak véletlen, esetleges lehetőségeik vannak saját egyéniségük kibontakoztatására: „Ezt a jogot, hogy bizonyos feltételeken belül zavartalanul örülhessenek a véletlenségnek, nevezték eddig személyes szabadságnak.” (I. m. 66. o.) És „e különböző feltételek, amelyek először az öntevékenységek feltételeiként, később annak béklyóiként jelennek meg, az egész történelmi fejlődésben érintkezési formák összefüggő sorát alkotják, amelynek összefüggése abban áll, hogy a korábbi béklyóvá vált érintkezési forma helyébe új, a fejlettebb termelőerőknek és ezzel az egyének haladott öntevékenységi módjának megfelelő érintkezési formát állítanak, amely a son tour megint béklyóvá válik és akkor másik lép helyébe”.<sup>5</sup> (I. m. 67. o. Kiemelés — *L. Gy.*) És ez a fejlődés ugyancsak „természetadta módon megy végbe, azaz nincs alárendelve szabadon egyesült egyének együttes tervének . . .” (I. h.)

Most tehát az érintkezési forma általában való vizsgálatából jutottunk el ugyanahhoz a problémához, amely az előbb a munkamegosztás történeti elemzéséből következett, vagyis a *természetadta alapokhoz*, illetve a természetadta jelleghez. Az egyének szabad fejlődését, öntevékenységet gátló tényezők tehát mind a munkamegosztás, mind általában az érintkezési forma oldaláról nézve a természetadta jelleg.

A következő feladat tehát annak vizsgálata, hogy miként jön létre a természetadta jelleg megszüntetésének lehetősége. (Bár erre Marx csak a későbbi műveiben, elsősorban *A tőkében* tér ki részletesen, de már itt, *A német ideológiában* is nagyon fontos idevágó gondolatokkal találkozhatunk, kiváltképp abban a részében, amelynek a kiadók *Az érintkezési forma termelése* címet adták.) Marx szerint ez két feltételhez kapcsolódik: egyrészt a nagyipar, másrészt a kommunista társadalmi viszonyok kialakulásához. Vizsgáljuk tehát először azt, hogy a nagyipar — szemben az ipar előbbi formájával, kiváltképp pedig a céhmunkával szemben — miként teremti meg ezt a lehetőséget.

Abból a különbségből indulunk ki, amelyet Marx a „természetadta és a civilizáció által megtermelt termelési szerszámok között” tesz. (I. m. 49. l.) E különbség az egyének alájuk való rendeltségét is differenciálja. A természetadta szerszámok (föld, víz stb.) esetében az egyének a természet alá vannak besorolva, a tulajdon közvetlen természetadta uralom, az egyének valamilyen kötelék által összetartoznak, a csere az emberek és a természet közötti csere, a tulajdonos uralma a nem-tulajdonos felett személyi viszonyokon nyugodhatik, a kisipar maga is be van sorolva a természetadta szerszámok alá, így a munka nincs elosztva a különböző egyének között. Ezzel szemben a civilizáció által megtermelt termelési szerszámok esetében az egyének egy munkatermék alá sorolódnak be, a tulajdon mint a munka vagy éppenséggel mint a tőke uralma jelenik meg, az egyének egymástól függetlenek, és a csere tartja össze őket, a csere túlnyomórészt emberek egymás közötti cseréje, a tulajdon nélküliek feletti tulajdonosi uralom dologi alakban, a pénz formájában jelenik meg, az ipar csak a munka megosztásának formájában és csak ezen megosztás által létezik. (Lásd i. m. 49—50. o.)

A termelési szerszámok fenti megkülönböztetése abból a szempontból igen fontos, hogy milyen hatással vannak az őket használó egyének tevékenységi formáira (tulajdonképpen az elsajátításról van szó, pontosabban arról, hogy az elsajátítás a különféle termelési szerszámok és az ezeknek megfelelő érintkezési formák esetében mennyire valószínű vagy mennyire korlátozott). A nagyipar ebből a szempontból is minőségi változást jelent: „A nagyipar teremtette csak meg a világtörténelmet, annyiban, hogy minden civilizált nemzetet és benne minden egyént szükségleteinek kielégítésében az egész világ-

<sup>5</sup> Ez a megfogalmazás módot ad arra, hogy a termelőerők és termelési viszonyok dialektikája szokásos és gyakran nagyon is elmechanizált, leegyszerűsített értelmezésén túlmenő következtetésekhez jussunk. Mint láttuk, arról van szó, hogy az egymást követő érintkezési formák az *egyenék haladottabb öntevékenységi módját is jelentik* — ami önmagában véve feltétlenül pozitív. Negatívum viszont, hogy ez a haladottabb öntevékenységi mód az eddig létező történelmi alakzatokban csak visszajára fordulva, ellentétes hatásában nyilvánulhatott meg. — Az a vita is jelzi a termelőerők fogalma helyes értelmezésének fontosságát, amely a közgazdászok között bontakozott ki. Értékes gondolatokat tartalmaz pl. Szilágyi László tanulmánya, amelyben megállapítja: „. . . a termelőerők kiszakíthatatlan vonatkozásúak kell elismernünk az emberek közötti azon kapcsolatokat, amelyek pl. az ősközösségi társadalomban a nagy vadat közösen elejtő, tehát egyszerű kooperációban együttműködő emberek között szükségszerűen létrejöttek, éppúgy, mint egy nagyobb termelőegységen belül vagy az embercsoportok társadalmi méretű munkamegosztásában kialakuló összetettebb együttműködésének kapcsolatát.” (Szilágyi László, *A tudomány termelőerővé válásának folyamata*. Magyar Filozófiai Szemle. 1965/6. sz. 1044. o.)

tól függővé tett és megsemmisítette az egyes nemzetek eddigi természetadta kirekesztőlegességét. A természettudományt besorolta a tőke alá és a munka megosztását megfosztotta természetadta jellegének utolsó látszatától. Egyáltalában megsemmisítette a természetadta jellegét, amennyire ez a munkán belül lehetséges, és minden természetadta viszonyt pénzvízszonnyá oldott fel.” (I. m. 59. o. Kiemelés — *L. Gy.*)

A nagyipar és a nagyipari városok Marx felfogásában — szemben a középkori városokkal és bennük az ipar korábbi fokaival, mint pl. a céhekkel — nem természetadta jellegűek. Mi adja pl. a céhekben folyó munkának a természetadta jellegét? Az, hogy mind végzőinek társadalmi helyzeténél fogva, mind pedig a tevékenység módját illetően csakis egy természetadta kötöttségen belül jelenhetett meg és fejlődhetett ki.

Nézzük először a céhtagok társadalmi helyzetét. A középkor rendi tagozottsága, rendi elkülönültsége természetadta jellegű. A városokba szökö és a céhek tagjaivá váló jobbágyok a rendi társadalomnak csak egyik béklyójából szöktek el, de ezzel „... nem léptek ki a rendiség keretéből, hanem új rendet alkottak és addigi munkamódjukat az új helyzetben is megtartották...” (I. m. 64. o.) A céhek ugyanis csak oly módon létezhetek, hogy maguk is a rendiségen belül léptek fel saját maguk védelmében, a többi renddel szemben. Az egyének, akik a céhek tagjai lettek, tehát csak egy rendbe — vagyis a rendiség egy másik béklyójába — sorolták be magukat, azaz helyzetük természetadta jellege mit sem változott.

Nézzük most a céhes munkamegosztást. „A városokban” — írja Marx — „a munka megosztása az egyes céhek között még (egészen természetadta) volt és magukban a céhekben az egyes munkások között egyáltalán nem történt meg. Mindegyik munkásnak munkák egész körében kellett jártasnak lennie, mindent meg kellett tudnia csinálni, amit számszámaival meg lehetett csinálni... Innen ered, hogy a középkori kézművest még érdekli a maga speciális munkája és az, hogy abban ügyességre tegyen szert, és ez az érdeklődés bizonyos korlátolt művészi érzékké fokozódhatott. De ugyancsak ezért minden középkori kézműves egészen fel is oldódott a maga munkájában, meghitt szolgasági viszonyba került vele és sokkal inkább be volt alá sorolva, mint a modern munkás, akinek számára közömbös a munkája.” (I. m. 52—53. o.)

Számunkra ebből a céhmunkának a rendi keretei által meghatározott jellegére vonatkozó megállapítás a fontos, mivel ez olyan dialektikus ellentmondást tár fel, amely kiindulópontja a további fejlődésnek. A céhrendszerben végzett munka — azon alapvető negatívuma mellett, hogy benne a munkás meghitt szolgasági viszonyba került a munkájával — bizonyos értelemben több pozitívumot tartalmazott az egyén és munkája közötti viszony szempontjából, mint a munka későbbi, nagyipari formája: bizonyos fokú teljesség és művészi érzék jellemezte. De a történelmi fejlődés szempontjából Marx mégis a tőkés termelési módban kifejlődő nagyipari munkát értékelte pozitívabbnak. Mégpedig azért, mert — bár benne ugyan végsőkéig fejlődik a munka megosztása az egyes munkások között, kialakítva a munkától való elidegenülés érzését — megteremtí az ember számára a tevékenységi formái változtatásának és az egyén sokoldalú fejlődésének végtelen sok lehetőségét. (A lehetőségek e sokasága természetesen elvont, majd csak a megfelelő — kommunista — társadalmi viszonyok között válhat valósággá.) Bár az elidegenülés bizonyos történelmi-társadalmi viszonyok között szükségszerű állapot — de létrehozza az emberekben a saját megszüntetésének igényét is. (Itt jegyezzük meg: nagyon fontosnak tartjuk Heller Ágnesnek a már említett vitában elhangzott megjegyzését: helytelen azt gondolni, mintha az elidegenülés Marxnál valami „eredeti bűn” lenne.) Marx az elidegenülésről *A német ideológiában* nem ad definíciót, sőt — a már sokszor megvitattott és éppen ezért itt most nem részletezett okok miatt — magát a szót is kerüli. Láthattuk azonban, hogy egyrészt az egész művön végigvonul azoknak a társadalmi állapotoknak a kritikája, amelyekben „... saját termékünk dologi hatalmakká szilárdul feletünk, kinő ellenőrzésünk alól...” — másrészt azt, hogy az ilyen társadalmi állapotot „természetadta társadalom”-nak nevezi Marx. Nyilvánvaló tehát, hogy *A német ideológiában* leírt társadalmi állapot — amelyben a társadalmi tevékenység eredményei dologi hatalmakká válnak, ezáltal természetadta jellegű öltének magukra és természetadta módon uralkodnak az egyén és a társadalom felett — nem más, mint maga az elidegenülés.

A rendkívül szerteágazó problémából számunkra most csak a munkatevékenységre vonatkozó elemzés a fontos. Nézzük a céhmunka marxi jellemzését. Miért került a céhmester meghitt szolgasági viszonyba a munkájával? Azért, mert a céhekben végzett munka elhatárolta a céhmestert minden másféle tevékenységnek a pusztá lehetőségétől is. A szerszámaival elvégezhető munkafolyamatokat ugyan teljes egészében „uralta”, és ez egy szempontból feltétlenül pozitív a későbbi szélsőséges munkamegosztással szemben. A pozitívum azonban itt nagyon is korlátozott és ellentmondásos. A korlátozottság, bármily furcsán hangzik is, éppen abban áll, hogy teljes egészében végigvitt egyféle munka-

folyamatot — ez ugyanis a termelési eszközök és egyáltalában a termékek, szükségletek fejlődése szempontjából zsákutcába vezet. A céhmunka — főleg az egyének fejlődése szempontjából — azonban azért is zsákutca volt, mert a termelőerői nagyon lassan fejlődtek. A céhmunka csakis abban a rendi (természetadta) társadalomban lehetséges, amelyben a szükségletek hosszú időn keresztül nagyjából állandó szinten maradnak. A rendi társadalom feltételezi az elzártságot, a kereskedelem és általában az érintkezés korlátozott formáját. A történelem azt mutatja, hogy mirehelyt ezek a korlátok meglazulnak vagy ledőlnek, a céhek formájában működő termelőerő életképtelenné bizonyul. A manufaktúra éppen a munkafázisok emberek közötti megosztása folytán vált új, magasabbrendű termelőerővé.

A céhmunka kettős értelemben volt zárt — és viselte magán a természetadta jellegét — a későbbi formákhoz képest. Egyrészt a rendi jellegéből eredően társadalmilag, másrészt a munkafolyamat teljessége és kizárólagossága folytán egyénileg. Hogyan lehetséges ebből a zártságból kitörni? Elméletileg kétféle kiút látszik: vagy az, hogy a szükségletek növekedésével együtt minden céhmester elsajátít szinte minden munkafolyamatot, és pedig egészében; vagy az, hogy a munkafolyamat részekre osztásával szinte végtelenné tágítják a termelés lehetőségeit. Nyilvánvaló, hogy gyakorlatilag csak az utóbbi út járható. A munkafolyamat emberek közötti megosztása egyben feltételezi az emberek közötti érintkezés megváltozását, fejlődését is. Minél részletekbe menőbb, minél aprólékosabb a munka ilyen értelemben vett megosztása, annál több embert kell bevonnai egy olyan munkafolyamatba, amelyet régebben egy ember végzett el. És éppen ezen az úton szűnhet meg a munka (és az érintkezés) megosztásának természetadta jellege.

Az új termelőerőt tehát a munkafolyamat emberek közötti megosztása képviseli. Az emberi munkatevékenység történetében ez olyan előrelépés, amely nagyon ellentmondásos. Végső kifejlődésében a proletárok számára már nem is munkafolyamatként létezik, hanem mint leegyszerűsített résztevékenység, mint az életerők pusztán mechanikus kifejtése és elhasználása. Ugyanakkor magában hordja azt a lehetőséget, hogy megszűntessék a munkának ezt a formáját. Végeredményben: a céhmunka, amely a későbbi munkaformákhoz képest több szempontból is szebb és jobb volt, szükségképpen átadta helyét olyan munkaformáknak, amelyek az egyén számára több évszázadon keresztül együtt járnak a munkához való elidegenült viszonyal. A történelmi továbbhaladás, a magasabb fokozat elérése itt is egy érzékeny veszteséggel együtt jelent meg. Az új alakzat negatívumain való túljutás a kifejlődött nagyiparban ugyanis csak potenciálisan van meg — de így megvan benne. Jeleztük már, hogy Marx nagyon fontos minőségi különbséget látott a nagyipar kifejlődésében. Fentebb már utaltunk arra a különbségre, amely a természetadta és a civilizáció által létrehozott szerszámok, valamint az emberek tevékenységére való hatásuk között van. A civilizáció által megteremtett szerszámok az emberi tevékenység formájára nézve főként abban különböznek a természetadta szerszámoktól, hogy *elsajátításuk* olyan folyamat, amely mindig újabb tényezőkkel gazdagodik. A természetadta szerszámok — éppen jellegüknél fogva — állandó, nem változó szerszámok (pl. föld, víz stb.), legalábbis a történelem folyamán az egyes generációk számára nem érzékelhető a változásuk (az emberi tevékenység okozta változásuk természetesen már igen, ez azonban ebben az összefüggésben nem fontos). *Elsajátításuk* ezért egyszerűbb. Az *elsajátítás* ugyanis Marx szerint „... nem egyéb, mint az anyagi termelési szerszámoknak megfelelő egyéni képességek kifejlesztése”. (I. m. 72. o.) Nos, éppen ebből a szempontból, az *elsajátítás* oldaláról nézve tesz Marx lényeges különbséget a nagyipar által létrehozott és a korábbi termelési szerszámok között: „Minden korábbi forradalmi *elsajátítás* korlátozott volt; olyan egyének, akiknek öntevékenységét korlátozott termelési szerszám és korlátozott érintkezés korlátozta, ezt a korlátozott termelési szerszámot *sajátították* el és ezért csak újabb korlátozottsághoz jutottak el. Termelési szerszámuk tulajdonukká vált, de ők maguk a munka megosztása és saját termelési szerszámuk alá maradtak besorolva. Minden eddigi *elsajátítás*nál egyének tömege maradt egyetlen termelési szerszám alá besorolva ...” (I. h.)

A nagyipar kifejlődésével viszont éppen az *elsajátítás* e korábbi, korlátozott formáival szemben nyílik minden eddigénél nagyobb — elvont értelemben korlátlan — lehetőség az *elsajátítás*ra. Ez az új típusú *elsajátítás* természetesen elválaszthatatlanul összekapcsolódik a proletárforradalommal, mi azonban itt csak a munkatevékenység, illetve annak vonatkozásában tárgyaljuk a kérdést, hogy a nagyipar miként hozza létre az újféle *elsajátítás* lehetőségeit.

A polgári társadalmat megelőző történelmi korszakokban nincs meg a kapitalista tulajdonviszonyokra jellemző merev szétválasztás a termelőerők és az egyének között. A munkatevékenység szempontjából a tőkés termelési mód azt jelenti, hogy „... az egyének, akiknek erői ezek, szétforgácsoltan és egymással ellentétben léteznek, míg másfe-

lól ezek az erők csak ezen egyének érintkezésében és összefüggésében valóságos erők” . . . „Egyetlen korábbi időszakban sem öltötték a termelőerők az egyének *mint* egyének számára ezt a különböző alakot, mert érintkezésük maga még korlátozott volt.” (I. m. 71. o.) Ahogyan az érintkezés korlátozottasága szükségképpen együtt járt a termelőerők fejletlenségével, úgy a termelőerők további fejlődése szükségszerűen szétfeszítette az érintkezés korlátait. A rendi, nemzeti elkülönültség feloldódik vagy csak jelentéktelen mértékben marad fenn a nagyipari termelés földrészeket átfogó mozgásában. Mit jelent ez a változás az egyénekre nézve? „Míg a korábbi időszakban az öntevékenységet és az anyagi élet létrehozását az választotta el egymástól, hogy mindegyik más-más személyre jutott és az anyagi élet létrehozása az egyének korlátozottsága miatt maga is csak az öntevékenység alárendelt formájának számított, most a kettő annyira különbözik, hogy az anyagi élet maga egyáltalában célként, ennek az anyagi életnek létrehozása pedig, a munka (amely az öntevékenységnek most egyedül lehetséges, de mint látjuk negatív formája), eszközként jelenik meg. (I. m. 71. l.)

Ameddig tehát az érintkezési forma valamilyen rendi alakzatra korlátozódott, addig azok az egyének, akik az anyagi élet létrehozói voltak, nem is érezték egyéniségük és öntevékenységük kifejlesztésének gátjait. Az a jobbágy például, aki egész életében nem lépte túl falujának határait, nem is tudott más tevékenységet elképzelni, mint amit saját falujában látott. (A középkori városokban ugyan el lehetett jutni a „szabad munkáig”, de a céhek, fent elemzett jellegüknél fogva, szintén nem juthattak túl a saját társulásuk szabta korlátokon.) Ezért az ilyen munka valóban így öntevékenységnek tűnhetett fel, ha alárendelt formájának is. A gépi nagyipar és az ipari városok kialakulása azonban mindezt megváltoztatta. A kapitalizmus kifejlődésével az érintkezés világerintkezéssé vált. A gépi nagyipar termelőerői feltételezik a világerintkezést, mert rendi, nemzeti stb. kötöttségeken belül nem is létezhetnek. A világerintkezés viszont megköveteli a tevékenységnek valamilyen általános, mindenütt elfogadható értékelését. (Ebben a vonatkozásban nem csupán a pénzviszonyok mindent átfogó uralmáról van szó. Ez csak közvetett kifejeződése annak, hogy a tevékenység „minősége” tömeges méretekben kiegyenlítődik és elvont értékben kifejezhetővé válik.) A munkamegosztás gyors kifejlődése után ugyanis lehetetlen eltekinteni a tevékenység elvont módon való értékelésétől. Mikor az egy munkafolyamaton belüli tevékenységet felosztják az egy helyen dolgozó egyének között, akkor munkájukat csakis mint a konkrét résztevékenységtől független, átlagos értéket lehet számontartani. Ehhez járult még a gépi rendszerek bevonulása a termelésbe, amelyek segítségével végletekig lehetett vinni a mechanikusan ismétlődő résztevékenységek megosztását.

Ugyancsak a munka ilyen elvont értékelésének kifejlődését segítette elő — egy másik oldalról — az anyagi élet létrehozóinak termelőeszköz nélkülivé tétele. „A nagyiparban és a konkurrenciában az egyének összes létezési feltételei a két legegyszerűbb formába: a magántulajdonba és a munkába olvadtak össze.” (I. m. 70. o.) Ennek következtében az egyének érintkezési feltételei két alapvető feltételre redukálódtak: a tőkére és a munkára. Az egyénekre nézve ez azt jelentette, hogy ugyancsak *elvont egyénekké* váltak. (A tőkés osztály tagjai is elvont egyének, csak persze egy sokkal tágabb lehetőséget biztosító tevékenységi körben, mint a munkásosztály tagjai.) A proletárok számára „. . . saját életfeltételük, a munka és vele a mai társadalom valamennyi létezési feltétele véletlen valamivé vált . . . s az egyes proletár személyisége és reáerőszakolt életfeltétele — a munka — közötti ellentmondás az ő maga számára is kiütöközik . . .” (I. m. 64. o.) Hogy a munka a marxai értelemben vett véletlen valamivé váljék, az már feltételezi a munkamegosztás és a gépi nagyipar kifejlődését. Mindez együtt járt a tevékenység elvont formában történő értékelésével, amely tehát az egyénekre nézve azt jelenti, hogy a) a pusztán elven munkaképességükkel rendelkező emberek nem egyéniségükkel adekvát, hanem attól független, véletlen tevékenységi formára kényszerülnek, b) az ilyen formában való tevékenység célja életük pusztá fenntartása és újratermelés. Mindez pedig abban a korszakban történik, amikor kifejlődik a világerintkezés és a társadalomban óriási gazdagság halmozódik fel.

Milyen a proletárok viszonya a felhalmozott gazdagság teremtőjéhez, a munkához? Fentiek alapján nem lehet más, mint egy kényszerű viszony. „Az egyetlen összefüggés, amelyben a termelőerőkkel és saját létezésükkel még állnak, a munka, elvesztette náluk az öntevékenység minden látszatát és csak úgy tartja fenn életüket, hogy elnyomorítja azt.” (I. m. 71. o.) A munkamegosztásról szóló fejtegetéseinkben láttuk, hogy Marx ahhoz a következtetéshez jut el, amely szerint a kommunizmus a tevékenység eddigi módja ellen is irányul. Marx ezt a gondolatot olyan következetesen viszi végig, hogy egy első megközelítésre nagyon meglepő kijelentést tesz: „. . . a kommunista forradalom . . . a tevékenység eddigi módja ellen irányul, a *munkát* kiküszöböli és az összes osztályok uralmát maguk-

kal az osztályokkal együtt megszűnteti . . .” (I. m. 39. o.) Kísérjük meg a következőkben megvilágítani, hogy miként érti ezt Marx és hogyan jutott erre a következtetésre.

Marx többféle módon is megközelíti és fejtegeti ezt a problémát. Az előbbieken láttuk, hogy az egyik megközelítés a tevékenység oldaláról történik. Megközelíti azonban ugyanezt egy másik oldalról, a társadalmi viszonyok oldaláról nézve is. Az osztályoknak azt a tulajdonságát vizsgálva, hogy az egyénnel szemben önállóulnak, Marx kifejti: „Ez ugyanaz a jelenség, mint az egyes egyének besorolása a munka megosztása alá, és csak a magántulajdonnak és magának a munkának felemelve-megszüntetésével küszöbölhető ki.” (I. m. 62. o.) Azt a terminológiát használva tehát, amelyet *A német ideológiában* találunk, azt mondhatjuk: mind a termelési szerszámok, mind az érintkezési forma kifejlődése olyan fokot ért el a tőkés/termelési módban, hogy már csak úgy haladható túl, ha a tevékenység egész eddigi módját megváltoztatják. És éppen ezért van nagy jelentősége az elidegenülésnek. A munkától való elidegenülés nélkül ugyanis nem jönne létre a munka megváltoztatásának igénye. Az elidegenülést az érintkezési forma meghatározott alakja, valamint a termelési szerszámok azon módon való használata váltotta ki, amely adekvát a tőkés termelési móddal. Megszűnése ezért csak az elidegenült munkát végző elvont egyének egyesüléseként lehetséges. Az elidegenülés éppen azáltal fejlődött ki végtelenen, hogy a „civilizáció által megtermelt termelési szerszámok” és az ezeknek megfelelő érintkezési formák az egyénektől független dologi hatalmak formájában uralkodnak a társadalom felett. Mint már rámutattunk, ez szorosan összefügg a természetadta jelleg megőrződésével, illetve a társadalmi életben való újatermelésével. Az elidegenülés azonban mint elviselhetetlenné váló érzés potenciálisan magában hordja ezen dologi hatalmak uralma megszűntetésének egyik fő feltételét, egyik fő mozgató ereje az ezeket megszüntető folyamatnak.<sup>6</sup>

Marx az elidegenülés megszüntetésének két gyakorlati előfeltételét jelölte meg: 1. hogy elviselhetetlenné váljék, amely ellen forradalmat csinálnak, 2. a termelőerőknek a nagyipari termelésben létrejött magas színvonalát. Itt ez utóbbival kell kissé részletesebben foglalkoznunk. A termelőerők színvonalának szükséges fokára vonatkozóan Marx megjegyzi, hogy ezzel „egyben már adva van az egyének *világtörténelmi* — és nem helyi — létezésében meglévő empirikus egzisztencia”. (I. m. 35. o.) Ismeretes, hogy *A német ideológiában* Marx a kommunizmust — keletkezését illetően — mint olyan lehetőséget értelmezte, amely az egész világon nagyjából egyszerre valósul meg. Bár a világtörténelem más perspektívát nyújtott, a szocializmus régebbi elzárkózottságából adódó káros gazdasági és politikai következmények azt mutatják, hogy e marxi tétel, ha részben más értelemben is, de nagyon fontos tényezőt emel ki. Mégpedig azt, hogy a kommunizmustól elválaszthatatlan a világerintkezés, és ez csakis olyan fejlett termelőerők mellett bontakozhat ki teljesen, amelyekkel az egyének kölcsönösen ki is tudják elégíteni a világerintkezés által keletkező szükségleteiket. Marx az ennek megfelelően fejlett termelőerőket „abszolút szükségszerű gyakorlati előfeltétel”-nek tartotta, mert hiányukban az emberek „. . . csak a *nélkülözést* tennék általánossá tehát az *ínséggel* szükségképpen ismét kezdődnek a harc a szükségesért . . .” (I. h.)

Az elidegenülés megszűnése folyamatáról fentebb azt mondtuk, hogy lényege a mindeh eddigittől különböző elsajátítás. Láttuk már, hogy e régebbi elsajátítások korlátaikat Marx abban jelölte meg, hogy az egyének tömegét sorolták be egyetlen termelési szerszám alá. A kommunizmus esetében a helyzet gyökerében más: „. . . amikor majd a proletárok sajátítanak el, termelési szerszámok tömegét kell mindegyik egyén alá, a tulajdont pedig valamennyiük alá besorolni.” (I. h.) Az elsajátítandó tárgyi valóság legjelentősebb részét a termelési szerszámok tömege képviseli, és az elsajátítás nem más, mint az ezeknek megfelelő egyéni képességek kialakítása, kifejlesztése.

Az elsajátítás helyes értelmezésével kapcsolatban még egy dologra kell figyelmet fordítanunk. Marx az elsajátításról úgy vélekedett, hogy az csakis egyetemes egyesülés útján és csakis forradalom révén lehetséges, a forradalomban ugyanis „. . . kifejlődik a proletariátus egyetemes jellege és az *elsajátítás keresztülviteléhez szükséges energiája*, továbbá a proletariátus levét magáról mindent, ami eddigi társadalmi helyzetéből még rajta maradt”. (I. m. Kiemelés — *J. Gy.*) Marx szerint az elsajátítás nem vihető végbe rövid idő alatt, hanem egy egész történelmi időszak szükséges hozzá, már csak azért is, mert a forradalmi időszakra az elsajátításhoz szükséges energiák kifejlesztése miatt is szükség van. Továbbá: az egyénekben a termelési szerszámok tömegének megfelelő képességeket is ki kell fejleszteni, mert amíg ezek a proletariátusban nem fejlődnek ki, addig

<sup>6</sup> Hogy a jelenlegi kapitalizmusban ez miként módosul, arra csak a modern technikai forradalom elemzése során térhetünk ki a disszertáció második részében.

azok maguk alá besorolva tartják az egyéneket. Az egyének fölé nőtt dologi hatalmon a proletárok csak úgy lehetnek úrrá, ha társult egyénekként ellenőrzésük alá tudják vonni. Más szóval: az elidegenüléstől nem lehet mindaddig teljes egészében megszabadulni, amíg az egész modern termelési (és politikai) apparátus működtetéséhez szükséges képességek tömeges méretekben ki nem alakulnak az egyénekből — a marxi felfogásnak ez a valóságos értelme!

A forradalomra és az elsajátításra vonatkozó fent idézett sorok után Marx a következőket írja: „Csak ezen a fokon esik egybe az öntevékenység az anyagi étellel, ami megfelel az egyének teljes egyénekké való kifejlődésének és minden természetadta jelleg levetkezésének; és ekkor teleg egymásnak a munka átváltozása öntevékenységgé és az eddigi feltételektől megszabott érintkezés átváltozása az egyének mint olyanok érintkezésévé.” (I. h. — Kiemelés L. Gy.)

Eddigi fejtegetéseinkből világosan kitűnik: „a munka megszüntetése” Marxnál a tevékenység azon természetadta, korlátolt, elidegenült módjának megszüntetését jelenti, amely az öntevékenység ellentétéként fejlődött ki az eddigi történelemben. A munka átváltozása öntevékenységgé pedig nem jelent mást, mint azt, hogy a minden természetadta és osztálykorlától megszabadult egyének a totális termelőerők elsajátításával szabadon kifejlesztik képességeiket. Mert a képességek szabad kifejlesztése a totális termelési szerszámok korában egyet jelent az öntevékenységgel.

Mint már fejtegetéseink elején jeleztük, Marx a történetiség alapján állva a kommunizmus perspektívájából szemléli az emberi tevékenységet. A munka öntevékenységgé válása *A német ideológia* egyik legszebb gondolata. És nem utópia, hanem a történelem egy adott fokán meglevő lehetőség. Ezért a kommunizmus — lényegét tekintve — nem politikai, hanem gazdasági mozgalom. Már a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* is így látja a fiatal Marx. Az utópikus elképzeléseket áttekintve „nyers kommunizmus”-nak nevezi a kommunizmus olyan felfogását, illetve állapotát, amikor az „... még politikai természetű demokratikus vagy despotikus...” (68. o.)

*A német ideológiában* már világosabban rajzolja meg a kommunizmus körvonalait, majd pedig világosan kimondja, hogy a kommunizmus „berendezése ezért lényegileg gazdasági...” (*A német ideológia*. Id. kiad. 66. o.) „A kommunizmus szemünkben nem állapot, amelyet létre kell hozni, nem eszmény, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a valóságos mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti.” (I. m. 35. o.)

Licskó György

## A szépség mint érték és a szépség értéke

Egyes filozófusok az érték kategóriáját és az értékviszonyt a következőképpen jellemzik: „Az érték nem más, mint a kulturális jelenségek negatív meghatározása; mindaz, ami egyezményes tabuként még megmenthető a dühöngő nihilizmustól, az utilitarizmus tobzódásától.”<sup>1</sup> „Az érték nézőpontja ezért azé a derék antikváriusé vagy múzeumőré, aki a bukása felé haladó burzscá társadalom elidegenedett világának zugaiban húzza meg magát.”<sup>2</sup> Ez az éles jellemzés helytálló, ha azt a konkrét tartalmat vesszük tekintetbe, amelyet a XIX. század második felétől kezdve az ún. „értékfilozófia” vagy axiológia egyes képviselői foglaltak az „érték” fogalmába. Aligha érthetünk azonban egyet azzal, hogy az értékaspektust egyedül így értelmezhetnénk, és hogy ez az értelmezés alkotná az érték kategória és az értékviszony lényegét. Teljesen nyilvánvaló ez a megállapítás, ha olyasfajta értékeket vizsgálunk meg, mint a szépség és olyan értékaspektust, mint az embernek a valósághoz való esztétikai viszonya. Természetesen a burzsoá társadalom elidegenedett világa nem marad hatás nélkül az esztétikai viszonyra sem. De az esztétikai viszony már jóval e előtt az elidegenedett világ előtt jött létre, és csak e világ likvidálása után nyílnak fejlődése előtt soha nem látott távlatok.

Természetesen amikor axiológiai szempontból fogunk hozzá az esztétikai viszony és e viszony legfontosabb kategóriájának, a szépség tanulmányozásához, feltétlenül számot kell vetnünk azzal, hogy magát az „érték” fogalmát különböző módon lehet interpretálni. Az érték idealista értelmezése, mint korunk polgári esztétikája tanúsítja, a szép

<sup>1</sup> Г. С. Батищев: *Противоречие как категория диалектической логики*. Изд. «Высшая школа», 1963. 56. o.

<sup>2</sup> Uo. 56—57. o.

tárgyalásában is logikusan idealizmushoz vezet.<sup>3</sup> Ezért a marxista esztétikának az érték dialektikus materialista és történelmi materialista elméletéhez kell fordulnia módszertani támaszért. Nézetünk szerint helytelen az az állítás, hogy a marxizmust ki kell egészíteni értékelmélettel. Helytelen, mert a marxizmusnak nincs erre szüksége. A marxizmus meg-alapítóinak műveiben különböző tudományok anyagán (elsősorban a politikai gazdaságtan és részben az esztétika kapcsán) már jóval a polgári axiológia előtt világot kirajzoltak az értékviszony és az érték-kategória valóban tudományos kutatásának útjai.

Mit nyer az esztétika, ha tudatosítja a szép kategóriájának érték természetét? Az, hogy a szépet vonatkozásba hozzuk az értékek világával, önmagában természetesen még nem határozza meg a szép specifikumát, hiszen nem csupán esztétikai értékek léteznek, hanem erkölcsiek (jó), megismerésbeliek (igaz), gyakorlatiak (haszon), gazdaságiak (az áru értéke) stb. Ha azonban a szép specifikumát még nem is adja meg az, hogy a szépet mint értéket tárgyaljuk, ez a tárgyalásmód mindenesetre utat tör az esztétikum és a szép egész szférájának megismeréséhez. Utat tör először is azért, mert a szép tulajdonságát elhatárolja a jelenségek olyan tulajdonságaitól, amelyek nem tartoznak az értékek körébe. Másodszor pedig azért, mert lehetőséget ad arra, hogy az érték-kategória szintjén tárjuk fel az esztétikai és a nem-esztétikai értékek közötti viszonylatokat.

Mély meggyőződésünk szerint a szép objektivitásának oly élesen vitatott problémáját is csak akkor oldhatjuk meg, ha értéknek fogjuk fel a szépet. Igaz, esztétikai irodalmunkban akad olyan vélemény, hogy a szép objektivitásának tagadását jelenti, ha a szépet a társadalmi-történeti gyakorlat által feltételezett emberi értéknek tekintjük. E következtetést azonban csak akkor vonhatnánk le, ha az értéktulajdonságot eleve tisztán szubjektívnek tekintenénk, azaz ha az érték-kategória tárgyalásában akarva-akaratlanul szolidaritást vállalnánk a szubjektív idealista axiológiával.

Minden érték a gyakorlat által feltételezett, és a gyakorlat mint az érték objektív meghatározója funkcionál. Lenin a dialektikus logika egyik legfontosabb követelményére hívta fel a figyelmet, mondván, hogy „a tárgy teljes ‚meghatározásában’ része kell hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismérveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van”.<sup>4</sup> De hiszen épp az értéket jellemzi az, „amire szüksége van az embernek”, és a gyakorlat mint az érték megalapozása funkcionál. Lenin, aki a *Filozófiai füzetekben* Hegel materialista interpretációját adja, ezt írja: „A ‚jó’ a ‚külsőleges valóság követelménye’, vagyis ‚jón’ értendő az emberi *gyakorlat* = a követelménye (1) úgyszintén a *külső* valóságnak (2).”<sup>5</sup>

Természetesen, ha idealista módon értelmezzük magát a gyakorlatot, akkor nem vitás, hogy ezen az alapon idealista lesz az érték tárgyalása is, tehát idealista lesz az esztétikai érték tárgyalása is. Megbizonyosodhatunk erről a pragmatizmus esztétikájában. K. Gordon pragmatista pozíciójú *Esztétikája* például formálisan ugyan nem veti el a szép objektivitását, ám ugyanakkor a közös jelentést, „más emberek” tisztán szubjektív tapasztalatainak gyűjteményét érti az objektivitáson. És ezért „az az objektum szép, amely sok ember számára szépnek látszik”.<sup>6</sup> Maga John Dewey, aki az esztétikai értéket a pragmatista értelemben felfogott tapasztalat minőségének tartja, a szépen a „jellegzetes emóció megjelölését” érti.<sup>7</sup> Ily módon a gyakorlat szubjektivista értelmezése a szép szubjektivista értelmezéséhez vezet. De merőben helytelen lenne az a feltevés, hogy a gyakorlatot csak szubjektivista módon lehet értelmezni.

A marxista esztétika a társadalmi-történeti gyakorlat marxista értelmezéséből indul ki, és ez az értelmezés nem vezet az esztétikai érték semmiféle szubjektíválásához. Természetesen az emberek gyakorlati tevékenysége nem képzelhető el anélkül, hogy tudatuk és akaratuk részt ne venne benne. Az ember azonban gyakorlati tevékenysége során csak akkor éri el a kívánt eredményt, ha tudatával és akaratával a természet és a társadalmi *objektív* törvényszerűségeiből indul ki. Ha a tudat és az akarat nem ezekből a törvényszerűségekből indul ki, akkor a gyakorlati tevékenység eredményei spontán módon jönnek létre, ezzel bizonyítván a gyakorlat objektivitását. A gyakorlat objektív, s ez az objektivitás az objektum és a szubjektum olyan törvényszerű kölcsönviszonya,

<sup>3</sup> A mai külföldi esztétika axiológiai koncepcióinak kitűnő áttekintését adja Stefan Morawski *A művészi értékről* című cikkében (Kultura is Społeczeństwo. 1962 (4. sz.))

<sup>4</sup> Lenin, *Mégegyszer a szakszervezetekről*. *Művei* 32. köt. Szikra, 1953. 87. o.

<sup>5</sup> Lenin, Hegel „A logika tudománya” c. művének konspektusa. *Művei*. 38. köt. Bp. 1961. 198. o. (*Filozófiai füzetek*).

<sup>6</sup> Kate Gordon, *Esthetics*. New York 1922. 62. o.

<sup>7</sup> John Dewey, *Art and Experience*. New York 1934. 129. o.

amelyben az objektív elv dominál; uralkodik a tevékenység folyamatában, főként pedig a tevékenység eredményeiben. Az ember gyakorlati tevékenysége épp ebben különbözik a megismerő-elméleti tevékenységtől. Ha a társadalmi-történeti gyakorlat nem lenne objektív folyamat, nem tekinthetnénk a gyakorlatot az igazság kritériumának. Tehát az érték objektivitásának megértéséhez épp gyakorlati feltételezettsége ad kulcsot.

A társadalmi érték objektivitását meggyőzően argumentálta Marx az áru értékének elemzésén. E kérdés vizsgálata annál is inkább érdekes a jelen cikk témája szempontjából, mivel Marx, miközben gazdasági művein dolgozott, sokat foglalkozott az esztétika problémájával: kivonatot készített F. Th. Vischer *Esztétikájából*. E kivonatokat jellemezve M. S. Lifsic, a marxi örökség egyik legkiválóbb ismerője megjegyzi, hogy a „Vischer művéből készített kivonatok jó része a dolgok fizikai természete és esztétikai jelentősége közötti kölcsönös kapcsolatok kérdésére vonatkozik”.<sup>8</sup> Teljes mértékben érthető, hogy Marx érdeklődött e problémák iránt, hiszen sem a gazdasági, sem az esztétikai érték lényegét nem tárhatja fel, aki nem érti meg a tárgyak természeti és társadalmi tulajdonságai közötti kölcsönviszonyt. Lifsic szavaival: „Mint a bonni időkből való kivonatok, a Vischer könyvéből valók is bizonyos tendenciát mutatnak a durva naturalizmus bírálataira, amely az emberit dologinak tartja és megfordítva. Marx az esztétikai érték kérdését összekapcsolja az árufetisizmus felfedezésével, és ennek kapcsán eljut — a gazdaságtan síkján — a szubjektív és az objektív kérdésének megoldásához.”<sup>9</sup>

Több ízben is felhívtuk már a figyelmet arra, hogy mennyire jelentősek az esztétika számára Marx gazdasági kutatásai, amelyek értelmében az áru értéke a maga objektivitását mint a dolgok „társadalmi tulajdonságait” bírja.<sup>10</sup> A gazdasági érték és a tárgyak esztétikai jelentősége között nem külsőleges és véletlen az analógia. Hiszen mind a kettő érték, és azok az általános törvényszerűségek, amelyek az értéket mint olyat jellemzik, szükségképpen megjelennek mind a gazdasági, mind az esztétikai értékben. Úgy gondoljuk, hogy a gazdasági érték kidolgozásának idején épp ez az összefüggés keltette fel Marx érdeklődését az esztétikai érték iránt. Ez az érdeklődés nemcsak abban nyilvánul meg, hogy tanulmányozta Vischer *Esztétikáját*, hanem abban is, hogy gazdasági művei több, közvetlenül az esztétika problémakörét érintő utalást tartalmaznak. A gazdasági érték elemzése feltárta minden érték, s így az esztétikai érték legfontosabb sajátosságát: a tárgyak és a jelenségek értéktulajdonságainak objektív jellegű társadalmi feltételezettségét.

Amikor az esztétikai és a gazdasági értéket szembesítjük, eszünkbe sem jut azt állítani, hogy azonosak lennének akár társadalmi „szubsztrátumuk”, akár funkcionálásuk tartama, akár a jelenségek érzéki oldalához való viszonyuk tekintetében. Marx, amikor ez utóbbi viszonyt veszi tekintetbe, kifejezetten szembéllítja a tárgy esztétikai értékét és csereértékét: „az ásványárus csak a kereskedelmi értéket látja, de nem az ásvány szépségét és sajátosság természetét.”<sup>11</sup> E szembéllítés azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a szépséget és általában a tárgy esztétikai jelentőségét kivonnánk az értékek szférájából. A *politikai gazdaságtan bírálata*iban a gyémánt esztétikai funkcióját Marx kifejezetten a tárgy használati értékének nevezi.<sup>12</sup>

Az esztétikai érték mint a használati érték egy fajtája lényegbevágóan különbözik a csereértéktől. Az utóbbi teljesen közömbös a dolgok természeti oldala iránt, mivel az „értékben egyetlen atom természeti anyag sincs”.<sup>13</sup> Ezzel szemben a használati érték az árutest tulajdonságaitól függ, „nem létezik nélküle”.<sup>14</sup> A *gothai program kritikájában* Marx megjegyzi, hogy „a természet éppannyira forrása a használati értékeknek (márpedig ilyenekből áll a dologi gazdagság!), mint a munka”.<sup>15</sup> Am ebből nem az következik, hogy a használati érték kategóriája a dolgoknak csak a természeti tulajdonságait tükrözi. A természeti tulajdonságok a használati érték kategóriájában mindig az ember társadalmi szükségleteivel összefüggésben jönnek számításba; a dolgok természeti minőségei csak akkor és annyiban tükröződnek a használati értékben, amennyiben viszonyba

<sup>8</sup> M. Lifsic, *Marx és az esztétika*. Gondolat, 1966. 146. o.

<sup>9</sup> I. m. 147. o.

<sup>10</sup> Ld. Л. Н. Столович, *Некоторые вопросы эстетической природы искусства*. Л. 1955.; Л. Н. Столович: *Эстетическое в действительности и в искусстве*. М. 1959.

<sup>11</sup> Marx, *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, 1962. 73. o.

<sup>12</sup> MEM 13. köt. Kossuth, 1965. 12. o.

<sup>13</sup> Marx, *A tőke*. Kossuth, 1961. 55. o.

<sup>14</sup> I. m. 44. o.

<sup>15</sup> Marx—Engels, *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 9. o.

kerülnek az ember és a társadalom hasznossági szempontjával, hiszen „valamely dolog hasznossága használati értéké teszi azt”.<sup>16</sup> Megjegyezzük, hogy nemcsak az anyagi-utilitárius hasznosságról van szó, hanem a szellemi hasznosságról is.<sup>17</sup>

A használati érték, eltérően a csereértéktől, nem „fejez ki társadalmi termelési viszonyt”. De „társadalmi szükségletek tárgya, s ezért társadalmi összefüggésben van”.<sup>18</sup> A használati érték „a történelem munkája”.<sup>19</sup> És ezek a megállapítások olyan jelenségek használati értékére is vonatkoznak, melyek hasznosságát „nem munka közvetíti. Ilyen például a levegő, a szűzföld, a természetes rétek, a vadon növény fa stb.”<sup>20</sup>

Ily módon az érték kategóriájának szintjén megoldódik az ember-nem-érintette természet esztétikai tulajdonságainak problémája. A természet kétségtelenül rendelkezhetik esztétikai tulajdonságokkal, de már maga az „esztétikai tulajdonság” fogalma utal arra, hogy az őt hordozó szűzföldek, természetes rétek, vadon növény fák stb. meghatározott összefüggésben állnak az emberi-társadalmi szükségletekkel. Amikor Marx az arany és az ezüst esztétikai tulajdonságairól szól, kifejezetten arról beszél, hogy az esztétikai tulajdonságokat tartalmazó arany és ezüst színbeli minőségei *megfelelnek* az emberi „színérzéknek”, amely „pedig egyáltalában a szépérzék” egy formája.<sup>21</sup> (E ponton emlékeztetünk arra, hogy az emberi érzékek, s ezek sorában az „öt érzék” kiképeződését Marx „az egész eddigi világtörténelem munkájának” nevezte.<sup>22</sup> Tehát a világtörténelem gyakorlata határozza meg, miért éppen ezek a színviszonyok s nem mások jelentősek esztétikailag.) Ha az arany és az ezüst esztétikai tulajdonságai egyszerűen azonosak lennének színbeli tulajdonságaikkal, akkor egyáltalán nem lenne szükség az „esztétikai tulajdonság” terminus használatára. Az elektromágneses rezgés, amely a színérzékelés alapja, kétségkívül önmagában létezik. Az esztétikai tulajdonságokat viszont azért nevezzük esztétikaiaknak, mert az ember esztétikai szükségleteire vannak „címezve”. Az esztétikai tulajdonságot a fényvel azonosítani — ahogy ezt egyes esztétikusok megteszik — azt jelentené, hogy a közmondás visszájaként minden arany, ami fénylik.

Ha a szép objektivitását természeti tulajdonságnak fogná fel, ezzel ignorálnánk a szép és más esztétikai tulajdonságok értéktermészetét. Az esztétikai irodalom már nem egyszer sort kerített rá, hogy kimutassa azokat a buktatókat, amelyek szükségképpen útját állják az esztétikum ilyesfajta értelmezésének.<sup>23</sup> E buktatók azonban mit sem zavarják e koncepció híveit abban, hogy ezen az úton járjanak továbbra is. Am hova jutnak el rajta? Az ún. „prirodnyik”-koncepció hívei elvetik a szép emberi-társadalmi, vagyis értékbeli jelentőségét, mondván, hogy ez átkos szubjektívizmus. Ezután nem marad más hátra, mint hogy logikai kérelhetetlenséggel megállapítsák; a szép nem hogy az emlősök, de a rovarok és a növények számára is jelentőséggel bír. Így I. Asztahov figyelmeztet arra, hogy „a virágok természeti illata, tiszta formái és színei, amelyeket mindenki szépek tart, egyetlenegy, de egyúttal rendkívül magas „célt” szolgálnak — az élet folyamatosságát, a beporzás útján történő szaporodást”.<sup>24</sup> A. V. Romanenko, miközben a szépség „ember előtti és embertől független” létét bizonygatja, nagy felfedezést tett: rájött, hogy esztétikai észleléssel bírnak a — növények... Singh és Paniah indiai tudósok valóban érdekes kísérleteiből — ahol is a „zenével kísért” mimóza a növekedés intenzivitásában másfélszer meghaladta azt a mimózát, amelyiknek nem volt „kísérőzenéje” — Romanenko az alábbi következtetést vonja le: „De amennyiben gyakorlatilag lehetetlen a zene akusztikai alapját jelentésétől, esztétikai síkjától elválasztani; amennyiben a növények nyilvánvalóan nem „gyanítják” e két sík létezését, s a zene rájuk önmagában hatott, úgy joggal beszélhetünk az esztétikai és az anyagi valóban bonyolult kölcsönös összefüggéséről.”<sup>25</sup>

Amint azt a sajtó közölte, az indiai tudósok felfedezték, hogy az elodea típusú növény leveleinek protoplazmájában megegyezés jöhet létre „a növény fejlődésének élet-

<sup>16</sup> Marx, *A tőke*. Id. Kiad. 44. o.

<sup>17</sup> *A tőke* szerzője szerint a használati értékeket meghatározó szükségletek nemcsak a gyomorból fakadhatnak, hanem a képzeletből is. (I. m. 43. o.)

<sup>18</sup> Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Id. kiad.

<sup>19</sup> Marx, *A tőke*. Id. kiad. 43. o.

<sup>20</sup> I. m. 48. o.

<sup>21</sup> Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Id. kiad. 119. o.

<sup>22</sup> Marx, *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 73. o.

<sup>23</sup> Lásd például e koncepció négy buktatójának jellemzését Jurij Borev könyvében: *Введение в эстетику*. М. 1965. 69. o.

<sup>24</sup> Астахов, *Искусство и проблемы прекрасного*. М. 1963. 32. o.

<sup>25</sup> *Эстетика и современность*. (Szerk. Asztahov.) М. 1965. 241. o.

ritmusa és a ráható zenei ritmus között”.<sup>26</sup> Minden csodálatunk a kísérleté, de nincs okunk rá, hogy mint a növények esztétikai nevelésének igazolását könyveljük el. Nem lesz talán szentségtörés, ha feltételezzük, hogy a növényre a zene nem mint esztétikai jelenség hatott, hanem a hangrezgés ritmikusan meghatározott árama az, amely kiváltotta a megfigyelt hatást. A növekedés intenzitása pedig még az embernél sem az esztétikai hatás mutatója. És bátorkodunk abbéli kételyünket kifejezni, hogy Liszenko tanítása segítene az ember előtti természet szépségét felfedezni, ahogyan B. Cenkov bolgár esztéta feltételezi.<sup>27</sup>

E példák jól mutatják a szép érték-koncepciójának (tehát humanista felfogásának) alternatíváját. Ennek az alternatívának nem hogy megvan az Achilles-sarka, hanem — Tyutsev mondását variálva — olyan Akhilleusz, akinek csak sarka van. A szép axiológiai interpretációja, ha az érték lényegét marxista módon értelmezzük, a szép objektivitását igazolja, s ezt az objektivitást nem objektív idealista szellemben fogja fel, mint objektívált tudatot, s nem is vulgármaterialista szellemben, mint örök természeti minőséget.

Akad azonban esztétikai irodalmunkban olyan nézet is, amely szerint az esztétikum — s így a szép — axiológiai megközelítése összeférhetetlen az esztétikum, a szép objektivitásának elismerésével. És valóban, úgy tűnik, joggal merül fel a kérdés: beszélhetünk-e objektív-esztétikairól és objektív szépről mint értékről, amikor az érték az objektum és a szubjektum kölcsönviszonya? M. Sz. Kagan szavai szerint „az esztétikum olyan mértékben a tárgy tulajdonsága, mint ahogyan egyben az emberi test értékelése is. A szépség értéktulajdonság, épp ezáltal különbözik lényegbevágóan az igazságtól”<sup>28</sup> továbbá: „A tárgy csak akkor nyeri el esztétikai értékét, amikor szemléljük és átéljük.”<sup>29</sup>

Nézetünk szerint az esztétikum objektív-szubjektív koncepciójának hívei nem különböztetik meg a „szubjektum” és a „szubjektív” fogalmát, amelyek pedig korántsem azonosak. Ami a szubjektumban és vonatkozásaiban van, nem mindig szubjektív is egyúttal. Bizonyos értelemben szubjektumnak nevezhetjük a társadalom egészét is, ám ez nyilván nem jelenti azt, hogy tisztán szubjektív jelenségnek tartjuk a társadalmat. Az emberi személyiség is szubjektum, de korántsem minden szubjektív benne, azaz a tudattól és az akarattól függő. Mind a társadalom, mind az egyes személyiség tevékenysége, jóllehet nem létezik szubjektum nélkül, objektív folyamatot alkot.

Úgy véljük, a szubjektumnak a valósághoz való viszonyán belül meg kell különböztetni az objektív-gyakorlati és a szubjektív-értékelő viszonyt, amennyiben a második az első tükrözi. A tárgyat szubjektíve értékeljük, pl. melegnek vagy hidegnek tartjuk. Ebben az ítéletben a tárgy hőmérsékletének az emberi test hőmérsékletéhez való objektív viszonyát tükrözzük. Vagy egy másik példa: A szabadság azért objektív érték, mert a „szabadság” az embernek a valósághoz való gyakorlati viszonyát fejezi ki. S létezik ugyanakkor a szabadság valamilyen érzékelése, tudatcsitása, értékelése, amely lehet adekvát, de az is lehet, hogy az értékelés helytelenül tükrözi a szabadságot mint objektív-gyakorlati viszonyt.<sup>30</sup>

Hogy az objektív és szubjektív viszonyát az embernek a valósághoz való esztétikai viszonyán belül a helyére tegyük, alapvető jelentőséggel bír az „érték” és az „értékelés” fogalmának megkülönböztetése. Az esztétikai és az axiológiai irodalomban olykor összekeveredik e két fogalom, sőt megesisik, hogy az első a második függvényévé válik. Így E. Radlov közismert *Filozófiai Szótárában* kifejezetten arról van szó, hogy az „érték” az értékelés eredménye.”<sup>31</sup> J. Kon *Általános esztétikája* az értékek területével összefüggésben tárgyalja a szépet, de magát az „értékek területét” úgy határozza meg, hogy „a tárgyak, események, tevékenységek köre, amennyiben az általános értékelés aspektusából tekintjük őket”<sup>32</sup> — vagyis az értéket az értékelés eredményének tekinti. Természetesen az érték és az értékelés közötti különbségtevés módszertani szempontból nem mindig helyesen valósul meg. A különbségtevés támaszkodhat az érték objektív idealista értel-

<sup>26</sup> *Literaturnaja Gazeta*. 1960. ápr. 16.

<sup>27</sup> *Filozofsizka Műszl*. 1963/6. sz. 116. o.

<sup>28</sup> M. C. Kagan, *Лекции по марксистско-ленинской эстетике*. I. rész 1963. 36. o.

<sup>29</sup> I. m. 37. o.

<sup>30</sup> Janagida Kendzuro japán marxista filozófus teljes joggal különbözteti meg a „szabadság tudata” és a „szabadság léte” fogalmát (*A szabadság filozófiája*. Kossuth, 1961).

<sup>31</sup> Э. Радлов, *Философский словарь*. Szt Pétervári 1904. 265. o.

<sup>32</sup> И. Кон, *Общая эстетика*. 1921. 14. o.

mezésére, vagy a szubjektív idealizmus keretei között is megvalósulhat.<sup>33</sup> De az érték és az értékelés határainak elmosása feltétlenül az érték objektivitásának tagadásához vezet. K. Jaspers igen jól demonstrálja az ilyenfajta tagadás logikáját: „mivel az ember olyan lény, aki értékkel, összehasonlít, jelentést ad, s ezáltal teremti, ezért nincsenek olyan abszolút értékek, amelyek a lét módjára léteznének, s melyeket csak fel kellene fedezni.”<sup>34</sup>

Az érték és az értékelés ehhez hasonló azonosítása vagy összemossa jogosulatlan. Azon alapul, hogy összekeveri az embernek a valósághoz való gyakorlati és elméleti viszonyát, hogy nem tesz különbséget objektív és szubjektív között. Wagner *Politikai gazdaságtani tankönyvére* tett megjegyzéseiben Marx világosan megkülönbözteti az ember gyakorlati és elméleti viszonyát a valósághoz,<sup>35</sup> s ezzel összefüggésben élesen bírálja Wagnert, aki megpróbálja az értéket a gazdasági értékelésből levezetni.<sup>36</sup>

Az érték és az értékelés közötti különbség abban áll, hogy az érték objektív, mivel a társadalmi-történeti gyakorlat objektív folyamatában alakul ki. Az értékelés az értékhez való szubjektív viszony kifejezése, s ezért lehet igaz is (ha megfelel az értéknek), és hamis is (ha nem felel meg az értéknek).<sup>37</sup> Csak az „érték” és az „értékelés” fogalmának megkülönböztetése esetén merül fel egyáltalán a szubjektív értékelés igazságának, illetve hamiságának a problémája. Nem oszthatjuk Croce azon gondolatát, hogy az értékítélet és az érték kifejezése „egyáltalán nem alkalmas az objektum megismerésére”.<sup>38</sup>

Nem érthetünk egyet azzal, hogy az „értékelő kifejezések” (die wertende Ausdrücke) csak találóak (treffend) vagy nem-találóak (nicht treffend) lehetnek, de nem lehetnek igazak vagy hamisak, ahogyan Rudolf Haller osztrák esztéta mondotta az V. Nemzetközi Esztétikai kongresszuson, miközben azt fejtegette, hogy csak a „leíró kifejezések” (die deskriptive Ausdrücke) lehetnek igazak vagy hamisak. S teljes mértékben szolidárisak vagyunk Stefan Morawski lengyel esztétikussal, aki megállapítja, hogy „a leírás és az érték szembeállításának alapján hamis, mert ezáltal a nem leírható értékek birodalmát feltételezzük”.<sup>39</sup> Meggyőződésünk, hogy a jelenségek axiológiai aspektusú szemlélete nem zárja ki az ismeretelméleti aspektust. Az érték és az értékelés épp ismeretelméleti aspektusból nézve különbözik, amennyiben az érték objektív, míg az értékelés szubjektív. Nem lehet az értéket szembeállítani a ténnyel, amint azt az idealista axiológia gyakran teszi, mivel az érték sem más, mint tény, amelyet azután a tudat helyesen vagy illuzórikusan tükröz az értékítéletekben. És az értékítéletek (értékelések) attól függően igazak vagy hamisak, hogy mennyire helyesen tükröződnek bennük az érték tényei — a dolgok és az események értéktulajdonságai.

Mindaz, amit az érték és az értékelés viszonyáról fentebb elmondottunk, úgy véljük, jellemzi egyúttal a szép két aspektusát, a szép mint objektív érték és a szép szubjektív értékelése kölcsönviszonyát is, az utóbbit az esztétikai ízlés és ideál valósítja meg az esztétikai észlelés folyamatában.

Ezzel kapcsolatban szükségesnek bizonyul különbséget tenni két fogalom között, melyet a „szépség értéke” és a „szépség mint érték” kifejezés ír le. „A szépség értéke

<sup>33</sup> Howard Becker és Alwin Boskoff, *Современная социологическая теория в её преемственности и изменении*. М. 1961. 167. o.

<sup>34</sup> K. Jaspers, *Nietzsche*. Berlin 1936. 132. o. (Kiemelés tőlem — L. Sz.)

<sup>35</sup> Marx—Engels, *Соч.* т. 19. 377. o.

<sup>36</sup> I. h.

<sup>37</sup> Az érték és az értékelés különbségét nagyon jól kifejezi Shakespeare Hamletje. Rosenkrantzcal és Guildersternnel való beszélgetésében Hamlet Dániát börtönnek nevezi. Rosenkrantz nem ért egyet ezzel a meghatározással. Hamlet erre megjegyzi: „Nektek hát nem az; mert nincs a világon se jó, se rossz; gondolkodás teszi azzá. Nekem börtön.” Első pillantásra úgy tűnhet, hogy Hamlet azonosítja az értéket és az értékelést s tagadja az érték objektivitását. De amikor Rosenkrantz mintegy folytatva Hamlet gondolatát kijelenti — „Úgy fenséged nagyravágyása teszi azzá; szűk a szellemének.” — Hamlet ironikusan felel: „Ó, boldog Isten! Egy csigahéjban ellaknám, s végtelen birodalom királyának vélném magamat.” (II. felv. 2. szín. Arany János ford.) — Vagyis a dolgok önmagukban, az embertől való vonatkozásukon kívül se nem jók, se nem rosszak. De jóvá vagy rosszá nem annak következtében válnak, hogy az ember pusztá tudatával, „nagy-ravágyásával”, mint Rosenkrantz mondja, a minőségeket rájuk ruházza. A dolgok e minőségei a dolgoknak az emberrel való gyakorlati kölcsönviszonyától függenek. A tudat pedig az értékelésben tükrözi ezt az objektív kölcsönviszonyt, amely objektív értéként létezik.

<sup>38</sup> Б. Кроче, *О так называемых суждениях ценности*. «Лочос», Пь—М. 1920. 25. o.

<sup>39</sup> *Kultura i Społeczenstwo*. 1962/4. sz. 35. o.

— mondja helyesen V. P. Tugarinov professzor — mindenekelőtt az általa elért szellemi örömben van. A szépség értéke a szép társadalmi jelentőségében rejlik, nevezetesen az érzelmes és gondolatok nevelésében, megtisztításában és felemelésében.<sup>40</sup> A „szépség értéke” tehát a szép értékelésének szubjektív (egyéni és társadalmi) jelentőségét jellemzi, azt a jelentőséget, amit csak a szépség észlelésekor tárul fel. A „szépség értéke” mint a szépség esztétikai észlelésének jelentősége ezért nem létezhet az objektív és a szubjektív egysége nélkül.<sup>41</sup> A „szépség mint érték” az objektív szépet jelenti, a szépet, függetlenül attól, hogy adott pillanatban észleli-e valaki vagy sem. Pl. a Milói Vénusz, lévén művész alkotó tevékenység terméke, nyilván akkor is szép volt, amikor a földben nyugodott. Tehát a szobornak sajátja volt a szépség, mint érték. Am éppennyire nyilvánvaló, hogy amikor senki sem láthatta, „szépségének értéke” a semmivel volt egyenlő. Ezért nézetünk szerint a „szépség értéke”, vagyis a szép esztétikai észlelésének jelentősége nem objektív esztétikai tulajdonság, a „szépség mint érték” azonban kétségtelenül az.

Az érték kategóriájának rehabilitálása, e kategória marxista pozícióból megkezdett kidolgozása igazolja az esztétikai viszony tárgyának, az esztétikai tulajdonságoknak az értéktermészetét. Noha az „esztétikai tulajdonságok” általunk vallott koncepciójában az esztétikumot mindig is érték tulajdonságnak tekintettük, terminológiailag mégis jogtalanul állítottuk szembe az „esztétikai tulajdonság” és az „érték” fogalmát, nem vezettük be a „szép mint érték” és a „szép értéke” közötti különbséget.<sup>42</sup> Úgy véljük, hogy az „esztétikai érték” és az „esztétikai tulajdonság” terminus egyenlő érvényvel használható az objektív-esztétikai jellemzésére. Hiszen az esztétikai tulajdonság feltétlenül értékjellegű, a tárgy értéke pedig nem valami önálló lényegyet képvisel, hanem a tárgy tulajdonsága. Lenin egy pohár végtelen számú lehető tulajdonságát, minőségét, oldalát, kölcsönviszonyát sorolva megjegyzi: „a pohár lehet értéktárgy, ha művészi csiszolású vagy rajzú.”<sup>43</sup>

Ha valami ellene vethető, hogy az esztétikai viszonyt esztétikai értéknek kereszteljük el, az a következő: az esztétikai objektum magába foglalja a rútat, az alantat, a komikusat is. Valahogyan sután hangzik, ha ezeket az esztétikai jelenségeket „értéknek” nevezzük; ámbár némely axiológus lehetségesnek tartja a „negatív érték” fogalmának a bevezetését.<sup>44</sup> Ebben a tekintetben az „esztétikai tulajdonság” fogalmában nincs kivétel.

Amikor az esztétikai érték és az értékelés közötti elvi különbséget kiemeltük, s ekképp a szép objektivitását tételeztük, az értékviszony általános törvényszerűségeiből indultunk ki. Akad azonban olyan vélemény, amely tagadja az esztétikai érték objektivitását, épp az érték specifikumaiból kiindulva. E vélemény szerint az esztétikai tudat objektumát azért nem lehet meghatározni mint esztétikai objektumot, s a szépet azért nem lehet meghatározni mint objektív értéket, mert az esztétikai érték specifikuma épp abból következik, hogy az objektív és a szubjektív, a reális és az ideális, az érték és az értékelés egysége.<sup>45</sup>

Véleményünk szerint az esztétikai érték specifikuma nem abban áll, hogy a szubjektív és az objektív egysége. Az emberi megismerés bármely formája „az objektív valóság szubjektív képe” (Lenin). E specifikumot abban sem lehet megragadni, hogy az esztétikai érték specifikumában az objektív és szubjektív egysége konkretizálnék mint a reális és ideális egysége. Nem kétséges, hogy az embernek a valósághoz való esztétikai viszonya feltételezi azt, hogy az ember az ideál aspektusából értékkelje a jelenségeket. De ha mindössze konstatáljuk a fenti tényt, anélkül hogy feltárnánk az esztétikai viszony objektumának specifikumát és az objektum által feltételezett szubjektív oldal (tehát pl. az esztétikai ideál) sajátosságát, nem leszünk képesek feltárni az esztétikum specifikumát. Hiszen minden fejlett értékviszony csak a reális jelenségeknek az ideál pozíciójából történő értékeléseként gondolható el. Közvetlenül megjegyezve: az etikában is létezik

<sup>40</sup> В. П. Тугаринов, *О ценностях жизни и культуры*. Л. 1960. 40. о.

<sup>41</sup> Arra is felhívjuk a figyelmet, hogy a „szépség értékének” a fogalma a szépségét nemcsak az esztétikai jelentőség szempontjából minősítheti.

<sup>42</sup> Lásd cikkünket: *Az esztétikai viszony objektumának problémája*. Filozofszkie Nauki, 1961/4. sz. 171. о.

<sup>43</sup> Lenin, *Mégegyszer a szakszervezetekről*. Id. kiad. 86. l.

<sup>44</sup> Василенко, *Ценность и оценка*. Киев, 1964. 6. о.

<sup>45</sup> I. Pász nézete szerint (Исаак Паси, *Az értékűtételek*. Filozofszka Misl, 1962/5. sz.) a szép területén az érték létrehozása összeolvad az értékelő mozzanattal (136. о.), és „a szépség az objektum és a szubjektum közötti sajátos viszonyt fejezi ki, mely viszony társadalmi-történeti síkon jött létre”, (142. l.)

olyan koncepció, amely teljesen analóg az esztétikum szubjektív-objektív koncepciójával, amennyiben a morális minőséget „a mi morális értékelésünk eredményének” tartja.<sup>46</sup>

Miben áll tehát az esztétikai objektum specifikuma? Meggyőződésünk, hogy az objektív esztétikai érték specifikumát úgy határozhatjuk meg, hogy feltárjuk más értékekkel szembeni különbségét, és kimutatjuk azt, hogy az objektív érték miképpen determinálja a szubjektív oldal sajátosságait az ember valósághoz való esztétikai viszonyában.

Az esztétikai érték specifikumához szolgáló kulcs mindenekelőtt magában az érték tartalmában van, amely tartalom kifejezésre jut a megfelelő formában. E tartalom nem lehet a tárgyak és jelenségek természeti tartalma. Mint Ivan Vinogradov annakidején megjegyezte, „a tárgyak objektív tulajdonságaiban, összefüggéseiben, viszonyaiban a tárgy élete jelenik meg, olyan tartalom jelenik meg, amely azonos a társadalmi élet tartalmával, és ebben az aspektusban a tárgyak esztétikai értékékké válnak”.<sup>47</sup> Úgy véljük, hogy a tárgy esztétikai értékének tartalma nem más, mint a tárgy objektív viszonya a társadalmi emberhez és az emberi társadalomhoz, a szabadság fejlődéséhez, valamint az ember és a társadalom szabad fejlődéséhez. Ezt a viszonyt a társadalmi-történeti gyakorlat alakítja. Az esztétikai érték tartalmának ez az értelmezése magyarázatot ad az esztétikai érték formái sajátosságaira is. E tartalom formájaként a tárgy anyagi-dologi minőségei lépnek fel, mégpedig főként az emberi látás és hallás által befogadható minőségek, mivel az emberek társadalmi viszonyaikban valamennyi érzékszerv közül léginkább a látás és a hallás szolgálja, és épp ezek az érzékelések képesek a tárgy anyagi-dologi minőségeiben leginkább megragadni a társadalmi jelentőséget.

Az esztétikai érték ilyen tárgyalása, mintha teljes mértékben számolna az esztétikum specifikumával. Ebben az interpretációban az esztétikai érték a vallásos tudat tárgyának ellentétéként tételeződik, amely épp hogy az ember gyengeségét fejezi ki a természettel és a társadalmi törvényszerűségekkel szemben. Igaz, a szabadság a morális és a politikai tudat tárgya is lehet. Először is azonban a szabadság számára, amennyiben mint morális és politikai értéket vesszük tekintetbe, nem lényeges a tárgyi megtestesülés. Másodsor pedig ezeken a területeken csak a szabadság valamelyik aspektusa merül fel, a szabadság, ahogyan a morális vagy a politikai szférában megjelenik. Ezzel szemben az esztétikai érték tartalma a szabadságot egyetemes jelentőségében fogja át. S harmadszor: az esztétikai érték korántsem autonóm, tehát épp a politikai és morális jelenségek, ha konkrét érzéki formában jelennek meg, esztétikai szempontból is értékesek lehetnek, épp mivel e jelenségek is a szabadsággal vannak összefüggésben. Ami az esztétikai és az utilitáris értéket illeti, az előbbi ugyan nem zárja ki az utóbbit (hogy ez mennyire így van, elég ha emlékeztetünk arra, hogy történetileg az utilitáris megelőzi az esztétikumot; arra, hogy ezek az értékek harmonikus egységet alkotnak az építészetben és az iparművészetben, a „termelési esztétikában” és az ipari esztétikában), az esztétikai érték mégsem egyszerűen a dolgok szűken vett empirikus hasznosságát fejezi ki az ember számára, hanem a dolgok legszelebb társadalmi-emberi jelentőségét. Az esztétikai értékben az utilitáris ezért csak „lefölözve” van jelen, mi több, az esztétikai érték bizonyos ellentétbe is kerül az utilitáris értékkel, ami az esztétikai észlelés és élmény érdeknélküliségében fejeződik ki.

Az így értelmezett esztétikai érték determinálja azokat az alapvető jegyeket, amelyek az esztétikai viszony szubjektív oldalát határozzák meg: az esztétikum érzéki-képi és eszmei-émocionális jellegét, érdeknélküliségét, azt, hogy az esztétikum az embernek a valóságban történő szellemi megszilárdítását eredményezi, ezáltal esztétikai élvezetet nyújt. Az esztétikai viszony tárgya azért is *esztétikai* tárgy, objektív esztétikai érték, mert épp általa feltételezett az esztétikai képesség — az esztétikai ízlés és ideál — létrejötte,<sup>48</sup> a szépség törvényei szerinti alkotás, tehát a művészi alkotás is. Az esztétikum objektív-szubjektív koncepciójának hívei úgy vélik, hogy az esztétikai érték az objektív valóság és az ideál kölcsönhatásának az eredménye. Am ha „feloldjuk a zárójelet” — kimutatjuk az ideál objektív megalapozottságát, akkor elkerülhetetlenül el kell ismernünk az esztétikai érték objektivitását, amely az esztétikai ideál objektív forrása, az esztétikai ideál igazságának vagy hamisságának a kritériuma.

<sup>46</sup> Я. Энгел, *Некоторые проблемы научной этики*. Москва 1960. 85. о. Közbevetőleg: I. Paszi szerint az esztétikai ítélet jellege ugyanolyan, mint az etikai értéktételek. (Id. cikk. 136. o.)

<sup>47</sup> Иван Виноградов: *Вопросы марксистской поэтики*. Ленинград, 1936. 83. о.

<sup>48</sup> E kérdésről — az esztétikai ideált az esztétikai tudat objektuma határozza meg, s ez az objektum pedig „az emberi tevékenység szabadsága” — lásd: O. B. Лармин, *Эстетический идеал и современность*. Москва 1964,

Egy jelenséget olyan mértékben illeti meg a szépség rangja, amennyire a jelenség érzéki-konkrét egész-voltában és befejezettségében mint emberi-társadalmi érték funkcionál, amennyire a személyiség harmonikus fejlesztésére, valamennyi pozitív erő és képesség létrehozására és megjelenítésére alkalmas, amennyire az embernek a valóságban való megszilárdulásáról, a társadalmi és az emberi szabadság határainak kitágulásáról tanúskodik. Az ily módon értelmezett *szépség mint érték* meghatározza a *szépség értékét*, amely az emberekben örömet kelt, önzetlen szeretet, a szabadság érzését ébreszti, gazdagítja és megszilárdítja a legjobb ideálokat.

L. N. Sztolovics

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## Huszár Tibor: *Erköles és társadalom*<sup>1</sup>

Társadalmi életünkben egyre fontosabb helyet foglal el az erkölcsi problémák feltárása, megoldása. Újra és újra fellángolnak a viták a szocialista erkölcs mibenlétéről, helyéről, szerepéről. Társadalmi fejlődésünk konfliktusai erkölcsi kollíziókban tudatosulnak, éppen ezért a szocializmus kiteljesítéséért folytatott harcban fontos szerephez jut az erkölcsi kérdések tisztázása.

A marxista etika előtt még sok megoldatlan probléma áll. A szocialista erkölcs alaposabb tanulmányozása és kidolgozása érdekében fel kell tárni a gazdag marxista hagyomány ellefajtott vagy háttérbe szorított értékes gondolatait, konkretizálni kell, s árnyaltabban megrajzolni az erkölcsi fogalmakat stb. Ezekkel a problémákkal kíván foglalkozni Huszár Tibor könyve.

Voltaképpen három, egymástól jól elhatárolható tanulmányról van szó.

Az első az etikum helyét keresi a marxizmus gondolatrendszerében. Etikus vagy a-etikus tudomány-e a marxizmus — ez a kérdés gyakran kerül a viták gyújtópontjába. Huszár gondos elemzéssel, a klasszikusok munkáin való végigvezetéssel — s leszögezve, hogy a marxizmus valóban nem morálfilozófia — elhárítva azt a vádat, hogy a marxizmus elveti az etikát, bebizonyítja; a marxizmus elismeri az erkölcsi tényező fontos szerepét a társadalomban, igenis van marxista etika. Az etikai probléma már a fiatal Marx munkásságában fontos helyet foglal el; az erkölcsi felháborodás az egyik indíték, amely a proletariátus ideológusává teszi. Marx etikai nézetei a *Gazdaság-filozófiai kéziratokban* rajzolódnak ki először világosan, de természetesen nem előzmények nélkül. Alap gondolatuk, hogy a morál maga is csak „különös módja a termelésnek és ennek általános törvénye alá esik” — a polgári közgazdászok és az „igazi” szocialisták ömlengő, cukros szeretethirdetése végül is csak ugyanazt mondja a proletariátusnak: fo-

gyasszon kevesebbet, szórakozzék kevesebbet, tartóztassa magát a gyermekneveléstől, s akkor az előbbieket szerint a tőkéje — „külsővé-idegenné vált” élete — lesz nagyobb, az utóbbiak szerint pedig az emberiséget, a szeretetet szolgálja. Marx célja, hogy megmutassa: az erkölcs nem a levegőben lóg, nem lehet önkényesen kitalálni, s nem is egy isten diktálja. Az erkölcs meghatározója mindenkor az érdek; a társadalmi mozgástörvények feltárása, a konkrét történelmi alakulatok beható vizsgálata teszi lehetővé az erkölcs mibenlétének feltárását, s ad alapot az örök erkölcsi kategóriák gondolata elleni harchoz. Lenin az orosz narodnyikok képviselte moralizáló társadalomkritika sajátos válfajával kapcsolatban szintén harcot folytatott a moralizáló filozófia ellen. Ezzel összefüggésben különösen fontosak a determinizmussal kapcsolatos fejtegetései, főként a szabad akarat idealista elméletének megcáfolása szempontjából. Lenin bebizonyítja, hogy a determinizmus nem feltételezi a fatalizmust, hanem ellenkezőleg: megteremti a talajt az ésszerű cselekvéshez.

Ennek a résznek különös értéke az, hogy valóban a klasszikusok konkrét elemzésére támaszkodva vázolja fel az etikum helyét a marxizmusban. Hasonló tárgyú munkákban sajnos többnyire néhány közismert tételre hivatkoznak csak; a már unalomig ismételt néhány idézettől pedig a marxizmus nézetei nem válhatnak meggyőzővé, az ilyen fejtegetések tudományos értéke is igen csekély.

A második rész az idealista és a biológizáló materialista tendenciákkal polemizálva az erkölcs — „a termelés különös módja” — keletkezését taglalja mélyrehatóan. Az erkölcs az emberi társadalomban alakult ki. Huszár azt a — Davidov nálunk is megjelent könyvében kifejtett — helyes kiinduló pontot fogadja el, hogy az emberréválás folyamatának kutatását ott kell kezdeni, amikor az ember még nem ember. Az erkölcs alapjait pedig — a régészet és a néprajz által feltárt anyag segít-

<sup>1</sup>Kossuth, 1965. 308 o.

ségével — az őstársadalmak korában kell keresni. Huszár bőséges tényanyagra támaszkodva vázolja fel az erkölcs keletkezéséről szóló hipotézisét és száll vitába más marxista etikusok elképzeléseivel. Siskin, Ribakova, Zibkovec álláspontja az, hogy a munka és a szabályozott együttélés, a szabályozott együttélés és az erkölcs lényegében egymást feltételező állapotok, s hogy az erkölcsi nézetek a társadalmi tudat elsődleges formái. Vannak azonban olyan periódusok, ahol a munkaeszközkészítés és munkatevékenység első történelmi formái már kialakultak, a szabályozott együttélés első nyomait viszont csak jóval később találjuk meg. Huszár álláspontja tehát világosabban fejezi ki az emberréválás folyamat jellegét. Rámutat arra, hogy a tevékenység formái több tízezeréves fejlődés eredményeként kötődnek meg az érintkezési formákban, s hogy ezek a folyamatok eredményeként válnak maguk is szükségletté. A cselekvési készségeknek az ember agyában így kialakult többé-kevésbé általánosított módjai teszik lehetővé, hogy a horda tagjai ne csak a cselekvés tárgyával operáljanak, hanem eszmeileg általánosított modelljeikkel is. E fejtegetések során világossá válik az olvasó előtt, hogy az őstársadalmak nem alkotnak egyetlen többé-kevésbé tagolatlan egységet, hanem jól elkülöníthető, az erkölcs fejlődésében különböző szintet elért társadalmakra bomlanak. Huszár mindenütt rámutat arra, hogy a törzsek szokásait, magatartási formáit az érdekek, a lét fenntartásának érdeke határozza meg, még akkor is, ha ez a későbbi misztifikálódás miatt az első pillantásra nem is látható. Különösen érdekes a vérbosszúnak, ennek a misztifikált magatartásformának az elemzése. A szerző kimutatja, hogy a vérbosszú nem a korlátlan emberölés lehetősége, sőt éppen a háború korlátozását szolgáló forma, hogy nem a sértett erkölcsi meggyőződés, hanem a fennmaradásért folytatott harc logikája követelte meg.

Igen fontos az a megállapítása, hogy a moralitás — az erkölcs szubjektív, pszichikai vetülete — ész-tudattal rendelkező személyiséget kíván meg, mivel csak ez lehet az erkölcsi önértékelés alapja. Az objektív és szubjektív világos megkülönböztetésén alapuló ész-tudata azonban még a nemzetiségi társadalom emberében sincs meg, kialakulásának nyomai csak a nemzetiségi társadalmak késői szakaszában lelhető fel. Az egyén öntudatosulása a közösség öneszmélésével veszi kezdetét, a közösség más közösségekhez és a természethez való viszonyának értékelésével.

Huszár hipotézise — amelynek óriási pozitívuma, hogy mint már fentebb emlí-

tettük, az erkölcs keletkezését folyamatnak ábrázolja s az anyagi lét valóságos feltételeiből származtatja, magasan fölébe emeli tanulmányát Siskin *A marxista etika alapjai* című könyve hasonló tárgyú fejezetének, s az erkölcs keletkezéséről minden bizonnyal széles körű vitákat fog kiváltani.

A harmadik fejezet az erkölcs fogalmának tisztázását, elmélyítését, az erkölcs társadalmi összefüggéseinek feltárását szolgálja. Huszár néhány szavas definíció helyett kimutatja az erkölcs összetettségét, ellentmondásos voltát. Az erkölcs az ember társadalmi magatartásának egyik összetevő eleme, mozzanata, aspektusa. Nem egyszerűen szabály, vagy norma, vagy tudatforma, hanem mindezek komplex együttese. Az erkölcsi viszonyok sajátos formák, amelyekben a különböző társadalmi tevékenységek és viszonylatok tudatosulnak. Egyrészt ideális viszonyok, de éppen mert a cselekvés szabályozására irányulnak, a társadalmi gyakorlat folyamatában reális viszonyokká válnak. Méréjük, hordozójuk valósága a cselekvés. Az erkölcsi viszony az objektív és szubjektív elemek egysége.

A szerző felvázolja az erkölcsi rendszerek struktúráját. Kifejlett formájában minden osztályerkölcs erkölcsi rendszert alkot. E rendszer magva az erkölcsi ideál, amely meghatározott társadalmi csoport erkölcsi nézeteinek általánosított tartalma. Az erkölcsi ideálokban társadalmi eszmények tükröződnek, éppen ezért a világnézet szerves részévé válnak. Az erkölcsi ideál meghatározott erkölcsi alapelvekben tükröződik. Az erkölcsi alapelvek kettős természettel rendelkeznek, egyrésztől a már létező társadalmi viszonyok tükrözései, másrészt követelmények. Az erkölcsi alapelvek adják az etikai kategóriák konkrét tartalmát. Huszár kiemeli, hogy bár fennáll az erkölcsi rendszerek bizonyos elhatároltsága, az erkölcs fejlődése folyamatos. Az erkölcsi rendszerek a társadalmi változásoknak megfelelően átalakulnak, de az új rendszerek a régi erkölcs bizonyos elemeit magukba ötvözik. E folyamatosságot ismétlődő társadalmi kapcsolatok, azonos történelmi háttér, az erkölcsi tartalmakat kifejező formák „semlegessége” magyarázzák.

Huszár könyvének tulajdonképpeni érdeme a konkretizálás. Bármelyik fejezetét is nézzük, a hasonló tárgyú munkához képest Huszár fejtegetései sokkal konkrétábban támaszkodnak az etikának már eddig feltárt tényeire, illetve más szaktudományok tényanyagára. Másik igen fontos erénye az erkölcs fogalmának elmélyült kidolgozása. A fogalmak ilyen feltárása különösen fontos a marxista társada-

lomtudományokban, mivel nagyon gyakran támadnak olyan nézeteltérések, amelyek pusztán egy fogalom különböző értelmezésén alapulnak. Mindent egybevetve

leszögezhetjük: Huszár munkája értékes előrelépés a marxista etika területén.

Péteri Viktória

## Hagyomány és újítás. Tanulmányok a XX. századi világirodalom történetéből<sup>1</sup>

Megújuló irodalomtudományunk egyik markáns vonása az élénk világirodalmi érdeklődés. A kötetben megjelent bibliográfia (Bor Kálmán és Kovács József munkája) tanúsága szerint talán sohasem művelték nálunk annyian a modern filológiát, mint manapság. A pusztá számszerűségek-nél azonban sokkal többet jelent a publikációk jellegének változása. Korábban szinte uralkodó műfaj volt a népszerűsítő jellegű alkalmi cikk, évfordulós megemlékezés. Később, a külföldi irodalom kiadásának fellendülésével megszaporodtak a tartalmasabb kísérő tanulmányok. Újabbban, szoros összefüggésben az irodalomelméleti kutatások fellendülésével, egyre gyakoribbak a művek határain túllépő, egész korszakokat vagy irodalmi áramlatokat tárgyaló tanulmányok. Az ötvenes évek végén a szocialista irodalomtudomány körében ismét napirendre került a realizmus-modernizmus vita, amelynek fogalmi és logikai szakasza után elemi szükségként merült fel az irányzatok és iskolák sajátosságainak részletes feltárása, a folyamatok, viszonyok és hatások *tényszerű* megismerése.

Erre az igényre felelnek a kötet tanulmányai is. Bár a szakaszjából már megismerhettük őket, kötetbe gyűjtésük mégis indokolt volt. Sajátos munkamegosztásuk így egymás mellett bontakozhat ki igazán. Tárgyköreiket tekintve elég messze esnek egymástól. A vállalt koncepción belül felvethetők bizonyos tematikus kifogások — bár irodalomtudományunk mai helyzetében az ilyen aránytalanságok szinte el sem kerülhetők —, kevesellhetjük például a romanisztikából közvetített tanulságokat, kifogásolhatjuk a líra túltengését a próza és a dráma rovására, de a tanulmányok mindegyikéről elmondható, hogy ha nem is azonos szinten, de bőséges és hasznos információt, elgondolkasztató következtetéseket ad és irodalomtudományunk legaktuálisabb kérdései körül vizsgálódik.

A kötet legalaposabban dokumentált tárgyköre a modern költészet kialakulása. A modern költészet születésének „pillanattáról” és a szimbolizmus szerepéről e genezisben legbővebb tájékoztatást Sargina

Ludmilla és Rába György írásaiból nyerhetünk. De ide kapcsolódnak Miklós Pál és Sipos István tanulmányai is. Sargina felrajzolja az orosz szimbolista iskola mintegy negyedszázados történetét, a francia példákkal való ismerkedéstől az iskola szét-hullásáig. Rába Verhaerenek magyarországi fogadtatását tárgyalja. Noha más-más nemzeti irodalmakhoz közelítettek és különböző utakat választanak — következtetések a legfontosabb kérdésekben mégis közel esnek egymáshoz. Mindkét tanulmány bizonyítja, hogy a szimbolizmus, amely a társadalomtól való elfordulás jegyében született, képes volt értékeket adni a társadalomnak. Sőt a személyiség, az érzelmek kultusza, az „új érzékenység” művészetete nemcsak az általában vett „modern” költészetnek lett egyik kiindulópontja, hanem a születő szocialista költészetre is hatott. Blok, Brjusov, Belij 1917-ben, végleg szakítva a szimbolisták reakcióssá züllött többségével, a forradalom mellé álltak, és az iskola vívmányai mintegy „szovjet tulajdonba mennek át”. „A szimbolizmus kiszélesítette az orosz költészet ritmikai kereteit, gazdagította a szó-kincsét és ábrázolóeszközeit — írja Sargina —, felkészítette e költészetet az elmosódó, finom féltónusokban egymásba olvadó alig megfogható érzések és érzékelések visszaadására.” Az orosz szimbolisták célja volt — írja — „... új jelentést adni a szavaknak, lehetővé tenni sokféle és sokszínű értelemben való használatukat s ezzel bonyolult értelmi asszociációikat és emocionális visszhangot kelteni. Így érthető, ha a szimbolisták nyelve oly nagy hatást gyakorolt mind az orosz, mind a szovjet költészet további fejlődésére.”

Rába György a magyar Verhaeren-kultusz változásait kutatva szellemesen mutatja ki, hogy miképp alakítják a magyar interpretálók saját képükre a költőt. Első magyar fordítójától, Gábor Andortól a Tanácsköztársaságig követi a magyar tolmácsolók és kommentálók munkáját. A hazai Verhaeren-kép erősen módosult az elemzett másfél évtizedben. Nemcsak azért, mert a költő is nagy utat futott be (a natu-

<sup>1</sup> Szerk. Vajda György Mihály. Akadémiai Kiadó, 1966. 337 o.

ralizmustól a szimbolizmuson át az expreszszív kifejezési formáig), hanem mert a befogadó közeg is változott. Különösen érdekes ezzel kapcsolatban a Kosztolányi-ról írt szakasz. „Kosztolányi Verhaeren-kultuszának alakulása — olvassuk itt — költői útjának miniatűr képe.” „Verhaeren magyarországi dicsősége a forradalom évében ért tetőpontjára” — állapítja meg Rába. Művészete „csakhamar a forradalmi esztétikai törvénytáblájává válik”. Itt természetesen már nem a szimbolista költőről, hanem a szociális problémák iránt fogékony, expresszionista lázadóról van szó. De még ebben a történelmi pillanatban is megoszlik tisztelőinek hazai tábora. Mást lát benne a *Vörös Ujság* publicistája, és megint mást a *Nyugat* szerzője, Földi Mihály.

A további tanulmányokban a modern polgári irodalom és a szocialista irodalom egymás mellett élésének kérdése lép előtérbe. Szili József és Sziklay László írásai azt bizonyítják, hogy a hagyományos formákkal szembe forduló polgári művészetelmiség törekvései nemcsak a születése pillanatában, hanem később is termékenyen hatottak a szocialista irodalomra. Az eddigi tanulmányok konzekvenciáját tehát ezek az írások kiterjesztik a két világháború közötti időszakra. Szili írása a harmincas évek angol líráját vizsgálva keresi a modernizmus és a haladó társadalmi szemlélet kapcsolatait. Közlebből az „oxfordi költők” és cambridge-i társaik működését veszi szemügyre, áttekintve a korábbi irodalmi szakasz eredményeit és a harmincas évek angol baloldali mozgalmait. Ez az irodalmi csoportosulás — amelynek tagjai közül nálunk talán Whistan Hugh Auden a legismertebb — a modernista angol lírát akarta folytatni és új eszmékkel megújítani. „Költészetünk — írja Szili — a tizes és a huszas években lezajlott angol „költészeti forradalom” folytatása volt, de az *imagisták* erősen *l'art pour l'art* jellegű műhelygyakorlataival, valamint Pound és Eliot egyre nyíltabban reakciós pártállású költészetével szemben Audenék a haladó társadalmi magatartás és az avantgardista törekvések egységét akarták megteremteni.” A tanulmány e törekvések történetét taglalva óv e mozgalom egyoldalúan negatív minősítésétől, de megállapítja, hogy az új költői eszközöknek a szocializmus nevében történő művészeti „kisajátítása” nem sikerült nekik. A tanulmány a stílusirányzatok kölcsönhatásáról, az avantgarde formák kisajátításának lehetőségéről fontos gondolatokat közöl. Egy elméleti szintézisnek ezekkel feltétlenül számolnia kell majd.

Sziklay László tanulmánya első megjelenésekor sokunkat rádöbbenett a cseh

líráról való tudásunk szegényességére. Elemzésének Wolkerra és Nezválra vonatkozó szakaszai meggyőzően bizonyítják: ha Audeneknek — akik minden szimpátiájuk mellett sem voltak szocialisták — nem is sikerült a modern lírai formák egyesítése a szocialista szemlélettel — a feladat nem megoldhatatlan. E tanulmánykötet kombattáns céljainak megfelelően az összetett igazság egyik fontos összetevőjét hangsúlyozza: a szocialista irodalom avantgarde fogantatású áramlata, problémáival és eredményeivel a század művészetének fontos része, amely — Vajda György Mihály tartalmas Brecht-tanulmánya bizonyítja — képes visszahatni a polgári kultúrára is.

Illés László tanulmánya meggyőzően bizonyítja, hogy a szocialista szellemű avantgarde-törekvések ellen a harmincas években fellépő szűkkeblű nézetek korlátozták a szocialista irodalom fejlődését. Hasznos, hogy a magyar tudományos közvélemény tájékozódhat a korabeli viták felől. Illés tanulmánya — mivel kibontakozásuk közben mutatja a jelenségeket — fontos mozzanatokra vet fényt. De évés közben jön meg az étvágy. Többet kellene tudnunk például a „népfront-korszak” hullámveréséről. Egy ilyen tanulmányból magyarázatot kapnánk e korszak határozott realista fordulatának motívumairól. Nyilvánvaló, hogy felületesen járunk el, ha ezt egyszerűen adminisztratív nyomásra vezetjük vissza. Sziklay Nezválról írja, hogy „1938 fordulópontot jelentett” pályáján. Pedig ebben az esetben semmiféle adminisztratív nyomásról nem lehetett szó. Sőt Nezvál új, az avantgarde-től eltávolodó hangvétele a szerző szerint *nem* „tudatos megfontolások” eredménye volt, hanem — ha jól értem szavait — a költői személyiség ösztönös reagálása a nemzeti katasztrófára. Akad még tisztázni való a korabeli realiztikus fordulat körülményein. S azt ne higgyük, hogy a „népfront-korszak” körüli társadalmi-politikai, társadalompszichológiai, és szűkebben irodalmi, művészeti tendenciák elemzése már csak történelmi tanulmány. A szocializmus humanisztikus tartalmainak mai kiteljesedése idején ösztönzéseket is nyerhetünk a népfrontkorszak irodalmi tapasztalataiból.

A szocialista szellemiségű avantgarde-hagyományt valóban becsljük meg, de el nem feledjük, hogy ez csak *egyik* összetevője az eleven szocialista örökségnek. És a modern polgári irodalommal való közlekedés sem egyszerűen csak a polgári avantgarde-dal való találkozásást jelenti. Különösen a prózában nem. Éppen Bodnár György magvas Hemingway-tanulmánya figyelmeztet újra erre. Cézanéhez hasonlítja

Hemingway-t, a polgári piketúra talán utolsó nagy összefoglalójához. Ők „a szét-hulló világban is a törvény, a rend tisztelői” — írja róluk. És megállapítja, hogy Hemingway „a mai, új prózafrók biztatója lehet.”

Mielőtt még a méltánytalanság vádjára érné a recenzort, tegyük hozzá: Illés tanulmánya nem kívánja megfosztani a mai szocialista irodalmat realista hagyományaitól. De van egy hipotézise, amely mérleget ösztönöz: „A modern kifejezési formák — kizárva e körből a szélsőséges anti-humanista absztrakciót — korunk általános stílusának, ízlésének fontos és lényeges elemei, amelyek — lehetséges — úgy jut-

nak végleges uralomra, hogy bonyolult folyamatokon át sok elemét felveszik és beolvasztják a szintén 'teljes jogú' hagyományosabb realizmusnak.” Így lesz-e vagy sem, megtudjuk, ha megérjük. Meglehet, hogy fordítva lesz, és a realiztikussabb áramlatok veszik fel és olvasztják be az avantgarde művészi rész-igazságait, és így kerekedik ki a mindnyájunk által óhajtott szintézis. A realiztikus áramlatok közös jellemzője; hogy a lét- és tudatviszonyok kölcsönös összefüggéseit kutatják. Ezért tűnnek — kertész-műszóval élve — alkalmasabb „oltóalanyoknak” a szocialista irodalom számára.

Gondos Ernő

### Engels Frigyes válogatott katonai írásai<sup>1</sup>

A tudományos szocializmus két meg-alapítója között kialakult munkamegosztásban Engels volt az, aki a katonai kérdésekkel foglalkozott behatóan. A történelmi materializmus álláspontjáról a tárgy legkisebb részleteinek bámolatára méltó ismeretével tárgyalta a hadügy egész fejlődését, saját korának katonai problémáit, és ismerte fel a jövő tendenciáit, talán először adva meg a hadtudománynak az ember világmésképeben azt a helyet, amely ma, a tömegpusztító fegyverek korában még inkább megilleti. A Zrínyi Kiadó két kötetet erről a hazai olvasók előtt eddig nagyrészt ismeretlen munkásságáról ad átfogó képet, kiegészítve ezt a Marx tollából származó, valamint a Marxszal közösen írt ide vonatkozó cikkekkel, tanulmányokkal is.

Az erőszaknak a gazdaság és a politika kérdéseivel való összefüggését, a gazdaság elsődleges, meghatározó szerepét összefoglalóan az *Anti-Dühring Erőszak-elmélet* című része világítja meg, ezért helyes, hogy a gyűjtemény összeállítói ezt mintegy bevezetéképpen a megírásuk sorrendjében közölt egyéb munkák elé tették.

A válogatás — illetve Engels katonai kérdésekkel foglalkozó munkásságának — első nagy témaköre az 1848-as forradalmak. Engels ezekkel nemcsak azért foglalkozik sokat, később is visszatérően rájuk, mert legjelentősebb németországi hadjáratukban, a badeni és pfalzi harcokban személyesen is részt vett, hanem mert a proletariátus fegyveres harcának olyan kérdéseit vetették fel, amelyek elméleti elemzést kívántak.

A közvetlen forradalmi helyzet elmúltával a krími háborúról, az angolok gyar-

mati hadjáratairól, az 1857—1859-es nagy indiai felkelésről jelennek meg Engels írásai különböző polgári lapokban, főleg a *New-York Daily Tribune*-ban. A hírközlés akkori feltételei között hetek teltek el, míg a természetesen hiányos és egyoldalú hivatalos jelentések, beszámolók a hadszíntérről eljutottak hozzá Angliába, és újabb két hét, amíg az egyes cikkek Amerikában közlésre kerülhettek. Ezek a „tudósítások” azonban mégis frissek voltak, és azok ma is, mert szerzőjük a napi hírek mögött feltárja az összefüggéseket, kimutatja a törvényszerűségeket, olyan tudással és érzékel, hogy a névtelenül megjelent írások mögött még a szakemberek is valami magasrangú vezérkari tisztet gyanítottak (ezért is nevezték Engelst szűkebb baráti körben tréfásan „General”-nak). Figyelemreméltó, hogy ezekben milyen határozott állásfoglalás nyilvánul meg a nemzeti felszabadító mozgalmak mellett, szerzőjük meglátta bennük — még akkori, barbár és reakciós vonásokkal tarkított formájukban is — a proletár forradalom szövetségesét.

Külön fejezet Engels hadtudományi munkásságában a *New American Cyclopaediában* való közreműködése. Ennek az enciklopédiának a hadtörténeti cikkeit — részben Marxszal együtt — Engels készítette, s ez jó alkalom volt számára arra, hogy a taktika és a stratégia, a haditechnika fejlődését végigkísérve kimutassa a nagy minőségi ugrások, a forradalmi korszakok vívmányainak jelentőségét.

Behatóan foglalkozik Engels az 1859-es olaszországi háborúval, Garibaldi 1860-as hadjáratával és ezzel kapcsolatban rámutat arra — mint később az 1870—71-es

<sup>1</sup>I-II. köt. Zrínyi Katonai Kiadó, 1960 és 1966. 548+858 o.

francia—porosz háború alkalmával is —, hogy mennyire visszajukra fordíthatók az idegen területek meghódítását, támaszpontok megszerzését, illetve megtartását „védelmi” szempontokkal igazolni kívánó érvek.

Számos cikkben ír Engels a nemzet létérdekeiért folyó, igazságos népi háború kérdéseiről, kiemeli a partizán hadviselés jelentőségét, a néptömegek szerepét, egyszerűsége hangsúlyozva, hogy a tartós győzelemhez a forradalmi tömegek tudatos fegyelmére, szervezett harcára van szükség, ehhez pedig elengedhetetlen reguláris hadsereg felállítása.

Részletesen elemzi Marx és Engels az amerikai polgárháborút, majd a francia—porosz háború eseményeit. Rávilágítanak arra, hogy a háborúkra már hatással van a nemzetközi politika új erőteljesítője, a szervezett munkásosztály is: így pl. az angol munkások ellenállása következtében nem tud beavatkozni Anglia a déliek oldalán

az amerikai polgárháborúba; vagy: a Párizsi Kommunizmus harcában már az egész világ munkásságának szolidaritása erősíti.

A kezdődő imperializmus éveiben Engels a haditechnika és a hadiszervezet fejlődése miatt egyre növekvő költségvetésekből kiindulva lehetségesnek tartja a fokozatos leszerelést még a szocializmus győzelme előtt a szolgálati idő csökkentése, az állandó hadseregeknek miliciaként megszervezett népfelfegyverzéssel való felváltása útján. Arra az esetre, ha ezt nem sikerül kivívni, látnoki szavakkal jövendőli meg az első világháborút, annak minden következményével.

Lehetetlen csak felsorolni is mindazokat a kérdéseket, amelyeket e kétkötetes gyűjtemény érint. Engels érdeklődése és ismeretköre szinte határtalan. Éppen ezért ezek az írásai nem kizárólag katonáknak fontosak, hanem szervesen hozzátartoznak a történelmi materializmus alátámasztásához és alkalmazásához.

Lissauer Zoltán

### James G. Frazer: Az aranyág<sup>1</sup>

Az angol vallásantropológus munkája először 1890-ben jelent meg, két kötetben. Nagy népszerűségét és frója lankadatlan szorgalmát bizonyítja, hogy ezt egyre bővülő terjedelmű — és végül 13 kötetes könyvsorozattá duzzadt — tudományos újra kiadások és egykötetes, népszerű kivonatok egyaránt követték. Frazer művét csakhamar idegen nyelvekre is lefordították. Franciául a 12 kötetes nagy változatot, oroszul, németül és olaszul pedig a népszerű kötetet olvasták nemzedékek egyformán nagy érdeklődéssel. Századunk sok történésze, filozófusa és művésze elsősorban ebből a munkából tájékozódott a természeti népek mágiáját, tabu-szokásait és totemizmusát illetően. Megkönnyítette ezt a széles körű sikert a könyv érdekes előadási módszere is: Frazer ugyanis garmadával idéz és ír le távoli szokásokat, műveltsége gazdag tárházából száz számra kerülnek elő minden egyes említett jelenséghez még további párhuzamok. Ha az etnológus és vallástörténész utód szemében Frazer munkája éppen emiatt gyakran rendszertelennek és heterogénnek is látszott, a könyvben említett fogalmakat éppen csak megismerő közönség ugyanezért becsülte nagyra Frazer kaleidoszkópszerű enciklopédizmusát.

<sup>1</sup> Gondolat, 1965. 498 o.

Ez a véleménykülönbség jól megfigyelhető Frazer egész életművének a megítélésében is. Noha nagy tudományos tisztelet övezte a sokoldalú és mindvégig igen szelény Frazer, műveit szakkörökben már a két világháború között is menthetetlenül elavultnak tekintették. A terepkutatók szobatudósnak tartották Frazer, akinek fogalma sem volt az őhöz csak többszörös közvetítésen keresztül eljutott szokások és intézmények közvetlen céljáról, valódi társadalmi funkciójáról; a céhbéli vallástörténészek pedig megmosolyogták a szó legszorosabb értelmében véve felületes analógiaáradatot, a mesterkéltséget és formai rendszerezéseket (például a munka elején a mágia összetevőiről frottákat), amelyek egyes, jól körülhatárolható vallástudományi problémák helyett helyet kaptak Frazer műveinek hasábjain. A marxista tudományosság is — rövid ideig tartó nagyra-becsülés után, amelynek ideje alatt Frazer antiklerikális szövetségeseinek használták fel — csakhamar észrevette, hogy Frazer mint tudós legfeljebb bizonyos evolúcionista koncepcióval rendelkezett, de semmiképpen sem ismerte fel az etnológiában a társadalmi-történelmi szempontokat, ezen kívül olykor a kelleténél inkább vonzódott a mágia és néha az irracionizmus jelenségeihez is. Frazer igazi híve és csodálója a művelt nagyközönség maradt, és

innen kerültek ki Frazer humanizmusának dícsérői is, akik — mint például Anatole France — előszeretettel hangsúlyozták, hogy Frazer számukra egész új világot fedezett fel. Mindez sokban hasonlít Freud értékelésére, akinek totem és tabu elméletét hasonlóan csak a szakmai tűzhelyektől távolabb állók fogadták és fogadják ma is lelkesedéssel.

Mindkét vélemény indokolt. A primitív népekről, az ótestamentumi és antik szokásokról, az európai folklór árnyasabb, numinózus tájairól csakugyan Frazer adott először útleírást a közvélemény számára. Minden olvasót méltán ejtett foglyul az a felvilágosult, bölcs szemléletmód is, amelylyel Frazer nem is annyira bizonygatta az emberiség mindenütt azonos voltát, hanem ezt mintegy az egyedül lehetséges tárgyalási alapnak tekintette. Demokratizmusát eleganciával adta elő az ilyen és ehhez hasonló exkurzusokban: „A francia királyok szintén azt állították, hogy rendelkeznek az érintéses gyógyítás adományával. Szerintük ez a képességük I. Klodvigtól vagy Szent Lajostól származik, míg angol királyaink úgy vélték, hogy Hitvalló Edwardtól örökölték. A Tonga-szigetek vad főnökeiről ugyancsak azt hitték, hogy lábuk érintésével meggyógyítják a görvélykört és a megkeményedett májat.” (62. o.) Az ilyen részletek kedvelői hosszú ideig elfelejtették megkérdezni: a mágia egyetemessé tágítása helyett nem inkább a társadalmi tényezők mindig jelenlévő voltából kellene-e kiindulni az emberiség egész életútjának a megrajzolásakor?

A mostani — kései — magyar kiadásnak előnyére vált a több mint fél évszázad óta eltelt idő. A válogató, Bodrogi Tibor, messzemenően felhasználhatta a Frazer készíttette kivonatokat, és arra is törekedett, hogy még ennél is olvasmányosabb változatot adjon. Ez sikerült is, és a magyar könyv nemcsak tartalmában, hanem arányaiban, sőt hangulatában is hű mása az eredetinek. A kötet tudományos apparátusa (bevezető, jegyzetek, rövid bibliográfia) igen hasznos, csupán azt hiányolhatjuk, hogy Bodrogi csupán Frazer életművét mutatja be, és nem tér ki arra a kérdésre, hogyan értékeli ma az etnológiai kutatás a Frazer által egykor felvetett problémákat, mi legyen a véleményünk Frazer koncepciójáról.

Koncepcióról kétféle értelemben is beszélhetünk. Konkrét témaként Frazer a Nemi-beli erdei papkirály megölésének szokásával foglalkozott. Ezzel kapcsolatban elgondolása az, hogy ez a hús-vér ember a római égisten, Jupiter megszemélyesítése, aki őrzi Jupiter képmását, a tölgyfát, és a tölgyfa (vagyis Jupiter) lelkének kép-

zelt élősködő fagyöngyöt. Megöletésének szokása az istenkirályok időszakonkénti meggyilkolásával magyarázandó, és elválaszthatatlan olyan vegetációs rítusoktól, amelyeket máshonnan (a meghaló és feltámadó istenekről szóló mítoszokból vagy több európai agrár-rítusból) is ismerünk. E közvetlen magyarázat egyes részleteit és ezek összekapcsolásának mikéntjét illetően ma már csak az úttörés érdeme Frazeré. Következtetésének szinte minden egyes részletéhez újabb adatok egész sorát, kiegészítéseket és új szempontokat adhatnánk hozzá. Az általa felhozott összefüggésekről is más a vélemény: az animizmus, a tabu, a totemizmus, az úgynevezett agrár-rítusok kérdésköre sokat változott az utóbbi fél évszázad kutatásai nyomán. Csupán annyiban van igaz a Frazer közvetlen koncepciójának, hogy megmutatta a primitív szokások etnológiai kutatásának távlatait: ahhoz, hogy valamilyen mágikusnak nevezhető gyakorlatot csakugyan megértsünk, bizony ismerni kell az Aranyágban bemutatott kérdések legtöbbjének a megoldását. E megoldások pedig elsősorban azért különböznek a Frazer javasolta eredményektől, mivel ma sokkal inkább összehasonlítható társadalomtörténeti módszerekkel dolgoznak feltárásukon a szakemberek.

Még így sem haszontalan azonban a munka anyagközlő részének mostani magyar kiadása. Ha nem is érthetünk egyet azzal a koncepcióval, amellyel Frazer magyarázza az egyes jelenségeket, mégis rendkívül gondolatébresztő olvasmány könyve olyan témák érintésekor, amelyek jelenségeit a köztudat — olykor a magyarországi tudományos kutatás is — szinte mindmáig kuriózumnak, lokális specifikumnak tartotta. A magyar mitológiai és ritológiai kutatás olyan területei, mint a (finnugor) fakultusz, a lélek visszaidézése, a pünkösdi király, a téltemetés, a különböző ünnepi alkalmakhoz fűződő tűzrakások Frazer könyvében is szerepelnek, minden esetben gazdag nemzetközi dokumentációval, remélhetőleg végképpen meggyőzve mindenkit arról, hogy e témákat aligha lehet nemzeti vagy genetikus őstörténeti keretek közé szorítva, izolált tényekként vizsgálni.

A Frazer adta koncepció másik értelemben a bemutatott problémák egészét illeti. Frazer ugyan nem ad definíciókat az általa tárgyalt legfontosabb jelenségekről, mégsem nehéz összeállítani azt, mi is volt nézete a mi terminusunk szerinti társadalmi tudat néhány fontos összetevőjéről. A munka utolsó fejezetében Frazer külön is megkísérli, hogy a mágia, vallás és tudomány egymástól elhatárolható, mégis össze-

függő szálaít kifejtse. Frazer egyenlő jelentőségűnek tartja e három jelenséget, és csupán abban látja szerepük különbségét, hogy a mágia kezdeti uralmát előbb a vallás, majd a tudomány országlása váltja fel. Frazernek igaza is van e válaszban — amint ezt Bodrogi is hangsúlyozza —, a történelem valóban mutat ilyen fejlődést. A probléma mégsem ilyen egyszerű. A szaktudományos problémafelvetés ugyanis ma így hangzik: a vallás előtti „vallásos” jelenségeket nevezhetjük-e mágiának, vagy sem?

Amint ezt ma a legtöbb vallástudományi irányzat elfogadja, vallás csupán az emberi társadalom fejlődésének bizonyos fokán jelentkezik. Még a legóvatosabb fenomenológiai szemlélet is hangsúlyozza, hogy ehhez kultuszok sokasága, kultuszok rendszere, kultuszok hierarchiája, kultikus helyek és kultusz-végreható szakemberek sokasága: egyszerűval kodifikált hiedelemrendszer, templomok és papok szükségességek. Az e fokot megelőző „vallások” megnevezését, értelmezését illetően azonban koránt sincsen egység a különböző ideológiai és vallástudományi iskolák között.

A keresztény apologéta valláskutatók kezdettől fogva vallásnak tartják a vallási jelenségeket, és a mágiát legfeljebb a „pogányok” üzelmeinek nevezik. Véleményük szerint az emberiség vallása kezdettől a monoteizmus volt, és ebből az „ösmonoteizmus”-ból széttörédezés útján jöttek létre a ma ismert nem-monoteista rendszerek. Ezt az Urmonotheismus — Zersplitterung elképzelést a leghatározottabban a katolikus vallástudomány bécsi irányzata képviseli, Wilhelm Schmidt, Wilhelm Koppers, Schebesta és mások munkájából kitűnően mindmáig változatlan erővel. (Erről legutóbb: *Ursprung der Religion*. Hrsg. von P. Schebesta.) A felfogás tartathatatlanságát nem csupán a nem teológus vallástudósok hangoztatják (köztük talán a legnagyobb erővel Pettazzoni, aki az egész degradációs elméletet „teológiai kitalálás”-nak nevezi a mindentudó istenről [L'onnicienza di Dio] írott művében), hanem a protestáns teológusok is. Ugyanakkor a protestáns kutatók kétségbevonják a vallás mágiából való keletkezését. Amint ezt Mowinckel fejtegeti (*Religion und Kultus* című kézikönyvében), a mágia és a vallás dimenzióban mások, a mágia legfeljebb valláspótléknak jó, de sohasem éri el a vallás érvényességének a szintjét. Más kutatók (köztük teológusok is, mint Söderblom és mások; ugyanakkor világi valláskutatók is, akik közül a legismertebb Mircea Eliade) viszont azt hangsúlyozzák, hogy a mágia fogalma önmagában is egyoldalú felfogásra vall. A vallásos jelenségek

általában összetettek, bipolarisak (nincs például mágikus vagy természetfeletti önmagában, csupán a szent—profán ellentétpár létezik), és ennek megfelelően a mágia kontra vallás ellentét is csupán így érvényes, mint a reliquiosus világfelfogás egyik állandó megnyilvánulási formája. (Erről Friedrich Götz *Der primitive Mensch und seine Religion* című művében ad tudománytörténetileg is jó áttekintést.)

Nem sokra becsülik a mágiát a fenomenológiai vallástudomány képviselői (van der Leeuw, Vancourt, Heiler) és egy pozitívista, komparativisztikus vallástörténet művelő (Bertholet, Glasenapp, James és mások) sem. Számukra ez a fogalom nem eléggé konkrét, szívesebben foglalkoznak vallástörténeti tényekkel vagy egyes vallásos közösségek elgondolásaival és reliquiosus gyakorlatával. A filozófiai vagy szociológiai igényű vallásértelmezés sem kapott Frazer mágia-elgondolásán. James a maga nevezetes munkájában, amelyet 1901—1902-ben éppen Angliában írt (*The Varieties of Religious Experience*) meg sem említi Frazer vagy a mágia nevét. Még rosszabbul járt Frazer Durkheimnél (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), aki már 1912-ben, Henri Huber és Marcel Mauss kutatásaira hivatkozva egyszerűen tartathatatlannak nevezi Frazer elméletét: ő szerinte nem a mágiából keletkezett a vallás, hanem éppen fordítva, a vallásból származott annak visszaélés formájú felhasználása révén a mágia. A közvetlen néprajzi-etnológiai szakkutatás sem volt kíméletesebb Frazerrel. Malinowski, aki különben tisztelte őt, külön munkában (*Magic, Science and Religion*) próbálta meg kiigazítani Frazer tévedéseit. A primitív vallásról készült két legkitűnőbb összefoglalás szerzői (Paul Radin és Robert Lowie, egyformán *Primitive Religion* című munkáikban) is támadják az angol kutatót. Különösen Lowie szava éles, aki elutasítja Frazer mágia = ál-tudomány egyenletét, vagyis éppen azt a mozzanatot, amely még épen maradt a korábbi támadások után.

A marxista igényű vallástörténet, ha időnkénti megtorpanásokkal is, de szintén sokat foglalkozott e kérdéskörrel, és éppen legutóbb figyelemre méltó előrehaladást is tett e területen. Tokarjev professzor külön tanulmányban foglalkozott a mágia eredetének kérdésével, és összefoglaló munkájában (*Rannije formi religii*) is kifejtette, hogy a mágia nem egy önálló vallástörténeti fokozat, hanem különböző korszakokra jellemző gyakorlat, amelyet ilymódon nem lehet egyértelműen vallás előtti vagy vallás alatti jelenségnek nevezni. Ez a vélemény annál inkább helyeselhető, mivel az eddigi marxista valláskutatók közül többen csu-

pán részletkérdésekkel foglalkoztak Frazer mágia-elméletével kapcsolatban, és éppen a leglényegesebb összefüggésekre nem terjedtek ki. (Hainchelin például elutasítja Frazer elgondolásának „arisztokratizmusát”, ugyanakkor teljes mértékben felhasználja azt; Zübkovec [O csernoj i beloju magii című munkájában] pedig csak azt hangsúlyozza, hogy ami hit az egyik ember számára, ugyanaz babona a másik szemében, és ilymódon nincs lényeges különbség mágia és vallás között — ami ugyan igaz, a jelen esetben mégis inkább össze-zavarja, mint megvilágítja a problémát.) Az eddigi szovjet egyetemes vallástörténetek (köztük még a legjobb munkák is, mint Sternberg 1925—27-es egyetemi előadásainak vázlata a *Pervobütnaja religija* kötetben, Francev monográfiája [U isztokov religii i szvobodomüszlja], vagy Zübkovec éles vitát keltett műve [Doreligioznaja epoha] és más, praktikus jellegű összefoglalások, vagy fordítások) ugyanis általában említik, felhasználják a mágia terminust, ugyanakkor nem vizsgálják tüzetesen, és fogalmilag sem definiálják.

Mit mondhatunk e szemle után, mennyiben tarthatók ma Frazer hajdani nézetei? A válasz egyszerű: nincs egyetlen olyan eleme sem a frazeri koncepciónak, amelyet innen vagy onnan meg ne cáfoltak volna. Ha Frazer más elméleteit (például totemizmus-teóriáját) vennénk elő, ott is ugyanez lenne a végeredmény. Az is kétségtelen azonban, hogy Frazer művének jelentőségét, gondolatébresztő, kezdeményező voltát nem tagadhatjuk meg. Már az a körülmény is, hogy mindezen vitákat kiváltotta, biztosítja számára a jelentős műveknek kijáró tiszteletet.

E tisztelet valódiságát még több ok is bizonyítja. Egyrészt igaz ugyan, hogy Frazer koncepciója mára már elavult, de

éppen a mágia esetében ma sem rendelkeznünk egyetlen olyan felfogással sem, amellyel maradéktalanul egyetérthetnénk. A különböző bírálók nézetei nem csupán egymással összeegyeztethetetlenek, hanem a valóság is gyakran különbözik tőlük. Éppen egy újabb szintézisre volna szükség ahhoz, hogy ez a kérdéskör is valamennyire megoldódjék. Másrészt Frazer igazán tisztában volt műve úttörő, átmeneti érvényű jellegével, és nem egyszer maga hangsúlyozza, hogy időleges eredményeknek véli következtetéseit. Egy klasszikus munka előbb-utóbb csakugyan elavul. Ez történt Frazer elődjének és mesterének, Tylor-nak vallástörténeti felfogásával is, akinek animizmus-elmélete ma már ugyancsak csupán tudománytörténeti jelentőségű. Tylor és Frazer munkássága között különben is szoros a kapcsolat: Frazer a Tylor által még csak megpillantott etnológia volta-képpen megteremtésének a munkáját akarta elvégezni, szaktudománnyá formálni, a korábban még általános ember-tudomány jellegű néprajzi kutatást.

Éppen ebben a változtatásnak a mikéntjében láthatjuk azonban Frazer legnagyobb tévedését. Tylor *Primitive Culture*-jében még az egész emberiség társadalomtörténete a téma, és ha e területen belül a volta-képpen társadalmi problémák nem is kapják meg kellő súlyukat, mégis mindig jelen vannak. Tylor evoluciózismusa is következetes: az egész emberiség mindenoldalú történetét szeretné megírni. Frazer a szaktudományos hitel érdekében éppen ezt adja fel. Így lesz Tylor műve klasszikus néprajzi mű a mai olvasó számára is, Frazer könyve pedig csak egy átmeneti klasszikus a múlt századból. A benne felvetett problémákat más úton kell megoldani.

Voigt Vilmos

## Új kísérlet a pszichoanalízis reformjára<sup>1</sup>

Wundt ötven évvel ezelőtt arról panaszkodott, hogy annyiféle pszichológia van, ahány professzora van a pszichológiának. A helyzet azóta változott: most már nemcsak a hajdani professzorok, de tanítványaik és azok tanítványai is egymásnak ellentmondó iskolák sorát építik maguk és változó eszméik köré; a rokonszakhák kutatói is mind élénkebben vesznek részt a pszichológia formálásában, filozófusok, szociológusok, fiziológusok is alakítják, bo-

nyolítják a frontokat, és eredményesen segítik egymás elleni vitáikban a pszichológusokat. Ebben a helyzetben egy filozófusi alapképzettségű, de a lélektani irányzatok hagyományos búcsújáróhelyeit (Pl. a pszichoanalízis erős várát, a londoni Tavistock klinikát) is illendően felkereső tudós racionalista, T. R. Miles most kompromisszumot, tűzszünetet javasol a mezőnyből vitathatatlanul kiemelkedő két legerősebb ellenfél, a pszichoanalízis és a beha-

<sup>1</sup>T. R. Miles, *Eliminating the Unconscious. A Behaviourist View of Psycho-analysis*. Pergamon Press, London 1966. 171 o.

viorizmus között — mégpedig a saját feltevései alapján.

Miles fellépéséig látszólag áthidalhatatlan ellentét állította szembe Freud és Watson mai utódait — a számtalan módosítás ellenére is nagyjából megalkotóik vonalát követő pszichoanalitikus és behaviorista iskolákat. Hiszen Freud alapkonceptiója a pszichikus jelenségek, emberi megnyilvánulások tudattalan háttéréről beszél, s a „lélek dinamikus modelljéről”; motívumok, érzelmek, félelmek és vágyak dialektikáját tételezi fel a mindennapi cselekvések mögött. És emellett bátran kihívó, újszerű megvilágításban ugyan, de a hagyományos filozófusi iskolák nehézkes bölcselati apparátusát is magába olvasztotta, a fenomenológia öntudatával lehetőleg elkerülve a laboratóriumok, a kísérletek, a természettudományos igazolások világát.

Watson pedig a behaviorizmus 1914-es „kiáltványában” elutasítja nemcsak a pszichikum freudi szimbólumrendszerét, hanem a kompromisszum minden esetleges formáját is. A hagyományos, de ekkor már elégtelennek, túlhaladottnak bizonyult „tudatlélektan” tagadása útján Freud a tudattalan pszichológiájához, Watson pedig — éppen ellentétes úton járva — a viselkedéstudományhoz jutott el. „A pszichológia, egy behaviorista felfogásában, a természettudomány tisztán objektív, kísérleti ága... Lehetségesé vált úgy meghatározni a pszichológiát, mint „a viselkedés tudományát”, és ettől nem is kell eltérni: sohasem kell használni olyan kifejezéseket, mint tudat, lelkiállapot, értelem, akarat, képzelet és hasonlók, helyettük az inger és válasz kifejezést használjuk, és az ehhez kapcsolódókat.”

Ezt a két mereven ellentétes szemléletet hangolja össze — pontosabban: igyekszik összehangolni — Miles a racionalizmus fényénél. Ajánlata röviden és előre vetve ez: a pszichoanalízis vesse el a „tudattalan” fogalmát, és adjon fel minden elméleti következtetést, ami erre a hamis fogalomra épült (valójában tehát a pszichológia egész freudi modelljét) — a behaviorizmus pedig ismerje el a pszichoanalízis pótolhatatlan terápiás értékeit a neurozisosok kezelésében, a hagyományos erkölcs hazug normarendszerének leleplezésében, a pszichológia tudományának általános népszerűsítésében — és ezen az úton, ilyen értelmezésben a racionalizmus közös nevezőjére hozhatók az ellentétek.

Hogy Miles-nek ez a jámbor szándéka mennyire *kivihetetlen* — tulajdonképpen ezt dokumentálja a könyv.

A szerző önmagát behavioristának vallja, valójában már túl van a behavi-

orizmuson: a *racionalizmus* megvesztegethetetlen és magányos bajnoka. Az a fajta gondolkodó, aki, ha megoldhatatlannak látszó eszmei ellentmondások viharába kerül, nem kezdi el ijedten a Nagy Ős szövegeit mormolni, mint a freudi vagy a watsoni leszámrazottak, hanem önállóan keres megoldást — nem az elkötelezettek hite, hanem a magányos racionalisták logikája vezérli. Csak a *mérhetőben*, a *bizonyíthatóban* bízunk, és a tárgyilagosság erejével úzi ki hadállásaiból a filozófiai dualizmus, a test-lélekelosztás sötét árnyait. A dualizmus bármilyen burkolt formájával szemben rokonszenves következetességgel lép fel, de gyakran ott is dualizmus kiált, ahol erről szó sincs, így például purifikátori túlzással magát a „pszichológia” kifejezést is mint dualista háttérű nyelvi terméket száműzni szeretné fogalomkészletünkben. Bizonyítási eljárása sokszor a tizennyolcadik századi naív racionalistákéra emlékeztet, akik a népszerűsített logika nyelvén szólnak a jószándékú, ám kissé nehéz felfogású olvasóhoz. (Innen származnak stílusjegyei: a sok ismétlés, lassított gondolatmenet, népszerű didaktika.)

Szigorú racionalizmusa végül a misztikum dualista kísérteteivel együtt a dialektikát is kizárja reform-pszichológiájából és, így válik szomorúan laposá mindaz, amit meghagy a pszichoanalízisből a tisztogató eljárás után.

Miles, mielőtt ezt a könyvet megírta, egy évet töltött a pszichoanalízis eszméitől átítatott Tavistock klinikán. Ez az év megtanította arra, hogy a pszichoanalízis *egészeben* nem valami misztikus babona, hanem eredményes pszichoterápia, komoly értékeket is feltáró tudomány, de kétségbe ejtette őt a pszichoanalitikusok *terminológiája*. Még évek múlva is megreppenve emlékszik vissza a tudományosodva konstruált ezoterikus nyelvezetre, és arra, hogy közben milyen vulgárisan érintkezik ez a betegekkel való érintkezésben használt meszeszerűen gyermekded analitikus szó-készlettel.

Mindenekelőtt a pszichoanalízis „dualizmusát” mutatja ki ebben a nyelvben, bírálja mesterséges konstrukcióit, amelyek a metafizikus filozófia ködös távlatába emelik az empíriás kezelési tapasztalatokat. Ennek a félrecsúszásnak rugója: az irracionális ragaszkodás a *tudattalan* fogalmának freudi felvetéséhez. Ezért akarja kiiktatni ezt a kifejezést, és leleplezi mindazt, ami mögötte van. A „tudattalan” fogalma köti egybe a freudi gondolatmenet hibás szakaszait, mondja, s ebből nőtt ki a freudi pszichológia általános elmélete, hogy végleges igazságokat közöljön „belső világunk” dinamizmusáról, pszichikumunk

szimbólum-rendszeréről, „az emberi lélek” felépítéséről — a gondolkodás és az anyagi valóság dualista szembeállítására jegyében.

Közben a test-lélek-dualizmust, amelyet egyébként a pszichoanalitikusok is „az embernek mint pszichoszomatikus egységnek” tanában már rég feloldottakú, és új érvekkel támadja — a sugárzó racionalizmus itt arra pazarolja erejét, hogy az ellenfél rég kiürített állásait még jobban szétverje, de semmi más eredményre nem vezet, legfeljebb fáradt jelentéstani vitába csap át. A könyv második felében a pszichoanalízis egész szókészletét lefordítja a behaviorizmus nyelvére, és örvendezve jelenti a bekezdések végén, hogy milyen eredményesen fordíthatók le az analitikus gondolatok dualista nyelvi rendszerből monistára.

Úgy véli, hogy a „pszichoanalízis” szót is meg kell változtatni: legyen például „visszaidézés”, régi emlékek reaktiválása, mert hiszen ha nincs pszichikum, csak viselkedés, nem lehet *pszicho*-analízis sem — de a nyelvi formulák ésszerűsítésével, szemantikai bravúrral az analitikus kezelés verbális lényegében rejlő értékeit meg lehet menteni.

A „lélek” freudi felosztását, „szférákra”, s ezek kapcsolatait Miles a dramaturgia és a költészet hatáskörébe utalja, a tudományt nem keveri össze ezekkel a fogalmakkal; mint a *magatartás* jól vizsgálható elemeit veszi át a freudi (dualista) szótár alapvető szavait, a regressziót, a transzfert, a kompenzálást, és így tovább. Elismeri, hogy nem az elméleti karosszék szülőttei ezek, hanem az empirikus tapasztalat, de értelmezésük nem tűri a metafizikát, csakis a magatartás monista elemzését. Miles egy gyakorlati példával teszi érthetővé az álláspontját: elveti azt a freudi dogmát, hogy a játékpuska az álomban, a képzeletben a fiúgyermekek számára minden esetben a penisét szimbolizálja, és úgy oldja most már behavioristához méltó módon meg a kérdést, hogy *egy* bizonyos játékpuska és a kisgyermek penise között valóban lehet *aktuálisan* jelképes kapcsolat, amit a gyerek *szavakkal* vagy *viselkedésében*, esetleg azonos ritmusú EEG-vel jelez [az érintés és a rá gondolás azonosságával] — tehát nem spekulatív módon, a viselkedés *mögött* elképzelt lelki struktúrában, hanem egzakt tudományos metodikával, magában a viselkedésben kell megtalálni és

lemérni minden pszichológiai jelenség magyarázatát.

Következetes gondolatmenettel a pszichoterápia kifejezést is „helyettesítené a „szavakkal való kezelés” vagy „szó-inger” kifejezéssel, csak azért, hogy a dualizmusra emlékeztető gondolatokat, csábító alkalmazásokat is elkerülje. A megengedhetőnek ítélt kezelésmódok egyik formája lehet tehát Miles szerint a szóingerrel dolgozó terápia, ennek egyik változata az interpretáció elvén nyugszik. Szerinte a pszichoanalízisnek éppen az a lényege, hogy szavakkal, mégpedig az analitikus és a paciens kölcsönös verbális kapcsolatával, szóingerekkel helyrehozza azt a kéaosodást, amelyet előzőleg szokatlan, neurotizáló hatású környezeti ingerek okoztak. Elismeri, hogy a látens viselkedés és a tényleges viselkedés között eltérés lehet, az előbbi szavak ködfüggőnye mögül, esetleg nehéz munkával lehet csak előhívni, de az ellentét nem a „tudattalan” és a tudat között, hanem különböző magatartások, megnyilvánulások között van. Ezzel a technikával Miles kiküszöböli a tudattalan fogalmát, a pszichoanalízis elnevezését, miközben átmenti magát a kezelésmódot.

A behaviorizmus itt tehát következetes logikával bekerítette és bekebelezte a pszichoanalízist. Következésképpen valamiféle eunuch-freudizmus jött létre, amely most már nyomokban sem „dualista”, viszont felismerhetetlenül lapsos. A behaviorista itt szeretetével ölte meg ellenfelét. Hiszen barátságának ára nem kevesebb, mint a pszichoanalízis eszmei motorja, egyetlen nagy elméleti bázisa: a tudattalan.

Miles „békeajánlatát” a pszichoanalitikusok nem fogadhatják el, mert elvesztenék a freudizmus sajátos arculatát és mindent, amit eddig, hatvanhat éve a tudattalan fogalmára pszichológiájuk felépített; a behavioristák számára sem lehet meggyőző ez a filozófusi akrobatika, amivel a freudi fogalomkészlet nagy részét Miles át akarja menteni „új értelmezésben” a behaviorizmusba. A freudi „neurózis-modell” és a behaviorista „állati viselkedés-modell” között Miles sem tudott igazi, belső kapcsolatokat találni. Filozófusi próbálkozását így inkább az eredménytelensége tette, negatív értelemben, érdekessé.

Erőss László

## A megértés filozófiája<sup>1</sup>

Haering írásának célja: minden megismerésnek rendszeres ismeretelméleti megalapozást adni. A megismerés három szintjét különbözteti meg: a mindennapi, a tudományos és a filozófiai megismerést, különbségüket abban látja, hogy különbözőképpen ragadják meg a valóságot. Haering tulajdonképpen csak a filozófia és a tudományok tükrözési módjának különbségét vizsgálja, a mindennapi gondolkodás ugyanis szerinte nem szorul különösebb elemzésre, mivel, mint mondja, itt közvetlen teleológia érvényesül. Azt azonban már nem veszi figyelembe, hogy a primitív, illetve a mai mindennapi gondolkodás közvetlen teleológiája nem ugyanabban az értelemben közvetlen. Az utóbbi ugyanis már egy sor tudományos ismeretet tartalmaz, és a mindennapi tevékenység ezekhez közvetlenül igazodik.

Elemzéseiben abból indul ki, hogy különbséget kell tenni „ismerés” és „megismerés” között. „Ismerés”-ről akkor beszélünk, mondja, ha a tárgyat önmagában — anélkül, hogy valamilyen összefüggésben szemlélnék — ragadjuk meg, „megismertté” viszont akkor válik, ha, belehelyezve egy tágabb összefüggésbe, magyarázni tudjuk. Az ilyen összefüggéseket Haering „megismerési típusoknak” nevezi. Ezek: a törvényszerű (gesetzmässig), a kauzális, az egészretörő (ganzheitlich), az atomikus és a teleológikus típus. (Az egészretörő és az atomikus típusánál tárgyalja a dialektikus, illetve a matematikai típust mint alesteteket.) A megismerés folyamata szerinte a következő: először ismerünk valamit, tudjuk róla, hogy *van*; ezután behelyezzük valamilyen összefüggésbe, ennek alapján meg tudjuk mondani, hogy *miért van*, hogy *szükségszerűen van*, egy szóval magyarázni tudjuk.

Azzal azonban, hogy a dolgokat magyarázzuk — folytatja gondolatmenetét Haering —, még nem értünk el semmit, meg is kell *érteni* őket: „... a megértésről való lemondás a megismerésről általában jelent lemondást”. (17. o.) A dolgokat megérteni (verstehen) pedig Haering szerint annyit jelent, mint értelmet adni (Sinn geben) nekik. Ezt viszont csak a teleológikus típus alapján tudjuk megtenni, így tehát valamennyi többi típusnak ez az alapja. Ezt, illetve az egyes típusoknak a teleológikus típussal való analógiáját úgy bizonyítja, hogy minden típust a célszerű emberi akarat kivetítéséből eredetezett.

A megértés tehát — Haering szerint — a megismerésnek mind a három szintjén

végso soron a teleológikus típuson alapul és teleológikusan történik: a mindennapi gondolkodásban közvetlenül, a filozófiában és a tudományban a megismerési típusok közvetítésével. De miért ad a filozófia és a tudomány különböző képet a valóságról, ha a megértést mindkettőben azonos jellegű és azonos megismerési típusok közvetítik? Ennek okát Haering abban látja, hogy míg a tudomány a „megismert”, addig a filozófia a „megértett” valóságot írja le. (Tudomány és filozófia megkülönböztetésénél Haering mindig a Naturwissenschaft és Geisteswissenschaft megkülönböztetést veszi alapul.) Ezzel egyébként — mondja Haering — a szaktudományok le is mondanak a tulajdonképpeni megismerésről. A tudományoknak ezt a jellegét könyve második részében — ahol azzal foglalkozik, hogy rámutasson az egyes tudományok szerinte legadekvátabb megismerési típusára — kifejezetten *hibájukról* írja fel, mivel ezzel lemondanak a „tulajdonképpeni megismerésről”.

A tudományok és a filozófia által a valóságról adott kép azonban, Haeringgel ellentétben, nem azért különböző, mert a valóságot különbözőképpen közelítik meg, hanem azért, mert *más-más* valóságot tükröznek: míg a tudományok tárgya — még tudományos ismereteink egészét tekintve is! — *puszta objektum*, addig a filozófiáé soha nem lehet az. (A haeringi álláspont annyira hamis, hogy olyan következtetés vonható le belőle, hogy a tudományoknak hibájuk az, hogy nem a filozófia módszereivel közelítik meg a természetet, hogy tehát nem visznek bele valami transzcendens racionalitást.)

Haeringnek az a — különben nagyon figyelemreméltó — meglátása, hogy a megértés a teleológikus-antropomorf típus alapján történik, további finomításra szorul. Egyrészt: nincs értelme, hogy a természet-tudományos deantropomorfiát visszavezessük a teleológikus-antropomorf típusra, mivel a természet-tudományokban — a szónak nála használt értelmében — *nincs mit megérteni*. Azaz, ha például a gravitáció törvényével egy-egy jelenséget *magyarázni* tudunk, akkor meg is értjük: nincs több ismeretlen, a gravitáció törvényének az *értelmét* pedig nem kereshetjük. Másrészt: magát a teleológikus-antropomorf típust kell az emberi tevékenységben megalapozni.

Ha a különböző megismerési típusok történetét elemezzük, azt látjuk, hogy *történetileg* minden megismerésnek a teleoló-

<sup>1</sup>Theodor Haering, *Philosophie des Verstehens*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963. 103 o.

gikus-antropomorf típus a kiinduló pontja. Ez teljesen megfelel az emberi tevékenység szerkezetének; saját tevékenységét az ember érti, ennek analógiájára alkot képet a környező világról. Kezdetben szerzett ismereteit is közvetlenül bele tudja illeszteni ebbe az antropomorf világképbe. A probléma tulajdonképpen akkor kezdődik, amikor ebbe a világképbe már nem tudja beleilleszteni ismereteit, nem tudja ennek alapján magyarázni őket, úgy tűnik, hogy az antropomorf világkép torzítja a valóságot. Az embernek úgy tűnik, hogy a dolgok között „valójában” egy tőle független kauzális determinisztikus kapcsolat van, és ebbe az ember is beilleszthető.

Ezzel létrejött a megismerés dezantropomorfizáló típusa — dezantropomorfizálódott a megismerés tárgya: belehelyeztük egy kauzális determinisztikus rendszerbe. Dezantropomorfizálódott maga a megismerési folyamat: eszközöket iktattunk alany és tárgy közé. (Az eszközök bonyolult közvetítési rendszere magát a folyamatot dezantropomorfizálja azáltal, hogy alany és tárgy közé egy kauzális láncot iktat.) A visszatükrözés folyamatának és a visszatükrözés tárgyának dezantropomorfizálódása pedig megteremti a lehetőségét annak, hogy kialakuljon a megismerésnek az a típusa, amelynek tárgya — e folyamat eredményeként — a *puszta objektum*; vagyis megteremti a tudományos gondolkodás létrejöttének lehetőségét. Ez a dezantropomorfizációs folyamat tehát lehetővé teszi, hogy az ember a dolgokat önmagukban vizsgálja. Ebben az értelemben nem lehet dezantropomorfnak nevezni a demokritoszi-epikuroszai világképet, hiszen — bár tartalmaz dezantropomorf elemeket — nem amiatt tételezi a világot atomokból állónak, és nem amiatt tételez közöttük determinisztikus összefüggéseket, mert a természet önmagában ilyen és hogy a természetet ilyenek, önmagában, minden antropomorf torzítás nélkül írja le, hanem a társadalomról alkotott képét vetíti ki a természetbe. Ha pedig azért tekintik ezt a világképet dezantropomorfnak, mert a tudomány utólag igazolta, az anakronizmus; semmivel sem dezantropomorfabb, mint pl. az apeironelmélet.

A tudományok fejlődésével kialakult egy dezantropomorf világkép. Ez a világkép — a tudományok adott szintjén — az ismert természet egészét tükrözi, magyarázni tudja, bele tudja illeszteni a világképbe. Teljes egészében beleilleszti a világképbe az embert mint a természet részét; dezantropomorfizálja az empirikus szubjektumot: a szaktudományok tárgyává teszi. Ez a dezantropomorf világkép azonban mégsem teljes: a szubjektum csak

annyiban van benne, amennyiben a *tudományok tárgya*. De a szubjektum mint a tevékenység alanya dezantropomorfizálhatatlan, sohasem tehető puszta objektummá. A tudományos világkép tehát nem ad teljes képet a valóságról, mert lehet, hogy a valóság *olyan*, amilyennek a tudományok leírják, de nem *az*; ha a valóság *egészéről* akarunk képet alkotni, akkor ebben a képben helyet kell adni a tevékeny, célkitűző szubjektumnak is. Egy olyan világképben pedig, amelynek ez a célkitűző tevékenységet végző szubjektum is része, már szerepe van a megértésnek.

Itt vissza kell térnünk Haeringnek ahhoz a gondolatához, hogy a különböző megismerési típusok a megértés *funkciója* szempontjából visszavezethetők a teleológikus antropomorf típusra. Ezt az állítást úgy lehet kellőképpen megalapozni, ha az emberi tevékenység szerkezetéből indulunk ki. Az ember ugyanis csak a megismerés dezantropomorf típusának létrejötte után képes a dolgokat önmagukban, saját tevékenységétől elvonatkoztatva vizsgálni. Ha sikerül bizonyos kauzális, determinisztikus összefüggéseket felfedeznie a dolgok között, akkor magyarázni tudja, sőt úgy érzi, érti őket. Pedig hát többet jelent-e ez annál, minthogy ezeket az összefüggéseket annyira *megszoktuk*, hogy az *evidencia* erejével hatnak, s ezért úgy érezzük, értjük is őket? De a „megérteni” szó egy nagyon fontos értelmében semmi olyat nem értünk, amit az emberi tevékenységtől elvonatkoztatva vizsgálunk; a szónak egy nagyon fontos értelmében az ember *csak saját tevékenységét érti* — mégpedig abban az értelemben, hogy tudja az *értelmét*.

Ha tehát a valóság egészéről hű képet akarunk alkotni, akkor nemcsak a „miért”-ekre, hanem a „mi célból” kérdésre is választ kell adni, ezt pedig egy dezantropomorf természettudomány soha nem tudja nyújtani. Egy dezantropomorf természettudományos világkép (ha a valóság egészének tükrözésére tart igényt) ugyanúgy torzít, mint egy vallásos világkép. A valóság *egészéről* alkotott képet nem lehet sem a természettudományos, sem pedig az emberi tevékenységet tükröző filozófiai világképre redukálni. Mind a kettő a *maga valóságáról* ad adekvát képet.

Haeringnek nem sikerülhetett az a törekvése, hogy minden megismerésnek egy rendszeres ismeretelméleti megalapozást adjon, mert — bár helyesen mondja, hogy a megértés teleológikus — azt nem látja, hogy ez a teleológia az emberi tevékenységben gyökerezik. Megértést reklamál a tudományos ismereteknél, holott maga a *tudomány* is csak a társadalmi praxisban nyeri el az értelmét. *Erdélyi Ágnes*

## Az élet lényegéről<sup>1</sup>

A könyv a Szovjetunió Tudományos Akadémiája biológiai és filozófiai konferenciáinak vitaanyagából összeállított cikkgyűjtemény. A vita gerincét a következő kérdések képezték: Melyek az élet lényegének kritériumai? Milyen kapcsolatban van a biológiai mozgásforma a fizikai és kémiai mozgásformákkal? Milyen szerepük és jelentőségük van a fizikai és kémiai vizsgáló módszereknek az élet lényegének a feltárásában, és milyen viszonyban állnak a biológiai módszerekkel az élet lényegének a megismerésében? Milyen anyagi hordozója van az életnek, jogos-e a fehérjetesteket az élet egyedüli szubsztrátumának tekinteni? Lehetséges-e az élet nem fehérje természettel más bolygókon? Milyen szerepe van a kibernetikának az élet lényegének és a gondolkodás természetének a vizsgálatában?

Melyek az élet lényegének a kritériumai? Véleményünk szerint helyesen mutat rá M. F. Vegyenov (300–315. o.), hogy az élet lényege sokoldalú, viszonylagos és abszolút. Például, ha a szubmolekuláris szinten akarjuk az élet lényegét megragadni, akkor elsősorban az energia fokozatos felszabadulásának és vándorlásának a kérdése lép előtérbe a szervetlen természetre jellemzőbb „robbanásszerű” energiafelszabadulással és elmozdulással szemben. A molekuláris szinten a „kollektív” kötésviszonyoknak és a térszerkezetnek van elsődleges jelentőségük. A makromolekuláris és a szupermolekuláris szinten már a rendszer fiziko-kémiai és kolloidikai sajátosságai dominálnak, a sejtszinten pedig már ezeknek a viszonyoknak is alárendelt szerepük van. Az egyik szinten domináns, sőt bizonyos határok között abszolút jelentőségű vonatkozás a magasabb szinten már csak alárendelt és viszonylagos. Az életnek mindezekben a szinteneken megvan a maga sajátossága, másszóval a lényege. Az élet lényege sohasem független anyagi hordozójától, ennek fejlettségétől és integráltságának szintjénél. Az élet lényege maga is fejlődött az élő anyaggal együtt. Más volt az élet lényege az éppen kialakult első fehérje esetében, más a szervezeti szinten és más az embernél. Más az élet lényege a fizikai és megint más a kémiai szempontjából. Ilyen körülmények között az élet lényegének olyan meghatározása, amely valóban a lényegét — az alacsonyabb rendű mozgási formák és a biológiai mozgásforma közötti minőségi különbséget — fogja meg, igen nehéz. Ilyen meghatározás Engelsé, amely, bár olyan

korszakban született, amikor a természet-tudományok, különösen a kémia még közel sem volt olyan fejlett, mint napjainkban, mégis kiállta az idő és a tapasztalat próbáját, szerzője nagyszerű dialektikai érzékét bizonyítva Oparin akadémikus egyáltalán lehetetlennek tartja az élet lényegének a megfogását az anyagcserét folytató fehérje létrejöttének és fejlődésének megismerése nélkül. Szerinte a fehérje és többi biopolimerek csak az anyagcserében és kölcsönös kapcsolatukban nyernek értelmet, külön-külön rendezetlenül és összefüggéstelenül sohasem maradhattak volna fenn. Az élőben az őt alkotó szerves anyagok kapcsolata fokozatosan alakult ki, és egy-egy kapcsolat létrejötte teremtette meg a további anyagok és kapcsolatok kialakulásának az alapját. Kritizálja azt az empedoklészi nézetet, „kifejlődtek fejek nyak nélkül, bolyongtak a csupasz kezek vállak nélkül és mozogtak a homlok nélküli szemek”. (25. o.) Oparin párhuzamot von az empedoklészi naív elképzelések és a biológiában ma is divatos olyan nézetek között, amelyek szerint egyes „főmolekuláknak”, pl. a nukleinsavaknak kitüntetett szerepük van az élet kialakulásában. Megállapítja, hogy a nukleinsavak fő funkciója a fehérjék szintézise.

Oparin szerint a fehérjéknek az anyagcserében való létezése — a szakadatlan megújulás szükségszerűsége — kapcsolta össze a szintézis folyamatos biztosítására alkalmas nukleinsavakat és a fehérjéket egy közös rendszerbe. Ez az összekapcsolás teremtette meg a nukleinsavak funkcióját, a fehérjeszintézist. Engelgart nem szakít az Oparin képviselte klasszikus biológiai nézőponttal. Egyetért a közismert engelsi megállapítással is, de aláhúzza azt is, hogy az élet egyik legfőbb jellemvonása az anyagcsere specifikussága. Míg az élettelen természet anyagcsereje az adott állapot megszűntésével jár együtt (pl. a kémiai cserebomlás), s hamar létrehozza az adott rendszerben az egyensúly állapotát, addig az élő természetben az anyagcsere az élő egységnek fennmaradását és fejlődését biztosítja, sokkal gyorsabb, és az egyed életén végighúzódó szakadatlan láncreakció folyamata. (35–47. o.)

A szerzők legnagyobb része abban is egyetért, hogy az élet szubsztrátuma és ennek anyagcsereje vizsgálata nélkül nem tárható fel az élet lényege. Többen aláhúzzák azt is, hogy a fehérjék kutatása, a fehérjék szerkezetének megismerése önmagában még nem elegendő az élet lényegének meg-

<sup>1</sup>О сущности жизни Отв. ред. Г. М. Франк, А. М. Кузин. Узд. „Наука” Moskva 1964. 351 o.

ragadására. Egyetérthetünk Tumerman-nal, aki megállapítja, hogy „A biológiai fontos molekulák tulajdonságainak a tanulmányozása még nem biológia, ugyanúgy mint a téglá és beton tulajdonságainak tanulmányozása még nem építéset, vagy a fémek tulajdonságainak a tanulmányozása még nem gépípar”. (95. o.) Ő is és még többen mások is aláhúzzák, hogy az, „*Ami az életre jellemző, az mindig molekuláris szint felett jelentkezik*”. (Uo.)

L. A. Bljumenfeld a molekuláris biológia szemszögéből vizsgálva az élet lényegények a kérdését szintén megállapítja azt, hogy az élet specifikuma még nem következik az élet hordozójának biokémiai szerkezetéből. A biokémia még igen kevés adattal rendelkezik annak megállapítására, hogy miért éppen ilyen vagy olyan struktúrák lettek az élet hordozói. Még nincs felderítve a molekuláris biológia szintjén a szerkezet szerepe az életjelenségekben. (121–128. o.) Ezzel összefüggésben hangsúlyozza a rész és egész viszonyának, az élet megnyilvánulása különböző szintjeinek a jelentőségét az élet lényegének a tanulmányozásában. L. N. Pljusc, aki a kibernetika és termodinamika oldaláról vizsgálja a kérdést, kijelenti, hogy „*Az élet általános-biológiai sajátossága, az élet lényege az állandó önmegújulás*”. (144. o.) A filozófus-biológus Prezent is az anyagcsere-tartja az élet lényegének. (211–229. o.) A. I. Ignatov szerint az életfolyamatok közül a legfontosabb az anyagcsere, az öröklékenység az életnek csak egyik sajátossága, az anyagcsere az az oldala, amely az önfenntartás folyamatosságát, azaz a szerkezeti azonosság megőrzését biztosítja. (232. o.) V. L. Rizskov, vitatkozva a funkcionalista nézettel, szintén a fehérjetestek és az anyagcsere egységét tartja az élet lényegének. (263–264. o.) A. M. Emme alapján elfogadja az engelsi meghatározást, de a következőképpen kívánja korszerűvé tenni: „*Az élet a protoplazmának a sajátos, szakadatlan, öntökéletesítő, ritmikus kémiai folyamata*.” (286. o.) A szerző ezzel az élet lényegét kozmikus érvénnyel kívánja meghatározni; szerinte ugyanis a protoplazma kifejezés — amelyet különben Engels is használ — rugalmasabb, mint a fehérje kifejezés, amelynek a biokémia Engels utáni fejlődése konkrétabb tartalmat adott.

Jelentős helyet kaptak a kötetben az élet lényegének kibernetikai-meghatározására irányuló kísérletek, kifejezve azt is, hogy a Szovjetunióban lezárult a biológiában a személyi kultusz következtében egy időre egyeduralkodóvá vált dogmatikus irányzat, bár ez még nem jelenti azt, hogy minden biológus megértené annak a segít-

ségnek jelentőségét, amelyet a többi természettudományok nyújthatnak a biológiának. Persze helytelen lenne olyan illúziót táplálni, hogy a kibernetika feleslegessé tenné a klasszikus biológia biológiai módszerekkel való művelését. Éppen ellenkezőleg, a matematika és a kibernetika segíthet a biológia hatalmas tényanyagának rendezésében és az új elméleteinek kidolgozásában.

Ma még nem is tudjuk felmérni, hogy mi mindent nyújthat a kibernetika a biológiának. Néhány konkrét eredményre azonban természetesen már ma is rámutathatunk. Így pl. a kibernetikai modellezés vetette fel azt a kérdést, hogy az élet lényegének a megragadásánál elegendő-e azok a kritériumok, amelyekkel a biológia dolgozik. Ha az élet nem más, mint anyagcsere folytató fehérje, akkor mi sem könnyebb, mint elkészíteni a részfolyamataira lebontott anyagcsere modelljét, és ennek segítségével előállítani mesterségesen az életet. A dolog azonban nem ilyen egyszerű. A kibernetikai irányzat képviselőinek egy része (pl. A. A. Ljapunov, I. B. Novik, L. A. Tumerlan, L. N. Pljusc és K. Sz. Trincser) elvileg tartja lehetetlennek ezt a megoldást. Míg az életjelenségek egy része, így a táplálékfelvétel, a vérkeringés, a gázcsere, a kiválasztás, a szaporodás, a növekedés és az ingerlékenység, sőt még a feltételes reflexkapcsolatok is jól modellezhetőek, addig nem modellezhető sem az egyed-, sem a törzsejlődés, sem az öregezés. Ezek Trincser szerint olyan minőségi csomópontok a biológiai mozgásformában, amelyek nem engedelmessé válnak a termodinamika Prigogine-teorémájának. E teorema lényege a következő: bármely működő nyílt rendszer termodinamikai ereje vagy állandó nagyságú, vagy az idő függvényében csökken. Az első esetben olyan ideális géppel van dolgunk, amely, ha felhúztuk, örökké azonos intenzitással fog működni — ilyen gép megalkotását a termodinamika törvényei kizárják. A második esetben olyan géppel állunk szemben, amelynek a munkaintenzitása és a hőtermelése csökken — az ilyen gép termodinamikai ereje a stabilis stacionárius állapot felé közeledik, s ezt elérve, a gép megszűnik működni. Trincser megállapította, hogy az egyedfejlődés során a sejt-differenciálódás befejeztéig növekszik az azonos idő alatt az egységnyi tömegré eső hőprodukció, tehát ez a fázis nem engedelmessé válna Prigogine teoremajának. A növekedési szakaszban a hőtermelés már csökken. (158–160. o.) Az élő rendszereknek ezt a különleges termodinamikáját a specifikus tulajdonságuknak kell tekinteni. (162. o.) A szerző megállapítja, hogy „*Az élő rendszer olyan*

*különleges kémiai gép, amely a saját hődestrukciója ellenében dolgozik*". (Üo.) Ilyen gépet ténylegesen nem lehet modellezni. A kérdést tisztán matematikai oldalról megközelítő Kolmogorov akadémikus azt tartja, hogy elvileg nincs kizárva a teljes és tökéletes kibernetikai modell előállítása, mivel pedig a tökéletes modellt azonosnak kell tartanunk azzal, amit modellez, *egy olyan gépet, amely az élőnek tökéletesen modellje, élőlénynek, egy gondolkodó gépet pedig gondolkodó lénynek kell tartanunk, függetlenül az anyagi szubsztrátumától.* Azt azonban megállapítja, hogy jelenleg sem a kibernetika, sem a biológia fejlettsége még nem teszi lehetővé az ilyen gépek megalkotását. (52. o.)

A könyv szerzőinek nagy része vitába szállt Kolmogorov megállapításával. Elismerik, hogy az életfunkciók többsége tényleg sikeresen modellezhető, de hangsúlyozzák, hogy a funkció még nem azonos az élet lényegével, ill. általában a funkció hordozójával, hanem a jelenség lényegének csak egyik megnyilvánulása. A funkció kibernetikai modellje és a modellezett funkció között csak analógiai viszony áll fenn. (Pl. 216., 259—62. o.)

Kolmogorov funkcionális életmeghatározását a következőkben lehetne összefoglalni: *Az élet állandó változásban levő, önmagát megújító és létrehozó, ingerekre reagáló, differenciált, progresszíven fejlődő, információt felvevő, tároló és átadó különleges anyagi rendszer.*

Pljuses szerint *az élet lényege az entrópia elleni harc.* (142—155. o.)

Ljapunov szerint *az életet termodinamikailag igen stabilis, önmegújuló, információt felhalmozó és átadó sokszintű nyílt rendszernek kell tekintenünk.* (66—80. o.)

Mint láthatjuk, az élet lényegének az ún. funkcionális meghatározása figyelmen kívül hagyja az élet anyagi hordozójának, a fehérjetesteknek a szerepét. Szükség van-e az élet földi megjelenési formáját hordozó fehérjetestekhez kötni az életet, vagy lehet-e az élet nem földi formájának más is az anyagi hordozója? Ebben a kérdésben a könyv szerzői ellentétes véleményen vannak. Oparin, Engelgardt, Kuzin, Zbarszkij, Ignatov, Rizskov, Emme, Vegyevnov, Kaganova, Prezent és mások következetesen kiállnak amellett, hogy az élet egyetlen anyagi hordozója csak a fehérje lehet. Ezzel szemben Kolmogorov, Bljumenfeld, Jakusev elképzelhetőnek tartják az életet bármilyen anyagi hordozóval. A többi kibernetikus, így Ljapunov, Tumerman, Pljuses, Trincser, nem foglalkozik az anyagi hordozó kérdésével.

Többen azt vizsgálják, hogyan értendő napjainkban az engelsi meghatározás fehér-

jetest fogalma? Egyes — nem szakbiológus — kutatók, főként a biokémikusok kémiailag tiszta fehérjét értenek rajta. Ezért tartják szükségesnek, hogy a fehérjék szintézisében rendkívüli nagy szerepet játszó nukleinsavakat, amelyek nélkül jelenleg a természetben nem jön létre fehérje, szintén figyelembe vegyék az élet definiálásánál. A biológus és a filozófus szerzők többsége ezt a „kiegészítést” feleslegesnek tartja, hivatkozva Engelsre, aki aláhúzta, hogy meghatározásában a fehérjetest kifejezést csak jobb híján használja, éppen ezért hol fehérjetestekről, hol protoplazmáról beszél. (279., 309., 317. o.) B. T. Malisev azt tartja, hogy Engels meghatározásában az élet lényegének kérdésében a fő hangsúly nem is a fehérjén, hanem ennek az „öntökéletesítő folyamatán” van. (321. o.) Ezzel az állásponttal nem értetünk egyet, mivel Engels aláhúzta, hogy a fiziológia magától értetődően az élő test fizikája és különösen a kémiája (59. o.), s mindaz, amit életnek nevezünk csak a fehérjén mint kémiai testen, a fizikai és kémiai törvényszerűségek együttes hatásának eredményeképpen jelenik meg.

A mozgási formák kölcsönviszonyát a kérdést érintő szerzők A. A. Markov (168—169. o.) kivételével mind Engels szerint értelmezik. Markov viszont kiáll a mozgási formák egymásra való visszavezetése mellett. Kijelenti: „A tudomány lényegében egységes, és a mi bármiféle osztályozásunk a tudományt illetően csak feltételes, csak kényelmességet szolgál. A természet egységes és a tudományok lényegében szintén egészet alkotnak.” (169. o.)

Talán az élet funkcionális meghatározása és a kibernetikai modellek építése problémáinak együttes jelentkezése vetette fel azt a kérdést, hogyha sikerül olyan gépet szerkeszteni, amely az élet funkcióját maradéktalanul teljesíti, nem indúl-e önálló fejlődésnek? Kolmogorov elvileg lehetők tartja azt, hogy az élő tökéletes mását képező gép nemcsak az élet általános vonásait, hanem a magasabb rendű élőlényeket is utolérheti fejlődésében, olyannyira, hogy saját érzésvilága is lehet. (52—53. o.) Ezt a feltételezést a szerzők nagy része elutasítja. Emme szerint ez a feltételezés a funkcionális indeterminizmus talaján áll, legfőbb hibájának azt tartja, hogy nem az élet fejlődésének belső logikájából indul ki és nem veszi figyelembe az élet molekuláris alapjait. (279—280. o.) Prezent szerint egyetlen kibernetikai gép sem hozhat létre önállóan új programot, ezért mindig csak objektum marad, és sohasem érheti el a szubjektum színvonalát. (218. o.) Sztugyitszkij tagadja, hogy egy gép valaha is odáig fejlődhessék, hogy

érzésvilága és tudata legyen. (259—262. o.) Rizskov érdekes paradoxont lát abban, hogy a magasabb idegműködés egyes elemei jobban modellezhetőek, mint az élet egyes alapvető folyamatai. A „gondolkodó gépek” sokkal nagyobb funkcionális hasonlóságot mutatnak az agy magasabb rendű gondolkodó tevékenységével, mint az alacsonyabb rendű állatok kezdetleges agya, ugyanakkor biológiailag, tehát attributív-szubsztracionálisan egy amőba közelebb áll az emberhez, mint a legtökéletesebb kibernetikai gép. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a kibernetikai sohasem lehet homológ azzal, amit modellez, tehát a modell fejlődése sem mehet homológ úton

végbe. És egyetértünk Rizskovnak azzal a megállapításával, hogy „A kibernetikai gépeket úgy fogjuk tekinteni, mint az organizmus legfinomabb és legtökéletesebb kivételését a külső közegbe, mint az embert körülvevő természet ember általi meghódítása fejlődésének eddig nem látott útját.” (265—267. o.)

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a könyv nemcsak biológusok és filozófusok számára hasznos olvasmány, hanem arra is alkalmas, hogy szélesebb körben segítsen eligazodni ezekben a bonyolult kérdésekben. Ezért örömmel látnánk magyar kiadását is.

Mészáros Béla

### G. A. Kuzminov: Az érzéki és a logikai a mikrovilág megismerésében<sup>1</sup>

A könyv bevezetőjében a szerző az anyagi világ mennyiségi és minőségi sokféleségéről szóló dialektikus materialista tételből kiindulva — s hangsúlyozva a fizika vezető szerepét a modern tudományok között, valamint a mérőberendezések sajátos funkcióját a mikrovilág megismerésében — felvázolja a makro- és a mikrovilág között ismeretelméleti szempontból leglényegesebb különbségeket. A nagyságrendi, tehát mennyiségi különbségeken túl a mikrovilágra a következők jellemzők: *a*) a kvantáltság, *b*) a hullám-részecske dualizmus, *c*) a mikroobjektumok kölcsönös egymásba alakulási képessége, *d*) a virtuális folyamatok (kölcsönhatások, részecskék stb.). A szerző e sajátságok együttesében látja a mikrovilág *nem szemléletes* voltának alapját.

Kuzminov könyvének célja megmutatni a pozitívista álláspont elégtelenségét, illetve — a pozitívista állításokkal ellentétben — bebizonyítani a mikrovilág objektivitását. A részletes analízis előtt általános formában összefoglalja a pozitívista nézetek alapjait. Ezek fő gyökere szerinte a mikrofizikában feltárt ellentéték abszolútizálása, elsősorban a *határozatlansági relációval* és a *hullám-részecske dualizmussal* kapcsolatban.

Véleményünk szerint ez az általános áttekintés meglehetősen egyszerű, s így Kuzminov ellenvetései sem eléggé meggyőzőek. Különösen látható ez Margenau értékelésével kapcsolatban, akinek az általa idézett könyvében (Open Vistas. Philosophical perspectives of modern Science) található materialista jellegű megjegyzéseket, illetve szemléleti elemeket az idealizmus elfedésére szolgáló tudatos csöfögésnek te-

kinti. Az ilyen szubjektív előfeltevések semmiképpen nem járulnak hozzá valamely fizikus vagy filozófus gondolatainak reális értékeléséhez.

Miután a szerző megállapítja, hogy a mikrovilág feltárása a megismerésben is új mozzanatokat hozott, melyek az ismeretelmélet alapvető törvényeinek filozófiai átértelmezését és konkretizálását igénylik, kitűzött feladatát az érzéki és logikai megismerés viszonyának, illetve mikrofizikai szerepének analízise alapján kívánja megoldani.

A már ismertetett bevezetőn kívül a könyv két fő részre, s ezen belül öt fejezetre oszlik. Az első rész (Az érzéki és tapasztalati adatok mint a mikrovilág megismerésének kiinduló pontjai) főleg a mérőberendezések és a segítségükkel szerzett adatok ismeretelméleti elemzésével, illetve a tapasztalati adatok elsődlegességével foglalkozik. A második rész (A racionális gondolkodás növekvő szerepe a mikro-folyamatok tanulmányozásában) a tapasztalati és logikai megismerés sajátos mikrofizikai viszonyával, a logikai modellek mikrofizikai szerepével és a mikrovilágra vonatkozó logikai ítéletek igazságának kritériumával foglalkozik.

Áttérve a részletes ismertetésre, vegyük sorra az egyes fejezeteket. Az első fejezetben (A mikroobjektumok és a mérőberendezések kölcsönhatásainak sajátságai) a szerző — miután a makro- és a mikrovilág megismerése közötti döntő különbségül kiemeli a mérőberendezés lényeges befolyását a mért objektum állapotára, valamint e befolyás csökkentésének a Planck-féle hatáskvantum által kijelölt korlátját — összefoglalja a mikrofizikával kapcsolatos

<sup>1</sup> A. Кузминов: Гувственное и логическое в познании микромира. Изд. „Мысль”, 1965. 117 o.

alapvető ismeretelméleti kérdéseket. Ezek a következők: adnak-e a mérőberendezések valamiféle ismeretet az „önmagában vett” objektumról; nem zárja-e ki a folyamat természetes menetének megzavarása a róla szóló objektív ismereteket; lehetséges-e az objektum állapotváltozása alapján következtetni előző állapotára; az objektum sajátosságairól szerzett tapasztalati ismeretek magára az objektumra vonatkoznak-e; s végül: a kvantumelmélet a mikrovilág objektív leírását adja-e, léteznek-e „önmagukban” az elemi részecskék és a mezők, amelyekről a fizika beszél?

A szerző sorra veszi a méréssel kapcsolatos alapvető pozitivisták érveket, s ezek elemzése alapján kívánja kialakítani a mérőberendezés mikrofizikai szerepének dialektikus materialista értelmezését. Aból a dialektikus materialista ismeretelméleti tételből kiindulva, hogy a megismerés mindig aktív, az ember termelő tevékenységével kapcsolatos, s hogy az objektív dolgokról mindig kölcsönhatásaikban, mozgásukban szerezhetünk ismereteket, a szerző arra az álláspontra jut, hogy nincs elvi különbség a mérőberendezés makrofizikai és mikrofizikai szerepe között. Határozottan elutasítja azt a felfogást, hogy a mikrovilágról szóló ismereteink nem értelmezhetők a mérőberendezéstől függetlenül, s úgy véli, hogy a mérőberendezések — mint a klasszikus, makrofizikai megismerés esetén — a mikrofizikában is csak közvetítő, nem pedig aktív, a mért állapotot döntően befolyásoló szerepet játszanak.

Úgy gondoljuk, hogy Kuzminov e kérdés megítélésénél több szempontból is tévesen jár el. „Elhiszi” a neopozitivistáknak, hogy az objektumok állapotának a mérőberendezéstől való függése valóban alapot szolgáltat a mikroobjektumok objektívitásának tagadására. Nem érti meg például Fok erre vonatkozó álláspontjának lényegét, s így azt egy kalap alá veszi a pozitivisták felfogásával. Hasonlóan nem tesz különbséget a „klasszikus” kvantumfizika és az elemi részek fizikája között. A mikroobjektumok objektív léte mellett egyebek között azzal érvel, hogy ezek a mérési kölcsönhatás során — annak ellenére, hogy sok tulajdonságuk megváltozik — lényegében megőrzik „önmaguk azonosságát”, és ezt a felfogását az elemi részecskére is vonatkoztatja. Márpedig közismert, hogy az elemi rész kölcsönhatások egy részénél szó sincsen „önmaguk azonosságának” megmaradásáról. Ezek alapján egészen természetes, hogy Kuzminov nem lát lényeges különbséget ismeretelméleti szempontból a mérőberendezés klasszikus és mikrofizikai szerepe között, s így számára a

mikrofizikai megismerés leglényegesebb filozófiai konklúziója — nevezetesen a klasszikushoz képest minőségileg új ismeretelméleti helyzet — rejtve marad.

A második fejezetben (Az érzéki mint a logikai alapja a mikrovilág lényegének megismerésében) a szerző abból a dialektikus materialista ismeretelméleti tételből indul ki, mely a jelenség és lényeg dialektikus kapcsolata alapján határozza meg részben a tapasztalati, empirikus megismerési lépcsőfok alapvető szerepét (minden ismeretünk forrása), részben pedig a logikai megismerési szint (például az elméleti fizika) lényegre vezető jellegét. A mikrofizikai megismerés történetét áttekintve Kuzminov kimutatja, hogy a mikrofizika minden jelentősebb fogalma és elmélete a rendelkezésünkre álló kísérleti (empirikus) adatok értelmezése révén alakult ki. (Például Planck kvantumhipotézise — hőmérsékleti sugárzás; fény kvantáltsága — fényelektromos effektus; Bohr-féle atommodell — elektron felfedezése, alfa szóródás, színképvonalak; de Broglie-féle hullámmechanika — mikrorészecskék korpuszkuláris és hullámszerű viselkedése stb.) Mindezek alapján a szerző arra a következtetésre jut, hogy az empirikusan szerzett adatok megismerési szerepét illetően a mikrofizika nem különbözik a klasszikus fizikától. Ezt a felfogását a modern elemi rész fizikára is vonatkoztatja.

Bár Kuzminov meggyőzően bizonyítja az empirikus adatok alapvető szerepét a mikrofizikai megismerésben, maga is elköveti azt a hibát, amelyet a neopozitivisták szemére vet, nevezetesen, a racionális megismerést (a fizikai fogalmakat, elméleteket) ő is elszakítja az empirikus megismeréstől (a fizikai kísérletektől), s így nem látja kellő megvilágításban azt a tényt, hogy az empirikus, érzéki adatok szerzésének egyre közvetetettebbé válása — amit maga is hangsúlyoz — szükségképpen maga után vonja a racionális, logikai megismerési módszerek szerepének megnövekedését. Ez pedig — ha nem is jelenti az empirikus adatok alapvető ismeretelméleti szerepének megszűnését — megítélésünk szerint lényeges módszertani — s ebből következően alapvető szemléleti — változást jelent a klasszikus fizikai megismeréshez képest. A mikrofizikai megismerés kezdeti szakaszára valóban a már meglévő tapasztalati ismeretek elméleti értelmezése volt a jellemző, az elemi rész fizikában azonban egyre inkább az elmélet jelöli ki a kísérlet útját, jósolja meg előre a még felfedezésre váró elemi részecskék várható tulajdonságait. Vagyis a meglévő kísérleti eredmények értelmezése mellett egyre nagyobb szerepet játszik az elméleti előrelátás.

Egyébként Kuzminov a problémának ezt az oldalát a harmadik fejezetben (Az érzéki megismerésről az elméletre való átmenet sajátosságai a mikrovilág kutatásában) hangsúlyozza. Itt is a mikrofizikai megismerés elemzése útján jut arra a következtetésre, hogy e területen lényegesen megnövekedett a logikai megismerési módszerek (hipotézisek, analógiák, extrapolációk) szerepe. Ennek okát a következőkben látja: az empirikus ismeretek közvetett jellege miatt jelentősen megnőtt az elméleti beavatkozás jelentősége, s ugyanez okból a tapasztalati megismerés lényegében az analízis szintjén marad, míg a szintézis teljes egészében a logikai megismerés feladata lesz.

Feltétlenül egyet kell értenünk a szerzővel abban, hogy az elmélet a tapasztalati adatok szintézise alapján alakítja ki a mikroobjektumok egészére vonatkozó elképzeléseket, tehát a megismerés kiinduló pontja itt is a tapasztalat. Csupán azt tartjuk helytelennek, hogy — a neopozitivisták felfogás ellen harcolva, mely a logikát elszakítja a tapasztalattól, s az előbbit nemcsak elsődlegesnek, de a világkép (sőt a fizikai világ) demiurgusának tekinti — a szerző nem látja meg saját argumentumainak azt a konklúzióját, hogy bár itt is a tapasztalat a megismerés forrása, de maga a megismerés folyamata elsősorban logikai. Ez még akkor is elfogadható, ha elismerjük hogy a hipotézis csakis a gyakorlati konklúziók igazolása útján válhat elméletté, tehát az igazság kritériuma — a dialektikus materializmus felfogásának megfelelően — a gyakorlat. Nagyon világosan látszik Kuzminov könyvében a fizikai megismerés történelmi fejlődése a szelődéstől (ókor) a döntő részben közvetlen tapasztalaton alapuló megismerésen keresztül (klasszikus fizika) a közvetett tapasztalati adatok logikai feldolgozására épülő megismerési formáig (elemirész fizika). Véleményünk szerint egy dolog az ismereteink tapasztalati eredete — mely szükség-szerűen jellemző az emberi megismerésre —, és más dolog az egyes megismerési periódusok alapvető jellege. A pozitivisták éppen abban tévednek, hogy a modern fizikai megismerés elsődlegesen elméleti jellegét azonosítják az ismeretek forrásának kérdésével.

A könyv negyedik fejezetében (Logikai modellek alkotása mint a mikrovilág törvényei megismerésének eszköze) a szerző lényegében a matematika modern fizikai szerepével foglalkozik ismeretelméleti szempontból. Mint hangsúlyozza, a mérőberendezések általában a mikroobjektumok külső viszonyaira vonatkozó adatokat szolgáltatnak, és erre alapozva a matema-

tika — elsősorban a matematikai modellek — segítségével következtetnek belső viszonyaikra, törvényszerűségeikre. A Schrödinger- és a Dirac-egyenlet létrejöttén mint konkrét példákon mutatja be a matematikai modell segítségével történő ismeret szerzést. A klasszikus fizikában általában alkalmazott „szemléletes” modellek és a modern fizika matematikai modelljei közötti legfőbb különbséget a szerző abban látja, hogy az utóbbiak lényegesen magasabb általánossági szinten mozognak, és saját szimbólumaik viszonyában a mikroobjektumoknak elsősorban a viszonyait tükrözik, nem pedig a sajátosságait.

Megállapítható, hogy a szerző, bár maga is elismeri a matematika minőségileg új szerepét a mikrofizikában, mégsem jut el az ismeretelméletileg új helyzet felismeréséig, pedig az általa elemzett tények ehhez bőséges alapot szolgáltatnának. Teljesen figyelmen kívül hagyja például azt, hogy a Dirac-egyenlet létrejöttét a kvantummechanikai egyenletek kovariáns alakra hozása — tehát logikai megfontolás — ösztönözte, nem volt semmiféle empirikus kiinduló pontja, csak utólagos gyakorlati konklúziói. Kuzminov úgyvéli, hogy a matematika alapvető mikrofizikai szerepének elismerése egyenlő az empirikus adatok dialektikus materialista ismeretelméleti szerepének tagadásával. Valójában erről szó sincs, amint azt éppen a szerző által tárgyalt példák is mutatják.

Meggyőzően bizonyítja a szerző, hogy a matematika heurisztikus ereje részben a valósággal való szoros kapcsolatából, részben magasfokú absztraktságából ered. A matematikai úton nyert új ismeretek kapcsán tárgyalja azokat a pozitivisták nézeteit, melyek a logikai megismerési formák túlértékelésén alapulnak, s arra a konklúzióra jut, hogy a mai neopozitívizmus — ha érvelései, fogalmai újak is — tartalmában azonos a „fizikai idealizmus” azon formájával, melyet Lenin bírált.

Az ötödik fejezetben (A logikai ítéletek és következtetések igazságának kritériuma) a szerző sikeresen bizonyítja, hogy — ellentétben a pozitivisták által feltételezett különféle szubjektív „kritériumokkal” (pl. gazdaságos gondolkodás, konvenció, harmónia, egyszerűség stb.) — az igazság kritériuma a mikrofizikában is a gyakorlat. A leginkább hangoztatott követelmény, a logikai ellentmondásmentesség, önmagában csak szükséges, de nem elégséges feltétel. Ahhoz például, hogy egy matematikai formában kifejezett fizikai hipotézis igaz legyen, az előfeltevések igazsága is szükséges, melyeket a gyakorlat igazol, valamint a következtetések gyakorlati alátá-

masztása is. Állításait a szerző a már említett mikrofizikai elméletek példáján igazolja.

Figyelemre méltó, ahogy Kuzminov azt a pozitivistá tételt cáfolja, mely szerint az az igazabb elmélet, mely kevesebb önkényes kiinduló feltevést tartalmaz és emellett (matematikailag) egyszerűbb. A Bohr-féle atomelmélet és az atom kvantumfizikai elmélete példáján igazolja a szerző, hogy bár az utóbbi kevesebb önkényes előfeltevéssel él (például a frekvenciafeltétel itt konklúzió, nem kiindulópont), matematikailag lényegesen bonyolultabb, nem tesz tehát eleget a pozitivistá igazságkritériumának, bár kétségtelen, hogy a valóságot mégis helyesebben tükrözi. Hangsúlyozza a szerző, hogy az empirikus adatszerzés erősen közvetett jellege (mérőberendezés szerepe) és az elmélet felállításától a gyakorlati konklúziók kísérleti igazolásáig vezető hosszadalmas és bonyolult út (igen pontos és bonyolult kísérleti eszközök) éppen hogy nem csökkenti, hanem növeli a gyakorlatnak mint az igazságkritériumának a fontosságát.

Érdekes Kuzminov azon megjegyzése, hogy a pozitivistáknak az igazságkritériumával kapcsolatos álláspontja (mely elismeri a gyakorlat szerepét is, de másodlagosnak tekinti) lényegében az idealizmus

és az ösztönös materializmus összeegyeztetését célozza. Ez nyilván annak elismerését jelenti, hogy az alapvető materialista szemléletmódot ma már nem lehet elvetni, mert az a modern tudományos szemlélet intern részét képezi.

Egészében véve Kuzminov könyve érdekes és aktuális kérdéseket tárgyal, s kellően számításba veszi a modern fizikai eredményeket. Fogyatékossgát inkább szemléleti-módszertani szempontból találhatunk benne, amennyiben a filozófiai tételek felől halad a konkrét fizikai problémák felé, s nem ezekből von le filozófiai konklúziókat. Elsősorban ebben látjuk annak okát, hogy bár elegendő szaktudományi alap áll rendelkezésére, nem jut el a mikrofizikai megismerésnek a klasszikus fizikaihoz képest ismeretelméletileg új jellege felismeréséhez. Ennek ellenére erőssége a könyvnek, hogy a dialektikus materialista ismeretelmélet és a valóban modern fizikai szemlélet, megismerési módszerek viszonyát elemzi, s ezzel hozzájárul ahhoz, hogy a marxista filozófia természettudományos alapjainak súlypontja a klasszikusok által vizsgált — ma már jórészt túlhaladott — szakterületekről a modern természettudományok területére kerüljön át.

*Müller Antal*

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE · PSYCHOLOGIE · PÄDAGOGIK  
1965. 2. SZÁM

**Peter Heintel: A „transzcendentális esztétika”  
álláspontja „A tiszta ész kritikájá”-ban**

A bécsi filozófiai intézet fiatal asszisztensének egész számot betöltő színvonalas tanulmánya fokozottan érdekes számunkra, mert bepillantást enged nemcsak a szerző, hanem az osztrák filozófiai élet központi műhelyének munkájába is. Az a Kant-kép ugyanis, amely a tanulmány alapjául szolgál, valamint a Kant kritikai vizsgálatához kapcsolódó s a tanulmányt lezáró filozófiai program, az intézet egész munkaközösségének felfogását tükrözi.

A tanulmány legnagyobb részét az immanens kritika módszerét alkalmazza, már a bevezetőben leszögezi azonban, hogy Kantnak nem sikerült az empirizmus és racionalizmus szintézisét megvalósítania. *A tiszta ész kritikájára* egészében jellemző, hogy a tapasztalatot és az értelmet, illetve az eszt, a receptivitást, és a spontaneitást, a világot és az én-t közvetítés nélkül állítja egymással szembe, úgy hogy az ellentétek egymásnak külsőlegesek maradnak. Peter Heintel azonban mindenekelőtt az előrelépést követi nyomon *A tiszta ész kritikájának* a transzcendentális esztétikát tárgyaló fejezetében, azokat a kísérleteket, amelyeket Kant az *érzékiesség közvetett megragadására, valamint spontán, illetve aktív jellegének kimutatására* tett.

Peter Heintel nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy Kant elveti az empirizmus egyoldalú tapasztalat-fogalmát és felteszi, hogy a tapasztalati megismerésnek is van a pusztá receptivitáson túlmenő oldala. Rámutat arra, hogy Kant ebben az értelemben lát hozzá a tapasztalat „a priori” elemeinek kidolgozásához. Ezzel kapcsolatban fellép a tárgy és ismeret megegyezésének problémája, amelynek megoldására Kant csak úgy lát lehetőséget, ha nem a fogalmak igazodnak a tárgyakhoz, hanem megfordítva. „A fogalmak nem lehetnek úgy a prioriak, hogy *alkossák* a tárgyakat, ezért a tapasztalatilag adottra vonatkoznak, de maga a tapasztalat nem

igazodhat pusztán receptív módon a tárgyakhoz, mert különben semmit sem tudhatnánk róla mint a mi tapasztalatunkról” — foglalja össze Peter Heintel az ismeretek és a tárgy viszonyára vonatkozó kanti problematikát, némileg megszelídítve Kant szubjektivizmusát, amelyet később sem hangsúlyoz kellőképpen, mivel figyelmét a kanti ismeretelmélet pozitív mozzanataira összpontosítja.

Mindenesetre: a dolgok Kant szerint csak mint *jelenségek* igazodnak képzetalkotásunk és megismerésünk módjához. Ezzel létrejön „a dolgok érzéki közvetített világa, számunkra-való-létük”, míg magánvagy magáért-való létüket, bár ez feltétele a jelenségeknek, nem szükséges a teoretikus ismeretforrások között keresnünk, sokkal inkább a praktikus területen. Mindezt Kant (a második kiadáshoz írott) előszavának vizsgálata kapcsán állapítja meg Peter Heintel.

Ezután rátér „az elméleti filozófia” tárgyalására, mindenekelőtt a kanti a priori és a posteriori ismeretek problematikáját elemzi. Legfőbb megállapítása, hogy a priori és a posteriori nem jelentenek Kantnál időbeli egymásutánt. Ez már benne foglaltatik Kantnak abban a tételében, hogy a tapasztalatot időben semmilyen ismeret nem előzheti meg. Ha azután Kant azt mondja: mégsem származik minden ismeret a tapasztalatból, ez csak azt jelentheti, hogy a Ding an sich és a tapasztalás más feltételei nem időben „előrerendelt” jellegűek. Így, bár maga a tapasztalás az idő- (és a tér-) sémában történik, elemei — az érzéki „alapanyag” (Grundstoff) és az a priori járulékok (Zusatz) — nem időbelileg viszonyulnak egymáshoz. Az a priori ismeretek körében Kant megkülönböztet még tiszta (a tapasztalattól teljesen független), valamint empíriától áthatott ismereteket. Szükségszerűség és igazi általánosság csak az előbbieknél lehet sajátja. P. Heintel hangsúlyozza, hogy Kant vizsgálódásainak homlokterében nem az ilyen ismeretek állnak, filozófiájának központi kérdése

így hangzik: Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek, azaz tapasztalatból és általánosan szükségszerű elemből összetett ismeretek? A tanulmány szerzője kimutatja, hogy amint az ilyen ismeretek elemeinek időbeli viszonyát firtatjuk, különös kettős viszony adódik az a priori és a posteriori elemek között. Az a priori egyfelől, mint szükségszerűen általános, időben a tapasztalat elé volna rendelve, de az empirizmus értelmében, mint járulék, éppen csak a tapasztalat után következhetnek. Ugyanígy az a posteriori egyfelől eredménye volna a tapasztalati megismerésnek, s így időben későbbi, másfelől mint érzéki tapasztalatnak meg kellene előznie az értelem a priori elemeit. Ez a kettős viszony csak akkor jöhet létre, ha ismereteinket az érzéki alapanyag és az (ebben az esetben) kideríthetetlen eredetű járulék merev ellentéteiből összetetteknek fogjuk fel, ez azonban egészen Kant intenciója ellen volna.

Itt voltaképpen az érzékiségnek, amelynek közvetítésével a tárgyak számunkra *adottak*, a priori feltételeiről van szó. Ezek a feltételek mindig csak az érzékiséggel együtt valóságosak, ezért vizsgálatuk módszere *transzcendentális*, azaz sem nem empirikus, sem nem formális, hanem a tapasztalat (Heintel itt sajnálatos módon nem számol a tapasztalat kanti többértelműségével) és az ember saját tevékenysége közti viszonyra irányul. Mivel a transzcendentális módszer fogalma központi jelentőségű a kanti filozófia megértése szempontjából, Peter Heintel külön „kitérőt” szentel közelebbi megvilágításának. Ez a kitérő a transzcendentális logikáról, mint látni fogjuk, külön nyereség azoknak, akiket a dialektikus logika tárgyával kapcsolatos problémák érdekelnek.

Peter Heintel mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy a „transzcendentális” szó mindig szintézist implikál Kantnál, még abban az esetben is, „amikor csak negatív marad, és elvész az analízis bozótjában”. Különösen jó példa erre Kant transzcendentális logikája. Ez a logika különbözik mind a formális (tiszt), mind az alkalmazott logikától. A szükségszerű közvetítést mutatja be ismereteink formális és tartalmi elemei között, így maga nem vonatkozott el minden tartalomtól, ellenkezőleg, tartalmi logika. A transzcendentális logika, ellentétben a formális logikával, filozófiai tudomány. Heintel rámutat arra, hogy Kant itt elsősorban Hegel útját készítette elő azzal, hogy már ő sem érte be az absztrakt általános és az igazság pusztán formális kritériumainak logikájával, hanem a transzcendentális szintézissel a konkrét általános filozófiai megközelítésére töre-

kedett, ezért volt szüksége a transzcendentális logikára.

Peter Heintel — következetesen végiggondolva az immanens kritikát — Kant jelentős nehézségeire mutat rá a transzcendentális szintézis következetes érvényesítése tekintetében. Kant ugyanis a transzcendentális esztétikában egyfelől izolálni akarja az érzékiséget az értelemtől, valamint az érzékiség elveit magától az érzékeléstől, másfelől azonban azt állítja, hogy mindez csak együtt valóságos. Világos, hogy amennyiben a transzcendentális szintézist komolyan vesszük, nem fogadjuk el az érzékelés izolálását. Peter Heintel szerint Kant nehézsége főképpen abból származott, hogy a transzcendentális módszer maga nem vált számára tematikussá: így csak követelmény maradt, hogy ne magyarázzunk mindent empirikusan s hogy a nem-empirikust ne csupán formálisan értsük.

A tanulmány szerzője rámutat arra, hogy az érzékiség elvei, a tér és idő Kant számára nem önálló, magukban fennálló valóságok, (jóllehet nem mentesek a pozitivitás látszatától), hanem a szintézis lehetőségeinek (az általánosságának és a szükségszerűségének, tehát az aprioritásnak) a megteremtésére szolgálnak. Voltaképpen analitikus produktumok, amelyeknek az a legfőbb jelentőségük, hogy az ember érzékiségét nem lehet egyszerűen az érzékelés receptivitásával azonosítani. Ekkor ugyanis, mint Kant megjegyzi, a tárgyak nem volnának „számunkra valók”, és azt sem lehetne tudni, hogy hogyan jut az érzékelés végül az értelemhez és a fogalomhoz. Ami azonban Kant alternatíváját illeti, hogy vajon tér és idő csak a dolgok szemléletéhez vagy magukhoz a dolgokhoz (magánvalóságuk szerint) tartozik-e ezt Peter Heintel egyértelműen hibásnak tartja, és leszögezi, hogy amennyiben tér és idő csak a szubjektív tudat formái volnának, úgy a természettudomány nem volna lehetséges. A szerzőt azonban a továbbiakban is mindenekelőtt a kanti szintézis problémája foglalkoztatja (elsősorban az érzékiség spontaneitásának szémszögéből). Ennek egyik fontos eszköze a képzelőerő.

A kanti képzelőerő egyfelől közvetlen szintézist jelent. Helyzete azonban felemás, mert Kant a közvetettség és a spontaneitás értelmét is adja neki: eszerint az értelem hatását jelenti az érzékiségre. A transzcendentális sematizmus, amely a kategóriáknak a szemléletbe való visszavezetésére hivatott, a képzelőerő produktuma. Ebben a vonatkozásban különösen az idő-sémának van jelentősége, amely mint az érzékiség általános elve hasonló

az értelemez, tehát az érzékiség önmagában bír egy „spontán” elvet, amely a kategóriáknak egységfunkciót kölcsönöz. A kategóriák magukban formális-diszkurzívak, de az idővel való kapcsolatukban visszatálnak a szemléletbeli szintetikus valóságukba. A kategória ezzel érzékivé válik, és nem vonatkozhat többé a magánvaló dologra. A kategóriák objektív általánosa nem a Ding an Sich objektív meghatározottsága.

A tér és idő transzcendentális idealitásának és realitásának problémájával kapcsolatban Peter Heintel megállapítja, hogy a szemléleti formák idealitása az esztétikában csak negatív fogalom. Pozitív értelme annyi, hogy tér- és időszemléletünket nem vihetjük át lineárisan a magánvaló dologra, mert az mindig feltételezi a tárgy és a személyes én közti kapcsolatot. A probléma megoldására az ész volna hivatva, de ez Kantnál csak a gyakorlati filozófiában talál pozitív kifejtésre.

Az időnek mint „belső érzék”-nek hangsúlyozottan az a feladata, hogy a véges érzékiség képzeleti és a személyes én közti egységet közvetítse — szükséges egymásutániságban. Ezzel a szemlélet ismét öntevékenynek mutatkozik. Másrészt itt újból világossá válik, hogy a kanti aprioritás értelme csak a szintézis által adott, amely az aposterioritást nem magán kívül bírja. Továbbá nem lehet az apriorit mint örökévalót, minden időmeghatározottságtól függetlennek felfogni.

Amint a szerző helyesen rámutat, Kantnak végül is nem sikerült megteremtene az empirikus és transzcendentális szubjektum közötti egységet. Empirikus és szubjektív nála végső soron egybeesik. Hogy a személyes én mi a maga mivoltá-

ban, arra Kantnál sem az érzékiség, sem az értelem nem adhat választ, itt is a gyakorlati észé az utolsó szó.

A transzcendentális esztétikában annyi állapítható meg, hogy az érzékiség a személyes énnel nem maga alkotta tárgyához való viszonyát jelenti. Érzékiségünk véges, nem produktív. Szemléletünk nem alkotja tárgyait, de öntevékenyen jelenségekké dolgozza fel őket. Egyben, mivel tételezi a képzetet a személyes én számára, lehetővé teszi az átmenetet a spontán gondolkodáshoz.

Peter Heintel azzal fejezi be tanulmányát, hogy megjelöli azokat a feladatokat, amelyek véleménye szerint a kanti filozófia kritikai vizsgálata nyomán adódnak a mai filozófiai munka számára. Ezek a következők:

Olyan természetfilozófiára van szükség, amely nem áll meg a magánvaló dolog és jelenség tisztán negatív szembeállításánál. Ebből adódhat ugyanis a hiposztazált érzékiség hibája, amely oda vezethet, hogy a modern természettudományok módszertani absztrakcióját teszik meg a tulajdonképpen létezőnek.

Másodszor: a szerző fontosnak tartja, hogy a filozófia magát a transzcendentális módszert is reflexió tárgyává tegye, éspedig másképp mint Hegel, aki fogalmában a szemlélet és a kategória közti különbséget megszüntette.

Harmadszor: szükségesnek látszik a transzcendentális filozófia keretében a nyelv dedukciója.

Végül úgy véli, hogy a transzcendentális filozófia problematikájával szorosan összefügg az elmélet és a gyakorlat közvetítésének kérdése.

(k. i.)

#### **E szám szerzői**

*Garai László*, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,  
*Bence György*, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,  
*A. Ayer* egyetemi tanár (Oxford),  
*Azari Polikarov* a Bolgár Tudományos Akadémia tudományos munkatársa,  
*Redl Károly*, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,  
*Szabó András György*, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,  
*Licskó György* aspiráns,  
*L. N. Sztolovics* egyetemi docens (Tartu),  
*Péteri Viktória* egyetemi hallgató,  
*Gondos Ernő*, a Szépirodalmi Könyvkiadó szerkesztője,  
*Lissauer Zoltán* fordító,  
*Voigt Vilmos*, az ELTE Folklore tanszékének tanársegéde,  
*Erőss László*, az MTA Valláskritikai kutató csoportjának tudományos munkatársa,  
*Erdélyi Ágnes* egyetemi hallgató,  
*Mészáros Béla*, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Állattani Intézetének adjunktusa.  
*Müller Antal*, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1966. XI. 22. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 13,9 (A/5) iv

---

67.63189 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

Ласло Гарай, <i>Динамика личности и общественное бытие</i> .....	1
Дьёрдь Бенце, <i>Мозес Гесс в истории философии. I.</i> .....	35
А. Айер, <i>Метафизика и здравый смысл</i> .....	37
Азари Поликаров, <i>О физическом законе причинности</i> .....	104

### ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Николаи Гартманн, <i>Философия природы</i> (С введением Каройа Редла) .....	137
---	-----

### ДИСКУССИЯ

Андраш Дёрдь Сабо: <i>Как очищает Тамаш Фёлдеш Диалектического Концепцию Детерминизма</i> .....	163
---	-----

### ОБОЗРЕНИЕ

Дьёрдь Личко, <i>Марксовское понимание труда в «Немецкой идеологии»</i> .....	176
Л. Н. Столович, <i>Красота как ценность и ценность красоты</i> .....	184

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Тибор Хусар, <i>Мораль и общество</i> (Виктория Петери) .....	193
<i>Традиция и реформа. Очерки из истории мировой литературы XX-ого века</i> (Ернё Гондош) .....	195
Ф. Энгельс, <i>Выбранные военные письма</i> (Золтан Лиссауер) .....	197
Дж. Фрезер: <i>Золотая Ветвь</i> (Вилмош Воигт) .....	198
<i>Новая попытка реформы психоанализа</i> (Ласло Эрёшш) .....	201
<i>Философия понимания</i> (Агнеш Эрдейи) .....	204
<i>О сущности жизни</i> (Бела Месарош) .....	206
Г. А. Кузминов, <i>Мустьенное и логическое в познании микромира</i> (Антал Мюллер) .....	209
<i>Рецензии журналов</i> .....	212

## CONTENTS

### ESSAYS

László Garai, <i>Dynamics of personality and social being</i> .....	1
György Bence, <i>Moses Hess in the history of philosophy. I.</i> .....	35
A. Ayer, <i>Metaphysics and common sense</i> .....	87
Asari Polikarov, <i>Contribution to the physical law of causality</i> .....	104

### SCIENCE AND PHILOSOPHY

Nicolai Hartmann, <i>Philosophy of the Nature</i> (selected passages with introduction of Károly Redl) .....	137
--	-----

### DISCUSSION

György András Szabó, <i>How purifies Tamás Földesi the conception of dialectical materialism?</i> .....	163
---	-----

### OBSERVER

György Licskó, <i>The Marxian conception of labour in the "German Ideology"</i> .....	176
L. N. Sztolovics, <i>Beauty as a value a value and the value of the beauty</i> .....	184

### REVIEW AND CRITICISM

Tibor Huszár, <i>Morals and society</i> (Viktória Péteri) .....	193
<i>Tradition and innovation. Essay on the history of world literature in the XXth century</i> (Ernö Gondos) .....	195
<i>Selected military writings of Frederic Engels</i> (Zoltán Lissauer) .....	197
James G. Frazer, <i>The Golden Bough</i> (Vilmos Voigt) .....	198
<i>A new attempt to reform the psychoanalysis</i> (László Eröss) .....	201
<i>The philosophy of the understanding</i> (Agnes Erdélyi) .....	204
<i>On the essence of the life</i> (Béla Mészáros) .....	206
G. A. Kuzminov, <i>The sensory and logical in the cognition of the microworld</i> (Antal Müller) .....	209
<i>Periodical Reviews</i> .....	212

## SOMMAIRE

### ETUDES

László Garai, <i>Dynamique de la personnalité et être social</i> .....	1
György Bence, <i>La place de Moses Hess dans l'histoire de la philosophie. I.</i> ....	35
A. Ayer, <i>Métaphysique et sens commun</i> .....	87
Azari Polikarov, <i>De la loi causale en physique</i> .....	104

### SCIENCES DE LA NATURE ET PHILOSOPHIE

Nicolai Hartmann, <i>La philosophie de la Nature</i> (avec une introduction de Károly Redl) .....	137
---	-----

### DISCUSSION

A. Gy. Szabó: <i>Comment T. Földesi vide-t-il de son sens la conception dialectique du déterminisme?</i> .....	163
--	-----

### LA VIE SCIENTIFIQUE

György Licskó, <i>La conception marxienne du travail dans «L'idéologie allemande»</i> ....	176
L. N. Stolovitch, <i>La beauté comme valent et la valent de la beauté</i> .....	184

### REVUE ET CRITIQUE

Tibor Huszár, <i>Morale et société</i> (Viktória Péteri) .....	193
<i>Tradition et innovation. Études sur l'histoire de la littérature du 20<sup>e</sup> siècle</i> (Ernő Gondos) .....	195
<i>Les écrits militaires choisis de Fr. Engels</i> (Zoltán Lissauer) .....	197
James G. Frazer, <i>Le rameau d'or</i> (Vilmos Voigt) .....	198
T. R. Miles, <i>Eliminating the Unconscious. A Behaviourist View of Psycho-analysis.</i> Pergamon Press, London 1966. 171. o. (Erőss László) .....	201
Theodor Haering <i>Philosophie des Verstehens.</i> Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963. (Ágnes Erdélyi) .....	204
<i>De l'essence de la vie</i> (sous la rédaction de G. M. Frank etc.) Moscou 1964. (Béla Mészáros) .....	206
G. A. Kouzminov, <i>La rôle du sensible et du logique dans la connaissance du microcosme</i> (A. Müller) .....	209
<i>Revue des revues</i> .....	212

---

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és bármely postahivatalban. 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. Csekkbefizetési 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.